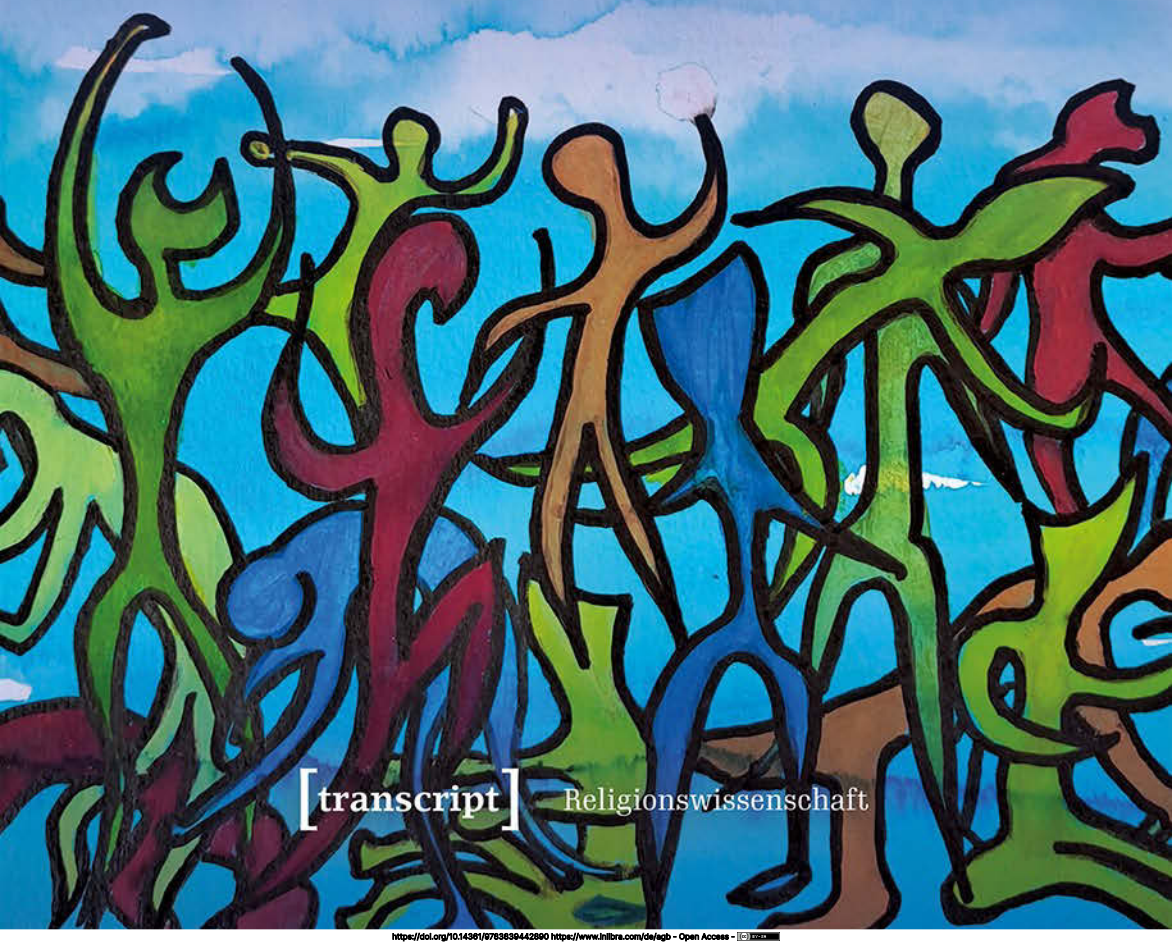


Johannes Herzgsell, Cora Duttmann

Grundlagen des Christentums im 21. Jahrhundert II

Mensch, Jesus Christus und
Dreieinigkeit Gottes



[transcript] Religionswissenschaft

Johannes Herzgsell, Cora Duttmann
Grundlagen des Christentums im 21. Jahrhundert II

Johannes Herzgsell (Dr. phil.), geb. 1955, ist Jesuit und war bis zur Emeritierung 2019 Professor für Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und Theologie an der Hochschule für Philosophie München.

Cora Duttmann (Dr. phil.), geb. 1984, forscht im Bereich Philosophie und Soziologie.

Johannes Herzgsell, Cora Duttmann

Grundlagen des Christentums im 21. Jahrhundert II

Mensch, Jesus Christus und Dreieinigkeit Gottes

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dn.b.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY-SA 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Johannes Herzgsell, Cora Duttmann

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Umschlagabbildung: Fortunati, Alexander Förster

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839442890>

Print-ISBN: 978-3-8376-7969-4 | PDF-ISBN: 978-3-8394-4289-0

Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Der Mensch	13
1.1 Der Mensch als sich entwickelndes Wesen	13
1.1.1 Die physische und psychische Entwicklung des Menschen	13
1.1.2 Der Mensch als leiblich-seelisch-geistige Einheit	16
1.1.3 Der Mensch als freies Wesen	23
1.1.4 Der Mensch als soziales und kulturelles Wesen	45
1.1.5 Der Mensch als Person	48
1.2 Der Mensch als Kind Gottes	72
1.2.1 Der Mensch der ersten Schöpfung	72
1.2.2 Der Mensch der neuen Schöpfung	82
1.3 Der Mensch als Sünder und von Gott Begnadeter	90
1.3.1 Der Mensch als sündhaftes Wesen	91
1.3.2 Der Mensch als erbsündhaftes Wesen	112
1.3.3 Der Mensch als liebendes und begnadetes Wesen	151
1.4 Die Auffassung vom Menschen in den anderen Weltreligionen	173
1.4.1 Das islamische Ideal der Hingabe an Gott	174
1.4.2 Das daoistische Ideal des Gleichgewichts von Yin und Yang	177
1.4.3 Die hinduistische Lehre vom Menschen	178
1.4.4 Die buddhistische Lehre von Anatman (Nicht-Selbst)	183
1.4.5 Das wahre Selbst als das gemeinsame geistliche Ideal der Weltreligionen	186
1.5 Der neue Mensch	188
2. Jesus Christus	191
2.1 Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes	191
2.2 Jesus Christus: Messias, Menschensohn und Gottessohn	195
2.2.1 Messianische Erwartungen im Alten Testament	196
2.2.2 Der historische Jesus	199

2.2.3	Die Auferweckung und Erhöhung Jesu	235
2.2.4	Christologische Hoheitstitel	242
2.2.5	Neutestamentliche Christologien	245
2.3	Jesus Christus als geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes	259
2.3.1	Die Person Jesu Christi	259
2.3.2	Die Bedeutung Jesu	270
2.4	Erlösung, Befreiung und Verwandlung in nichtchristlichen Weltreligionen	283
2.4.1	Erlösung im Islam	283
2.4.2	Das daoistische Verständnis von Erlösung	298
2.4.3	Das hinduistische Verständnis von Erlösung	300
2.4.4	Das buddhistische Verständnis von Erlösung	310
2.5	Die Exerzitien des Ignatius von Loyola	324
2.5.1	Geistliche Übungen	325
2.5.2	Exerzitienteile	327
3.	Die Dreieinigkeit Gottes	333
3.1	Hegels Lehre von den drei Reichen Gottes	333
3.1.1	Die „Phänomenologie des Geistes“	334
3.1.2	Die „Enzyklopädie“	336
3.1.3	Das Reich des Vaters	338
3.1.4	Das Reich des Sohnes	341
3.1.5	Das Reich des Geistes	345
3.2	Vater, Sohn und Geist	349
3.2.1	Spuren der Trinität im Alten Testament: das Wort, die Weisheit und der Geist Gottes ...	349
3.2.2	Die Trinitätsoffenbarung im Neuen Testament	352
3.3	Die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist	357
3.3.1	Die altkirchliche Entwicklung der Trinitätslehre	358
3.3.2	Die „psychologische“ Trinitätslehre des Augustinus	366
3.3.3	Die Dreieinigkeit als Beziehungsgeschehen bei Thomas von Aquin	375
3.3.4	Die zwischenpersonale Trinitätslehre des Richard von St. Viktor	379
3.3.5	Die Gegensätzlichkeit west- und ostkirchlichen trinitarischen Denkens: das inner- und das zwischenpersonale Modell	385
3.3.6	Ein Lösungsvorschlag für das Filioque-Problem (Matthias Haudel)	389
3.3.7	Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert	391
3.3.8	Gott als dreieinige Liebe	402
3.4	Triadische Strukturen in nichtchristlichen Religionen	409
3.4.1	Die Dreieinheit der „Trimurti“ und verschiedener Aspekte des „Brahman“ im Hinduismus	410
3.4.2	Die „Trikaya“-Lehre im Buddhismus	411
3.5	Mystik	414
3.5.1	Die Innere Burg von Teresa von Avila	414
3.5.2	Theologie der Mystik	429

Vorwort

Unser erster Dank gilt Pater Johannes Siebner, der als Provinzial der Deutschen Provinz der Jesuiten im Jahr 2019 die Anregung und den Auftrag zu diesem Grundlagenwerk gegeben hat.

Des Weiteren danken wir von Herzen der Gemeinschaft der Jesuiten in St. Blasien und der Gemeinschaft der Benediktinerinnen vom Kloster St. Lioba in Freiburg für die vielseitige Unterstützung während der Abfassungszeit.

Bei diesem Band gebührt Frau Andrea Klepzig Dank für Ihre wertvollen Korrekturvorschläge.

Herzlich bedanken wir uns auch beim transcript Verlag, der das Werk in sein Programm aufgenommen und uns bei den einzelnen Schritten hin zur Veröffentlichung sehr professionell unterstützt hat.

Schließlich gilt unser ganz besonderer Dank dem Münchner Künstler Alexander Förster, der uns sein Bild *i fortunati* [die Glücklichen] (2025) für die Gestaltung des Covers zur Verfügung gestellt hat.

Wir denken an dieser Stelle auch an all jene, die ihre Überzeugungen nicht veröffentlichen können.

Basel/Freiburg im Breisgau, zum Ignatiusfest am 31. Juli 2025
Johannes Herzgsell und Cora Duttmann

Einleitung

Christen sollen bekanntlich jederzeit jedem gegenüber bereit sein, über ihre Hoffnung Rechenschaft abzulegen (1 Petr 3,15). Sie können das, weil ihre Hoffnung auf ewiges Leben bei Gott nicht unvernünftig ist, sondern auf Gründen beruht. Auch das hier vorliegende dreibändige Werk will zu ihrer Begründung beitragen, indem es Grundlagen des Christentums benennt, auf die sich christliches Glauben, Hoffen und Lieben stützen kann.

Dazu werden neun Themen behandelt, die als wesentlich gelten dürfen:

Band 1:	Welt	Gott	Gottes Wort und Offenbarung
Band 2:	Mensch	Jesus Christus	Dreieinigkeit Gottes
Band 3:	Kirche	Option für die Armen	Vollendung

Zu jedem dieser Themen führen jeweils fünf methodisch wie inhaltlich verschiedene Zugänge, die aufeinander aufbauen und/oder einander ergänzen: 1. ein *philosophischer*, 2. ein *biblischer*, 3. ein *theologischer*, 4. ein *religionswissenschaftlicher* und 5. ein *spiritueller*. Jedes der neun Kapitel (Welt, Gott, ...) enthält somit fünf Teile, die Grundlagen aus dem Bereich der Philosophie, der Bibel, der systematischen Theologie, der Religionswissenschaft und der Spiritualität beinhalten.

Dieser Aufbau soll von vornherein eine Verengung der Themen verhindern und zeigen, wie alles mit allem zusammenhängt und in allem mitwirkt. Da beim philosophischen Teil angesichts der umfangreichen abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte immer viele Annäherungen an das Thema möglich sind, wird eine Beschränkung auf jeweils einen Denker oder eine Denkerin (bzw. einen Gedanken) oder einige wenige Denker:innen (bzw. einige wenige Gedanken) nötig sein. [Auf Gendern wird von nun an im gesamten Text um der besseren Lesbarkeit willen weitgehend verzichtet; gemeint sind mit der grammatisch maskulinen Form Menschen jeden Geschlechts.] Wesentlich leichter fällt die Auswahl der Texte im biblischen Teil, obwohl es auch hier in Anbetracht der Fülle und des Reichtums der heiligen Schrift und ihrer Deutungen nicht möglich sein wird, ein Thema erschöpfend zu behandeln. Beim theologischen Teil wird versucht, eine

konfessionelle Engführung dadurch zu vermeiden, dass Lehren sowohl aus der *katholischen* als auch aus der *evangelischen* Tradition sowie in einigen Kapiteln auch aus der *orthodoxen* Tradition dargelegt werden. Wer heute über Grundlagen des Christentums nachdenkt, sollte nicht nur konfessionelle, sondern auch religiöse Grenzen überschreiten. Der Erweiterung des Horizonts dient jeweils der religionswissenschaftliche Teil, der den Blick auf die anderen großen religiösen Traditionen des *Islams*, des *Daoismus*, des *Hinduismus* und des *Buddhismus* lenkt. Der vergleichende Blick hilft nicht nur, nicht-christliche Religionen, sondern auch die eigene christliche Religion besser zu verstehen, zudem fördert er immer wieder tieferliegend Verbindendes, und nicht nur Unterscheidendes zutage. Beim spirituellen Teil werden schließlich Elemente aus der langjährigen Geschichte des Christentums aufgegriffen, die das geistliche Leben von Christen entscheidend geprägt haben.

Zu den textlichen Grundlagen des Christentums gehören neben der heiligen Schrift und den offiziellen kirchlichen Lehrdokumenten auch die Werke bedeutender Philosophen und Theologen. Einige von ihnen werden an entsprechender Stelle ausführlich vorgestellt werden. An vielen Stellen wird es angesichts der Stofffülle allerdings unumgänglich sein, auf bereits vorhandene Lehrbücher oder auf einschlägige Lexika zurückzugreifen. Die Literaturangabe erfolgt jeweils am Ende des betreffenden Abschnitts oder Unterkapitels. Auch wird bei inhaltlichen Zusammenhängen des Öfteren in Fußnoten auf entsprechende Kapitel des hier vorliegenden dreibändigen Werkes selbst hingewiesen. Befindet sich das Kapitel, auf das hingewiesen wird, im selben Band, wird nur das Kapitel angegeben (z. B. Kap. 3.5.1.7). Befindet sich das Kapitel in einem der beiden anderen Bände, wird auch der Band angegeben (z. B. Bd. 3, Kap. 2.3.2.1).

Das dreibändige Buch will über grundlegende Information hinaus *Orientierung* bieten, weshalb bei vielen kontrovers diskutierten Fragen so klar wie möglich Position bezogen wird. Es wird nicht nur über Grundlagen informiert, sondern auch eine Grundrichtung eingeschlagen. In diesem Sinn beinhaltet das Opus hoffentlich nicht nur Wissenswertes, sondern auch Bedenkenswertes.

Ist der Ausdruck „Grundlagen“ im Titel des Werks soweit geklärt, fragt sich noch, was es mit dem „Christentum“ außer der formalen Bestimmung einer Religion inhaltlich auf sich hat. Dazu lässt sich vorab sagen, dass Christsein *auf dem Weg* sein heißt (Apg 22,4). Christen sind Menschen, die sich auf den Weg zu Gott gemacht haben und auf dem Weg bleiben und voranschreiten wollen. Dieser Weg ist für sie vermittelt durch *Jesus Christus*, der von sich selbst sagt, der Weg zum Vater zu sein (Joh 14,6). Dabei ist das Christsein keineswegs der einzige Weg zu Gott. Vielmehr gibt es, wie Joseph Ratzinger, späterer Papst Benedikt XVI., oft betont hat, so viele Wege zu Gott, wie es Menschen gibt.

Der Christ muss und wird, wie jeder Mensch, seinen Weg zu Gott *persönlich* gehen. Aber er geht ihn nicht allein. Er geht ihn mit vielen anderen, er geht ihn in der *Gemeinschaft* derer, die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft sind und an Jesus Christus glauben. Wie das Christsein nicht der einzige Weg des einzelnen Menschen zu Gott ist, ist die Christenheit auch nicht die einzige menschliche Gemeinschaft auf dem Weg zu Gott. Auch andere Religionen stellen mehr oder weniger stark ausgeprägte Gemeinschaften dar, die ihren Anhängern bestimmte Hilfsmittel auf ihrem Weg zu Gott anbieten, Orientierung fürs Leben geben und den höheren Sinn des Lebens verdeutlichen. In diesem Werk geht es somit um geistige Grundlagen der *christ-*

lichen Weggemeinschaft, deren Profil auch und gerade im Vergleich mit anderen religiösen Gemeinschaften herausgearbeitet werden soll.

Wie eingangs erwähnt, besteht die eigentliche Aufgabe dieses Buches darin, christliche Hoffnung vernünftig zu begründen. Sein Haupttitel für alle drei Bände: *Gott alles in allem*, verrät bereits, dass diese Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit auf die Vollendung *aller* Menschen und der *gesamten* Welt zielt. Die Formulierung geht auf den ersten Brief an die Korinther zurück. Dort hat Paulus die christliche Hoffnung auf sehr dichte und schöne Weise zum Ausdruck gebracht, wenn er mit Blick auf das Ende der Geschichte ankündigt, dass Christus alle lebensfeindlichen Mächte einschließlich des Todes mithilfe des Vaters entmachten wird, um dann im Sinn letzter, umfassender Vollendung der Gemeinde zuzusichern: „Wenn ihm [Christus] dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat [nämlich dem Vater], damit *Gott alles in allem* sei.“ (1 Kor 15,28, H. d. V. [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Werkes: Cora Duttmann und Johannes Herzgell])

1. Der Mensch

Wie beim ersten Band, der dem Thema 1. *Welt*, 2. *Gott* und 3. *Gottes Wort* und *Offenbarung* gewidmet war, werden auch in diesem Band die Themen jeweils philosophisch, biblisch, theologisch, religionswissenschaftlich und spirituell angegangen. Beim philosophischen Teil des Themas Mensch steht die menschliche Entwicklung im Vordergrund: Der Mensch ist kein fertiges, sondern ein sich entwickelndes Wesen, das das Ziel seiner Vollendung erst noch erreichen muss. Um seine Entwicklung wird es auch im biblischen und theologischen Teil gehen, wenn von der neuen Schöpfung oder vom neuen Menschen die Rede ist: Der Mensch ist ein Wesen, das sich von Gott umwandeln lassen muss und nur von Gott vollendet werden kann.¹

1.1 Der Mensch als sich entwickelndes Wesen

Der Mensch muss sich *körperlich* und *seelisch* entwickeln (Kap. 1.1.1). Aber auch *geistig* soll er wachsen, bildet er doch nicht nur eine leiblich-seelische, sondern eine leiblich-seelisch-geistige Einheit (Kap. 1.1.2). Die Frage, inwieweit er seine eigene Entwicklung beeinflussen kann, steht im Hintergrund des dritten Kapitels, das die *Freiheit* des Menschen zum Thema hat (Kap. 1.1.3). Auch wenn es nicht eigens behandelt wird, versteht sich von selbst, wie sehr sich der Mensch als ein *soziales* und *kulturelles* Wesen gewandelt hat und immer wieder wandelt, womit ein weiterer Bereich des Menschseins angesprochen ist (Kap. 1.1.4). Für die christliche Tradition ist schließlich das *Personsein* des Menschen zentral, das ebenfalls auf Entwicklung angelegt ist (Kap. 1.1.5).

1.1.1 Die physische und psychische Entwicklung des Menschen

Der Mensch ist schon allein insofern ein sich entwickelndes Wesen, als er ein *Lebewesen* ist, das geboren wird, sich körperlich entwickelt und stirbt. Seine *physische* Entwicklung unterteilt sich in die vorgeburtliche und die nachgeburtliche Periode. Sie beginnt mit der befruchteten Eizelle (Zygote) und endet mit dem Tod. Einer Phase des Aufbaus

1 Kap. 1.2.2; Bd. 3, Kap. 3.3.

inner- und außerhalb des Mutterleibs, in der der Körper durch Vermehrung der Zellen wächst, sich ausbildet, seine Gestalt verändert und sich entfaltet, bis er geschlechtsreif wird und schließlich ganz ausgewachsen ist, folgt eine Phase des allmählichen Abbaus, in der das Leistungsvermögen abnimmt, der Grundumsatz des Energiestoffwechsels sinkt und Körpersysteme nicht mehr fehlerfrei funktionieren. Diese Vorgänge beruhen auf Veränderungen in den Zellen und Organen und lassen sich weder aufhalten noch rückgängig machen.

Mit der physischen Entwicklung des Menschen geht eine *psychische* einher, das heißt mit der körperlichen eine seelische beziehungsweise geistige. Unter der *Psyche*, dem altgriechischen Wort für Seele, versteht man heute im engeren Sinn in der wissenschaftlichen Psychologie die Gesamtheit des *Erlebens* des Menschen. Dazu gehören bestimmte Vorgänge und Zustände, die sich nicht direkt von außen beobachten lassen, wie „Sinnesempfindungen, Körperempfindungen, Wünsche, Bedürfnisse, Wollen, Emotionen, Gefühle, Denken, Meinungen, Überzeugungen und Wissensinhalte“. ² Vereinfacht könnte man sagen: die Psyche umfasst Prozesse und Inhalte des Bewusstseins wie *Denken, Fühlen* und *Wollen*, die physiologisch vom menschlichen Gehirn als zentraler Steuerungsinstanz abhängig sind. Während beim psychologischen Begriff der Psyche von *transzendenten* Elementen ganz abgesehen wird, wird beim philosophischen Begriff der *Seele* der Bezug zur *göttlichen* Wirklichkeit mitgedacht.

Die *Entwicklungspsychologie* unterscheidet verschiedene Entwicklungsphasen oder -stufen im Leben des Menschen, von denen keine übersprungen werden kann und deren Abfolge unumkehrbar sein soll. ³ Jede frühere Stufe stellt die Voraussetzung für die nachfolgende dar und ist im Allgemeinen an ein bestimmtes Lebensalter gebunden, wobei die Abfolge insgesamt auf einen höheren Reife- oder Endzustand zusteuert.

Um das psychische Voranschreiten des Menschen zu erfassen, werden verschiedene Denkansätze geliefert. Als ausschlaggebend für Entwicklung gilt – je nach Ansatz –, dass psychische Veränderungen nach genetisch festgelegtem Muster erfolgen (*reifungstheoretische* Ansätze); wie die Umwelt eines Menschen beschaffen ist und wie sein Erleben und Verhalten von außen verstärkt wird (*lerntheoretische* Ansätze); wie jemand psychosoziale oder psychosexuelle Konflikte in verschiedenen Lebensstadien bewältigt (*psychoanalytische* Ansätze); wie sich jemand die Umwelt aktiv erschließt (*konstruktivistische* Ansätze); wie sich jemand in unterschiedlichen sozialen Rollen, Beziehungen und Interaktionen selbst erfährt (*soziokulturelle* und *ökologische* Ansätze); wie sich jemand bei bestimmten Aufgaben oder Tätigkeiten oder beim Verfolgen selbstgesetzter Ziele bewährt (*handlungstheoretische* Ansätze) und schließlich wie jemand wahrnimmt, denkt und Informationen verarbeitet (*informationstheoretische* Ansätze).

An der psychischen Entwicklung des Menschen lassen sich verschiedene Aspekte oder Bereiche unterscheiden. Bei der *motorischen* Entwicklung geht es um alle Formen von Körperbewegungen und die körperliche Beweglichkeit, bei der *kognitiven* um geistige Prozesse wie das Schlussfolgern, Lösen von Problemen und Bilden von Theorien, bei der *emotionalen* Entwicklung um das Erleben, Verarbeiten und Ausdrücken eigener emotionaler Zustände, bei der Entwicklung der *Motivation* um das Kompetenzmotiv, das

2 Goller 379.

3 Vgl. das Stichwort „Entwicklungspsychologie“ in Dorsch. *Lexikon der Psychologie*.

Autonomiemotiv oder das Motiv nach sozialer Einbindung, bei der *Sprachentwicklung* um das Beherrschen des gesamten sprachlichen Systems, bei der Entwicklung von *Identität* und *Selbstkonzept* um die kognitive und affektive Einstellung zur eigenen Person, bei der Entwicklung von *Bindung*, *Beziehung* und *Sozialverhalten* schließlich darum, mit anderen Menschen kommunizieren und kooperieren und positive, relativ dauerhafte Beziehung eingehen zu können. Die psychische Entwicklung des Menschen ist also ein hochkomplexer Prozess, der unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben und beurteilt werden kann.

Zur *Entfaltung* des *eigenen Ich* gehört es unter anderem, wie die US-amerikanische Psychologin Jane Loevinger (1918–2008) in *Ego Development* (1976) oder *Paradigms of Personality* (1987) beschrieben hat, nach eigenen Idealen und Standards zu leben, ein reichhaltiges, differenziertes Innenleben und damit ein reifes Gewissen zu erwerben, seinen Platz im Leben zu finden, Respekt vor anderen Menschen und ihren Bedürfnissen zu entwickeln sowie lebenswichtige Anliegen des eigenen Lebens mit denen der Gesellschaft abzustimmen. Die ganze Entwicklung lässt sich dabei als eine Art *Horizonerweiterung* verstehen. Die Person wird insgesamt toleranter und erfährt sich im Verlauf ihrer Persönlichkeitsentwicklung mehr und mehr als ein Wesen, das in Kontakt und Beziehung mit anderen steht. Das prägt ihr Denken und Handeln. Erreicht eine Person eine neue Entwicklungsstufe, macht sie eine echte Verwandlung (Transformation) durch, wobei sie das Wesentliche der vorherigen Stufen mitnimmt und in sich integriert.

Ohne hier ein fachliches Urteil über die *Transpersonale Psychologie* abgeben zu können oder zu wollen, sei im Zusammenhang psychischer Entwicklung noch darauf hingewiesen, dass es durchaus ernstzunehmende Psychologen und Psychotherapeuten gibt, die *spirituelle Erfahrungen* als wünschenswerte Bewusstseinsbereicherung oder -erweiterung und *Spiritualität* als Ressource zur Erhaltung und Wiedererlangung von Gesundheit betrachten. So hat schon der US-amerikanische Psychologe Abraham Maslow (1908–1970) seiner *Bedürfnispyramide*, für die er bekannt geworden ist, gegen Lebensende noch ein weiteres Bedürfnis hinzugefügt: das Bedürfnis nach *Transzendenz*. Hat der Mensch seine *biologischen* Bedürfnisse (nach Atmung, Wasser, Nahrung, Schlaf und sexueller Betätigung), seine *Sicherheitsbedürfnisse* (nach materieller Grundsicherung, Arbeit, Wohnung, Familie und Gesundheit), seine *sozialen* Bedürfnisse (nach Familie, Freundschaft, Kommunikation, Gemeinschaft, Liebe und sexueller Intimität), seine *Individualbedürfnisse* (nach Vertrauen, Erfolg, Freiheit und Wertschätzung), seine *kognitiven* und *ästhetischen* Bedürfnisse sowie sein Bedürfnis nach *Selbstverwirklichung* (durch Entfaltung seiner Talente, durch die Gestaltung seines Lebens, durch Kreativität) weitgehend befriedigt, ist sein Bedürfnis nach *Selbsttranszendenz*, das ebenfalls zu seiner Natur gehört, als solches noch nicht erfüllt. Sein Streben und seine Erlebnisfähigkeit reichen weiter als die reine Ich-Entfaltung. Um glücklich zu sein, bedarf es auch einer Dimension, die außerhalb des beobachtbaren Systems liegt und das Ich oder individuelle Selbst überschreitet, bedarf es eines Bezugs zum Transzendenten, zum Göttlichen.

Das entsprach auch der Überzeugung von Viktor E. Frankl (1905–1997), wie sie zum Beispiel in seinen ausgewählten Vorträgen über Logotherapie in *Der Wille zum Sinn* (1972) zum Ausdruck kommt, dass nämlich nur *Sinn* das Leben lebenswert macht. Auch wenn man sich ein Leben lang bemühen muss, den Sinn des eigenen Lebens zu finden, bleibt

die Erfahrung von Sinn im Grunde unverfügbar, kann Sinn letzten Endes nicht gemacht, sondern nur geschenkt werden.

Ein mögliches Missverständnis, das sich nun im Zusammenhang mit körperlicher und seelischer Entwicklung einstellen könnte, gilt es gleich an dieser Stelle auszuräumen. Eine normale physische oder psychische Entwicklung ist ein hoher Wert in sich. Aber sie ist keineswegs unabdingbare Voraussetzung für die geistliche Entwicklung des Menschen, um die es letztendlich geht und deren Ziel darin besteht, jemand zu werden, der frei ist von Egoismus und ohne Einschränkung alle liebt. Im Gegenteil: Krankheiten, Fehlentwicklungen oder Behinderungen müssen zwar nicht, können aber für Menschen Herausforderungen sein, früher und radikaler als andere den Blick für das Wesentliche zu schärfen, die eigene Zufriedenheit nicht von bestimmten äußeren Bedingungen abhängig zu machen, sich persönlich Gott ganz anzuvertrauen.⁴

Literatur

Hans Goller: Art. *Psychologie*, in: Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 379–381.

Gudrun Schwarzer/Sabine Walper: „Entwicklungspsychologie“ in: *Dorsch. Lexikon der Psychologie*, Online-Version.

Viktor E. Frankl: *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, 2015.

1.1.2 Der Mensch als leiblich-seelisch-geistige Einheit

Da der Mensch ein Lebewesen ist (Kap. 1.1.2.1), hat man ihn seit alters als ein Wesen begriffen, das sich aus Leib und Seele zusammensetzt. Wie das Verhältnis von Leib und Seele in der Antike und im Mittelalter bestimmt wurde, wird im zweiten Abschnitt (Kap. 1.1.2.2), wie es in der Neuzeit und in der Gegenwart gedacht wurde oder werden kann im dritten Abschnitt (Kap. 1.1.2.3) gestreift. Im Unterschied zu anderen Lebewesen ist der Mensch jedoch auch und zuhächst ein geistiges Wesen (Kap. 1.1.2.4).

1.1.2.1 Der Mensch als Lebewesen

Biologisch gehört der Mensch zu den *Primaten*. Mit ihnen verbinden ihn viele gemeinsame Züge „in Bezug auf den Körperbau, die Entwicklung, das Verhalten und noch mehr in Bezug auf die physiologischen Funktionen. Mit ihnen hat er gemeinsame Vorfahren.“⁵ Seine Herkunft aus demselben Stamm, aus dem sich auch die Menschenaffen herausgebildet haben, ist heute eine wissenschaftlich gesicherte Tatsache. Christliche Anthropologie muss die Abstammung des Menschen vom Tier ernst nehmen und darf sie nie vergessen.

Der Mensch zeigt seit seinem Auftreten aber auch Züge, die ihn von allen verwandten Primaten unterscheiden. Schon Diogenes von Apollonia (499–428) wusste in der Antike,

4 Kap. 1.1.5.3.

5 Haeffner 293.

dass sich der Mensch auch in körperlicher Hinsicht von den Tieren abhebt, insofern er *aufrecht* gehen, seine Hände *frei* gebrauchen und mit seiner Zunge *artikulierte* Laute hervorbringen kann. Der Mensch kleidet sich und baut Wohnungen. Er lebt aktiv in eine *offene* Welt hinein, die er mithilfe von selbst erfundenen Techniken mehr und mehr *gestaltet*. Er erfindet neue Gerätschaften, er schnitzt Figuren und malt Bilder, er schreibt Gedichte und komponiert Musik, er prägt Begriffe und entwickelt Theorien. „Er kann zu seinen Verhaltensantrieben in eine gewisse Distanz treten und überlegen, wie er handeln soll in einer Gemeinschaft, die durch Bräuche und sittliche Gesetze mit-bestimmt ist.“⁶ Kurz gesagt: er ist ein geistiges Tier, ein geistiges Lebewesen.⁷

Was es heißt zu *leben*, erfährt jeder Mensch im eigenen Erleben. „Von unserem menschlichen Leben ausgehend beurteilen wir andere Wesen anhand ihrer äußeren Erscheinung und ihres Verhaltens: Wir sprechen Tieren, Pflanzen, Pilzen und Mikroorganismen Leben in verschiedenen qualitativen Abstufungen zu und erklären alle übrigen Dinge für leblos.“⁸

Bei Lebewesen ist – im Gegensatz zu leblosen Dingen – das Wirken nicht nur nach außen, sondern besonders *nach innen* gerichtet. Leben bedeutet Selbstorganisation oder Selbststeuerung. Bei diesem „Selbst“ handelt sich um eine von innen gesteuerte Einheit, die alles von sich her lenkt und in der klassischen Tradition *Seele* heißt.

Mit dem *Leib* ist der Körper des Menschen gemeint, der im Unterschied zu leblosen Körpern mit Leben erfüllt und beseelt ist. Durch ihn drückt der Mensch seine Absichten, Haltungen und Stimmungen aus. Die Leiblichkeit ist Voraussetzung für sein Wahrnehmen und Handeln in der Welt, für sein Kommunizieren mit anderen.

Der Mensch *hat* einen Leib und *ist* Leib. Wir stehen im Verhältnis des Habens zu ihm, wenn wir ihn kleiden oder pflegen, wenn wir unsere Bedürfnisse als seine Bedürfnisse deuten und ihre Befriedigung vernünftig regeln. Aber das Haben „hat immer nur einen beschränkten Spielraum; es beruht darauf, dass wir distanzlos und unwillkürlich leiblich da sind: verkrampft oder locker, als Kind oder Greis, als Frau oder Mann“⁹. Wir haben nicht nur einen Leib, wir sind Leib. Während Kinder tendenziell eher Leib sind und Jugendliche, wenn sie ihren Leib entdecken, vorübergehend tendenziell Leib haben, kann der erwachsene Mensch, wie sich in Anlehnung an das Werk *Sein und Haben* des französischen christlichen Existentialisten Gabriel Marcel (1889–1973) ausführen ließe, immer mehr vom Haben zum Sein des Leibes gelangen, sodass er nicht nur immer mehr im Leib zuhause ist, sondern ihn auch mehr und mehr von innen beseelt und durchgeistigt. Dies geschieht besonders durch die Liebe. Denn durch sie lässt sich laut Marcel am ehesten das vergegenständlichte materialistisch-technokratische Denken der Neuzeit und die damit einhergehende Entfremdung in einer Welt, in der das „Haben“ wichtiger geworden ist als das „Sein“, überwinden und die Ebene des „Habens“ hin auf ein Du, letztlich das Du Gottes, übersteigen.¹⁰

6 Ebd.

7 Bd. 1, Vorspann C) u. Kap. 1.1.3.

8 Kummer/Huber 261.

9 Haeffner 268.

10 In Tagebuchaufzeichnungen und Vorträgen, die in dem Band *Sein und Haben* zusammengefasst sind, plädiert der Existenzphilosoph Marcel für den Überstieg vom Haben zum Sein, um die objektivierende Distanz zur Welt zu überwinden und zu einem dialogischen, liebenden Miteinander

Literatur

Gabriel Marcel: *Sein und Haben* [*Être et Avoir* (1935)], 1954.

Franco Volpi (Hg.): *Großes Werklexikon der Philosophie* [= GWP]. Band 1 und 2, 1999.

Gerd Haeffner: Art. *Mensch*, in: Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 379–381.

Christian Kummer/Johannes Huber: Art. *Leben* in PhW 261–263.

Gerd Haeffner: Art. *Leib* in PhW 267–268.

1.1.2.2 Antike und mittelalterliche Auffassungen von Leib und Seele

Mit *Seele* war ursprünglich in der Antike das Prinzip des Lebens gemeint, also das, was Körper lebendig macht, wodurch und aufgrund wessen sie leben. Indem die immaterielle Seele dem Körper Leben verleiht, verleiht sie ihm auch „Einheit, Ganzheit und Identität“¹¹. Im Sinn des Lebensprinzips kommt allem Lebendigen, auch Tieren und Pflanzen, eine Seele zu.

Die menschliche Seele ist im menschlichen Körper da. Sie kann sich aus ihm nicht heraushalten. Sie ist in ihm antreffbar und betreffbar. Ihr Wesen und ihre Funktion bestehen aber nicht nur darin, den Körper zu beleben und zu bewohnen. Ihr Sinn und Zweck erschöpft sich nicht darin, dem Leben und Überleben des Einzelnen und der menschlichen Art zu dienen. Vielmehr ist sie beispielsweise mit Fragen der *Wahrheit* oder Fragen der *Moral* befasst, was ihre Geistigkeit zeigt. Sie ist auch eine geistige Wirklichkeit. Als solche überragt sie den Leib und kann sich von ihm in gewissem Sinn distanzieren, besitzt sie ihm gegenüber eine relative Eigenständigkeit.

Für die *Unsterblichkeit* der geistigen Seele hat bereits Platon (427–347) argumentiert. Die Tatsache, dass für den Menschen der Unterschied zwischen wahr und falsch oder zwischen sittlich gut und sittlich schlecht nicht relativierbar ist, sondern unbedingt gilt, weist darauf hin, dass sich seine Seele in ihren geistigen Vollzügen bereits wahrhaft in der Dimension des Unbedingten und Ewig-Göttlichen bewegt und daher selbst unsterblich sein muss. Die geistige Seele gewährleistet die *Kontinuität* und *Identität* der menschlichen Person über ihren biologischen Tod hinaus.

Nach Auffassung der Pythagoreer, die an die *Seelenwanderung* glaubten, ist der Mensch im Wesentlichen nicht Leib, sondern Seele und ist die Seele laut Philolaos (470–399) mit dem Körper zusammengejocht und wie in einem Grab in ihm bestattet. Diese Vorstellung hat Platon übernommen und damit beinahe das gesamte abendländische Denken auf verhängnisvolle Weise geprägt. Richtig ist seine Überzeugung vom *Vorrang* der Seele gegenüber dem Leib gewesen, verhängnisvoll jedoch die *Abwertung* des Leibes.

zu gelangen (vgl. GWP Bd. 2, 989). Die Treue ist für ihn dabei die Kraft, die dem Menschen Beständigkeit verleiht und ihn im Sein hält, die es ihm ermöglicht, sich auf die Welt, auf den Mitmenschen und auf Gott einzulassen.

11 Schöndorf 425.

An der Seele selbst hat Platon drei Gestalten wahrgenommen: die *Begierde*, den *Mut* und die *Vernunft*, die – wie ein Wagenlenker über zwei sehr unterschiedliche Pferde – über die beiden anderen Seelenteile herrschen soll. Der vernünftige Teil der Seele, der den eigentlichen, inneren Menschen ausmacht, soll zum vollen Herrn über den ganzen Menschen werden. Dem Leib nach ist der Mensch wie die Tiere sterblich, der Vernunft nach wie Gott unsterblich. Für Platon besitzt er folglich nicht nur eine Doppelnatur, insofern er aus einem materiellen Leib und einer immateriellen Seele besteht, sondern nimmt auch eine Mittelstellung zwischen Tier und Gott ein.

Nach Aristoteles (384–322) hat der Mensch mit den Tieren das Begehren, Wahrnehmen und Fühlen gemeinsam. Nur er kann jedoch denken, sich erinnern und bewusst wollen, weshalb auch nur er allein handeln kann. In seiner Seele gibt es die drei aufeinander aufbauenden Stufen des *Vegetativen*, das ihn mit den Pflanzen eint und dem Nahrungsaufnahme und Wachstum eigentümlich ist, des *Sensitiven*, das ihn mit den Tieren verbindet und zu dem Bewegung und Wahrnehmung gehören, und des *Rationalen*, das ihn zum Menschen macht und sich durch Erkennen und Streben auszeichnet. Mit anderen Worten: Nur er besitzt eine geistige Seele, nur er besitzt Vernunft.¹²

Für Aristoteles ist der Mensch ein *vernunft-* und *sprachbegabtes* Lebewesen. Unter Vernunft lässt sich dabei das Vermögen ganzheitlichen Erkennens verstehen, das sich auf die gesamte Wirklichkeit des Menschen einschließlich seiner Bedürfnisse und Gefühle, aber auch auf die gesamte Wirklichkeit überhaupt bezieht, weshalb die Vernunftseele, wie Aristoteles sagt, gewissermaßen alles ist.¹³ Innerhalb der menschlichen Geistseele unterscheidet Aristoteles zwischen dem leidenden oder rezeptiven Geist, der wie alle anderen Seelenvermögen auf den Körper angewiesen und wie dieser vergänglich ist, und dem tätigen Geist, der als reines Denkvermögen abgetrennt vom Körper existieren kann und unsterblich ist.

Die philosophische Auffassung vom Menschen, wie sie in der Antike und im Mittelalter vorherrschte, lässt sich insgesamt in drei Formeln wiedergeben. Nach der *animal-rationale-Formel* ist der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen, dessen höchster Vollzug im Denken und dessen höchstes Vermögen im Verstand, in der Vernunft oder im Geist besteht. Vor allen übrigen Lebewesen zeichnet er sich „von innen“ durch seine Denkfähigkeit und -tätigkeit, „von außen“ durch seine Sprachfähigkeit und sein Sprechen aus.

Gemäß der *Horizontformel* ist der Mensch ein Doppelwesen, das mit den Füßen auf der Erde steht, mit dem Haupt aber bis in den Himmel reicht. Teils tierischer, teils göttlicher Natur lebt er in der Spannung zwischen beiden Sphären und muss Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Leib und Seele, Materie und Geist, Stoff und Form, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Triebsteuerung und Herrschaft der Vernunft in sich vereinen. Mit seiner körperlichen und geistigen Doppelnatur bewegt er sich an der Grenze zwischen Materiellem und Geistigem, zwischen Natürlichem und Übernatürlichem. Dementsprechend ist er das Wesen, das im Horizont von Zeit und Ewigkeit, von Diesseits und Jenseits, von Irdischem und Göttlichem existiert, ja, das dieser Horizont selbst ist. Die Horizontformel ist im 18. Jahrhundert durch Kants Deutung des Menschen als eines Wesens, das

12 Bd. 1, Kap. 1.1.2.2.

13 Aristoteles: *De anima* III 8,431 b.

sowohl der *Sinnenwelt* als auch der *intelligiblen Welt* zugehört, der Sache nach noch einmal in den Vordergrund getreten. Auch Kierkegaard hat sie im 19. Jahrhundert auf seine, nämlich existenzphilosophische Weise wieder aufgegriffen. Ansonsten ist sie aber eher in Vergessenheit geraten.

Anders ist es der antiken *Kompositionsformel* ergangen. Ihr zufolge besteht der Mensch aus Leib und Seele, ist der Mensch aus Körperlichem und Geistigem zusammengesetzt. Durch Descartes' Zwei-Substanzen-Lehre hat diese Formel im 17. Jahrhundert eine neue Blüte erfahren. Damit hat auch die große Zeit der philosophischen Erörterung des *Leib-Seele-Problems* begonnen, die bis in die Gegenwart hineinreicht.

Literatur

Aristoteles: *Über die Seele. De anima*. Griechisch-Deutsch (Philosophische Bibliothek), 2017.

Harald Schöndorf: Art. *Seele* in PhW 425–428.

Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [= HWPh], 1971–2007, Art. *Leib*, *Leib-Seele-Problem*, *Mensch* in Bd. 5 (1980), Art. *Seele* in Bd. 9 (1995).

1.1.2.3 Neuzeitliche und gegenwärtige Auffassungen von Leib und Seele

Für René Descartes (1596–1650) gibt es nur noch *Geist* und *Materie*, nicht aber eigentlich Leben. Tiere hält er im Grunde für Maschinen und die menschliche Seele nicht mehr für das Lebensprinzip, sondern nur noch für reinen Geist oder reines Bewusstsein. Wie Platon vertritt er einen Substanzdualismus. Ihm zufolge besteht der Mensch aus Leib und Seele beziehungsweise aus Körper und Geist als zwei vollkommen verschiedenen Substanzen.¹⁴ Während es für die geistige Substanz (*res cogitans*) wesentlich ist, zu denken, ist es für die körperliche Substanz (*res extensa*) wesentlich, ausgedehnt zu sein. Dabei ist für Descartes die geistige Substanz der körperlichen sowohl erkenntnis- als auch seinsmäßig vorgeordnet, da sich der Mensch seines Geistes, im Unterschied zu seinem Körper, unzweifelhaft gewiss ist und da sein Geist auch ohne den Körper existieren kann.

Zwischen den beiden Substanzen findet nach Descartes in der Zirbeldrüse des menschlichen Gehirns eine Wechselwirkung statt. Wenn auch nicht, wie er angenommen hat, lokalisierbar in der Zirbeldrüse, muss es doch tatsächlich irgendeine *Interaktion* zwischen Physischem und Psychischem geben, die beispielsweise erklärt, weshalb Angst zu kaltem Schweiß führt und uns ein plötzlicher Donnerschlag erschreckt. Aber wie können zwei Substanzen aufeinander einwirken, wenn sie laut Descartes keine einzige Eigenschaft gemeinsam haben?

Das Leib-Seele-Problem lässt sich nur lösen, wenn von der Evolution her „Geist und Materie nicht nur als Gegensatz, sondern auch als aufeinander bezogen aufgefasst werden, und dem Leben eine vermittelnde Position zwischen beiden zuerkannt wird“¹⁵.

14 Bd. 1, Kap. 1.1.3.1 u. 1.1.4.1.

15 Schöndorf 270.

Geist hat sich nicht unmittelbar aus Materie entwickelt, sondern aus dem Leben, das seinerseits aus anorganischer Materie hervorgegangen ist.¹⁶ Daher dürften auch alle Versuche des Menschen, im Rahmen künstlicher Intelligenz mittels lebloser Maschinen selbständige geistige Wesen zu erzeugen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Zur Entwicklung des Geistes bedarf es des *Lebens* oder des *Bewusstseins*, das einerseits mit der Materie, andererseits mit dem Geist wechselwirkt. Letztlich ist eine Entwicklung des Geistes aus Materie über das Leben aber nur möglich, wenn bereits die Materie nicht nur Elemente von Bewusstsein, sondern Elemente des Geistigen in sich trägt, „was sich schon daran zeigt, dass sie mathematischen Gesetzen gehorcht“¹⁷.

Wenn sich Leben aus anorganischer Materie entwickelt, entsteht schlussendlich nicht ein Lebewesen, das aus einer körperlichen und einer seelischen Substanz zusammengesetzt ist, sondern *ein einziges* substantielles, das heißt eigenständiges Wesen, das in zwei Wirklichkeiten mit je eigenen Eigenschaften, Gesetzmäßigkeiten und Wirkweisen existiert. Diese Wirklichkeiten lassen sich als verschiedene Wirklichkeitsbereiche, Dimensionen oder Sphären auffassen, in denen das Lebewesen gewissermaßen in konzentrischen Kugeln lebt. Die *Körperlichkeit* stellt von seinem Zentrum aus betrachtet seine *äußere* Dimension, die *Lebendigkeit* seine *innere* Dimension dar. Die innere Dimension ist für es wesentlicher als die äußere und durchdringt diese. Je lebendiger Lebewesen sind und je größer das Bewusstsein höherer Tiere ist, desto größer ist ihre Innendimension, desto innerlicher sind sie.

Ganz ähnlich ist der Menschen nicht als ein Wesen zu begreifen, das aus zwei Substanzen, nämlich Körper und Seele, oder aus drei Substanzen, nämlich Körper, Seele und Geist, besteht, sondern als *ein einziges*, wenn auch differenziertes substantielles Wesen, das in drei Wirklichkeiten mit je eigenen Eigenschaften, Gesetzmäßigkeiten und Wirkweisen existiert. Der Mensch vollzieht sich durch seine Körperlichkeit in einer äußeren Sphäre, durch seine Lebendigkeit in einer inneren Sphäre und durch seine Geistigkeit in einer innersten Sphäre. Die Sphäre des Geistigen macht den *Kern* oder die *innere Mitte* der menschlichen Person aus und ist ihr *wesentlicher* als die beiden anderen Sphären. Sie durchdringt diese oder sollte diese zumindest immer mehr durchdringen, so dass der Mensch immer mehr *durchgeistigt* (nicht vergeistigt!) wird.

Zwischen den jeweiligen Wirklichkeiten des einen substantiellen Wesens findet eine echte *Wechselwirkung* statt, die man sich aber nicht nach dem rein physikalischen Modell kausaler Wechselwirkung zwischen zwei Körpern vorstellen darf. Es gibt jeweils eine eigene Kausalität oder Wirkweise des Lebendigen und des Geistigen. Auch höhere Tiere verfügen bereits über so etwas wie *Spontaneität*, durch die sie die äußere physikalische Wirklichkeit beeinflussen oder auf sie reagieren. Aufgrund seiner *Freiheit* und Geistigkeit kann der Mensch auf die äußere physikalische Welt einwirken, wie er auch umgekehrt von ihr zu einem nicht geringen Teil bestimmt wird. Unser Denken kann auf unser Fühlen und unser Fühlen auf Vorgänge in unserem Körper Einfluss nehmen, wie auch umgekehrt ein körperlicher Vorgang auf unser psychisches Befinden und dieses wiederum auf unsere Geistesverfassung einwirken kann.

16 Bd. 1, Kap. 1.1.3.3.

17 Schöndorf 270.

Damit sind im Prinzip, wenn auch nicht im Detail, *drei Hauptprobleme* der gegenwärtigen Philosophie des Geistes oder Bewusstseins (*philosophy of mind*) beantwortet: das Problem der *phänomenalen Qualitäten*, der *Intentionalität* und der *mental Verursachung*. Qualia – das Erleben oder der subjektive Erlebnisgehalt mentaler Zustände wie das Empfinden von Schmerz oder das Riechen von Rosenduft – und Intentionalität – die Gerichtetheit mentaler Zustände zum Beispiel des Befürchtens, Glaubens oder Verlangens auf *etwas* – lassen sich nicht auf materielle Zustände zurückführen. Es gibt phänomenale und intentionale Zustände, die nichtmaterielle Eigenschaften haben und nichtmateriellen Wirklichkeitsbereichen zugehören. Thomas Nagel ist in seinem Aufsatz „Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?“ von 1974 zuzustimmen, dass sich die subjektive Perspektive oder Innenperspektive psychischer Zustände und Vorgänge grundsätzlich nicht durch die objektive Perspektive oder Außenperspektive der Naturwissenschaften erschließen lässt.

Und es gibt echte mentale Verursachung, das heißt mentale Zustände oder Vorgänge wie etwa Willensakte, die sich nicht mit physischen Zuständen oder Vorgängen identifizieren oder auf solche reduzieren lassen und dennoch einen kausalen Einfluss auf physische Vorgänge haben. Nicht jedes physische Ereignis in der Welt hat ausschließlich physische Ursachen. Der physische Bereich ist nicht kausal abgeschlossen. Es gibt psychische oder mentale Wirklichkeiten, die die physikalische Wirklichkeit beeinflussen.

Literatur

Harald Schöndorf: Art. *Leib-Seele-Problem* in PhW 268–271.

1.1.2.4 Der Mensch als geistiges Wesen

So negativ sich auch die platonische und neuplatonische Abwertung des Leibes – besonders in ihrer augustinischen Zuspitzung – für das Christentum ausgewirkt hat, so positiv war für es doch alles in allem die platonische Seelenlehre. Deren Wahrheit liegt nicht darin, dass die menschliche Seele schon vor der Geburt existiert und Ideen geschaut hätte, an die sie sich dann nach der Geburt angesichts ihrer sinnlichen Konkretisierungen in der sichtbaren Welt erinnern würde, sondern darin, dass der Mensch in seinem inneren Kern ein unsterbliches, geistiges Wesen ist. In seiner geistigen Wirklichkeit ist der Mensch unzerstörbar und überdauert den Tod.

Die Hierarchie der drei Wirklichkeitsbereiche, in denen der Mensch existiert, darf aber keine Abwertung des Leibes zur Folge haben. Auch wenn für ihn die geistige Dimension seines Daseins innerlicher, eigentlicher und wesentlicher ist als die seelische und diese wiederum als die leibliche, mindert das in keiner Weise den Wert des Leibes. Der menschliche Leib in seiner Verbundenheit und seinem Austausch mit der übrigen materiellen Welt stellt in all seinen Aspekten eine in sich wertvolle und positiv zu bewertende Wirklichkeit dar. Weil der Mensch zum einen zu allerlei körperlichen Tätigkeiten, zum anderen zu bewusstem Fühlen, Wünschen, kurz, Erleben und schließlich zu einem Denken und Wollen, das auf die Gesamtheit des Wirklichen ausgerichtet ist und im Lie-

ben gipfelt, fähig ist, ist er als eine Einheit von Leib, Seele und Geist, als leiblich-seelisch-geistiges Wesen zu verstehen.

Als geistiges Wesen macht der Mensch die Erfahrung des *Unbedingten* und des *Unbegrenzten*. Wenn sich ein Mensch beispielsweise in echter Not befindet und die Hilfe und Unterstützung eines ganz bestimmten Menschen benötigt, sagt diesem Menschen sein Gewissen, dass er sich dem Anruf des anderen nicht entziehen darf, dass er sich für den anderen einsetzen muss. Es ergeht an ihn ein *unbedingter Sollensanspruch*. Alle Eltern müssen Verantwortung für ihre Kinder übernehmen. Sie stehen in einer unbedingten Pflicht ihnen gegenüber. Auf vielerlei Weise kann der Mensch die Erfahrung eines sittlich Unbedingten machen.

Auch zeichnet den Menschen in seiner Geistigkeit eine *unbegrenzte Offenheit* aus. Kein wie auch immer erkannter oder erkennbarer Gegenstand, keine Sache und kein Sachverhalt, vermag seine geistige Reichweite einzuschränken. Jeden wirklichen oder möglichen Gegenstand vermag er im Geiste auf weitere Gegenstände hin zu überschreiten. So erweist sich sein geistiger Horizont als durchweg unbegrenzt. Indem der Mensch als geistiges Wesen die Erfahrung des Unbedingten und Unbegrenzten macht, rührt er aber bereits an das schlechthin Unbedingte und schlechthin Unbegrenzte, das nichts anderes als Gott selbst ist. Der menschliche Geist ist „erkennend und strebend auf die Gesamtheit der Wirklichkeit und somit auf Gott bezogen und kann nur in ihm seine endgültige Erfüllung finden“, wie Augustinus eben auch schon herausgestellt hat.¹⁸

Literatur

Harald Schöndorf: Art. *Geist* in PhW 151–154.

1.1.3 Der Mensch als freies Wesen

Die Freiheit des Menschen ist ein großes Thema der Philosophie. Wie sehr ihre Deutung und Einschätzung in der Neuzeit schwankte, wird streiflichtartig im ersten Abschnitt behandelt (Kap. 1.1.3.1). Indem Søren Kierkegaard im 19. Jahrhundert ihre existenzielle Bedeutung herausarbeitete, prägte er die Existenzphilosophie mit, als deren wichtigste Vertreter in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg Martin Heidegger und Karl Jaspers gelten. Vor allem das Freiheitsverständnis Kierkegaards steht im Mittelpunkt des zweiten Abschnitts (Kap. 1.1.3.2). Von Formen christlicher Existenzphilosophie distanzierte sich gegen Ende des Zweiten Weltkriegs der französische Philosoph Jean-Paul Sartre mit seinem atheistischen Existenzialismus. Seine ontologische Auffassung von Freiheit, wie er sie in seinem Werk *Das Sein und das Nichts* vertreten hat, kommt im dritten Abschnitt ausführlich zur Darstellung und wird Gegenstand kritischer Auseinandersetzung sein (Kap. 1.1.3.3). Da seit einigen Jahrzehnten besonders in der analytischen Philosophie heftig diskutiert wird, ob sich Freiheit nicht im Sinn des Kompatibilismus mit Determinismus vereinbaren lasse, wird noch ein längerer Abschnitt dem Vergleich zwischen kompa-

¹⁸ Schöndorf 152.

tibilistischem und libertarischem Freiheitsverständnis gewidmet, zumal nur letzteres, also die Annahme echter Willensfreiheit, für Christen akzeptabel scheint (Kap. 1.1.3.4).

1.1.3.1 Der Mensch zwischen Schöpfer seiner selbst und Teil der Natur

In der Neuzeit entdeckte der Mensch auf eine noch nie dagewesene Weise seine *Freiheit*. Auch für Philosophen rückte mit der Reflexion über das menschliche Subjekt die Freiheit in den Vordergrund. Es schwang aber von vornherein die Frage mit, *wie weit* diese Freiheit wirklich reicht. Ist der Mensch nur ein Teil der Natur und als solcher durch die Natur bestimmt oder steht er irgendwie über dem natürlichen Kosmos, sodass er in echter Freiheit sich selbst bestimmen und die Welt gestalten kann? Es kam zu ganz gegensätzlichen Tendenzen bei der Einschätzung der menschlichen Freiheit.

Zunächst begann der Mensch in der Renaissance (15./16. Jh.), sich mehr und mehr als *Schöpfer seiner selbst und der Welt* zu begreifen.¹⁹ Für Nikolaus von Kues (1401–1464) war er Ebenbild Gottes eben deshalb, weil er an der göttlichen Schaffenskraft teilhatte. Wie Gott der Schöpfer des unermesslichen Kosmos der natürlichen Dinge war, so war der Mensch der Urheber des ebenso unermesslichen Kosmos der Vernunftdinge. Als schöpferischer, tätiger Geist war der Mensch für ihn „Gott, wenn auch nicht absolut, da er Mensch ist“, „ein menschlicher Gott [...] Gott auf menschliche Weise“²⁰.

Pico della Mirandola (1463–1494) hielt den Menschen für seinen eigenen Werkmeister und Bildner, der sich aus dem Stoff, der ihm zusagte, formte. Dank seiner Schöpferkraft brachte er nicht nur das hervor, was auch die Natur hervorbringt. Vielmehr vermochte er durch seine Künste Häuser und Städte, Bilder und Skulpturen, Wissenschaften, Erfindungen und Sprachen hervorzubringen und so die Werke der „niederen Natur“ zu verbessern, zu verschönern und zu vollenden.

Indem der Mensch all seine Kräfte vereinigte und entfaltete, all seine Talente und Naturanlagen entwickelte, war er nach dieser Einschätzung nicht nur als einzelner, sondern als Menschheit in der Lage, an Vernunft und Weisheit zuzunehmen und sich zu vervollkommen. Der modernen Fortschrittsidee zufolge ist die Vervollkommenung nicht nur ein individuelles, sondern ein menschheitliches Ziel.

Dem Trend, die Reichweite der eigenen Freiheit *maßlos zu übertreiben* und damit sich selbst zu überschätzen, folgte alsbald die gegenteilige Einschätzung, sich selbst (überhaupt) nicht zu machen, sondern (ganz) durch die Natur *gemacht zu werden*. So war für Baruch de Spinoza (1632–1677) der Mensch nichts in und aus sich selbst, sondern selber nur ein Stück Natur. Auch nach Paul-Henri d'Holbach (1723–1789) hatte der Mensch keinen Grund, sich als ein privilegiertes Wesen oder gar als „König der Natur“ zu fühlen, war er doch nichts als ein unendlich kleiner Punkt im All. Wie er sahen auch andere französische Materialisten im Denken des Menschen nichts anderes als Modifikationen der Materie, genauer, Folgen der Organisation des menschlichen Gehirns. Im Anschluss an Descartes glaubte Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) sogar feststellen zu können, dass der Mensch nichts anderes als eine *Tier-Maschine* war, wenn auch aufgrund seiner Klugheit eine Maschine besonders vollkommener Art. Nicht der Mensch bestimmte, was

19 Bd. 1, Kap. 1.3.3.2.

20 Cusanus: *De coniecturis* II, Kap. 14.

an ihm Natur sein soll und sein kann, sondern die Natur in ihm, was er aus sich machen kann und machen wird.

Im Gegensatz zu dieser *empiristischen* und *materialistischen* Deutung des Menschen suchten Denker wie Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Johann Gottlieb Herder (1744–1803) und Immanuel Kant (1724–1804) dann wiederum zu zeigen, wie der Mensch beschaffen sein muss, um nicht bloß eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, sondern *Handelnder* mit eigenen *Zwecken* und *Zielen* sein zu können. Sie hielten den Menschen deshalb für den Schöpfer seiner selbst, weil er aus der Natur heraus- und ihr gegenüber treten konnte. Während das Tier dem Befehl der Natur fraglos gehorchen musste, erkannte sich der Mensch als frei, um nachzugeben oder zu widerstehen. Weil er auf seine Vernunft gestellt war, stand er nicht mehr unter natürlichen, sondern unter moralischen Bestimmungen.

Welch enger Zusammenhang zwischen *Mensch* und *Natur* besteht, erfassten besonders deutlich Adam Smith (1723–1790) und Edmund Burke (1729–1797). Dadurch dass der Mensch mittels Wissenschaft und Technik, Erziehung und Politik eine *zweite Natur* erzeugt, gestaltet er immer auch schon die erste Natur und seine eigene Natur um, was ihn wiederum auf neue Weise veranlasst, seine zweite Natur zu verändern.

1.1.3.2 Freiheit als menschliches Existential (Sören Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers)

Das Schwanken in der Einschätzung der eigenen Freiheit setzte sich auch noch und besonders im 20. Jahrhundert fort. Für die Existenzphilosophie und den Existentialismus hat der Mensch in der Spannung von „Entwurf“ und „Geworfenheit“, wie man mit Heidegger sagen könnte, mithin von Möglichem und Vorgegebenem sein Schicksal selbst zu verantworten.

Schon Søren Kierkegaard (1813–1855) hatte die menschliche Existenz als ein Spannungsverhältnis gedeutet. In seinem Werk *Die Krankheit zum Tode* (1849) bestimmt er den Menschen als Geist, den Geist als Selbst und das Selbst als „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“²¹. Der Mensch ist für ihn – in Wiederaufnahme der antiken Horizontformel – „eine Synthese [Verbindung, Vereinigung] aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit“²². Erst dadurch, dass er sich zu dieser Verbindung, die er ist, verhält, ist oder wird er ein *Selbst*. Als Geist besitzt er die Fähigkeit, sich zu den Polen oder Differenzen, in deren Spannung er existiert, verhalten zu können, ist ihm aber auch die Aufgabe aufgebürdet, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen ihnen herstellen zu müssen.

Da sich der Mensch als Synthese von Endlichem und Unendlichem nicht selbst gesetzt hat, muss er von einem Anderen als ein solches gesetzt worden sein, und dieses Andere ist Gott. Indem sich nun der Mensch zu sich selbst als einem (Spannungs-)Verhältnis verhält, verhält er sich zu jenem Anderen, das ihn als ein solches Verhältnis gesetzt hat. Das Selbst des Menschen ist, so die Definition Kierkegaards, „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und im Verhalten zu sich selbst zu einem Anderen verhält“²³.

21 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, 13.

22 Ebd.

23 Ebd. 14.

Dem Menschen ist somit sein Selbst nicht von vornherein gegeben. Er muss es vielmehr erst hervorbringen, indem er sich in Freiheit zu sich selbst und zum Anderen verhält. Dabei kann er sich gegen seine eigene Verhältnissstruktur wenden und selbst verfehlen. Das existentielle Zurückbleiben hinter seinem Selbst oder Verfehlen seiner selbst nennt Kierkegaard *Verzweiflung*. Sie ist für ihn eine Krankheit des Geistes, „die Krankheit zum Tode“, die als Grundbestimmung menschlicher Existenz an sich jedem Menschen innewohnt und umso intensiver wird, je mehr sich der Mensch ihrer bewusst wird.

Die Verzweiflung des Menschen nimmt nun nach Kierkegaard verschiedene Gestalten an, gibt es doch viele Weisen, wie der Mensch *nichterselbst* sein kann. Zum einen kann bei ihm bezüglich der beiden Pole seiner Existenz ein *Missverhältnis* oder *Ungleichgewicht* dadurch eintreten, dass er den einen verdrängt oder vernachlässigt beziehungsweise den anderen überbewertet oder übersteigert. So kann sich etwa bezüglich des Endlichen und Unendlichen der Phantast in seinem Empfinden, Erkennen und Wollen im Unendlichen verlieren, ohne zum Endlichen zurückzukehren, sozusagen ohne „geerdet“ zu sein, während sich die bornierte, beschränkte Existenz der Weltlichkeit in ihrem alltäglichen Einerlei verschreiben, sich in ihr vergessen und verlieren kann, so dass sie „kein Selbst vor Gott“ ist, wie selbstisch sie auch ansonsten sein mag.²⁴ Zum anderen kann und wird beim Menschen dem Grad der Bewusstheit nach die Geisteskrankheit der Verzweiflung immer wieder in *drei Grundformen* auftreten. Bei der uneigentlichen Verzweiflung ist man sich überhaupt nicht bewusst, als „seelisch-körperliche Synthese [...] Geist zu sein“, „ein Selbst und ein ewiges Selbst zu haben“²⁵.

Bei der *ersten* Form eigentlicher Verzweiflung will man in seiner Schwäche verzweifelt nicht man selbst sein. „Diese Form von Verzweiflung ist: verzweifelt nicht man selbst sein wollen, oder noch niedriger: verzweifelt nicht ein Selbst sein wollen, oder am allerniedrigsten: verzweifelt ein anderer als man selbst sein wollen, sich ein neues Selbst wünschen.“²⁶ Bei der *zweiten*, noch bewussteren Form eigentlicher Verzweiflung will man hingegen in seinem Trotz verzweifelt man selbst sein. „Um verzweifelt man selbst sein zu wollen, braucht man das Bewusstsein von einem unendlichen Selbst. [...] Und dieses Selbst ist es, was der Mensch verzweifelt sein will, indem er das Selbst von jedem Verhältnis zu einer Macht losreißt, die es gesetzt hat, oder es von der Vorstellung losreißt, dass es eine solche Macht gibt.“²⁷ Bei dieser Form will man „verzweifelt über sich selbst verfügen oder sich selbst erschaffen“, bestimmen, was man „in seinem konkreten Selbst haben will und was nicht“, das Ganze umbilden, um daraus ein Selbst zu formen, wie man es sich wünscht.²⁸ In der *höchsten*, der dämonischen Form der Verzweiflung verharret man Gott zum Trotz in seiner Verzweiflung, schafft man sich in seiner Innerlichkeit oder Verslossenheit seine eigene Welt, will man in seiner Qual verzweifelt man selbst sein, „um mit dieser Qual gegen das gesamte Dasein zu protestieren“²⁹.

24 Ebd. 38.

25 Ebd. 47f.

26 Ebd. 60.

27 Ebd. 78.

28 Ebd.

29 Ebd. 85.

Die Verzweiflung wird für Kierkegaard dort *Sünde*, wo der Mensch bewusst *vor Gott* in der Verzweiflung verharret, also sich selbst dauerhaft verkennt oder auf die eine oder andere Weise ablehnt. „Sünde ist: vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht man selbst sein wollen oder verzweifelt man selbst sein wollen.“³⁰ Die Überwindung der Verzweiflung gelingt für Kierkegaard nur, wenn das Selbst *seinen Grund* bewusst *in Gott* hat. Denn „das Selbst kann nicht durch sich selbst zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder sich darin befinden“, sondern nur dadurch, dass es sich angemessen und richtig zu sich selbst und damit zu Gott verhält.³¹ Ein solches Verhalten sieht Kierkegaard im *Glauben* gegeben, der der Gegensatz zum Verzweifeltsein ist und in dem es keinerlei Verzweiflung gibt. Seine Formel für den Glauben des menschlichen Selbst lautet denn auch: „Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.“³²

Um wahrhaft er selbst zu werden, muss sich der Mensch als *Spannungsverhältnis* von Endlichem und Unendlichem, von Irdischem und Göttlichem bejahen, ohne dabei einen der beiden Pole preiszugeben. Es ist seine Aufgabe, in diesem Spannungsverhältnis seiner Existenz sein eigenes Selbst zu entdecken und zu entwickeln. Er ist herausgefordert, die eigene Existenz nicht nur abstrakt und allgemein als Verbindung von Irdischem und Göttlichem, sondern auch konkret und individuell als Gemisch ganz bestimmter Bedürfnisse und Fähigkeiten anzunehmen und zu einem Selbst zu entfalten. „Christlicher Heroismus ist“, so Kierkegaard in seinem Vorwort zu *Die Krankheit zum Tode*, „das Wagnis zu unternehmen, ganz man selbst zu werden, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, allein vor Gott, allein in dieser ungeheuren Anstrengung und mit dieser ungeheuren Verantwortung.“³³

Durch die Bestimmung des Menschen als eines bedrohten und erst noch zu leistenden Selbstverhältnisses hat Kierkegaard den entscheidenden Ansatz der *Existenzphilosophie* geliefert. Martin Heidegger (1889–1976) hat sich zeitlebens auf ihn bezogen. In seiner existentialen Analytik in *Sein und Zeit* (1927) deutet er das menschliche Dasein insbesondere als *Vorlaufen zum Tode*. Der Tod ist das Ende seines In-der-Welt-seins³⁴, das Sterben sein Aus-der-Welt-gehen. Mit dem Tod erreicht es seine Gänze, denn dann gilt: das war das *ganze* Leben! Das menschliche Dasein ist daher Sein zum Ende, Sein zum Tode.

Der Tod ist das jedem Menschen in jedem Augenblick Mögliche. Indem der Mensch ihn als die eigenste und unüberholbare Möglichkeit seines Daseins bewusst und frei annimmt, wird sein *uneigentliches* Sein zum Tode ein *eigentliches* Sein zum Tode. Nicht „man“ stirbt, sondern *ich* werde sterben.³⁵ „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat.“³⁶

30 Ebd. 87.

31 Ebd. 14.

32 Ebd. 55; vgl. 151.

33 Ebd. 7.

34 Bd. 1, Kap. 1.1.5.1.

35 Bd. 3, Kap. 3.1.2.

36 Heidegger: *Sein und Zeit*, 250.

Angesichts des sicheren Todes soll sich der Mensch fragen, was er mit seinem übrigen Leben noch anfangen will, was in ihm noch möglich ist, ohne sich allzu sehr von der Vergangenheit oder von der gegenwärtigen Wirklichkeit binden zu lassen. Der Mensch hat die Möglichkeit, ein Leben in *Eigentlichkeit* oder in *Uneigentlichkeit*, ein echtes oder unechtes Leben zu führen. Seine *Angst*, in der Welt völlig unbedeutsam, gewissermaßen nichts zu sein, kann ihm dabei helfen, seine ganz eigenen, individuellen Seinsmöglichkeiten zu entdecken und zu verwirklichen und sich so von der Verfallenheit an das Man, also dem, was *man* denkt und *man* tut, und von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit zu befreien. Eben die Angst vor der eigenen Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit, die seine Grundbefindlichkeit ausmacht, macht ihn frei „für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“³⁷. Nach Heidegger besitzt somit der Mensch die Freiheit, sich angesichts des sicheren Todes selbst zu *entwerfen* und selbst zu *bestimmen*. Er soll entschlossen die Möglichkeit ergreifen, eigentlich und authentisch zu leben, das heißt sein Leben gemäß seinen eigenen Werten, Gedanken, Gefühlen, Überzeugungen und Bedürfnissen zu gestalten.

Während Heidegger in *Sein und Zeit* dem Menschen im Sinne seines Selbstentwurfs und eigensten Seinkönnens noch einen großen Freiheitsspielraum eingeräumt hat, sieht er dessen Freiheit nach seiner fundamentalen Wandlung im Denken (der „Kehre“) als sehr eingeschränkt oder im Grunde nicht vorhanden an. Durch die Kehre wendet er sich vom frühen *existentialontologischen* Ansatz ab und einem *seinsgeschichtlichen* Denken zu. Es ist nun für ihn nicht mehr der Mensch, der das Sein entwirft, es versteht und ihm Sinn verleiht, sondern umgekehrt das geschichtliche Sein, das als das sich Ereignende oder als Geschehen alles trägt und sich den Menschen „erwirft“, um sich ihm zu lichten oder zu entziehen, das heißt ihm die Wahrheit zu entbergen oder zu verbergen. Es ist das Sein selbst, das den Menschen in die Existenz des Daseins schickt, ihm sein Erschlossenensein gewährt und sein Wesen absteckt. Der Mensch soll als sein „Hirt“ und sein „Nachbar“ das „Geschick“ seines Wesens finden. Das bedeutet, dass nicht der Mensch Freiheit besitzt, sondern die Freiheit den Menschen. Der Mensch ist für den späten Heidegger durch das geschichtliche Sein bestimmt, nicht umgekehrt das Sein durch den Menschen.

Im Unterschied zu Heidegger fasst Karl Jaspers (1883–1969) das *Sein* nicht als eine geschichtlich-innerweltliche, sondern wieder als eine transzendente Größe auf, die er ganz klassisch *Gott* nennt. Dem Menschen ist, wie er in einem seiner Vorträge in der *Einführung in die Philosophie* (1950) sagt, von Gott gegeben, „aus Freiheit mit seinem Dasein gleichsam wie mit einem Material umzugehen“³⁸. Mensch *sein* heißt Mensch *werden*. Die Freiheit des Menschen bedarf jedoch der „Führung durch Gott“³⁹. Erst der Mensch, der sich auf Gott einlässt, wird eigentlich frei und ist sich dessen bewusst, nicht durch sich selbst frei zu sein.

37 Ebd. 188.

38 Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 52.

39 Ebd. 53.

Literatur

Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*, Reclam 1997.

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 11., unveränderte Auflage 1967.

Karl Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 15. Auflage 1973.

1.1.3.3 Die menschliche Existenz als Freiheit (Jean-Paul Sartre)

In diesem Kapitel wird Sartres Menschen- und Freiheitsverständnis dargestellt (Kap. 1.1.3.3.1) und kritisch gewürdigt (Kap. 1.1.3.3.2).

1.1.3.3.1 Sartres Auffassung vom Menschen und seiner Freiheit

Mit seinem philosophischen Hauptwerk *L'être et le néant* (1943), zu Deutsch *Das Sein und das Nichts*, legt der atheistische Existentialist Jean-Paul Sartre (1905–1980), wie der Untertitel verrät, den *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* vor. Neben dem Einfluss Edmund Husserls (1859–1938), der die philosophische Strömung der Phänomenologie begründet hatte, macht sich darin besonders die Wirkung von Heideggers *Sein und Zeit* bemerkbar.

In der Einleitung stellt Sartre die Grundbegriffe seiner Erforschung des menschlichen Seins vor, das er die „menschliche-Realität“ nennt, und unterscheidet im Zuge dessen zwei radikal verschiedene Seinsweisen oder -regionen: das *Für-sich* des Bewusstseins und das *An-sich* der Dinge, auf die das Bewusstsein gerichtet ist.⁴⁰ So bezieht sich etwa mein Bewusstsein von diesem Tisch (als Sein für sich) auf den Tisch als (transzendentes) Sein an sich. Während das An-sich „immer nur das ist, was es ist“ und damit reines Sein ist⁴¹, lässt sich das Für-sich oder das Bewusstsein als das bestimmen, das „ist, was es nicht ist“ und „nicht das ist, was es ist“, welches das „zu sein hat, was es ist“ und somit auch vom Nichtsein geprägt ist.⁴²

Dass das menschliche Bewusstsein durch *Nichtsein* gekennzeichnet ist, sucht Sartre dann im 1. Teil seines Werkes („Das Problem des Nichts“) ausführlich nachzuweisen. Da das An-sich der Dinge laut Sartre ein Sein darstellt, „das volle Positivität ist“⁴³, ein Sein ohne jedes Nichtsein in völliger Identität mit sich selbst, kann das innerweltliche Nichts nur vom Sein des Für-sich, also vom menschlichen Bewusstsein stammen. Im Für-sich gibt es Sartre zufolge „keinen Augenblick“, wo nicht „negative oder fragende Verhaltensweisen erscheinen“⁴⁴. Sein nichtendes Verhalten vollzieht sich in einer zwei- oder dreifachen Gestalt. Zum einen richtet sich das Bewusstsein oder Für-sich in Bezug auf die *Welt*, insofern es „die ganze Weite des [weltlichen] Seins“, das heißt die Totalität des Seins der Welt nicht ist.⁴⁵ Zum anderen richtet es sich intern als es selbst in Bezug

40 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 9–45.

41 Ebd. 44.

42 Ebd. 42.

43 Ebd. 80.

44 Ebd. 90.

45 Ebd. 72.

auf die *Zeit*, und dies noch einmal auf doppelte Weise. Es nichtet sich selbst hinsichtlich der *Zukunft*, insofern es sich auf die besondere Totalität seiner eigenen künftigen Möglichkeiten hin entwirft, diesen Entwurf aber niemals ganz realisieren kann oder mit ihm darauf verzichtet, sich selbst als „eine andere menschliche-Realität“ zu entwerfen und zu transzendieren.⁴⁶ Schließlich nichtet es sich selbst noch hinsichtlich der *Vergangenheit*. Da seine Existenz nach Sartre seiner Essenz vorausgeht und seine Existenz in der Freiheit besteht, ist ihm kein Wesen vorgegeben. Vielmehr legt es sein Wesen fest, indem es seine Freiheit jeweils in der Gegenwart vollzieht, „zeitigt“. Damit gibt es sein Wesen aber nur als von der Freiheit bestimmtes, das heißt als vergangenes, als gewesenes. Wie Hegel sagt: „Wesen ist [nur], was gewesen ist.“⁴⁷ Das Bewusstsein oder Für-sich ist damit für Sartre nicht nur ein Sein, dem es um sein Sein als ein Anderes-sein (gegenüber der Welt) geht, sondern „ein Sein, für das in seinem Sein Bewusstsein vom Nichts seines Seins ist“⁴⁸, also ein Sein, das sich nicht nur dessen bewusst ist, *nicht die Welt* zu sein, sondern auch dessen bewusst ist, *nicht mehr* beziehungsweise *niemals es selbst* als ein Ganzes zu sein.

Der Mensch ist folglich als Für-sich sein eigenes *Nichts*. Er ist nach Sartre „das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt“⁴⁹. Sein nichtendes Verhalten gründet in seiner *Freiheit*. Denn in Freiheit kann er „die Welt ganz oder teilweise negieren“, in Freiheit ist er „seine eigene Vergangenheit (wie auch seine eigene Zukunft) in Form von Nichtung“⁵⁰. Die *existentielle Angst* verhilft ihm dazu, sich seiner Freiheit und dadurch der Nichtung und des Nichts bewusst zu werden. Insbesondere in der *Unaufrichtigkeit* kann er sich selbst gegenüber eine negative Haltung einnehmen.

Möglich ist die Unaufrichtigkeit wegen der *Bewusstseinsstrukturen*, die Sartre im 2. Teil („Das Für-sich-sein“) genauer analysiert. Demnach ist das Für-sich des Menschen nur, indem es das An-sich der Welt *nicht* ist. Es ist *Seinsmangel*. Daher ist das Sein des An-sich grundsätzlich früher als das Nichts des Für-sich und begründet es. Dementsprechend erfasst sich die „menschliche-Realität“, etwa in der Begierde, „als unvollständiges Sein“, das sich seinem Wesen nach auf ein anderes Sein hin transzendiert, um seinen Seinsmangel auszugleichen und sich zu vervollständigen.⁵¹ Da das menschliche Dasein In-der-Welt-sein ist, strebt die menschliche-Realität nach der uneingeschränkten *Totalität* des An-sich-seins der Welt. Noch mehr sucht sie sich aber auf die besondere *Totalität* des An-sich-seins ihres eigenen *Sich* oder *Selbst* hin zu überschreiten, die Sartre den „Wert“ nennt und als „das unbedingte Jenseits aller [individuellen] Überschreitungen“ auffasst.⁵² In ihrem Für-sich wird und kann sie die Totalität des An-sich aber gemäß Sartre niemals erreichen, in ihrem Bewusstsein niemals das eigene An-sich-sein oder das An-sich-sein der Anderen einholen.

46 Ebd. 119.

47 Ebd. 101.

48 Ebd. 119.

49 Ebd. 83.

50 Ebd. 90f.

51 Ebd. 189.

52 Ebd. 197.

Im 3. Teil („Das Für-Andere“) ergänzt Sartre das *Für-sich* der menschlichen-Realität durch die ganz andere ontologische Struktur des *Für-Andere*, in deren Zusammenhang er seine bekanntesten und beeindruckendsten Analysen „konkreter“ Phänomene durchführt. Die beiden Strukturen sind für ihn untrennbar miteinander verbunden, wie sich zum Beispiel an der Scham zeigt, die darin besteht, *sich seiner vor Anderen* zu schämen. „Das Für-sich verweist auf das Für-Andere.“⁵³

Der Andere zeigt sich mir zunächst im Phänomen des *Blicks*, durch den klar wird, dass ich für ihn ein *Objekt* bin und dass er für mich ein Objekt, aber auch ein Mensch, das heißt ein *Subjekt* ist. Eine Synthese zwischen den beiden Existenzformen des Objekt- und Subjektseins ist wiederum ausgeschlossen.⁵⁴

Die Ich-Anderer-Beziehung entfaltet Sartre dann anhand der Dimension des *Körpers*, der er (wie kurz danach Merleau-Ponty) in seinem Werk große Aufmerksamkeit widmet. Eingehend analysiert er schließlich die Weisen, in denen das Für-sich versucht, mit der Freiheit des Anderen fertig zu werden: Liebe, Sprache, Masochismus, Gleichgültigkeit, Begehren, Hass, Sadismus. All diese Versuche sind zum Scheitern verurteilt. Die Liebe etwa scheitert daran, dass der Liebende vom Geliebten in Freiheit als der, der er ist, geliebt werden will, dadurch aber genau dessen Freiheit aufhebt. Die Trennung zwischen Liebendem und Geliebten lässt sich laut Sartre nicht überwinden. „Die Einheit mit dem Andern ist *de facto* unrealisierbar.“⁵⁵ Auch die Untersuchung des „Mitseins“ und des „Wir“ bestätigt nur, dass „das Wesen der Beziehungen zwischen Bewusstseinen“ nicht Gemeinschaft oder Miteinander ist, „sondern Konflikt“⁵⁶.

Das Für-sich, so fasst Sartre zusammen, „ist nicht nur ein Sein, das als Vernichtung des An-sich [der Welt], das es ist, und als interne Negation des An-sich [des eigenen Sich oder Selbst], das es nicht ist, auftaucht“⁵⁷. Aus ontologischen Gründen vermag sich die menschliche-Realität in ihrem Für-sich weder mit dem An-sich des Anderen noch mit dem An-sich, das sie in ihrem Für-Andere ist, zu versöhnen oder zu einen. Jedes menschliche Bemühen, mit der *Welt*, dem *Mitmenschen* oder *sich selbst* zu einer Einheit zu gelangen, ist *seinsmäßig*, also prinzipiell *aussichtslos*. Aus der Analyse des Für-Andere hat sich damit für Sartre dasselbe Scheitern ergeben wie aus der Analyse des Für-sich.

Zu den Wesensmerkmalen des Menschen als Für-sich gehört nicht nur die Fähigkeit, die Welt *erkenntnismäßig* zu strukturieren, sondern auch die fortwährende Möglichkeit, in der Welt zu *handeln* und so das An-sich der Welt *seinsmäßig* zu verändern. Mit dieser Möglichkeit befasst sich Sartre im 4. Teil („Haben, Handeln und Sein“), in dem er dann auch seine radikale *ontologische Theorie der Freiheit* entwickelt. Haben, Handeln und Sein sind für ihn „die Hauptkategorien der menschlichen-Realität“⁵⁸. Handeln heißt für ihn: „die Gestalt der Welt verändern, über Mittel zu einem Zweck verfügen, einen instrumentellen und organisierten Komplex hervorbringen“⁵⁹. Es ist grundsätzlich *intentional*. Es

53 Ebd. 407.

54 Vgl. ebd. 538.

55 Ebd. 641.

56 Ebd. 747.

57 Ebd.

58 Ebd. 751.

59 Ebd. 753.

muss einen Zweck haben, der in der Zukunft realisiert werden soll, und ein Motiv oder einen Antrieb, der auf die Vergangenheit hinweist. „Motive und Antriebe haben [aber] nur innerhalb einer ent-worfenen Gesamtheit Sinn [...]. Und diese Gesamtheit ist letztlich ich selbst als Transzendenz, ich selbst, insofern ich außerhalb meiner ich-selbst zu sein habe.“⁶⁰ Der Mensch ist ein Wesen der *Transzendenz*, insofern er die Welt in Richtung *auf sich selbst*, auf seine eigenen Möglichkeiten hin überschreitet.⁶¹

Grundlegende Bedingung des Handelns ist die Freiheit. „Die Freiheit macht sich zu Handlung“, und „die Handlung ist Ausdruck der Freiheit“. ⁶² Der Mensch ist „ein Existierendes, das seine Freiheit durch seine Handlungen *erfährt*, aber auch ein Existierendes, dessen individuelle und einmalige Existenz sich als Freiheit verzeitlicht“⁶³. Seine *Existenz* fällt demnach mit seiner Freiheit zusammen. Für Sartre ist der Mensch im Unterschied zu allen anderen Wesen das Wesen, bei dem die Existenz in der Freiheit besteht und als solche der *Essenz* vorausgeht und sie beherrscht. Anders gesagt: „das Wesen kommt bei der menschlichen-Realität nach der Existenz“, und wird erst durch die Freiheit, die ihre Existenz ausmacht, bestimmt und festgelegt.⁶⁴

Die Freiheit als *Existenzweise* des Menschen beschreibt Sartre sowohl als *Nichts* als auch als *Sein*. Wie sich ihm zufolge immer wieder gezeigt hat, ist die menschliche-Realität ein Sein, das einen nichtenden Bruch mit der Welt und mit sich selbst realisieren kann und sich als ihr eigenes Nichts erweist. Da ihr Für-sich permanent das An-sich nichtet, zugleich aber „notwendiger[weise] Bewusstsein (von) Freiheit“ ist, „kann die Freiheit“, so folgert Sartre, „nichts anderes sein als diese Nichtung“. ⁶⁵ Freiheit ist „Nichtung der Faktizität“, ja ist überhaupt nur denkbar „als Nichtigung eines Gegebenen“. ⁶⁶ Sie fällt demnach in ihrem Kern mit dem „Nichts“ zusammen, „das mitten im Menschen ist“ und sein „Nichts an Sein“ ist.⁶⁷

Da der Mensch weder durch die Welt noch durch sein vergangenes Wesen noch hinsichtlich seines künftigen Selbst in seinem Sein festgelegt ist, da seine *Existenz* als Freiheit seinem *Wesen vorausgeht*, er also fundamental frei ist, muss er *sein eigenes Sein frei wählen*, sich selbst auf seine Zukunft hin *entwerfen*, das heißt, selbst bestimmen, wer er künftig in der Welt ist. Die Freiheit ist somit „Wahl ihres Seins“ – wenn auch nicht „Grund ihres Seins“ – und als solche „Wahl in der Welt“ als ganzer.⁶⁸ Denn der grundlegende freie Entwurf, „der ich bin“, ist ein Entwurf, „der nicht meine Beziehungen zu diesem oder jenem besonderen Gegenstand der Welt betrifft, sondern mein In-der-Welt-sein als Totalität“. ⁶⁹ Indem ich meiner Existenz einen letzten *Sinn* und *Zweck* gebe, bricht meine Freiheit *ursprünglich* hervor, wähle ich mich „ganz und gar in der ganzen Welt“, entwer-

60 Ebd. 760.

61 Vgl. ebd. 72; 771.

62 Ebd. 761.

63 Ebd. 762.

64 Ebd. 811.

65 Ebd. 762f.

66 Ebd. 771; / ebd. 832.

67 Ebd. 765.

68 Ebd. 829f.

69 Ebd. 830.

fe ich mich von „der Totalität meiner selbst“ her.⁷⁰ Als „freier Selbstentwurf“ kann sich der Mensch beispielsweise „eine magische oder rationale Existenz geben“, sich als „groß“ oder „edel“ oder „niedrig“ und „gedemütigt“ wählen.⁷¹

Weil der Mensch laut Sartre entweder „völlig determiniert“ oder „völlig frei“ ist, eine gänzliche Determination dem eigenen Bewusstsein jedoch widerspräche, kann er nur „gänzlich und immer frei“ sein.⁷² Er ist frei, sich zu wählen und zu bestimmen, aber nicht frei, sich nicht zu wählen; er muss sich wählen.⁷³ Er ist „verurteilt, frei zu sein“, zur Freiheit verdammt.⁷⁴ Die Freiheit zwingt ihn dazu, „sich zu machen statt zu sein“, „bis in das kleinste Detail hinein sich sein zu machen“.⁷⁵ Sie ist weder frei, „nicht frei zu sein“ – das macht ihre Faktizität aus –, noch ist sie frei, „nicht zu existieren“ – darin liegt ihre Kontingenz.⁷⁶ „Kontingenz und Faktizität sind eins: es gibt ein Sein, das die Freiheit in Form von Nicht-sein (das heißt Nichtung) zu sein hat.“⁷⁷

Die *ursprüngliche Wahl* (unserer selbst) erfolgt nicht unbewusst. Weil das „Bewusstsein (von) Wahl“ identisch ist mit dem „Bewusstsein, das wir (von) uns haben“, „haben wir voll und ganz Bewusstsein von der Wahl, die wir sind“.⁷⁸ Die Wahl spielt sich auch nicht von einem Augenblick zum andern ab, sondern erstreckt sich über das ganze Leben. Sie muss, um sein zu können, ständig erneuert werden. Ich wähle mich fortwährend und muss mich fortwährend wählen. Das bedeutet aber nicht, dass „ich diesen primären Entwurf [nicht] jederzeit nichten und vergangen machen kann“.⁷⁹

Tatsächlich gibt es nach Sartre häufig besondere „Augenblicke“ im Leben, in denen sich der ursprüngliche Entwurf *total verändert*, sodass das Ende eines Entwurfs mit dem Beginn eines anderen Entwurfs in eins fällt und es zu einer „radikalen Transformation“ des In-der-Welt-seins kommt.⁸⁰ Eine solche Konversion des Selbstentwurfs in der Welt findet beispielsweise statt, wenn sich ein Atheist zum Glauben bekehrt.⁸¹

Der *Gesamtentwurf*, der wir sind, spezifiziert sich in unseren einzelnen Entwürfen, die die Realisierung eines einzelnen Zwecks in der Welt betreffen. Diese „integrieren sich in den globalen Entwurf“, werden aber nicht durch ihn bestimmt, da sie selbst Wahlen sind.⁸² „So ist die Freiheit, da sie mit meiner Existenz gleichzusetzen ist, Grundlage der Zwecke, die ich, sei es durch den Willen, sei es durch Leidenschaften, zu erreichen suche.“⁸³ Sartre zufolge kommt nicht nur dem Willen als Nichtungsvermögen, sondern auch den Leidenschaften und Emotionen beim Verfolgen unserer Zwecke Autonomie zu.

70 Ebd. 799.

71 Ebd. 773; / ebd. 817.

72 Ebd. 766–768.

73 Vgl. ebd. 829.

74 Ebd. 764.

75 Ebd. 765.

76 Ebd. 841.

77 Ebd.

78 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 801; 803.

79 Ebd. 831.

80 Ebd. 823; / vgl. ebd. 807; / ebd. 787.

81 Vgl. 808.

82 Ebd. 832.

83 Ebd. 770f.

Unsere Freiheit geht unseren Willens- oder Leidenschaftsakt nicht voraus, sondern vollzieht sich streng gleichzeitig mit ihnen. Sie manifestiert sich in ihnen, liegt aber „tiefer“ als sie und stellt ihre „tiefere Intention“ dar.⁸⁴

Der Wille bestimmt sich demnach im Rahmen von Antrieben und Zwecken, „die vom Für-sich in einem transzendenten Entwurf seiner selbst auf seine Möglichkeiten hin“, also im Rahmen des Initialentwurfs, gesetzt sind.⁸⁵ So erscheint die Freiheit „als eine unanalysierbare Totalität; Motive, Antriebe und Zwecke wie auch die Art, Motive, Antriebe und Zwecke zu erfassen, sind im Rahmen dieser Freiheit vereinigend organisiert und müssen von ihr aus verstanden werden“⁸⁶. Unsere ursprüngliche Freiheit als Entwurf verleiht unseren Handlungen, Willensakten und Emotionen ihren tieferen Sinn und ihre eigentliche Bedeutung. In der „existentiellen Psychoanalyse“, die Sartre entworfen hat, kommt es deshalb darauf an, „die durch eine Handlung [...] implizierten Bedeutungen herauszufinden und von da zu reicheren und tieferen Bedeutungen überzugehen, bis man auf die Bedeutung trifft, die keine andere Bedeutung mehr impliziert und nur noch auf sich selbst verweist“, das heißt auf die Totalität, die ich bin, auf meinen ursprünglichen *Selbstentwurf*.⁸⁷ „Diese rückwärtsschreitende Dialektik wird“, so Sartre, „von der Mehrzahl der Menschen spontan praktiziert.“⁸⁸ Wir verstehen unsere einzelnen Entscheidungen und Handlungen, Emotionen und Motive, Antriebe und Zwecke nur dann ganz, wenn wir sie auf unseren grundlegenden Selbstentwurf zurückführen und von ihm her verstehen, wobei verstehen nicht erklären bedeutet.

Dass der Mensch völlig frei, das heißt *autonom* ist, bedeutet für Sartre *keineswegs*, dass seine Freiheit völlig *uneingeschränkt* wäre. Sie ist vielmehr durch seine jeweilige *Situation* begrenzt. Zu ihr gehört unter anderem „das Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, die Sprache, die Geschichte der Kollektivität [...], die Vererbung, die individuellen Umstände seiner Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten [und] die großen und kleinen Ereignisse seines Lebens“⁸⁹. Freiheit gibt es nur in Bezug zu Gegebenem, das ihr einerseits vorgegeben ist, das sie andererseits jedoch selbst umgestalten kann. Die Situation ist „die freie Koordination und freie Qualifikation eines rohen Gegebenen, das sich nicht beliebig qualifizieren lässt“⁹⁰. Es gibt paradoxerweise „Freiheit nur *in Situation*, und es gibt Situation nur durch die Freiheit. Die menschliche-Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat.“⁹¹ Aber diese haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche Realität *ist*. Daher ist der Mensch nach Sartre „für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich“⁹². Er muss seine Situation mit ihrem eigenen Widrigkeitskoeffizienten gänzlich annehmen, ihr durch seinen Entwurf und sein Engagement einen Sinn geben, jedes Ereignis als Chance ansehen, sich zu transzendieren und Sein zu realisieren. „Ich bin“,

84 Ebd. 784.

85 Ebd. 771.

86 Ebd. 785.

87 Vgl. ebd. 956–986; / ebd. 793.

88 Ebd. 793.

89 Ebd. 833.

90 Ebd. 843.

91 Ebd. 845.

92 Ebd. 950.

so Sartre, „für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit“, bin „vollständig für mich selbst verantwortlich“, habe eine „absolute Verantwortlichkeit“.⁹³

1.1.3.3.2 Kritische Würdigung

Der Mensch ist für Sartre, so lässt sich zusammenfassen, das Wesen, bei dem die Existenz in der Freiheit besteht und der Essenz vorausgeht. In seiner ursprünglichen Freiheit entwirft sich der Mensch selbst. Aber dieser Entwurf hat nichtenden Charakter. Auch wenn wir uns selbst wählen, sind wir niemals wir selbst, da wir in der Gegenwart nur Anwesenheit bei uns, aber nicht ein Sich oder gar ein Selbst sind, da wir auch in Zukunft unsere Seinsmöglichkeiten niemals ganz realisieren können und da wir schließlich unser Wesen, zu dem wir uns in der Gegenwart jeweils bestimmt haben, immer nur in der Vergangenheit sind. „Uns Wählen heißt [darum] uns nichten. [...] So sind Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung ein und dasselbe.“⁹⁴ Als freies Subjekt ist der Mensch für Sartre „ein nichtsubstantielles Absolutes“, dessen Sein darin besteht, sich (selbst) zu verzeitlichen und gerade dadurch zu nichten.⁹⁵

Diese Auffassung vom Sein des Menschen weicht in mehrfacher Hinsicht erheblich von der hier vertretenen ab. Da Sartre ein substantielles Sein ablehnt, fehlt bei ihm die ontologische Grundlage für das, was von außerordentlicher Bedeutung für den Menschen ist: für Entwicklung oder Seinszuwachs eines Selbst. Jedes neue Sein, das sich einem Menschen durch Erkenntnis oder Handeln auftut, dient bei ihm ja nur dazu, von der Freiheit vernichtet zu werden. Obwohl der Mensch durchaus ein Subjekt ist, kann er *sich* nicht realisieren, geschweige denn *sich selbst* realisieren, denn Letzteres setzte eben eine substantielle Einheit des Menschen voraus. Der Mensch hat oder ist bei Sartre kein Selbst. Er kann und wird ein solches auch niemals entwickeln. Er wird niemals ganz er selbst sein.

Auch ist Sartre äußerst pessimistisch, was die Möglichkeit des Menschen angeht, in seinem Für-sich oder Bewusstsein das An-sich der Welt oder das eigene An-sich einzuholen. Aufgrund der menschlichen-Realität hält er es für ontologisch ausgeschlossen, dass der Mensch den Mitmenschen jemals erreicht, jemals in Liebe eins mit ihm wird. Niemals kann und wird der Mensch mit der Welt, mit dem Mitmenschen und mit sich selbst eins sein.

Schließlich greift Sartres Theorie vom Sein des Menschen auch und vor allem deshalb zu kurz, weil sich die Transzendenz des Menschen nur auf die Welt, nicht aber auch und ganz wesentlich auf Gott bezieht. Der Mensch transzendiert bei ihm die Welt auf sich selbst hin, also sich selbst als In-der- Welt-sein, nicht jedoch sich selbst auf Gott hin, also, wenn man so will, sich selbst als In-Gott-sein.

Dennoch dürfte Sartres Verständnis von der menschlichen Freiheit als Selbstentwurf aufgrund seiner existentiellen Tiefe von bleibender Bedeutung sein. Einzelne Zwecke, Motive und Antriebe, willentliche Entscheidungen, Emotionen und Handlungen können und werden immer wieder Ausdruck eines tiefer liegenden freien Entwurfs des Menschen von sich selbst sein. Freiheit geht nicht in der Wahl zwischen Gegenständen, wel-

93 Ebd. 953; 955; 951.

94 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 806.

95 Ebd. 27.

cher Art auch immer, auf, sondern ist letztlich und eigentlich eine Selbstwahl oder Selbstbestimmung, die sich auf sein In-der-Welt-sein und auf sein In-Gott-sein als Ganzes auswirkt.

Der entscheidende Unterschied zwischen Sartres Freiheitsverständnis und dem hier zu entwickelnden liegt freilich darin, dass bei ihm der Mensch noch einmal über den letzten Sinn und Zweck, über das letzte Ziel seines Lebens und seiner Existenz frei verfügt, dass die Existenz des Menschen seiner Essenz grundlegend vorausgeht und die menschliche Freiheit zwar durch die jeweilige konkrete Situation, nicht aber durch ein allgemeines Wesen des Menschen begrenzt wird. Dahingegen haben abendländische Philosophen von der Antike bis heute durch Selbstreflexion dieses allgemeine Wesen des Menschen zu definieren gesucht, das den möglichen Bereich für seine konkrete Selbstbestimmung absteckt. Dazu gehört auch wesentlich, dass dem Menschen das letzte Ziel seiner Existenz vorgegeben ist. Dieses Ziel hat Aristoteles im Guten gesehen, auf das der Mensch in seinem Handeln und in seiner gesamten Lebensführung unbedingt ausgerichtet ist. Für christliche Denker wie Thomas von Aquin und viele andere war dieses letzte und unbedingte Ziel, über das der Mensch nicht noch einmal verfügen kann, selbstverständlich Gott. Weil Gott die Liebe ist, ist auch der Mensch von seinem Wesen her auf Liebe ausgerichtet. Diese Ausrichtung ist ihm vorgegeben.

Dennoch darf diese Wahrheit des *Essentialismus* gegenüber dem *Existentialismus* nicht dazu verleiten, die Freiheit des Menschen als Selbstwahl in einem Determinismus verschwinden zu lassen. Der Existenz und damit der Freiheit des Menschen geht ein *allgemeines* Wesen voraus, zu dem beispielsweise gehört, dass der Mensch ein biologisches, soziales, kulturelles, vernünftiges und auf Gott als Liebe bezogenes Wesen ist. Aber wie der einzelne Mensch dieses Wesen konkret vollzieht, ist damit noch nicht im Einzelnen vorgegeben. Mit Sartre ist einem harten oder krassen Essentialismus, demzufolge auch das konkrete Wesen des Menschen vorherbestimmt ist, entgegenzuhalten: Die Existenz und damit die Freiheit des Menschen geht seinem *individuellen* Wesen voraus. Jeder Mensch hat innerhalb eines bestimmten Rahmens oder Spielraums die Möglichkeit, sich selbst in Freiheit als Totalität seines In-der-Welt-seins und seines Vor-Gott-seins oder In-Gott-seins zu entwerfen, einfacher gesagt, sein Leben als Leben in der Welt und als Leben vor Gott zu gestalten. In echter Freiheit bestimmt der Mensch mit, wer er persönlich ist, wie weit er sich in seinem Leben dem letzten und eigentlichen Ziel seines Lebens, nämlich Gott, nähert, inwieweit sein Lebens- und Selbstentwurf mit diesem Ziel übereinstimmt. Nicht jeder Lebensentwurf ist gleich zielführend. Umgekehrt sind dem Einzelnen innerhalb allgemeiner und konkreter, innerhalb ontologischer und situativer Grenzen immer mehrere Selbstentwürfe als Annäherung an sein letztes Ziel möglich. Das konkrete, individuelle Wesen des Menschen kommt in diesem eingeschränkten Sinn „nach“ seiner Existenz als Freiheit und wird von ihm in Freiheit selbst bestimmt.⁹⁶

96 Vgl. ebd. 811.

Literatur

Jean Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 22. Auflage 2020.

1.1.3.4 Kompatibilismus und Libertarismus

Bis weit in die Neuzeit hinein stellte sich das traditionelle Freiheitsproblem in Form der Frage: Ist der menschliche Wille frei *oder* ist er determiniert? In der Philosophie der Gegenwart wurde dieses Problem weitgehend durch das *Vereinbarkeitsproblem* verdrängt. Statt zu fragen, ob der Mensch frei oder determiniert ist, wird gefragt, ob sich Freiheit und Determiniertheit überhaupt ausschließen. Der *Kompatibilismus* lehrt, dass Freiheit und Determinismus vereinbar sind. Während agnostische Kompatibilisten wie Peter Strawson dabei offenlassen, ob das Weltgeschehen determiniert ist oder nicht, sind deterministische Kompatibilisten (wie David Hume, Moritz Schlick oder gegenwärtig etwa Peter Bieri) der Meinung, „dass Freiheit die Wahrheit des Determinismus sogar *erfordert*“⁹⁷.

Die Gegenposition zum Kompatibilismus ist der *Inkompatibilismus*. Ihm zufolge sind menschliche Freiheit und Determiniertheit unvereinbar. Während hier harte Deterministen den Determinismus für wahr halten und die Willensfreiheit bestreiten, sind umgekehrt Libertarianer (auch Libertarier genannt) der Überzeugung, dass der Wille frei und der Determinismus falsch ist.

Was versteht man aber genau unter *Determinismus*? Nach der naturphilosophischen oder metaphysischen Lehre des universalen Determinismus ist „der gesamte Weltlauf ein für alle Mal alternativlos fixiert: Durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen sind alle weiteren Weltzustände festgelegt, sodass es zu jedem Zeitpunkt genau eine mögliche Zukunft gibt.“⁹⁸ Darin steckt nicht nur eine faktische, sondern „eine *modale* Behauptung über den Weltverlauf“⁹⁹. Die Zukunft wird nicht nur so sein, wie sie nun einmal sein wird, sondern wird *notwendigerweise* so sein, *muss* so sein. Die Notwendigkeit beziehungsweise modale Kraft wurde im Lauf der Philosophiegeschichte entweder *Gott* zugesprochen, weshalb in dem Zusammenhang vom theologischen Determinismus und von Prädestination die Rede ist, oder (wie etwa in der antiken Stoa) dem *Schicksal* zugeschrieben oder (seit Beginn der Neuzeit) auf die *Naturgesetze* zurückgeführt. Da im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes Gottes Wille und das Fatum als Modalitätsquellen oder Erklärung der Notwendigkeit ausscheiden, bleiben nur die Naturgesetze, auf die sich Deterministen heute berufen können. Nicht jede Art Naturgesetze eignet sich jedoch dazu, den Determinismus zu stützen. Geeignet sind dafür nur Verlaufsgesetze, „die Aussagen über empirische Ereignisfolgen machen oder implizieren“¹⁰⁰. Die Physik scheint nun aber solche ausnahmslos geltenden Gesetze über empirische Verläufe nicht

97 Keil 11.

98 Ebd. 40.

99 Ebd. 43.

100 Ebd. 60.

zu kennen. Die fundamentalen Naturgesetze sind folglich von anderer als deterministischer Art.¹⁰¹

Beim universalen Determinismus handelt es sich demnach um eine Theorie, „die sich durch empirische Belege weder als wahr erweisen noch widerlegen lässt“¹⁰². Auch bereichsspezifische Determinismen, wie der genetische im Körper oder der neuronale im Gehirn, lassen sich empirisch nicht erhärten. Denn dazu müsste es „innerhalb des Universums kausal abgeschlossene Systeme geben, also Systeme, die nicht mit ihrer Umwelt interagieren und somit nicht durch Umwelteinflüsse gestört werden können“, was sich genauso wenig empirisch nachweisen lässt. Der Determinismus wird, so Geert Keil, „nicht belegt, sondern nur behauptet“¹⁰³.

Der Freiheitsbegriff selbst hat einen positiven und einen negativen Aspekt. „Als negative Freiheit wird die Freiheit von etwas bezeichnet. Straffreiheit, Steuerfreiheit, Sorgenfreiheit oder Schmerzf়reiheit sind negative Freiheiten. Positive Freiheit ist die Freiheit zu etwas. Politische Freiheiten wie Reisefreiheit, Niederlassungsfreiheit, Versammlungsfreiheit und Redefreiheit sind Beispiele dafür.“¹⁰⁴ Bei den zuletzt genannten Freiheiten handelt es sich um typische Beispiele für menschliche Handlungsfreiheit.

In der Philosophie werden für gewöhnlich *Handlungsfreiheit* und *Willensfreiheit* voneinander unterschieden. Erst wenn wir uns entschieden haben, etwas zu tun, und es tun wollen, wenn wir also unseren Willen gebildet haben, erfolgt die Handlung. Die Handlungsfreiheit besteht dann darin, das zu tun oder zu lassen, was wir wollen. Sie lässt sich definieren als die Fähigkeit, seinen Willen in die Tat umzusetzen, ohne durch äußeren Zwang daran gehindert zu werden.

Klassische Kompatibilisten wie Thomas Hobbes (1588–1679) oder David Hume (1711–1776) hatten zunächst einmal bei der menschlichen Freiheit die Handlungsfreiheit im Blick. So bestimmt Hume Freiheit als „eine Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, entsprechend den Entschlüssen des Willens“, und fügt hinzu, diese „bedingte Freiheit“ werde „allgemein jedem zugestanden, der kein Gefangener ist und in Ketten liegt“.¹⁰⁵ Vom Willen ist im klassischen Kompatibilismus nur insofern die Rede, als das grundsätzlich determinierte Tun vom Willen des Handelnden, und nicht von anderen Determinanten abhängt. „Freies Handeln ist willensgemäßes Handeln.“¹⁰⁶

Heutigen Kompatibilisten genügt zur Bestimmung menschlicher Freiheit die Abwesenheit von äußeren Zwängen (Handlungsfreiheit) und die Abhängigkeit der Handlung vom Willen des Handelnden nicht mehr. Damit eine Handlung als frei gilt, muss sie nicht nur frei von *äußeren*, sondern auch frei von *inneren Zwängen* sein. Denn innere Zwänge wie Psychosen, Phobien, Zwangshandlungen, starke Affekte, Süchte und verfestigte Gewohnheiten, aber auch starke psychische Beeinflussung durch andere Personen (Gehirnwäsche, Manipulation) schränken die Willensbildung und die Freiwilligkeit ein. Nur wenn der Handelnde seinen Willen *gemäß* seinem eigenen *Charakter* und seinen eigenen

101 Bd. 1, Kap. 1.1.1.

102 Keil 60.

103 Ebd. 63 u. 66.

104 Ebd. 23f.

105 Zitiert bei Keil 68.

106 Keil 68; vgl. 85.

Wünschen und *Neigungen* bestimmen kann, seine Handlung also von seinem *persönlichen* oder *selbstbestimmten*, und nicht von seinem fremdbestimmten *Willen* abhängt und in diesem Sinn freiwillig geschieht, liegt über bloße Handlungsfreiheit hinaus auch kompatibilistische Willensfreiheit vor. Der Mensch ist für Kompatibilisten frei, so lässt sich kurz zusammenfassen, wenn er (frei von äußeren Zwängen) das tun kann, was er (frei von inneren Zwängen) tun will, wenn er also *unbehindert* und *freiwillig* handelt. Aber in dem, was er will, ist er determiniert. Er kann laut psychologischem Determinismus immer nur das wollen, was seinen Neigungen und seinem Charakter entspricht. Was er will, steht von vornherein notwendig fest.

Das zentrale Merkmal der *libertarischen* Freiheitsauffassung ist dagegen „das So-oder-anders-Können unter gegebenen Bedingungen“¹⁰⁷. Auf die Vergangenheit bezogen heißt das: Eine Person, die sich in einer bestimmten Situation für eine bestimmte Handlungsoption entschieden und auf eine bestimmte Weise gehandelt hat, hätte unter denselben Umständen auch anders entscheiden und handeln können. Für die Gegenwart bedeutet das: Ich kann jetzt, unter den gegebenen Umständen, so oder anders entscheiden und handeln. Für Libertarier steht zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Beginn einer Handlung infolge kausal hinreichender Bedingungen fest, ob die Handlung stattfinden wird. „Der Person ist es stets noch möglich, die Handlung zu unterlassen, weiterzuüberlegen und sich umzuentcheiden.“¹⁰⁸

Das *Anders-handeln-Können* erfordert eine *offene*, beeinflussbare *Zukunft*. Nur wenn der Weltlauf indeterminiert ist und Verzweigungsmöglichkeiten enthält, also verschiedene Möglichkeiten seines Weiterverlaufs bestehen, kann ein Akteur unter den gleichen Bedingungen so oder anders handeln. „Wenn es wahr sein soll, dass jemand hätte anders handeln können, muss auch gelten, dass anderes hätte *geschehen* können.“¹⁰⁹ Alternative Handlungsmöglichkeiten setzen alternative Möglichkeiten des Weltverlaufs voraus. Freie Handlungen sind selbst Teil des Weltverlaufs.

Beim *Libertarismus* ist allerdings eine ganze Reihe von *Missverständnissen* auszuräumen. So ist mit libertarischer Freiheit *keine unbedingte* Freiheit, keine „Freiheit von allen Bedingungen“ gemeint.¹¹⁰ Eine Person bildet oder vollzieht ihren freien Willen nicht unabhängig von ihren psychischen Dispositionen, ihren Einstellungen und ihrem Charakter. Wenn Libertarier behaupten, die freie Wahl einer Person sei nicht durch Vorgänge in ihrem Gehirn „bedingt“, wollen sie damit sagen: nicht determiniert. Mentale Ereignisse wie Denken oder Wollen sind zwar immer im Gehirn physisch realisiert, aber durch diese zeitgleichen neuronalen Korrelate nicht verursacht, nicht festgelegt. Das Anderskönnen des Libertariers ist „kein Anderskönnen gegenüber einem aktuellen physiologischen Geschehen“, während er denkt oder will, „sondern es ist ein Anderskönnen bei gegebener Vorgeschichte“.¹¹¹

107 Ebd. 88.

108 Ebd.

109 Ebd. 89.

110 Ebd. 93.

111 Ebd. 95.

Auch soll mit dem Libertarismus das *allgemeine Kausalprinzip* nicht bestritten werden, das in Kants Formulierung lautet: „Jedes Ereignis hat eine Ursache.“¹¹² Freie Entscheidungen und Handlungen sind nicht unverursacht, sie sind nur nicht determiniert. Das Kausalprinzip ist nämlich nicht mit dem Determinismus identisch. „Dass jedes Ereignis eine Ursache hat, ist nicht gleichbedeutend damit, dass jedes Ereignis unter deterministische Verlaufsgesetze fällt.“¹¹³

In Bezug auf freie Entscheidungen des Menschen wird unter Libertariern gern eine *Akteurskausalität* von einer mechanistisch aufgefassten *Ereigniskausalität* unterschieden und als eine eigene Art von Kausalität betrachtet.¹¹⁴ Doch darf diese Kausalität nicht so verstanden werden, als würde der menschliche Akteur wie ein *unbewegter Bewegter* völlig neue Kausalketten in Gang setzen und als würde damit seine Entscheidung oder Handlung einzig und allein auf seine Person als Ursache zurückgehen. Die freie Person ist bei ihren freien Entscheidungen im Sinn der „kausalen Handlungstheorie“ auch von vorausgehenden Ereignissen als Ursache „bewegt“, bestimmt aber, welche künftigen Ereignisse sich daraus ergeben.¹¹⁵ Freie Entscheidungen sind daher weder durch die Person als „Ersten Bewegter“ allein noch durch vorgängige Ereignisse allein verursacht. Der entscheidende Beitrag des Akteurs besteht darin, durch seine freie Entscheidung aus früheren Ereignissen spätere folgen zu lassen, sodass diese sowohl von ihm als auch von früheren Ereignissen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, verursacht sind. Der freie Akteur gibt durch sein Entscheiden und Handeln dem Ereignisverlauf der Welt eine andere Richtung.

Schließlich wird gegen den Libertarismus gern der *Zufallseinwand* erhoben, der sich etwa so wiedergeben lässt: Wenn wir unter denselben Umständen so oder anders entscheiden könnten, wären unsere Entscheidungen grundlos, zufällig, willkürlich, irrational, unverständlich, nichtzurechenbar oder ähnliches mehr. Dieser Einwand ist deshalb besonders wichtig, weil er zum Kern menschlicher Freiheit führt.

Wenn eine Person im libertarischen Sinn eine freie Entscheidung getroffen hat, war diese vorab zwar nicht determiniert, aber das heißt nicht, dass sie ein Zufallsprodukt war und ihr nicht zuzurechnen wäre.

„Die Person kann durchaus mit guten Gründen entschieden haben, nur dass Gründe, wie Leibniz und Anselm von Canterbury sagen, ‚geneigt machen, ohne zu nötigen‘. Praktische Gründe können stark zu einer bestimmten Entscheidung disponieren, sind aber gleichwohl keine deterministischen Ursachen. Das Vorhandensein eines starken Grunds nimmt der Person nicht die Freiheit, [...] es sich noch einmal anders zu überlegen.“¹¹⁶

Problematisch am Libertarismus scheint das Anderskönnen unter gleichen Bedingungen zu sein. „Wenn die Person sich unter gleichen Bedingungen, und das heißt doch

112 Ebd. 101.

113 Ebd.

114 Vgl. ebd. 99–103.

115 Ebd. 141.

116 Ebd. 108.

wohl aufgrund der gleichen Überlegung und mit den gleichen Gründen, anders entschieden hätte, wäre diese Entscheidung dann nicht irrational [willkürlich, unverständlich, letztlich grundlos] gewesen?“¹¹⁷ Laut Keil kann die Antwort darauf nur lauten, „dass die Person [dann] *nicht* aus den gleichen Gründen etwas anderes getan hätte, sondern aus anderen Gründen“¹¹⁸. Hätte sich die Person anders entschieden, hätte sie dies aus anderen Gründen getan. Libertarische Freiheit heißt im Kern, *zwischen Gründen wählen zu können*, das Gewicht von Gründen selbst bestimmen zu können, sich entscheiden zu können, welche Gründe handlungswirksam werden. Das lässt sich anhand eines Beispiels von Robert Kane, das Keil anführt, erläutern:

„Eine Geschäftsfrau ist auf dem Weg zu einer wichtigen Besprechung. Auf dem Weg beobachtet sie einen Straßenüberfall und steht nun vor der Entscheidung, ob sie Hilfe holt oder weitergeht. Hilfe holen würde für sie bedeuten, dass sie nicht rechtzeitig zum Meeting kommt und höchstwahrscheinlich einen für ihre Firma existenzsichernden Auftrag verliert. Für beide Handlungsweisen hat sie also starke Gründe, für das Weitergehen wie für das Hilfe holen. Nach Kane gilt nun: wie auch immer die Frau sich entscheidet, sie hat einen Grund dafür, wobei ihre tatsächliche Entscheidung vorab nicht determiniert ist. [...] Keine der beiden Entscheidungen wäre grundlos, irrational oder unerklärlich.“¹¹⁹

In diesem Beispiel hat die Frau, die entschlossen ist, zur Besprechung zu gehen, aufgrund des Straßenüberfalls die Möglichkeit, sich auf die Situation einzulassen und zu überlegen, ob es nicht besser wäre, Hilfe zu holen. Sie hat die Fähigkeit, sich neu zu besinnen und die Gründe, die für das Weitergehen oder Hilfeholen sprechen, abzuwägen. Sie hat das Vermögen, den verschiedenen Gründen persönlich Gewicht zu verleihen. Welcher Grund für sie in der gegebenen Situation schwerer wiegt und schließlich für ihr Handeln ausschlaggebend ist, wird auch von ihrem tieferliegenden *Selbstentwurf* abhängen beziehungsweise diesen spezifizieren und konkretisieren.

Nach libertarischer Auffassung besteht die Freiheit des Menschen, mit Geert Keil formuliert, im Vermögen zur „Entscheidungsfindung“ und „Willensbildung“.¹²⁰ Freiheit ist die Fähigkeit, angesichts verschiedener Entscheidungs- und Handlungsoptionen seinen Willen zu bilden und zu versuchen, ihn – unter Umständen gegen alle möglichen Hindernisse – umzusetzen.

Der Mensch ist nicht alleinige Ursache, aber *maßgeblicher Urheber* seiner Entscheidungen. Seine Entscheidungen sind durch seine eigenen Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche sowie durch äußere situative Faktoren bedingt. Diese stecken den *Rahmen* für seine Entscheidung ab, determinieren sie aber nicht. Der Mensch selbst bestimmt, welche Bedingungen für ihn ausschlaggebend sind und von welchen Absichten und Motiven, von welchen Zwecken und Zielen er sich leiten lässt. Er hat die Fähigkeit, sich von seinen eigenen Neigungen, Wünschen und Interessen ein Stück weit zu distanzieren und mithilfe von Überlegungen mögliche Handlungsmotive selber zu gewichten und zu

117 Ebd.

118 Ebd. 108f.

119 Ebd. 109.

120 Ebd. 30.

bewerten, um schließlich zu entscheiden, welche Handlungsmotive zu handlungswirksamen Gründen werden und welche nicht. Indem er sich in bestimmten Situationen für die eine oder andere Handlungsoption entscheidet, bringt er auch und nicht zuletzt zum Ausdruck, *wer* er ist, beziehungsweise, *wer* er sein will. Freiheit ist daher auf der tiefsten Ebene das Vermögen des Menschen, sich innerhalb seiner einmaligen Existenz- und Lebenssituation, im Rahmen seiner individuellen Möglichkeiten selbst zu entwerfen, selbst zu bestimmen, selbst zu realisieren.

Selbstverständlich sind die vielen einzelnen Entscheidungssituationen eines Menschen im Laufe seines Lebens von sehr *unterschiedlichem* existentiellern Gewicht. Von herausragender persönlicher Bedeutung dürften immer die Wahl eines Lebenspartners, die Wahl einer Ausbildung und eines Berufes oder die Wahl einer Lebensform, wie etwa das Leben innerhalb einer größeren religiösen Gemeinschaft oder sonstigen Gemeinschaft von Gleichgesinnten, sein. In diesen Fällen ist die Entscheidung häufig von einer starken Neigung geprägt, sodass Alternativen gar nicht erst ernsthaft und lange erwogen werden. Die Freiheit des Anderskönnens wird dann vor allem insofern ins Spiel kommen, als es nach der grundsätzlichen Entscheidung ja erst noch gilt, die partnerschaftliche Beziehung konkret zu gestalten, den Beruf auf bestimmte Weise auszuüben, den Lebensraum in Gemeinschaft sinnvoll auszufüllen. Auch bleiben die Lebensentscheidungen als solche immer frei, da sie jederzeit überdacht und revidiert werden können. Tatsächlich kann auch bei ihnen die Art und Weise der Entscheidungsfindung variieren und von alternativloser Begeisterung über ein emotionales Sich-zu-einer-Option-Hingezogen-fühlen bis zu einem sehr ruhigen und rationalen, sachlichen und nüchternen Abwägen von Alternativen reichen.¹²¹ Neben der Art und Weise kann auch die zeitliche Dauer des Willensbildungsprozesses sehr unterschiedlich ausfallen. So bleibt in Kanes Beispiel der Frau sehr wenig Zeit zum Überlegen, während sich im wirklichen Leben der Prozess des Abwägens durchaus über einen längeren Zeitraum erstrecken kann. Mit dem libertarischen Anderskönnen unter denselben Bedingungen ist nicht gemeint, dass sich der Mensch in dem Augenblick, in dem er sich entscheidet, genauso gut auch anders entscheiden könnte – denn das liefe auf reine Willkür hinaus. Vielmehr hat jede echte Entscheidungssituation, in der sich der Mensch befindet, eine gewisse Dauer, ohne dass sich die Umstände, die für die Entscheidung sachlich von Bedeutung sind, verändern würden. Bezogen auf die mehr oder weniger lang andauernde Entscheidungssituation und die darin gleichbleibenden relevanten Umstände kann der Mensch so oder auch anders entscheiden, diesen oder jenen Grund vorziehen.

Alles in allem sprechen besonders *drei Gründe* für *echte Willensfreiheit*.

1. Beim libertarischen Freiheitsverständnis handelt es sich „um eine gewöhnliche Auffassung des gesunden Menschenverstandes, die die meisten von uns teilen“¹²². Die meisten von uns haben die starke vorphilosophische *Intuition*, dass nicht schon seit dem Urknall jedes Ereignis der gesamten Weltgeschichte und somit auch „jedes Detail unseres körperlichen und mentalen Lebens unveränderlich feststeht“¹²³. Stattdessen unter-

121 Vgl. die drei Wahlzeiten bei Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen/Exerzitienbuch* [= EB], Nr. 175–178.

122 Keil 18.

123 Ebd. 138.

stellen wir bei Sätzen wie „Beherrsche dich, reiße dich zusammen!“ oder „Das hättest du nicht tun sollen!“ die Fähigkeit der anderen Person, sich anders entscheiden und anders verhalten zu können, und widersprechen damit der Lehre des psychologischen Determinismus, das Verhalten der anderen Person sei durch ihren Charakter und ihre gegenwärtigen Motive in allem alternativlos festgelegt.¹²⁴ Wir fordern nämlich, wie Tugendhat richtig bemerkt, „voneinander und von uns selbst durchaus auch, uns auf eine Weise zu verhalten, die im Gegensatz zu unserem bisherigen Charakter steht“, und unterscheiden zwischen Person und Charakter.¹²⁵ Immer wenn wir jemanden loben, tadeln oder zu etwas auffordern, jemandem etwas vorwerfen oder bei jemandem an etwas appellieren, nehmen wir an, dass der andere eine Wahl hatte oder hat. „Unsere moralischen Haltungen und Reaktionen wie Dankbarkeit, Wohlwollen, Übelnehmen, Verachtung oder Zuneigung, die wir gegenüber anderen Personen und ihren Handlungen einnehmen, sowie unsere Praktiken des Tadelns und Lobens, Strafens und Belohnens, in denen diese Haltungen ihren Ausdruck finden“, setzen Anderskönnen und Unterlassbarkeit voraus.¹²⁶ Wie Peter Strawson zu Recht feststellt, können wir diese Haltungen und Praktiken nicht ohne weiteres abstreifen, aber das bedeutet im Grunde eben genau, dass wir die Annahme, Menschen könnten sich im Normalfall auch anders entscheiden, nicht einfach aufgeben können.¹²⁷ In unserer alltäglichen Praxis setzen wir immer wieder intuitiv echte Willensfreiheit voraus.

2. Auch in unserer *rechtlichen Praxis* setzen wir die Fähigkeit voraus, Handlungen unterlassen zu können. Gemäß dem Schuldprinzip „keine Strafe ohne Schuld“ (*nulla poena sine culpa*) wäre es unfair, jemanden zu bestrafen, dem keine Schuld vorzuwerfen ist. Schuld aber liegt nur vor, wenn die betreffende Person die betreffende Handlung hätte unterlassen können.

Das deutsche Strafrecht verneint die Schuldfähigkeit eines Täters dann, wenn er bei Begehung der Tat „unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“¹²⁸ (StGB § 20). Umgekehrt bedeutet das, dass ein Täter wohl „immer dann schuldfähig ist, wenn er bei Begehung der Tat im Besitz von Einsichts- und Steuerungsfähigkeit war“, also auch die Möglichkeit hatte, anders zu handeln, etwa „sich selbst zu beherrschen, auch wenn dies seinen bestehenden Neigungen widerspricht“.¹²⁹

Deutsche Strafrechtler haben, auch wenn das heute nicht mehr unumstritten ist, den Schuldbegriff im libertarischen Sinn bestimmt: „Die Schuld [...] macht dem Täter den persönlichen Vorwurf, dass er die rechtswidrige Handlung nicht unterlassen hat, obwohl er sie unterlassen konnte.“¹³⁰ Diese Auffassung hat sich auch der Bundesgerichtshof in einem Grundsatzurteil von 1952 zu eigen gemacht: „Mit dem Unwerturteil der Schuld wird dem Täter vorgeworfen, dass er sich für das Unrecht entschieden hat, obwohl er sich für das Recht hätte entscheiden können.“¹³¹ Einer starken Intuition zufolge ist es

124 Vgl. ebd. 114.

125 Ebd. 115.

126 Ebd. 81.

127 Vgl. ebd. 84.

128 Ebd. 118.

129 Ebd. 119.

130 Ebd.

131 Ebd.

nicht sinnvoll, eine Person für eine Tat *moralisch verantwortlich* zu machen oder ihr diese Tat *strafrechtlich zuzurechnen*, wenn sie in der gegebenen Situation determiniert war, das heißt, die Tat nicht hätte vermeiden können. Moralische und rechtliche Verantwortung lassen sich einer Person nur dann sinnvoll zuschreiben, wenn sie auch anders hätte entscheiden und handeln können. Sowohl unsere alltägliche als auch unsere rechtliche Zurechnungspraxis beruht „auf der Annahme des Anderskönnens“ und damit auf einem libertarischen Freiheitsverständnis.¹³²

3. In Situationen, in denen wir über einen längeren Zeitraum hinweg um eine Entscheidung ringen, indem wir immer wieder überlegen und abwägen, erleben wir geradezu, *Alternativen* zu haben, erfahren wir, *so* oder auch *anders* entscheiden und handeln zu können. Auch sind wir anhand gewisser Kriterien imstande, zu erkennen, ob und inwieweit eine einzelne Entscheidung mit unserem Selbstentwurf beziehungsweise unser Selbstentwurf mit unserem letzten Ziel übereinstimmt. Optionen, die längerfristig von innerer Ruhe und Freude, von innerem Frieden und Trost begleitet sind, passen im Allgemeinen eher zu unserem letzten Ziel als Optionen, mit denen gegenteilige innere Zustände einhergehen. Fühlen wir uns nach einer Entscheidung längere Zeit eher schlecht, zeigt das für gewöhnlich einen Änderungsbedarf und eine Änderungsmöglichkeit an.¹³³

Wenn der Mensch seinen freien Willen vollzieht und sich in einer Situation für eine Handlungsoption entscheidet, trifft er zumindest in gewichtigeren Fällen auch eine Entscheidung *über sich selbst*, bestimmt er dadurch auch, *wer* er ist. Innerhalb gewisser Grenzen kann er auf diese Weise längerfristig seine eigenen Neigungen und Wünsche, seine Interessen und Werte, seinen Charakter und sein Selbst verändern. Wahlentscheidungen, bei denen er sich zwischen verschiedenen möglichen Handlungen entscheidet, sind somit nicht nur Ausdruck seines tieferliegenden Selbst- und Lebensentwurfs.¹³⁴ Vielmehr kann er durch sie auch umgekehrt sein eigenes Selbst beeinflussen, seinem Leben eine Richtung geben. Da ihm, religionsphilosophisch oder theologisch betrachtet, von Gott als letztes Ziel vorgegeben ist, ein selbstlos Liebender zu werden, kann seine Selbstbestimmung und Lebensgestaltung eher in die *richtige* oder eher in die *falsche* Richtung gehen, wird sein Selbst- und Lebensentwurf *mehr* oder *weniger* zielführend sein.

Rechnen Christen die Erwartung, dass sie sich vor Gott für ihr Leben *verantworten* müssen, zum wesentlichen Bestand ihres Glaubens, scheidet für sie jeglicher Determinismus und damit auch der Kompatibilismus aus. Verantwortung vor Gott setzt ein echtes Anders-Können in wenigstens einigen Lebenssituationen, also *echte Willensfreiheit* voraus. Auch wäre der Aufruf Jesu an die Mitmenschen, angesichts des nahen Reiches Gottes umzukehren, sinnlos gewesen, wenn sie in ihren Einstellungen und in ihrem Verhalten völlig festgefahren gewesen wären. Ebenso würde das christliche Hauptgebot, Gott mit allen Kräften und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, ins Leere laufen, wäre der Mensch in allem von vornherein festgelegt. Nicht zuletzt verbietet der christliche Grundgedanke, dass Gott den Menschen als freien Partner seiner Liebe geschaffen hat, jeden Determinismus.

132 Ebd. 131.

133 Bd. 1, Kap. 3.5.

134 Kap. 1.1.3.3.

Weil längst vor der heutigen Debatte um die menschliche Freiheit schon Martin Luther als *Theologe* eine deterministische Auffassung hinsichtlich des Heils des Menschen vertreten hat, wird die Auseinandersetzung mit dem Kompatibilismus im theologischen Zusammenhang noch einmal zu vertiefen sein.¹³⁵

Literatur

Geert Keil: *Willensfreiheit und Determinismus*, 2., überarbeitete Auflage 2018.

1.1.4 Der Mensch als soziales und kulturelles Wesen

Da beim Thema Welt schon einiges zu *Kultur* gesagt worden ist¹³⁶, besonders im Zusammenhang der Enzyklika *Laudato Si'*¹³⁷, und beim Thema Kirche noch einiges zu *Gemeinschaft*, *Gesellschaft* und *Staat* zu sagen sein wird¹³⁸, mögen hier einige wenige Worte zur sozialen und kulturellen Dimension des Menschseins genügen.

Für Aristoteles ist der Mensch ein vernunft- und sprachbegabtes, aber auch ein bürgerliches, politisches Lebewesen: ein *zoon politikon*. In der Forschung ist umstritten, ob Aristoteles damit gemeint hat, der Mensch sei ein soziales, auf Gemeinschaft angelegtes und Gemeinschaft bildendes Lebewesen oder er sei ein zur Politik, zur Staatenbildung fähiges Lebewesen. Das Ziel des Menschen als *zoon politikon* besteht ihm zufolge jedenfalls darin, das „gute Leben“ zu erreichen. Dieses Leben lässt sich nur in der Polis, im Stadtstaat, verwirklichen. Da jedem Menschen das Ziel des guten Lebens von Natur aus eingepflanzt ist, ist auch jeder zur Staatenbildung bestimmt.

Nicht als Einzelner, sondern in Gruppen zu leben, gehört bereits zu den biologischen Eigenschaften des Menschen. Der Mensch gleicht „Herdentieren“. Über das Biologische hinaus sind die Verbindungen, die er eingeht, von gefühls- und gesinnungsmäßiger Art. Er bildet *Gemeinschaften*, indem er Familien gründet, Freundschaften, Partnerschaften und Ehen schließt, in Schulklassen lernt, sich in politischen oder religiösen Gemeinden engagiert und anderes mehr.

Gemeinschaften beruhen auf wechselseitigen Beziehungen, die dort gegeben sind, „wo ein Mensch den anderen nicht als Objekt (Nicht-Ich), sondern als ihm gleichartig erkennt“ und „als Du“ anerkennt.¹³⁹ Solche Beziehungen werden zur Gemeinschaft, sobald Menschen bestimmte Ideen, Ideale oder Ziele gemeinsam verfolgen und als verbindlich ansehen. Wie die genannten Beispiele verdeutlichen, kann die Verbindung dabei sehr unterschiedliche Intimitätsgrade annehmen. In eheliche Gemeinschaften sind Menschen stärker und ganz anders als in religiöse oder politische eingebunden. Nur

¹³⁵ Kap. 1.3.2.2.

¹³⁶ Bd. 1, Kap. 1.1.3.2 u. 1.1.5.

¹³⁷ Bd. 1, Kap. 1.3.6.

¹³⁸ Bd. 3, Kap. 1.1.1.

¹³⁹ Ehlen 157.

wenn die Glieder einer Gemeinschaft bei der Verwirklichung des Ziels einander Vertrauen entgegenbringen, kann diese bestehen. Verbindlichkeit und Verlässlichkeit sind wesentlich für Gemeinschaft.

Obwohl die Gegenüberstellung von *Natur* und *Kultur* nicht von allen Völkern geteilt wird, sondern sehr stark europäischem beziehungsweise westlichem Denken entspricht, ist sie für eine erste Annäherung nützlich. Während *Natur* das umfasst, was von selbst ist, wie es ist, darf als *Kultur* alles gelten, was der Mensch von sich aus verändert und hervorbringt. Denn „um leben zu können, muss der Mensch über das Naturgegebene hinausgehen und dazu seine Fähigkeiten ausbilden; er erkennt sich darin als von der Natur unterschieden.“¹⁴⁰ Innerhalb des vom Menschen Geschaffenen lässt sich dann in deutscher Begrifflichkeit noch einmal zwischen *Zivilisation* und *Kultur im engeren Sinn* unterscheiden. Zur *Zivilisation* gehören alle *funktionalen*, das heißt alle rein praktischen oder technischen Errungenschaften. Dass aber bereits die zivilisatorische Entwicklung nicht nur dem Zweck des *Überlebens* dient und dazu hilft, *Ur- oder Grundbedürfnisse* des Menschen zu *befriedigen*, macht zum Beispiel das moderne Verkehrswesen mit der Möglichkeit zu Interkontinentalflügen oder auch die moderne Kulturindustrie mit Musik, Kino und Fernsehen deutlich. Diese neuen Einrichtungen erfüllen keine überlebenswichtigen Bedürfnisse, sondern stellen Eigenwelten dar, die bestimmte Bedürfnisse erst hervorbringen. *Kultur* dient dem Menschen nicht nur dazu, vor den vielen Herausforderungen und Gefahren der natürlichen Umwelt bestehen und aus ihr seine biologisch-physiologischen Bedürfnisse befriedigen zu können. Vielmehr schafft sie auch *Sinnstrukturen* und *Ordnungssysteme* und trägt, wie Wilhelm von Humboldt (1767–1835) gemeint hat, zur *Bildung* und *Entwicklung* der Persönlichkeit bei. In diesem Sinn lassen sich Kulturleistungen, die verschiedenen Kulturbereichen angehören, verstehen: etwa in der *Symbolkultur* Sprache und Schrift, Mythologie und Religion, Kunst im Sinn der schönen Künste (bildende Kunst, Musik, Literatur und darstellende Kunst); in der *Sozialkultur* Sitten und Gebräuche sowie Bildung; in der *Ordnungskultur* Staatswesen, Moral und Gesetz, Ideologien mit entsprechenden Wertvorstellungen und Gesellschaftsstrukturen wie Kapitalismus oder Kommunismus oder in der *Geisteskultur* Wissenschaft, Philosophie und Weltanschauung.

Für Ernst Cassirer (1874–1945) haben, wie er in seinem letzten Werk *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (1944/1960) darlegt, die Versuche, das menschliche Wesen über die Vernunft zu bestimmen, in eine Krise geführt. Einen Ausweg sieht er darin, dass der Mensch nicht von einem besonderen Vermögen, sondern von seiner Tätigkeit her verstanden wird und die substantiale Definition des Menschen, der zufolge er ein vernunftbegabtes Lebewesen ist (*animal rationale*), durch eine funktionale ersetzt wird.

„Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Des-

140 Ebd. 258.

halb sollten wir den Menschen nicht als animal rationale, sondern als animal symbolicum definieren.“¹⁴¹

Als *symbolisches Lebewesen* (*animal symbolicum*) lebt er im Unterschied zu Tieren nicht mehr in einem bloß natürlichen, sondern in einem symbolischen Universum. Statt mit den Dingen selbst umzugehen, repräsentiert er sie in Zeichen (Bedeutungsträgern) und lebt so sehr in sprachlichen Formen und Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, dass er nichts wahrnehmen oder erfahren kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien. Dabei gehen nach Cassirer die einzelnen symbolischen Formen (Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Wissenschaft usw.) auseinander hervor und bauen aufeinander auf, ohne einander einfach abzulösen und ohne als einzelne die menschliche Kultur in Gänze repräsentieren zu können.

Kultur ist vom sprachlichen Ansatz her ein *Zeichensystem* oder ein *Text*, den es zu verstehen und zu lesen gilt. Sie erschöpft sich aber nicht darin, Bedeutungssysteme zu schaffen und Sinnzusammenhänge herzustellen. Vielmehr bringt sie auch *Handlungszusammenhänge* hervor. Ihre Institutionen, wie beispielsweise Arbeit und Spiel, Herrschaft und Recht, Kunst und Religion oder Wissenschaft und Technik, stellen Orte menschlichen Handels dar. In seiner Kulturtätigkeit verhält sich der Mensch nicht nur *theoretisch*, sondern auch *praktisch* zur Welt, indem er Dinge *gestaltet*, *formt* und *bildet*, ihnen durch die Formgebung eine *Bedeutung* verleiht und sie einem *Gesamtzusammenhang* einordnet.

Nicht zuletzt beruht Kultur auf *Wertvorstellungen*, die sich wandeln können.¹⁴² So hat sich beispielsweise im Laufe der Neuzeit das Verhältnis zwischen räumlich-materieller *Außenwelt* und ausdehnungsloser *Innerlichkeit* des menschlichen Subjekts, das Verhältnis zwischen *Gesundheit* und *Krankheit* oder auch das *Geschlechterverhältnis* in westlichen Kulturen verändert. Auch wenn es aufgrund der vielen verschiedenen kulturellen Traditionen einschließlich ihrer unterschiedlichen Wertvorstellungen trotz Globalisierung niemals eine „Weltkultur“ geben wird, wäre es wünschenswert, wenn in allen Kulturen wenigstens einige universale Werte gelten würden, wie sie zum Beispiel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten* 1997 in 19 Artikeln formuliert worden sind. In ihrem Sinn sollte es zu den grundlegenden Richtlinien gehören, sich *friedlich* zu verhalten, andere Menschen *freundlich* und *verständnisvoll* zu behandeln und *hilfsbereit* zu sein (siehe auch die *Goldene Regel*). Jeder Einzelne sollte seinem *Gewissen* unterworfen sein und sich im Geist der *Geschwisterlichkeit* verhalten, was das Kriegführen, die Gewalt und den Terrorismus verbietet, ohne die Selbstverteidigung im Falle eines Angriffs auszuschließen. Auch sind *Wahrhaftigkeit* und *Toleranz* gefordert, weshalb niemand seine Mitmenschen belügen, betrügen oder manipulieren sollte und Hass, Gewalt und Krieg im Namen einer Religion, einer Weltanschauung oder einer politischen Meinung ausgeschlossen sein sollten. Einen hohen Stellenwert sollte die *Gleichwertigkeit* von Mann und Frau und die *Partnerschaftlichkeit* in der Ehe haben. Das partnerschaftliche Zusammenleben sollte von *Liebe*, *Treue*, *Dauerhaftigkeit* und *Respekt* geprägt sein. Die Ehe sollte den Ehepartnern und

141 Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (zitiert nach GWP Bd. 1, 282).

142 Bd. 3, Kap. 1.1.2.

den Kindern *Geborgenheit* und *Schutz* geben. Niemand dürfte gegen seinen Willen gezwungen werden, zu heiraten. Sexuelle Ausbeutung und Gewalt sind als verwerflich abzulehnen. Jeder Mensch sollte sein *Eigentum* so gebrauchen, dass es zugleich der *Allgemeinheit* dient. *Gerechtes* und *faïres* Verhalten sowie *angemessener* Umgang mit Eigentum wären gefordert. Jede Form des Diebstahls, der Ausbeutung, des Betrugs, der Benachteiligung sowie eine ungerechte Wirtschaftsordnung sind als ungerecht und unmenschlich zu betrachten. Auch sollte sich die *Ehrfurcht* vor dem *Leben* nicht auf das menschliche Leben beschränken, sondern Tiere, Pflanzen, den Erdboden, das Wasser und die Luft miteinschließen. Die Menschen sollen Sorge dafür tragen, dass die *Natur* und die *Mitgeschöpfe geschützt* und *erhalten* werden.

Literatur

Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, 2010.

Franco Volpi (Hg.): *Großes Werklexikon der Philosophie* [= GWP]. Band 1 und 2, 1999.

Peter Ehlen: Art. *Gemeinschaft*, in: Walter Bruggen/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 156–157.

Peter Ehlen: Art. *Kultur* in PhW 258.

<https://de.wikipedia.org/wiki/Kultur>, abgerufen am 16. 05. 2023.

1.1.5 Der Mensch als Person

Zentral für christliches Denken ist der Begriff der *Person*. Dazu ist zunächst einmal kurz zu klären, was hier unter Person zu verstehen ist. Der Mensch ist ein *Ich*, das empfindet, erkennt, will und ähnliches mehr und sich dabei seiner selbst gewiss ist. Insofern er als Ich aktiv tätig ist oder solcher Tätigkeiten fähig ist, kann er *Subjekt* genannt werden. Als Subjekt, das erkennt, will und *handelt*, zeichnet er sich nicht nur durch *Selbstbewusstsein*, sondern auch durch *Selbstbestimmung*, durch *Freiheit* aus. Er soll aber nicht nur Subjekt sein und werden, er soll *Person* sein und werden. Das heißt: er soll sich von einem Subjekt, das sich seiner Umgebung und seiner selbst bewusst ist und das sich innerhalb bestimmter Grenzen selbst zu bestimmen vermag, zu einem Wesen entwickeln, das immer mehr Ich und es selbst wird, indem es sich immer mehr auf ein *Du* bezieht und so ein *Wir* erlebt, das immer mehr *bei sich selbst* ist, indem es *beim anderen* oder *bei anderen* ist. Nur in der Beziehung zu anderen Menschen kann der Mensch Person sein und werden. Zu seinem Personsein gehört also neben dem Subjektsein auch das Mitsein mit anderen Personen, die *Interpersonalität*.

Im Folgenden soll das Denken dreier Philosophen des 20. Jahrhunderts vorgestellt werden, die sich jeweils mit einem Aspekt der Entwicklung des Menschen zur Person befasst haben. Der jüdisch-österreichische Philosoph Martin Buber hat die *Ich-Du-Beziehung* des Menschen für das Wesentliche gehalten (Kap. 1.1.5.1). Der litauisch-französische Philosoph Emmanuel Levinas hat im *Antlitz des anderen Menschen* die ethische Pflicht erkannt, sich seines Schicksals anzunehmen (Kap. 1.1.5.2). Der britische Religionsphilo-

soph John Hick hat in Anlehnung an Gedanken des Kirchenvaters Irenäus von Lyon besonders im *Leiden* die Chance gesehen, menschlich und persönlich zu reifen (Kap. 1.1.5.3).

1.1.5.1 Entwicklung durch die Ich-Du-Beziehung (Martin Buber)

Martin Buber (1878–1965) hat sein Hauptwerk *Ich und Du* im Jahr 1923 veröffentlicht. Es gilt als das programmatische Grundlagenwerk der *Dialogphilosophie* und als Bubers Manifest des „Neuen Denkens“, eines lebendigen Sprachdenkens. Sein „wesentlichstes Anliegen“ war dabei, wie er im Nachwort von 1957 schreibt, „die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen“.¹⁴³

Buber zufolge kann der Mensch zwei *Haltungen* gegenüber den Dingen in der Welt einnehmen. Er kann zu ihnen das Grundwort *Ich-Du* oder das Grundwort *Ich-Es* sprechen. Dementsprechend zwiefältig ist die Welt für ihn. Dementsprechend zwiefältig ist auch sein Ich.

In der Welt oder dem Reich des *Es* *erfährt* der Mensch die Dinge, Innendinge wie Außendinge: Ich nehme etwas wahr, ich will etwas, ich fühle etwas, ich denke etwas. Erfahrung ist jedoch „Du-Ferne“¹⁴⁴. In der Welt der *Beziehung* ist das Gegenüber kein Etwas, sondern ein Du. „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas.“¹⁴⁵ Wer Du spricht, hat nichts. Nicht als ob nichts anderes wäre als das Du, „aber alles andre lebt in *seinem* Licht“¹⁴⁶.

Im Reich der Beziehung wird der Mensch also von der Macht der Ausschließlichkeit ergriffen. Dabei ist ihm in *drei Sphären* Beziehung, die immer Begegnung und Gegenseitigkeit bedeutet, möglich. So kann im Leben mit der *Natur* etwa ein Baum für mich zum leiblichen Du werden, mir als er selbst begegnen. So kann mir im Leben mit den *Menschen* ein Mensch als Du gegenüberstehen und für mich den „Himmelskreis“, meinen Horizont, erfüllen. Auch im Leben mit *geistigen Wesenheiten* können mir als Kunst- oder Kulturschaffendem Gestalten als Du gegenüberstehen, die ich dann materiell verwirkliche. Mit Dingen der Natur, mit Menschen und mit Ideen ist Begegnung möglich. „Alles wirkliche Leben [aber] ist Begegnung.“¹⁴⁷ Begegnung ist erfüllte Gegenwart.

Beziehung und Begegnung können nicht gemacht werden, aber sie können sich ereignen, wenn Menschen ganz offen sind und bereit sind, sich ganz einzubringen.

„Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber dass ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat. Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem.“¹⁴⁸

Während das Grundwort *Ich-Es* *nie* mit dem ganzen Wesen gesprochen werden kann, kann das Grundwort *Ich-Du* *nur* mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die „Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich“, aber auch „nie

143 Buber: *Ich und Du* (Reclam 1983), 117.

144 Buber: *Ich und Du* (Reclam 2021), 13.

145 Ebd. 8.

146 Ebd. 12.

147 Ebd. 16.

148 Ebd. 15.

ohne mich geschehen“.¹⁴⁹ Nur durch das Du ist Ich-Werdung möglich: Ich werde am Du; allgemeiner formuliert: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“¹⁵⁰

Den Ausdruck *Liebe* reserviert Buber für die Ich-Du-Beziehung zum Mitmenschen. Er bestimmt die Liebe als ein welthaftes Wirken, das über Gefühle hinausgeht. Gefühle begleiten das „metaphysische Faktum der Liebe, aber sie machen es nicht aus“ und können sehr verschiedener Art sein.¹⁵¹ So ist zum Beispiel das Gefühl Jesu zum Besessenen ein anderes als das zum Lieblingsjünger. Aber die Liebe ist *eine*. Gefühle hat man, die Liebe geschieht. Sie haftet dem Ich nicht an, sondern ist *zwischen* Ich und Du.

„Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; Gute und Böse, Kluge und Törichte, Schöne und Hässliche, einer um den andern wird ihm wirklich und zum Du, das ist, losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend; Ausschließlichkeit erstet wunderbar Mal um Mal – und so kann er wirken, kann helfen, heilen, erziehen, erheben, erlösen. Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du: hierin besteht, die in keinerlei Gefühl bestehen kann, die Gleichheit aller Liebenden, vom kleinsten bis zum größten und von dem selig Gebornen, dem sein Leben in dem eines geliebten Menschen beschlossen ist, zu dem lebelang ans Kreuz der Welt Geschlagenen, der das Ungeheure vermag und wagt: *die Menschen* zu lieben.“¹⁵²

Der Mensch kann jedoch *nicht immer* in der Ich-Du-Beziehung bleiben, er kann nicht nur das Grundwort Ich-Du sprechen: „Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, dass jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muss. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung [auch] war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen.“¹⁵³ Auch die Liebe selbst kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren; sie dauert, aber wechselt zwischen Aktualität und Latenz. Umgekehrt kann aber auch jedes Ding in der Welt einem Ich als sein Du erscheinen. „Das einzelne Du *muss*, nach Ablauf des Beziehungsvorgangs, zu einem Es werden. Das einzelne Es *kann*, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden.“¹⁵⁴ Die Zustände lösen einander aber nicht reinlich ab, sodass Du-Welt und Es-Welt „oft ein in tiefer Zwiefalt wirr verschlungenes Geschehen“ sind.¹⁵⁵

Der Mensch braucht die *Es-Welt*. In ihr hat er zu leben und lässt sich leben, in ihr erfährt und gebraucht er die Dinge, in ihr kann er sein Leben einrichten. Ohne Es kann der Mensch nicht leben. „Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch“, ist nicht wahrer Mensch.¹⁵⁶

149 Ebd.

150 Ebd. 33.

151 Ebd. 19.

152 Ebd.

153 Ebd. 21.

154 Ebd. 37.

155 Ebd. 22.

156 Ebd. 38.

Die Geschichte des Einzelnen und die der Menschengattung stimmen darin überein, dass in ihr die Es-Welt immer mehr *zunimmt*. So ist die Es-Welt jeder Kultur umfanglicher als die der vorhergehenden. Nicht nur der Umfang der Naturerkenntnis, sondern auch die gesellschaftliche Differenzierung und technische Leistung erweitern sich ständig. Mit dieser Entwicklung wächst die Fähigkeit, die Dinge zu erfahren und zu gebrauchen. Mit ihr geht jedoch zumeist auch eine „Minderung der Beziehungskraft des Menschen“ einher, „vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann“.¹⁵⁷

Geist in seiner menschlichen Erscheinungsform ist für Buber Antwort des Menschen an sein Du. Daher ist er nicht *im* Ich, sondern *zwischen* Ich und Du. Er ist wie die Luft, in der man atmet. „Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag“, und er vermag es, „wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt.“¹⁵⁸

In der Es-Welt herrschen die Ursächlichkeit und die Zwecksetzung vor. Es dominiert das *zweckrationale Denken* und damit die *Trennung*.¹⁵⁹ Ich und Es, Ich-Revier und Es-Revier sind geschieden. Gefühle sind das Drinnen, Einrichtungen das Draußen. Beide kennen keine erfüllte Gegenwart. „Beide haben keinen Zugang zum wirklichen Leben“, denn „Einrichtungen ergeben kein öffentliches und Gefühle kein persönliches Leben.“¹⁶⁰

In der *Du-Welt* herrschen die *Verbundenheit* und die *Einheit* in Verschiedenheit vor. Wahres *öffentliches* und wahres *persönliches* Leben sind zwei Gestalten der Verbundenheit. Wahre Gemeinschaft entsteht nicht dadurch, dass Leute Gefühle füreinander haben, sondern „dass sie alle zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und dass sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen“¹⁶¹. Auch eine persönliche Einrichtung wie die Ehe „wird sich nie aus etwas andrem erneuern, als woraus allzeit die wahre Ehe entsteht: dass zwei Menschen einander das Du offenbaren“¹⁶².

Beim öffentlichen Leben unterscheidet Buber zwei Kammern, nämlich die Wirtschaft, die dem Nutzwillen entspringt und in der es um Güter und Leistungen geht, und den Staat, der dem Machtwillen entspringt und in dem es um Meinungen und Interessen geht. Er warnt in dem Zusammenhang bereits vor über hundert Jahren davor, „dass die Wirtschaft das Erbe des Staates antrete“, dass es zu einer „Zwingherrschaft des wuchernden Es“, das heißt zu einer Ökonomisierung des gesamten öffentlichen (und man muss heute hinzufügen: auch des privaten) Lebens kommt.¹⁶³ Wirtschaft und Staat wirken seiner Überzeugung nach naturhaft und rechtmäßig nur, solange sie mit dem menschlichen Beziehungswillen verbunden sind und von ihm getragen werden, also den Menschen als Du im Blick haben und somit am wirklichen Leben, am Geist teilhaben.

Das *Ich* des Menschen ist wie seine Welt *zwiespältig*:

157 Ebd. 40f.

158 Ebd. 41.

159 Vgl. ebd. 53; 45.

160 Ebd. 46.

161 Ebd. 47.

162 Ebd.

163 Ebd. 50.

„Das Ich des Grundwortes Ich-Du ist ein andres als das das Grundwort Ich-Es. Das Ich des Grundworts Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird sich bewusst als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchens). Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewusst als Subjektivität (ohne abhängigen Genitiv). Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt. Person erscheint, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt.“¹⁶⁴

Während das *Eigenwesen* die Gestalt der naturhaften *Abgehobenheit* darstellt, ist die *Person* die Gestalt der naturhaften *Verbundenheit*. Während der Zweck des Sichabsetzens das Leben, „das heißt das eine menschliche Lebensfrist dauernde Sterben“ ist, ist der Zweck der Beziehung „ihr eigenes Wesen, das ist: die Berührung des Du“, die an das Ewige rührt; „denn durch die Berührung jedes Du rührt ein Hauch des ewigen Lebens uns an.“¹⁶⁵

Wer in Beziehung lebt, nimmt an einer Wirklichkeit teil, an einem Sein, das nicht bloß an ihm und nicht bloß außer ihm ist. Die Teilnahme an diesem Sein „ist umso vollkommener, je unmittelbar die Berührung des Du ist“¹⁶⁶. Im Bereich der Subjektivität wird sich das Ich seiner Verbundenheit und seiner Abgelöstheit in einem bewusst.

„Die echte Subjektivität kann nur dynamisch verstanden werden, als das Schwingen des Ich in seiner einsamen Wahrheit. Hier auch ist der Ort, wo das Verlangen nach immer höherer, unbedingter Beziehung, nach der vollkommenen Teilnahme am Sein sich bildet und emporbildet. In der Subjektivität reift die geistige Substanz der Person.“¹⁶⁷

Während die Person sagt: „Ich bin“, sagt das Eigenwesen: „So bin ich“. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Person ihr Sondersein, ihr Anderssein irgendwie aufgibt. Es ist an ihr nur nicht Blickpunkt, es ist nur eben da. Während die Person ihr *Selbst* schaut, befasst sich das Eigenwesen mit seinem *Mein*: „meine Art, meine Rasse, mein Schaffen, mein Genius. Das Eigenwesen nimmt an keiner Wirklichkeit teil und gewinnt keine. Es setzt sich gegen das Andere ab und sucht so viel davon, als es kann, in Besitz zu nehmen, durch Erfahren und Gebrauchen. Das ist seine Dynamik: das Sichabsetzen und Besitznahme, beides am Es, beides im Unwirklichen geübt.“¹⁶⁸ Das Subjekt mag sich noch so viel zu eigen machen, ihm wächst keine Substanz daraus.

„Es gibt nicht zweierlei Menschen; aber es gibt die zwei Pole des Menschentums. Kein Mensch ist reine Person, keiner reines Eigenwesen, keiner ganz wirklich, keiner ganz unwirklich. Jeder lebt im zwiefältigen Ich. Aber es gibt Menschen, die so personbestimmt sind, dass man sie Person, und so eigenwesenbestimmte, dass man sie Eigenwesen nennen darf. Zwischen jenen und diesen trägt sich die wahre Geschichte aus.“¹⁶⁹

164 Ebd. 64.

165 Ebd.

166 Ebd. 65.

167 Ebd.

168 Ebd. 66.

169 Ebd. 66f.

Diese Geschichte gipfelt im tödlichen Konflikt zwischen selbstbezogenen Machtmenschen und selbstlosen Geistesmenschen, wie etwa am Schicksal eines Sokrates, eines Jesus, eines Mahatma Gandhi oder eines Oskar Romero deutlich wird.

Für Buber ist der Mensch „umso personhafter, je stärker in der menschlichen Zwielfalt seines Ich das des Grundworts Ich-Du ist. Nach seinem Ichsagen – danach, was er meint, wenn er Ich sagt – entscheidet sich, wohin ein Mensch gehört und wohin seine Fahrt geht.“¹⁷⁰ Das Ich des (egoistischen) Eigenmenschen ist misstönig, das der Person hingegen schön und wohlklingend. Als Beispiele für entfaltetes Personsein nennt Buber Sokrates, dessen Ich das des unendlichen Gesprächs war, Goethe, dessen Ich das des reinen Umgangs mit der Natur war, und Jesus, dessen Ich das der unbedingten Beziehung zu Gott, dem Vater, war. Damit ist bereits die tiefere, unbedingte Dimension der Ich-Du-Beziehung erreicht.

Nach Buber schneiden sich die verlängerten Linien der welthaften Beziehungen im ewigen Du. Jedes einzelne Du ist ein Durchblick zu ihm. „Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an.“¹⁷¹ Die Beziehungsfähigkeit des Menschen „vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann“¹⁷².

Dieses ewige Du haben Menschen mit vielen Namen angesprochen. Der unvergänglichste und unumgänglichste lautet *Gott*. Wer in seinem Leben, auf welche Weise auch immer, wahrhaft Gott anspricht, spricht, auch wenn er den Namen verabscheut und selbst gottlos zu sein meint, „das wahre Du seines Lebens an, das von keinem anderen eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle anderen einschließt“¹⁷³.

Der Mensch, der in seiner Ganzheit ruht, kann zur vollkommenen Beziehung, zur höchsten Begegnung ausgehen. Dazu bedarf es nicht eines Abstreifens der Sinnenwelt, nicht einer Hinwendung zu einer Welt der Ideen und Werte. Es bedarf auch keines Aufgebens des Ich, das zu jeder Beziehung und so auch zur höchsten unerlässlich ist. Nicht „von allem absehen“, sondern „alles im Du sehen“, heißt für Buber in die reine Beziehung treten.¹⁷⁴ „Wer mit seinem ganzen Wesen zu seinem Du ausgeht und alles Weltwesen ihm zuträgt, findet ihn, den man nicht suchen kann.“¹⁷⁵ Wer die Welt in Gott schaut, steht in seiner Gegenwart, denn Gott ist zwar das ganz Andere, aber auch das ganz Selbe: das ganz Gegenwärtige. Er ist „das Geheimnis des Selbstverständlichen, das mir näher ist als mein Ich“¹⁷⁶. Der Du-Sinn, der sich nicht erfüllen kann, bis er das unendliche Du findet, hat es von Anfang an in sich gegenwärtig. Die Gegenwart Gottes muss dem Menschen aus der Wirklichkeit des geheiligten Weltlebens nur ganz wirklich werden. Gemäß Buber lässt sich Gott nicht durch Weltflucht, aber auch nicht durch Weltfixierung, sondern nur durch Leben in der Welt in einer Ich-Du-Haltung finden. Er begegnet uns dann als

170 Ebd. 67.

171 Ebd. 75.

172 Ebd.

173 Ebd. 76.

174 Ebd. 79.

175 Ebd.

176 Ebd.

Gegenwart des in der Welt Gegenwärtigen, als „das uns unmittelbar und zunächst und dauernd gegenüber Wesende“¹⁷⁷. Wer daher „wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus“¹⁷⁸.

Laut Buber braucht nicht nur der Mensch Gott, sondern auch Gott den Menschen:

„Dass du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, dass Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich? Wie gäbe es den Menschen, wenn Gott ihn nicht brauchte, und wie gäbe es dich? Du brauchst Gott, um zu sein, und Gott braucht dich – zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist.“¹⁷⁹

Gott braucht den Menschen, da das Grundwort Ich-Du beziehungsweise echter Dialog *Wechselwirkung* bedeutet. Dass es die Welt als Schöpfung gibt, an der Mensch teilhat und mitwirkt, dass es die menschliche Person als Dialogpartner Gottes gibt, hat göttlichen Sinn.

Jedes Du kann für uns zum Es werden. Nur *ein* Du „hört seinem Wesen nach nie auf, uns Du zu sein“¹⁸⁰. Wer Gott kennt, kennt die Gottferne, aber nicht, weil Er nicht immer als Du da wäre, sondern weil wir nicht immer da sind.

Alle welthaften Beziehungen sind ausschließlich. Nur in der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins. Gottes Du schließt all meine sonstigen Gegenüber als Du in sich ein und umfasst mein Selbst, ohne es zu sein, wie es die Welt umfasst, ohne sie zu sein.

Die Es-Welt hat, so Buber, zwei Privilegien: den Zusammenhang im *Raum* und den Zusammenhang in der *Zeit*.

„Die Duwelt hat in beiden keinen Zusammenhang. Sie hat ihren Zusammenhang in der Mitte, [...] im ewigen Du. In dem großen Privileg der reinen Beziehung sind die Privilegien der Eswelt aufgehoben. Kraft seiner gibt es das Kontinuum der Duwelt: die isolierten Momente der Beziehungen verbinden sich zu einem Weltleben der Verbundenheit. Kraft seiner steht der Duwelt die gestaltende Macht zu: der Geist kann die Eswelt durchdringen und verwandeln. [...] Umkehr ist das Wiedererkennen der Mitte, das Sich-wieder-hinwenden. In dieser Wesenstat ersteht die verschüttete Beziehungskraft des Menschen auf.“¹⁸¹

Auf diese Weise erneuert sich unsere Welt. Im Tod löst sich für den Einzelnen der irdische Raum und die irdische Zeit und damit die Es-Welt auf. Die Beziehungen aber bleiben und mit ihnen bleibt die Du-Welt.

In jeder der drei Sphären der Welt – im Leben mit der Natur, mit den Menschen und mit den geistigen Wesenheiten – blicken wir in jedem Beziehungsakt „an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, [...] in jeder Sphäre nach

177 Ebd. 80f.

178 Ebd. 94.

179 Ebd. 82.

180 Ebd. 98.

181 Ebd. 100.

ihrer Weise. Alle Sphären sind in ihm beschlossen, es in keiner. Durch alle strahlt die eine Gegenwart.¹⁸²

Unter den drei Sphären zeichnet sich für Buber eine aus: das Leben mit den *Menschen*. „Hier vollendet sich die Sprache als Folge in Rede und Gegenrede. [...] Hier ist das Gegenüber zur vollen Wirklichkeit des Du erblüht. Hier allein gibt es denn auch als unverlierbare Wirklichkeit Schauen und Geschautwerden, Erkennen und Erkanntwerden, Lieben und Geliebtwerden.“¹⁸³ In der Beziehung zum Menschen sieht Buber daher „das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird.“¹⁸⁴

Zweierlei *Einsamkeit* unterscheidet Buber, nach dem, *wovon* sie sich kehrt. Positiv ist die Einsamkeit, wenn sich der Mensch aus dem erfahrenden und gebrauchenden Umgang mit den Dingen löst. Ihrer bedarf es stets, „um überhaupt zum Akt der Beziehung, nicht erst der höchsten, zu kommen“¹⁸⁵. Negativ ist Einsamkeit im Sinn der Beziehungslosigkeit. Zweierlei Einsamkeit unterscheidet Buber auch nach dem, *wozu* sie sich wendet. Positiv ist die Einsamkeit als Ort der Reinigung. Negativ ist jedoch „die Burg der Absonderung, wo der Mensch [nur noch] mit sich selbst Zwiesprache führt“¹⁸⁶.

Im Zusammenhang mit dem ewigen Du geht Buber schließlich noch auf das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen ein, was *Offenbarung* genannt wird. Sie bedeutet für ihn Begegnung mit Gott, die verwandelt. Der Mensch geht aus dem Moment der höchsten Begegnung nicht als der gleiche hervor, als der er in ihn eingetreten ist. Er empfängt etwas, was er zuvor nicht hatte. Es geschieht etwas an ihm. Er hat danach „in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wusste“¹⁸⁷. Was der Mensch dabei empfängt, ist nicht ein Inhalt, sondern eine *Gegenwart*, eine Gegenwart als *Kraft*. Diese Gegenwart und Kraft schließt dreierlei ein: die ganze Fülle der wirklichen Gegenseitigkeit und des Verbundenseins, die Bestätigung des Sinns auf eine Weise, dass nichts mehr sinnlos sein kann, und den Empfang des Sinns dieses unseres Lebens, nicht den eines Drüben.

Für Buber gibt es, genau genommen, nur Offenbarungsreligionen. Er ist davon überzeugt, dass die gewaltigen Offenbarungen, auf die sich die Religionen berufen und „die im Anfang großer Gemeinschaften, an den Wenden der Menschenzeit stehen“, nichts anderes als die stille, ewige Offenbarung sind, „die sich allerorten und allezeit begibt“.¹⁸⁸ Alle Offenbarung aber ist *Berufung* und *Sendung*.

Durch *Gebet* kann sich der Mensch auf die Begegnung mit Gott vorbereiten, in ihm kann er Gott begegnen. Für Buber ist das Gebet deshalb wesentlich für jede Religion:

„Im wahren Gebet vereinigen und reinigen sich Kult und Glaube zur lebendigen Beziehung. Dass das wahre Gebet in den Religionen lebt, ist das Zeugnis ihres wahren Lebens; solange es in ihnen lebt, leben sie. Entartung der Religion bedeutet die Entartung

182 Ebd. 101.

183 Ebd. 102.

184 Ebd. 102f.

185 Ebd. 103.

186 Ebd. 104.

187 Ebd. 109.

188 Ebd. 116.

des Gebets in ihnen: die Beziehungskraft wird in ihnen immer mehr von der Gegenständlichkeit verschüttet, es wird in ihnen immer schwerer, mit dem ganzen, ungeteilten Wesen gut Du zu sagen.¹⁸⁹

Buber sieht in der Religionsgeschichte insgesamt einen Weg, eine geheimnisvolle Annäherung an Gott. „Jede Spirale ihres Wegs führt uns in tiefres Verderben und in grundhaf-tere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gottes-seite heißt Erlösung.“¹⁹⁰

In Bubers jüdischer Philosophie des *Personalismus* haben sich auch viele Christen wie-dergefunden. Sie ermutigt den Menschen dazu, sich von einem *Subjekt*, das seine Um-welt und seinen Mitmenschen als Es behandelt und als bloßes Mittel für seine Zwecke gebraucht, wenn nicht missbraucht, zu einer *Person* zu entwickeln, die in einer Ich-Du-Beziehung zur Umwelt und in einer liebenden Beziehung zu seinen Mitmenschen lebt. Die dazu nötige Beziehungskraft kann er aus seiner Beziehung zum ewigen Du schöp-fen. In der Ich-Du-Begegnung und -Beziehung bleibt das Ich Ich und das Du Du. Die darin vollzogene Einheit hebt die Verschiedenheit nicht auf, überwindet aber die Tren-nung. Dem „Zwischen“, das Ich und Du verbindet, wird Raum gegeben. Es verwirklicht sich. Geist und Liebe werden wirklich.

Literatur

Martin Buber: *Ich und Du* (mit einem Nachwort und Anmerkungen von Bernhard Lang), Reclam 2021.

1.1.5.2 Entwicklung durch den unbedingten ethischen Anspruch des Anderen (Emmanuel Levinas)

Im Vorwort zur deutschen Übersetzung seines ersten philosophischen Hauptwerks *Totalität und Unendlichkeit*, das im Jahr 1961 erschienen ist, schreibt Emmanuel Levinas (1906–1995) im Jahr 1987:

„Das vorliegende Buch, das sich unter phänomenologischem Einfluss weiß und den Geist der Phänomenologie für sich in Anspruch nimmt, ist aus einer langen Beschäfti-gung mit den Texten Husserls und aus einer unablässigen Aufmerksamkeit auf ‚Sein und Zeit‘ entstanden. Weder Martin Buber noch Gabriel Marcel sind dem Text fremd, der auf Franz Rosenzweig vom Vorwort an verweist. Das Buch beansprucht zudem, im zeitgenössischen Denken, eine Treue zum bahnbrechenden Werk Henri Bergsons.“¹⁹¹

Damit hat Levinas selbst offengelegt, von welchem Denken und welchen Denkern er am meisten beeinflusst ist.

189 Ebd. 117.

190 Ebd. 119.

191 Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 7.

Aus seinem komplexen Werk soll hier von Martin Buber her nur eine Spur verfolgt werden, nämlich die besondere Art und Weise, wie das menschliche Du durch sein *Antlitz* dem Ich begegnet. Während mir, so Levinas, das Ding gegeben ist und sich mir darbietet, sodass ich es in eine, genauer meine Welt einordnen kann, weigert sich das Antlitz des Mitmenschen, von mir begriffen und umfasst zu werden. Der Andere entzieht sich mir unter anderem durch seine unvorhersehbaren Reaktionen. Er bleibt unendlich *transzendent*, unendlich *fremd*. Sein Antlitz, in dem er mir erscheint und das nach mir ruft, „bricht mit der Welt, die unsere gemeinsame Welt sein kann“¹⁹².

Sein *Widerstand* tut mir dabei aber keine Gewalt an, er wirkt nicht negativ. Vielmehr hat er eine positive Struktur, nämlich eine ethische. In seinem Antlitz zeigt sich seine ethische Unverletzlichkeit, seine Heiligkeit. Sie stellt mich moralisch in Frage, wobei die Bewegung meiner Infragestellung ganz vom Anderen ausgeht.

Auch die *Rede* im Sinn ursprünglicher Kommunikation, durch die das Antlitz eine Beziehung mit mir unterhält, stellt Ich und Du ontologisch nicht auf dieselbe Stufe. Das Antlitz des Anderen „bleibt in der Beziehung absolut“¹⁹³. In ihm offenbart sich mir das Unendliche, das absolut andere Andere. „Ich kämpfe“, wie Levinas sagt, „nicht mit einem Gott ohne Antlitz, sondern antworte auf seinen Ausdruck, seine Offenbarung.“¹⁹⁴

Das Antlitz des Anderen entzieht sich meinem Besitz, meinem Vermögen. Es spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die mein Genuss- und Erkenntnisvermögen unendlich übersteigt. Nicht physisch, aber ethisch setzt es mir eine unendliche Widerstandskraft entgegen, die sagt: Du wirst keinen Mord begehen! Dieser ethische Widerstand, „hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten“¹⁹⁵. Es ist das Verständnis für diese Not und diesen Hunger, die die eigentliche Nähe des Anderen stiftet. Das *Erscheinen* des Unendlichen im Antlitz des Anderen bedeutet daher *Gewaltlosigkeit* schlechthin und *Frieden*. Der Krieg setzt den Frieden voraus, nicht umgekehrt.

Indem mich das Antlitz um Hilfe bittet, ohne dass ich für seinen Hilferuf taub sein könnte, begrenzt es nicht meine Freiheit, sondern stiftet und fördert sie. Es ruft sie zur *Verantwortung*, indem es meine Güte hervorruft. Angesichts hungernder und verhungender Menschen im wörtlichen und existentiellen Sinn gibt es für die Verantwortung laut Levinas nur ein „objektives“ Maß. „Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden.“¹⁹⁶ Das erste Wort, das die ursprüngliche Rede zwischen Du und Ich, zwischen dem Antlitz des Anderen und mir hervorbringt, lautet *Verpflichtung*. Keinerlei Innerlichkeit gestattet es, dieser Verpflichtung aus dem Weg zu gehen.

Das Antlitz des menschlichen Du, in dem sich der absolut andere Andere präsentiert, „bleibt nach dem Maß dessen, der es empfängt, es bleibt irdisch“¹⁹⁷. Aber von ihm empfängt das Ich die Idee des Unendlichen, die es, so Levinas, nicht aus sich haben kann. Auf

192 Ebd. 278.

193 Ebd. 279f.

194 Ebd. 283.

195 Ebd. 285f.

196 Ebd. 289.

197 Ebd. 292.

diese Weise wird das Ich ständig unterwiesen und unaufhörlich aufgerufen, *sich selbst zu überschreiten*. „Denken heißt, die Idee des Unendlichen besitzen oder unterwiesen werden. Das vernünftige Denken bezieht sich auf diese Unterweisung.“¹⁹⁸

Levinas zufolge lädt die Gegenwart des Antlitzes jedoch nicht zur exklusiven Zweiergemeinschaft von Ich und Du ein. Vielmehr verweist sie von sich aus bereits auf den *Dritten* und auf ein *umfassendes Wir*. Denn in den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an, sieht mich die gesamte Menschheit an. Das Erscheinen des Antlitzes, das mich wie ein absolut fremdes ansieht und mich zu Verantwortung ruft, „macht das ursprüngliche Geschehen der Brüderlichkeit aus“¹⁹⁹. Die Einheit und Geschwisterlichkeit *aller* Menschen beruht für Levinas demnach nicht auf der biologischen Verwandtschaft, sondern auf den *zwischenmenschlichen Beziehungen*, die über die Totalität der Welt hinaus zum Unendlichen des Anderen führen und zur unbedingten Verantwortung für den Anderen verpflichten.

Da sich der Andere aufgrund seiner Not, die nach Gerechtigkeit schreit, sogleich als Absoluter präsentiert und aus einer Dimension der Erhabenheit und der Transzendenz kommt, die ihn zum Meister über mich macht und mir befiehlt, besteht meine Stellung ihm gegenüber folgerichtig darin, „dieser wesentlichen Not des Anderen begegnen zu können, Hilfsquellen zu finden“²⁰⁰. Dabei ist der Nächste, auch und gerade der *Arme* und *Fremde*, die *Witwe* und der *Waise*, gegen die ich verpflichtet bin.

In all dem zeigt sich eine „moralische Asymmetrie“²⁰¹. Während mich der Andere von seiner Seite aus ethisch absolut in Anspruch nimmt und in seiner Transzendenz über mich herrscht, entspricht meiner Verantwortung für den Anderen von meiner Seite aus kein Anspruch auf den Anderen. Weil für Levinas im Unterschied zu Martin Buber nicht die klassische Ontologie, sondern die Ethik ausschlaggebend für die Bestimmung des Menschen und seines Seins ist, folgt für ihn aus der moralischen Asymmetrie eine grundlegende „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung“²⁰². Ich und Du lassen sich nicht als zwei Seiende auf derselben Ebene ansiedeln. Weil das Sein des Menschen unvermeidlich die Orientierung „von-sich-aus“ hin zum „Anderen“ hat, findet es in einem wesentlich asymmetrischen „Raum“ statt.²⁰³

Das wahre Wesen des Menschen, so fasst Levinas in seinen Schlussfolgerungen zusammen, präsentiert sich in seinem Antlitz, das meiner Gewalt Einhalt gebietet und sie durch seinen Anruflähmt.²⁰⁴ Als Anderer kommt der Mensch von außen auf uns zu, eben als Antlitz. Diese „Exteriorität – d. h. sein Appell an mich – ist seine Wahrheit“²⁰⁵. Da jedes Antlitz anders und somit das Von-Angesicht-zu-Angesicht mannigfaltig ist, ist echter *Pluralismus* der Gesellschaft möglich. Die soziale Beziehung erzeugt für Levinas einen Überschuss des Guten über das Sein und der Mannigfaltigkeit über das Eine.

198 Ebd. 294.

199 Ebd. 309.

200 Ebd. 311.

201 Ebd. 430.

202 Ebd. 328.

203 Ebd. 312f.

204 Vgl. ebd. 419f.

205 Ebd. 421.

Dem Antlitz verdankt sich auch die *Sprache*. Sie hebt ursprünglich kraft der Gegenwart des Du an und ereignet sich im Von-Angesicht-zu-Angesicht.²⁰⁶ Vor dem Hintergrund von Heideggers *Sein und Zeit* unterscheidet Levinas in dem Zusammenhang zwischen Sinn und Bedeutung. Der Mensch gibt den Dingen und ihrem Sein *Sinn*, indem er sie für bestimmte Zwecke gebraucht. Die *Bedeutung* des Anderen ist ihm jedoch vorgegeben. Dank seiner ethischen Bedeutung ist der Andere, wie Levinas schreibt, „Gott ähnlich. Diese Bedeutung geht meiner Initiative der Sinngebung voraus.“²⁰⁷ Sie besteht darin, mich zur Verantwortung zu rufen und so aus meinem Ich herauszurufen. Der Andere, der mir von außen durch sein Antlitz begegnet, fordert mich in seiner sozialen oder auch existentiellen Not und Blöße auf, mich für ihn verantwortlich zu fühlen und so mein eigenes Ichsein und das welthafte Sein der Dinge auf ihn hin zu überschreiten.

Die *Exteriorität* des Seins ist daher die *eigentliche Moralität*. Sie verlangt vor allem neben der Gerechtigkeit die *Güte*, vollzieht sich die Beziehung mit dem Antlitz als solchem doch ausschließlich „als Güte“²⁰⁸. Diese ist „die eigentliche Transzendenz. Die Transzendenz ist [nämlich] Transzendenz eines Ich. Nur ein Ich kann dem dringenden Befehl eines Antlitzes antworten.“²⁰⁹ Auch der Pluralismus der Gesellschaft „vollzieht sich in der Güte, die von mir zum Anderen geht; in ihr allein kann sich der Andere als absolut Anderer ereignen“²¹⁰. Mit der Güte geht nach Levinas schließlich auch der *Friede* einher, der „mein Friede“ sein muss: „Friede im Rahmen einer Beziehung, die von einem Ich ausgeht und zum Anderen hinführt, Friede im Begehren und in der Güte, in denen das Ich sich erhält und gleichzeitig ohne Egoismus existiert.“²¹¹

In seinem zweiten philosophischen Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, das 1978 veröffentlicht wurde, vertieft Levinas seine Kritik an der abendländischen Seinslehre, die für ihn weder die Frage nach dem Anderen noch die ethische Frage radikal genug gestellt hat. Wie er im Vorwort schreibt, vertritt er in seinem Buch die These, dass in der Subjektivität eine „Aus-nahme“ zu erkennen sei, „die das Gefüge von sein und Seiendem und ihrer Differenz“, also die ontologische Differenz im Sinne Heideggers²¹², durcheinanderbringt.²¹³ Es gelte, „in der Substantialität des Subjekts, im harten Kern des ‚Einzigen‘ in mir, in meiner unvollständigen, uneinheitlichen Identität die Stellvertretung für die Anderen [zu] erblicken“²¹⁴. Diese „allem Wollen zuvorkommende Aufopferung“ müsse „als eine schonungslose Ausgesetztheit an das Verletztwerden durch die Transzendenz, und zwar nach Art eines Empfangens, das passiver – und auf andere Weise passiv – ist als die Rezeptivität, die Leidenschaft und die Endlichkeit“ gedacht werden.²¹⁵ Hier soll innerhalb dieses gedanklichen Rahmens wiederum nur dem Thema der *ethischen Verantwortung* für den *Anderen* nachgegangen werden, genauer gesagt der Frage,

206 Vgl. ebd. 427.

207 Ebd. 424.

208 Vgl. ebd. 438.

209 Ebd. 444.

210 Ebd. 445.

211 Ebd.

212 Bd. 1, Kap. 1.1.5.1.

213 Levinas: *Jenseits des Seins*, 19.

214 Ebd. 19.

215 Ebd.

inwieweit es Levinas in seinem zweiten Hauptwerk erweitert, vertieft und abgewandelt hat.

Levinas fasst den Gedanken der Verantwortung nun noch rigoroser. Wir tragen auch Verantwortung für die *Schuld* und für das *Unglück* der Anderen, ja für die *Freiheit* des Anderen.²¹⁶ Dies lässt sich zumindest insofern nachvollziehen, als für die Bedingungen, unter denen der Andere schuldig oder unglücklich wird und seine Freiheit vollzieht, auch die Gesellschaft und damit bestimmte Menschen mitverantwortlich sind. Wir sind mitverantwortlich dafür, inwieweit das Leben des Einzelnen gelingt, genauer gesagt: *Ich* bin mitverantwortlich dafür, inwieweit das Leben bestimmter Menschen gelingt oder misslingt. Die Verantwortung für den Anderen, für eine andere Freiheit, weist mich, wie Levinas schreibt, „dem Anderen, dem Erstbesten, an, sie nähert mich ihm an, macht ihn mir zum Nächsten“²¹⁷. Nicht nur *für* ihn, auch *vor* ihm bin ich verantwortlich. Er ist nicht nur derjenige, für den ich Partei ergreife, sondern auch mein Richter. Das Unendliche, dessen Spur sich auf seinem Antlitz abzeichnet und verwischt, ruft „gegen meinen Willen diese Verantwortung hervor“ und macht mich „als Geisel für den Anderen zu seinem Stellvertreter“. Daher wird mein Innerstes „eingesetzt in ein Wider-Willen – Für-einen-Anderen“²¹⁸.

Für Levinas handelt es sich also beim Für-einen-Anderen um ein Gegen-meinen-Willen. Das Paradox solch einer unfreiwilligen Verantwortung besteht für ihn darin, „dass ich verpflichtet bin, ohne dass diese Verpflichtung in mir begonnen hätte – als hätte in mein Bewusstsein ein Befehl sich eingeschlichen wie ein Dieb“²¹⁹. Diesen Befehl findet der Mensch gerade im Gehorsam, der allem Hören des konkreten Gebotes, das durch den Anderen an mich ergeht, vorausgeht. In der Haltung des Gehorsams erhalte ich den Befehl von mir selbst her, wodurch sich die Heteronomie (die Bestimmung durch den Anderen) in Autonomie (Selbstbestimmung) verkehrt. Levinas findet diesen Umstand auf bemerkenswerte Weise durch die Metapher der Einschreibung des Gesetzes im Gewissen zum Ausdruck gebracht; bemerkenswert für ihn, weil diese Metapher *Autonomie* und *Heteronomie* versöhnt.²²⁰ Gerade indem ich der Fremdbestimmung durch den ethischen Anspruch des Anderen gehorche, bestimme ich mich selbst. Als Sorge und Entstehen für den Anderen macht sie die Bedeutung aus, die dem Sein der Welt und dem Sein des Ich vorausgeht beziehungsweise als Wort des Unendlichen, als Transzendenz, in deren Immanenz einbricht.²²¹

Weil es das *Unendliche* ist, das mir den Nächsten als Antlitz befiehlt, weil ich in meiner Verantwortung für den Nächsten dem *Unendlichen* antworte, liegt in der Verantwortung eine im Prinzip grenzenlose *Dynamik*. Die Verantwortung wächst in dem Maße, in dem sie übernommen wird. Denn je größer die Nähe zum Anderen wird, umso *nachdrücklicher* befiehlt mir das Unendliche.²²² Insofern ist die Annäherung an den Nächsten

216 Vgl. ebd. 40.

217 Ebd. 42.

218 Ebd.

219 Ebd. 46.

220 Vgl. ebd. 325.

221 Vgl. ebd. 47f.

222 Vgl. ebd. 328.

maßlos, folgt sie „dem Maß des Unendlichen“²²³. In diesem Sinne kann Levinas auch direkt von der „*unendlichen Verantwortung* des Einen für den Anderen“ sprechen.²²⁴ In ihr erscheint für ihn die Herrlichkeit des Unendlichen, die alle Fassungskraft des Menschen übersteigt. „Das Unendliche hat also Herrlichkeit allein durch die Subjektivität, durch das menschliche Abenteuer der Annäherung an den Anderen, durch die Stellvertretung, durch die Sühne für den Anderen.“²²⁵

Dass der Mensch grundsätzlich für seinen Nächsten verantwortlich ist, dass etwa Eltern die Verantwortung für ihre Kinder tragen, liegt nach Levinas außerhalb seiner Freiheit. Inwieweit er sich auf diese Verantwortung einlässt und sie als die seine annimmt, inwieweit er sich vom Anderen ansprechen, beanspruchen und in Beschlag nehmen lässt, inwieweit er für den Anderen eintritt und an seine Stelle tritt, sich von ihm als Geisel nehmen lässt, hängt jedoch auch von seiner Freiheit ab. Je mehr sein *Auf-den-Anderen-hin* zu einem realen *Für-den-Anderen* wird, desto mehr entwickelt er sich vom Subjekt zur Person, desto mehr wird, wie Levinas sagt, sein *Ich* zum *Sich*. Denn das Unendliche zeigt sich durch seinen Befehl, sich dem Nächsten zuzuwenden, nicht einer Subjektivität an, die schon fertige Einheit wäre. Vielmehr zerbricht es die Identität, die sich das Ich dadurch zugelegt hat, dass es für sich allen möglichen Besitz, sei er äußerer, sei er innerer Art, erworben hat. Indem das Ich seine besondere Verantwortung übernimmt, unterbricht es seine Identität und findet seine wahre Einzigkeit, „in der nicht mehr von dem Ich die Rede ist, sondern von mir“²²⁶. Das Subjekt geht so vom *Ich* zu *mir* über, der ich ich bin und nicht ein Anderer. Es löst sich vom Sein des Ich sowie vom Sein der Welt und entfaltet seine Subjektivität, die in nichts anderem als der Sensibilität für den Anderen besteht. „Niederlegung oder Niederlage der Identität des *Ich*. Genau das ist, radikal gedacht, die Sensibilität.“²²⁷ Die Subjektivität ist somit Ort und Nicht-Ort des Zerbrechens, an dem die Identität, die nur in sich und für sich besteht, zerbricht. In ihrer Empfindsamkeit und Empfänglichkeit für den Anderen vollzieht sie sich als eine Passivität, die *passiver* ist als jede Passivität, da das Entstehen-für nicht ein Akt ist, sondern „eine in den Akt nicht überführbare Passivität“, bei der das Subjekt über nichts verfügt, „das ihm erlaubte, dem Ruf der Pro-vokation *nicht nachzugeben*“.²²⁸ Dabei ruht die Unmöglichkeit, Gott zu entkommen, laut Levinas in meinem Inneren als *Sich*.²²⁹ In dieses *Sich* soll und kann sich das Ich zurückziehen, „weiter zurück als bis zur eigenen Identität – bis hinein in den Anderen, die Sühne, die die Last des Nicht-Ich trägt“²³⁰. *Sich sein* – anders als bloß sein – heißt, die Not und das Scheitern des Anderen tragen, heißt, „immer einen Grad an Verantwortung zusätzlich haben, die Verantwortung für die Verantwortung des Anderen“²³¹. Mich beziehungsweise *Sich* oder im *Sich* bin ich, wenn ich *meine* Stellvertretung für alle, die mir niemand abnehmen kann, übernehme, wenn ich aus der egois-

223 Ebd. 44f.

224 Ebd. 336.

225 Ebd. 324.

226 Ebd. 48.

227 Ebd. 50.

228 Ebd. 259; / ebd. 234.

229 Vgl. ebd. 285f.

230 Ebd. 256f.

231 Ebd. 259f.

tischen Identität meines *Ich-für-mich* austrete und in die neue, offene Identität des *Für-den-Anderen* eintrete.²³² Die wahre Identität entsteht daher nicht durch *Selbstbestätigung*, sondern durch *Selbstabsetzung*, bei der sich das Subjekt als der-Eine-für-den-Anderen inkarniert und Bedeutsamkeit überträgt, das heißt die Anderen in die Brüderlichkeit, die die Nähe ist, vereinnahmt.²³³

Die *Stellvertretung* befreit das Subjekt, so Levinas, „von Langeweile und Überdruß, das heißt von der Ankettung an sich selbst“, in der das Ich aufgrund seiner starren Identität des Ego „in sich erstickt und unablässig die Zerstreuung [...] sucht“.²³⁴ Es wird so sich selbst zugunsten eines Anderen entrissen und kann sich als vom Unendlichen inspiriertes Subjekt dem Nächsten Ausliefern, sich an ihn verströmen.²³⁵ Auf diese Weise realisiert es auch seine Einmaligkeit. Denn die „Anderheit des Nächsten appelliert an die unersetzbare Einzigartigkeit, die in mir ruht, indem sie dieses Ich anklagt“ und es auf das Sich zurückführt.²³⁶ Es gilt also, sich zu finden, indem man sich verliert. Nur durch die Anderen bin ich im Sich, in meinem wahren Selbst, bin ich Einer und Einziger, bin ich unersetzbare Person.²³⁷

Bei einem derart hohen ethischen Anspruch sieht Levinas selbst deutlich die *Gefahr der Überforderung*, will aber an dieser Stelle nicht näher auf dieses Thema eingehen. „Gewiss“, so schreibt er, „meine Verantwortung für alle kann und muss sich auch darin erweisen, dass sie sich beschränkt. Das Ich kann im Namen der schrankenlosen Verantwortung dazu aufgerufen sein, auch für sich selbst Sorge zu tragen.“²³⁸ Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, heißt weder sich selbst ruinös zu verausgaben noch den Anderen zu bevormunden oder für sich zu vereinnahmen. Auch ist zu ergänzen, dass das Unendliche demjenigen, dem es im Antlitz des Anderen aufscheint, nur so viel Stellvertretung abverlangt, als es ihm Kraft dazu gibt.

Wie in seinem früheren Werk spricht Levinas auch hier von der *Asymmetrie* zwischen mir und dem Anderen und fügt hinzu, dass diese Asymmetrie durch den Dritten *korrigiert* wird:

„In der Nähe nimmt mich der Andere in Beschlag, nach der absoluten Asymmetrie der Bedeutung, des der-Eine-für-den-Anderen: ich stehe für ihn ein, während doch niemand mich ersetzen kann und die Stellvertretung des Einen für den Anderen nicht die Stellvertretung des Anderen für den Einen bedeutet. Die Beziehung mit dem Dritten ist eine unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe, in der das Gesicht [= Antlitz], in dem es angestarrt wird, sein Gesicht verliert. Es entsteht Abwägen, Denken, Objektivieren [...]“²³⁹

232 Vgl. ebd. 280; 335.

233 Vgl. ebd. 179; 185.

234 Ebd. 277.

235 Vgl. ebd. 324; 327.

236 Ebd. 334.

237 Vgl. ebd. 42; 249; 234.

238 Ebd. 285.

239 Ebd. 345.

Durch das Nachdenken über den Anderen anlässlich des Dritten distanzieren sich mich vom Du des Anderen, wird der Andere zusammen mit allen Anderen für mich zum Mitglied der Gesellschaft, deren Ordnung der *Gerechtigkeit* meine Stellvertretung für den Anderen mäßigt oder bemisst. Trotz der notwendigen Distanzierung bleibt für Levinas auch in der gerechten Gesellschaft die grundlegende Asymmetrie meiner Verantwortung für den Nächsten bestehen. Nur durch sie, nur durch die *Selbstlosigkeit* lässt sich Gerechtigkeit überhaupt aufrechterhalten:

„Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; in der die Gleichheit aller getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Mehrwert meiner Pflichten über meine Rechte. Die Selbstvergessenheit bewegt die Gerechtigkeit.“²⁴⁰

Nach Levinas ist jeder Einzelne durch das Unendliche oder Gute ein *Erwählter*. Jeder Mensch ist gerufen, aus seinem Ich, „aus seiner Ausdehnung in der Masse, dem Volk“ aufzubrechen und aus Verantwortung zu antworten: „*ich*, das heißt *sieh mich, hier bin ich, für die Anderen*“.²⁴¹ Jeder ist gerufen, „in radikaler Weise den eigenen Platz oder den eigenen Schutz im Sein zu verlieren, einzutreten in die Allgegenwärtigkeit“. Jedenfalls ist die moralische Asymmetrie nötig „für das bisschen Menschlichkeit, das die Erde ziert“²⁴².

Levinas' Ethik der Verantwortung für den Anderen schließt eine Philosophie der *Selbstüberbietung* ein. Damit der Mensch ganz Mensch wird, muss er sein Ego verlassen, sein eigenes Ichsein und das welthafte Dingsein auf den Anderen hin überschreiten. Das gelingt ihm durch den Mitmenschen in einer *horizontalen* Transzendenz, die für Levinas zugleich eine *vertikale* Transzendenz auf Gott hin ist. Der Andere, der mir in seinem Äußeren erscheint, kann mich auf verschiedene Weise zu sich heranziehen und mich so aus meinem selbstgenügsamen Ich herauslocken. Das, was mich an ihm anspricht und anzieht, kann erotisch-sexueller, aber auch ästhetisch-künstlerischer, religiös-spirituellder, kommunikativ-sozialer oder sonstiger Natur sein. Auf eine noch einmal ganz andere Weise als das Erotische, Ästhetische oder Spirituelle holt nach Levinas das *Ethische* den Menschen aus seinem Ego heraus, insofern ihn der *Nächste* – und das kann jeder sein – in seiner Bedürftigkeit *unbedingt* anruft und verpflichtet.

Literatur

Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 3. Auflage 2002.

Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 1992.

240 Ebd. 347.

241 Ebd. 393f.

242 Ebd. 394.

1.1.5.3 Entwicklung durch die Annahme von Leid (John Hick)

Der britische Religionsphilosoph John Hick (1922–2012), der vor allem als bedeutender Vertreter des religionstheologischen Pluralismus bekannt ist, hat in seinem Buch *Evil and the God of Love* (1966), wie so mancher Denker vor ihm, einen Lösungsvorschlag für das *Theodizee-Problem* unterbreitet. Dieses Problem gilt als eines der grundlegendsten – wenngleich unlösbaren – des christlichen Glaubens und der abendländischen Religionsphilosophie. Es geht um die Frage, wie das *Leid* in der Welt mit einem *allmächtigen* und *allgütigen* Gott vereinbar ist beziehungsweise, wie man den Glauben an einen allmächtigen oder allgütigen Gott rechtfertigen kann, wenn es so viele *Übel* in der Welt gibt. Diese Frage stellt sich auf Grund einer *logischen* und einer *evidentiellen* Unvereinbarkeit der Existenz Gottes mit der Existenz der Übel. Das logische Problem des Übels, wie es schon seit der Antike überliefert ist, lautet:

- (1) Ein allmächtiges Wesen kann Übel verhindern.
- (2) Ein vollkommen gutes Wesen will Übel verhindern.
- (3) Es gibt Übel in der Welt.
- (4) Also gibt es kein allmächtiges und vollkommen gutes Wesen.

Die Schwierigkeit ergibt sich aus der Allmacht und der Allgüte als vorrangigen Eigenschaften Gottes, wenn sie mit der Realität der menschlichen Leiderfahrung konfrontiert werden. Beides scheint miteinander unvereinbar. Da sich die Existenz menschlichen Leidens nicht bezweifeln lässt, muss die Existenz eines allgütigen und allmächtigen Gottes angezweifelt werden.

Ein klassischer Versuch, das logische Theodizee-Problem zu lösen, ist die *Free-Will Defense*. Ihr zufolge sind mit der menschlichen Freiheit logisch notwendigerweise *sittliche* Übel verbunden, kann es also Freiheit ohne diese Übel nicht geben. Die Freiheit stellt nun aber ein so hohes Gut dar, dass eine Welt, in der es zwar keine sittlichen Übel, aber auch keine menschliche Freiheit gäbe, weniger wertvoll wäre als die tatsächliche Welt, sodass ein vollkommener Gott gut daran tat, diese Welt, wie sie nun einmal ist – mit menschlicher Freiheit, aber dadurch auch mit sittlichen Übeln – zu erschaffen.

Neben dem logischen Problem des Übels besteht außerdem das *evidentielle* Problem. Es besagt, dass zumindest einige Fälle von Übeln in der Welt *so schrecklich* und offensichtlich *sinnlos* sind, dass sie durch kein uns bekanntes Gut gerechtfertigt werden können. Ein allmächtiges und vollkommen gutes Wesen hätte besser gar keine Welt erschaffen als die Welt, in der wir leben. Da unsere Welt und mit ihr die Übel nun aber existieren, ist es vernünftiger anzunehmen, dass es keinen Gott gibt.

Die Übel werden in der Philosophie für gewöhnlich in zwei Arten unterschieden. Die *natürlichen* oder *physischen* Übel sind vom Menschen unverschuldete Auslöser für physischen Schmerz oder seelisches Leid in der Welt, sind also etwas, was in Bezug auf den Menschen, oder allgemeiner auf Lebewesen, nicht sein sollte und schädlich ist. Zu ihnen zählen Naturkatastrophen, Epidemien, Hungersnöte und ähnliches mehr. Im Gegensatz dazu gehen *moralische* Übel, wie etwa schwere Verbrechen, auf menschliches Handeln und Entscheiden zurück, das oft böswillig, grausam und ungerecht ist. Diese Art von Übel beruht auf der (Willens-)Freiheit des Menschen. Mitunter fällt es schwer, bestimmte Übel, wie zum Beispiel Hungersnöte oder das Loch in der Ozonschicht, eindeutig einer

der beiden Kategorien zuzuordnen, da nicht genau auszumachen ist, ob und inwieweit hinter einem natürlichen Übel nicht ein moralisches steckt.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) hatte noch drei Arten des Übels unterschieden: das moralische Übel (*malum morale*), das für ihn in der Sünde bestand, das physische Übel (*malum physicum*), das er mit dem Leiden gleichsetzte, und das *metaphysische* Übel (*malum metaphysicum*), das für ihn mit der Endlichkeit und Kontingenz (Nicht-Notwendigkeit) alles Geschöpflichen einherging. Dass der Mensch gegenüber Gott metaphysisch unvollkommen ist, weil er aufgrund seines Körpers räumlich, aufgrund seines Todes zeitlich und aufgrund seiner endlichen Fassungskraft geistig begrenzt ist, stellt jedoch genau genommen kein Übel dar. Denn es ist nichts, was nicht sein sollte; nichts, was nicht so ist, wie es sein sollte. Daher beschränkt man sich in der heutigen Diskussion weitgehend auf die Unterscheidung von natürlichen und moralischen Übeln.

Bei seinem Lösungsvorschlag für das Theodizee-Problem setzt Hick die Free-Will Defense voraus, geht aber wesentlich über sie hinaus. Gott wollte dem Menschen Willens-, Entscheidungs- und Handlungsfreiheit und damit den hohen Wert der Verantwortung für sich und andere schenken. Indem Hick diese Freiheit im Kern als „begrenzte schöpferische Kraft“ (*limited creativity*) bestimmt, erweist er sich als Libertarier, der dem Menschen, wenn auch innerhalb enger Grenzen, echte Willensfreiheit zubilligt.²⁴³ Zu dieser Freiheit gehört es, sich für das Gute oder das Böse entscheiden zu können. Sich für das Böse entscheiden zu können, impliziert nun aber wiederum, dass das Böse auch irgendwann getan wird. Das sittliche Übel ist somit der notwendige Preis der Freiheit. Der hohe Wert der Freiheit kann nicht nur negative Folgen für Mensch und Welt haben, sondern hat sie zwangsläufig.

Im Rahmen der Free-Will Defense und der damit verbundenen Debatte über die Willensfreiheit nimmt Hick von vornherein die menschliche Ausgangssituation in den Blick. Ihm gemäß lebt der Mensch in der Welt grundsätzlich in *epistemischer Distanz* zu Gott, das heißt in einem natürlichen Zustand der Gottferne. Zwar ist Gott räumlich überall zugegen, aber da der Mensch ihn nicht sinnlich oder körperlich wahrnehmen kann, ist er sich dessen Existenz nicht gewiss. Er lebt, nach einem Zitat von Dietrich Bonhoeffer, *etsi deus non daretur*: als ob es Gott nicht gäbe.

Für Hick ist es darum zwar tragisch, aber nur natürlich, dass sich der Mensch von Gott ab- und seinen eigenen Beschäftigungen und Interessen zuwendet. Der Mensch lebt von Natur aus eher selbst- als gottzentriert, weshalb seine Aufgabe im Leben darin besteht, zu Gott zurückzufinden. Aus seiner *Selbstzentriertheit* erwächst alles moralische Übel, beziehungsweise, theologisch gewendet, alle Sünde und dadurch viel Leid in der Welt. Daher soll er seinen Egoismus und seine Eigeninteressen, kurz, seine verkehrte Selbstliebe aufgeben und die selbstlose Liebe zu Gott in den Vordergrund stellen, sich Gott hingeben.

Die Freiheit bietet zwar die Möglichkeit, sich für das Böse zu entscheiden, und ist damit Grundlage für das Leid. Wäre aber der Mensch nicht frei, sondern determiniert, wäre er wie eine Puppe oder Marionette. Als Puppe hätte er nicht die Möglichkeit, aus freien Zügen durch *moralische Reifung* zu Gott zu gelangen. Um moralisch zu reifen und

243 Duttman 128.

Verantwortung zu übernehmen, braucht der Mensch die Freiheit. Aber dieser mühsame Reifungsprozess verlangt ihm viel ab.

In seiner Auseinandersetzung mit den Philosophen Antony Flew (1923–2010) und John Leslie Mackie (1917–1981) beschäftigt sich auch Hick mit der Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn Gott den Menschen von vornherein als perfektes Wesen in einer paradiesischen Welt geschaffen hätte. Dann ginge es dem Menschen gut und er müsste niemals Leid erfahren. Ihm bliebe der mühsame Reifungsprozess mit den vielen schmerzhaften Erfahrungen und Rückschlägen erspart, in dem er obendrein nie die Sicherheit hat, sein Ziel wirklich zu erreichen.

Aber Hick ist der Meinung, dass gerade dieser Prozess des langwierigen Wachsens unschätzbar wertvoll ist, weil der Mensch in ihm von sich aus Tugenden und Charaktereigenschaften entwickeln kann, die sich sonst niemals so hervorbringen ließen. Nach Hicks Überzeugung kann sich der Mensch erst durch diesen schmerzhaften Prozess vollständig zur Person entwickeln, erst dadurch selbstlos er selbst sein.

Hick verdeutlicht den Wert dieses mühsamen Prozesses in Auseinandersetzung mit David Hume (1711–1776), der sich in seinen *Dialogen über Natürliche Religion* (1779) darüber beklagt, dass die Welt für den Menschen so schlecht eingerichtet sei. Für Hume steht der „Architekt“ der Welt oder der „Wärter“ der Lebewesen in einer gewissen Fürsorgepflicht, es seinen Geschöpfen so angenehm wie möglich zu machen. Als guter Schöpfer sollte sich Gott um seine Menschen kümmern wie ein Tierbesitzer um seine Haustiere und die Welt für sie so gut wie möglich ausstatten. Und wenn es schon Leid gibt, sollte er wenigstens durch Wunder eingreifen, um Schlimmstes zu verhindern. Die aktuelle Welt ist für Hume hingegen schlecht angelegt.

Für Hick ist Gott allmächtig und könnte natürlich immer eingreifen und alles Leid und Übel verhindern.²⁴⁴ Aber er hält das nicht für erstrebenswert. Wenn Gott immer eingriffe, „hätte keine Handlung je schlechte Konsequenzen und kein bisschen Unachtsamkeit oder Unbedachtheit in Bezug auf die Welt führte zu schädigenden Folgen“²⁴⁵. Wenn ein Mann einen anderen erschießen oder erstechen wollte, würde seine Kugel in der Luft schmelzen oder sein Messer sich in Papier verwandeln. Wenn jemand in zu schneller Fahrt einen Fußgänger verletzte, bliebe dieser auf wundersame Weise unverletzt. Damit wäre das Leiden definitiv verringert. Aber es würden auch keine moralischen Fertigkeiten ausgebildet. Wenn Gott durch ein Wunder eingriffe und die Pistolenkugel in der Luft schmelzen lassen würde, würde niemand getötet, aber es könnte auch niemand aus der schlechten Tat lernen. Genauso ist es mit der zu schnellen Autofahrt. Wenn diese Unachtsamkeiten keine Konsequenzen hätten, wäre uns die Möglichkeit genommen, das nächste Mal besser auf andere und auf uns selbst aufzupassen. Wir würden zwar betäubt und zufrieden ohne die harten Konsequenzen leben, würden aber nicht wachsen.

Ohne die Möglichkeit, jemanden zu schädigen, gäbe es auch keine Möglichkeit, jemandem Gutes zu tun. Viele gute *Tugenden* würden sich in einer solchen Welt nie entwickeln.

244 Vgl. ebd. 210.

245 Hick 324.

„Es wäre eine Welt, die keinen Nutzen für Tugenden wie Selbstaufopferung, Fürsorge für andere, Hingabe für das Allgemeinwohl, Mut, Ausdauer, Geschicklichkeit oder Ehrlichkeit hätte. [...] Selbstlosigkeit würde niemals in einer Situation hervorgerufen, in der niemand je in einer wirklichen Notlage oder Gefahr wäre. Ehrlichkeit, Gutwilligkeit, Einsatz für das Richtige würden in Umständen, in denen niemand verletzt werden könnte, nicht hervorgerufen, sodass es keine negativen Konsequenzen der Unehrlichkeit, der Böswilligkeit oder der moralischen Unschlüssigkeit gäbe. Mut würde nie in einer Umgebung ohne Gefahren hervorgerufen werden; Entschlossenheit und Ausdauer würden nie [in einer Welt] ohne Herausforderungen und Hindernisse hervorgerufen werden. Wahrhaftigkeit würde in einer Welt, in der eine Lüge zu erzählen keine negativen Folgen hätte, niemals hervorgerufen. [...] Am wichtigsten von allem würde in einer Welt ohne Leid vielleicht niemals die Fähigkeit zur Liebe entwickelt werden, außer in einem sehr begrenzten Sinn des Wortes.“²⁴⁶

Denn die Liebe erprobt sich und wächst in schwierigen Zeiten. Und so ist es mit all den oben genannten Tugenden, die Hick an anderer Stelle noch durch Tugenden wie moralische Integrität, Mitgefühl, Humor und Ehrfurcht vor der Wahrheit ergänzt.²⁴⁷ In einer Welt, in der die Minimierung von Unlust und Maximierung von Lust das höchste Ziel ist, können Kinder nicht zu moralisch reifen Persönlichkeiten heranwachsen, die Verantwortung, Toleranz und tragende Beziehungen zu ihren Mitmenschen entwickeln. Daher ist es eher unsere reale, herausfordernde, leidvolle Welt als eine heile Welt, „in der moralische Wesen durch ihre eigenen Einsichten und Antworten zu Kindern Gottes (*children of God*) gestaltet werden können“²⁴⁸. Falls der Sinn der Welt darin besteht, Wesen mit solchen persönlichen Qualitäten hervorzubringen, „wäre es eine sinnlose Verbesserung, sie von allem Leid zu reinigen“²⁴⁹.

Es gibt natürlich Einwände gegen diese positive Interpretation von Leiderfahrungen, die aber ihrerseits außer Kraft gesetzt werden können. Wie etwa eine Studie von Ulrike Öhler herausstellte²⁵⁰, bedeutet Hicks Sicht in der Konsequenz keine Rechtfertigung von Gewalt für bessere Zwecke, wie beispielsweise die Ausbildung des Charakters. Natürlich sollte einerseits Gewalt vermieden werden, wo es nur geht. Aber andererseits ist es auch äußerst wichtig, nicht in der Leiderfahrung, wenn sie schon da ist, stecken zu bleiben, sondern sich wieder aufzurichten und daran zu wachsen. Das macht den Menschen gegen künftige Verletzungen resilienter. Gott kennt uns und geht diesen Weg mit uns, wie an verschiedenen Gestalten aus der Bibel deutlich wird, nicht zuletzt an Jesus in seiner Ohnmacht am Kreuz. Man soll sich also nicht in sein Schicksal ergeben und darin untergehen. Moralisches Übel ist kein Selbstzweck, das man einfach als von Gott gegeben hinnehmen soll. Mit dem oft zitierten, falsch verstandenen „Leiden Christi“ ist nicht ein Zustand gemeint, in den man sich kampflös ergibt. Wachsen geschieht vielmehr aktiv in Auseinandersetzung mit der Umwelt und nicht zuletzt im Ringen mit Gott. Der Mensch wächst an dem Leid, das ihm in sich selbst oder in der Begegnung mit den Mitmenschen

246 Ebd. 325.

247 Vgl. ebd. 258.

248 Ebd. 257.

249 Ebd. 326.

250 Öhler: *Sinnfindung und Reifung durch Leid*, 2016.

widerfährt. Es ist ein Prozess von Kämpfen, Hinterfragen, Aufgeben und Sich-Umorientieren, ein Vorgang, bei dem er den Kampf immer wieder aufnimmt und sich immer wieder neu auf Gott ausrichtet.

Auch ist mit der Theorie, dass der Mensch am Leid reift, indem er daraus für künftige Erfahrungen lernt, bei Hick nicht gemeint, dass Gott gezielt Leiderfahrungen als Erziehungsmittel einsetzt. Es gibt die Vorstellung, dass Leiderfahrungen Prüfungen Gottes für uns Menschen seien, und das ist auch verständlich, denn die Prüfung durch einen Erzieher gehört zu unseren Urfahrungen. Aber der Gott Hicks ist kein gnadenloser Prüfer, der uns bei Nichtbestehen bestraft. Nach Hick setzt Gott das Leid nicht gezielt als Mittel ein, ist das Leben keine kaum enden wollende, gnadenlose Bewährungsprobe. Das Leid ist da, es resultiert aus unserer grundsätzlichen sittlichen und religiösen Unvollkommenheit, aus unserer Hinfälligkeit und Sterblichkeit. Es ist uns gegeben und daraus dürfen wir etwas machen.

Passender als das Bild vom göttlichen Erzieher ist für Hick das Bild vom *göttlichen Therapeuten*. Der Therapeut lässt dem Menschen, seinem Patienten, alle Freiheit, er selbst zu sein, gleichzeitig will er das Beste für ihn und unterstützt ihn darin, sich gut zu entwickeln. Gott lässt dem Menschen frei, wie weit, wie konsequent und wie rasch er dem tiefsten Wunsch und der wahren Sehnsucht seines Lebens nach Einheit mit allem und Leben in Fülle nachgeht, die ihn letztlich zu Gott führen werden. Der göttliche Therapeut „hat grenzenlose Liebe für den Patienten und unendlich Zeit, die Er ihm widmen kann. Theoretisch ist es möglich, dass es Ihm misslingt; aber Er wird niemals aufhören, es zu versuchen und wie mir scheint, haben wir die volle praktische Sicherheit, dass Er früher oder später Erfolg haben wird.“²⁵¹ Selbstverständlich setzt ein Therapeut nicht Leiden ein, um den Patienten zu einer Einsicht zu bewegen. Leid ist schon genug vorhanden. Aber der Therapeut begleitet seinen Patienten, ist auf seiner Seite und geht mit ihm durch das Leid hindurch.

Diese Welt ist für Hick somit ein Ort der *Seelenbildung*, wie bereits der Name seiner Theodizee verrät: *soul-making theodicy*. Der andere Name, *Irenäische Theodizee*, leitet sich vom Kirchenvater Irenäus von Lyon (2. Jh. n. Chr.) her. In dessen Hauptwerk *Gegen die Häresien* (*Adversus haereses*) spielte das Theodizee-Problem zwar noch keine Rolle, aber ihm hat Hick das sogenannte *Zwei-Stufen-Modell* des Menschen entnommen. Wie aus Gen 1,26 hervorgeht, hat Gott den Menschen als sein Bild erschaffen. Nach Hick ist der Mensch Bild Gottes aufgrund seiner moralischen Qualitäten, seiner Intelligenz und seines Selbstbewusstseins. Als sein Bild ist er jedoch noch unfertig. Deshalb muss er auf einer zweiten Stufe Gott erst noch ähnlich werden. Er muss erst noch geistlich heranwachsen und sich persönlich entfalten. Die Eigenschaften der Gottähnlichkeit sind in Jesus Christus geoffenbart. Gott begleitet den Menschen zur Gottähnlichkeit unendlich geduldig und liebend und kommt ihm mit seiner Gnade entgegen. Der Prozess der Verähnlichung ist vor allem die Arbeit des Heiligen Geistes.

Bei Irenäus selbst liegt der Akzent des Modells darauf, dass der Mensch vor dem Sündenfall von Adam und Eva bereits Abbild des noch nicht menschengewordenen Gottes (Jesus Christus) war, aber durch den Sündenfall die Ähnlichkeit verlor. Das war nur allzu leicht möglich, da er vor der Menschwerdung Gottes ja noch kein Vorbild für sein Leben

251 Hick 345.

hatte. Nach dem Sündenfall muss er die verlorene Gottähnlichkeit wiedererlangen und kann sich dabei seit der Menschwerdung Gottes an Jesus Christus orientieren.

Hicks Akzent ist ein anderer, da er die Geschichte vom Sündenfall für *rein mythologisch* hält und das Zwei-Stufen-Modell des Irenäus mit dem wissenschaftlichen Weltbild zu vereinen sucht. Für ihn besteht die erste Stufe im lang andauernden Evolutionsprozess vom Tier zum *homo sapiens*, also in der biologischen Entwicklung zum Menschen. Auf der zweiten Stufe soll sich der Mensch moralisch-geistig zum *Kind Gottes* entwickeln.

Beim Wandel des Menschen vom *Bild* Gottes zur *Gottähnlichkeit* geht es um die persönliche Höherentwicklung vom biologischen Leben (*bios*) zum wahren Leben in Fülle, zum christusförmigen, ewigen Leben (*zoe*), wie insbesondere dem Johannesevangelium zu entnehmen ist.²⁵² Die Verwandlung kann und will Gott nicht allein herbeiführen, da er den Menschen als freie Person erschaffen hat, die ihr Leben innerhalb gewisser Grenzen selbst steuert. Der Mensch trägt zu seiner eigenen Transformation durch seine freiwillige Mitarbeit am Reich Gottes und durch seine ungezwungenen Antworten auf Gottes Angebot bei. Gute und schlechte Erfahrungen dienen ihm dazu, persönlich zu wachsen und zu reifen.

Hicks Theodizee der Seelenbildung liegt das *Werturteil* zugrunde, dass eine moralische Gutheit oder Vollkommenheit, die sich langsam durch eigene Erfahrungen und moralischen Einsatz aufbaut und entwickelt, einen *höheren* Wert darstellt als eine von vorneherein gegebene Gutheit oder Vollkommenheit. Dies rechtfertigt die langwierigen Mühen des Soul-Making-Prozesses. Daher ist eine *unvollkommene* Welt voller Herausforderungen besser als eine vollkommene, paradiesische. Nur in einer Welt, die problematisch und risikoreich ist, kann der Mensch heranwachsen und Fähigkeiten ausbilden, die er auf andere Weise nicht oder nicht so gut ausbilden könnte. Auch hier ist Gott wie ein *liebervoller Vater*, der sich um das optimale Heranwachsen seiner Kinder bemüht.

Hick grenzt sich in *Evil and the God of Love* entschieden von der traditionellen *augustinischen* Lösung des Theodizee-Problems ab. Diese geht von einer ursprünglichen Paradieswelt aus, in der sich das erste Menschenpaar, Adam und Eva, von der Schlange verführen ließ und aus Hochmut Gottes Gebot widersetzte. Infolge ihres Ungehorsams wurden die Stammeltern aller Menschen von Gott aus dem Paradies vertrieben und lebten fortan unter Mühsal und Beschwer.

Die Annahmen, dass (1) das Leben im Paradies unserem Leben in einer herausfordernden Welt vorausging, dass (2) das Böse in Adam und Evas Ursünde beziehungsweise der Schlange wurzelt, und dass (3) Gott den Menschen strafend aus dem Paradies warf und Generationen unter dem einen Fehltritt des ersten Menschenpaares leiden müssen, sind für Hick unhaltbar. Die Erklärung (3) zeugt für ihn zu sehr von einem richtenden, strafenden Gottesbild und verdeckt den liebenden, verzeihenden und um seine Menschenkinder bemühten Vater-Gott. Die Begründung für das Böse mit dem Fehltritt Adam und Evas und dieser wiederum mit der Verführung durch die Schlange als Personifizierung Satans, der selbst als Engel in der Schar Gottes abfiel (2), ist für Hick nicht zufriedenstellend, weil sich dadurch die Erklärung für das Böse immer weiter nach hinten bis ins Nichts (*evil ex nihilo*) verschiebt und so das Problem des Bösen letztlich nicht gelöst werden kann. Und schließlich (1) ist, wie oben schon erwähnt, die ganze Geschichte

252 Vgl. Joh 4,14; 6,47; 10,10.

des Paradieses, des Sündenfalls und auch der Erbsünde für Hick mythologischer Natur. Sie sollte den Menschen früher eine Erklärung für die Übel in der Welt geben, darf aber nicht wörtlich verstanden werden. Nach Hick steht das in der Vergangenheit geglaubte Paradies noch aus, es ist nicht verloren, sondern wird noch kommen. Die Menschen waren nicht erst perfekt und wurden dann zu Mängelwesen, sondern leiden jetzt Mängel und müssen noch zur Vollkommenheit heranreifen.

Damit eröffnet sich der Bereich der *Eschatologie* (Lehre von der Vollendung). Für Hick muss seine Lösung des Theodizee-Problems einen eschatologischen Ausblick beinhalten, sonst wäre sie unvollständig. Wie verschiedene Einwände deutlich machen, kann sich der Sinn des Leidens erst im Jenseits ganz erschließen. So dürfte ein Haupteinwand gegen seine Theodizee der Seelenbildung lauten, dass offensichtlich die meisten Menschen sterben, ohne ihre volle Entwicklung erreicht zu haben. Kinder sterben viel zu früh und auch Erwachsene werden plötzlich, zum Beispiel durch einen Unfall, aus dem Leben gerissen.

Ein weiterer Einwand thematisiert das *Ausmaß* der Übel und das schier sinnlose Leid. Selbst wenn sich das logische Problem der Theodizee etwa mittels der Free-Will Defense prinzipiell lösen lässt, bleibt das evidentielle Problem des Ausmaßes. Natürliche Übel sind für Hick ein integraler Bestandteil des sich entwickelnden Kosmos, aber wie rechtfertigt das gewaltige Naturkatastrophen wie Tsunamis und Pandemien, die zahlreiche Menschenleben auf einen Schlag auslöschen? Hinsichtlich der moralischen Übel stellt in Diskussionen meist der Zweite Weltkrieg mit der systematischen, bestialischen und völlig sinnlosen Tötung vieler Millionen Unschuldiger ein scheinbar nicht zu entkräftendes Argument gegen eine einfache Lösung des Theodizee-Problems dar.

Hick verharmlost all diese Übel nicht und schwächt sie nicht ab. Er sieht die Erbarmungslosigkeit der Natur und die Bestialität des Menschen und leugnet sie nicht. Vielmehr erkennt er, dass hier seine Antwort, der Mensch könne immer an seinen Herausforderungen wachsen, an eine Grenze kommt. In Konzentrationslagern wie Bergen-Belsen, Auschwitz und Buchenwald ist, wie es den Anschein hat, nur das Böse oder das, was dahinter steht, gewachsen. „Wenn wir dem Bösen in solch sinnlos böswilligen und böartigen Taten und Haltungen begegnen, scheinen wir dem, was der Teufel oder, weniger anthropomorph, das Dämonische genannt wurde, von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen. [...] [Das Dämonische] scheint seine eigenen bösen Fähigkeiten weit über das hinaus entwickelt zu haben, was in irgendeinem göttlichen Plan beabsichtigt gewesen sein könnte.“²⁵³

Zwei Antwortmöglichkeiten bietet Hick angesichts derartiger Übel und derartigen Leidens dennoch an. Zum einen verweist er auf einen innerweltlichen Umgang mit dem Theodizee-Problem, der als *reductio in mysterium* bekannt ist. Bei einer „Rückführung auf das Geheimnis“ wird auf eine rational zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach offensichtlich sinnlosem Leid in der Welt verzichtet. Die Antwort liegt allein bei Gott und bleibt für die Menschen auf der Erde ein Geheimnis. Die Unbeantwortbarkeit der Theodizee-Frage und damit das Leid lässt sich nur durch ein Leben im Glauben an Gott „beantworten“. Manches Leid im Leben scheint nicht rechtfertigbar. Es lässt sich im Leben

nur „lebend“ lösen, indem man es lebt im Vertrauen auf Gott oder einen letzten, verborgenen Sinn.

Zum anderen weist Hick auf eine *jenseitige Auflösung* des Theodizee-Problems hin. Bezüglich seiner Vorstellung vom Jenseits lassen sich zwei Merkmale herausstellen.

Erstens lehnt er die Vorstellung von einem *doppelten Ausgang* ab, demzufolge die einen Menschen erlöst werden, während die anderen ewige Höllenstrafen erwarten. Er geht von einer *All-Versöhnung*, einem Heil aller aus. Ein doppelter Ausgang würde Gottes Allmacht und Allgüte aufs schärfste infrage stellen und das Theodizee-Problem an sich unlösbar machen. Stattdessen ist nach Hick darauf zu vertrauen, dass Gott auch im Jenseits gleichsam wie ein geduldiger Therapeut wirkt und mit unendlich viel Kenntnis und Mitteln all seine „Patienten“ schließlich zu sich zieht.

Zweitens nimmt Hick eine *Weiterentwicklung* des Menschen nach dem Tod an. Weil der Mensch, wenn er stirbt, für gewöhnlich noch nicht ganz Mensch und Person geworden ist, bedarf es noch einer Phase, in der seine Mängel behoben und seine Potentiale ganz verwirklicht werden. Die Heiligung und Vervollkommenung, die in seinem irdischen Leben begonnen hat, wird – unter Umständen unter starken Leiden – in einer Art Purgatorium fortgesetzt und vollendet.

Obwohl er die Übel nicht verharmlosen will, ist Hick davon überzeugt, dass sich jetziges Übel im Rückblick von der Ewigkeit aus nur als vorläufiges Übel herausstellen wird, aus dem am Ende Gutes hervorgegangen sein wird. Alles Böse wird letztlich besiegt, alles Leid überwunden. Es wird kein verschwendetes, sinnloses Leid geben. Eine Verifikation dieser Hypothese ist freilich erst im Jenseits möglich.

Hick erweist sich in seiner Philosophie als großer Optimist. Wie ein roter Faden zieht sich durch sein ganzes Buch aus dem Exsultet das Thema *O felix culpa*: O [wahrhaft] glückliche Schuld! Diesem frühchristlichen Osterhymnus nach bot erst die Ursünde Adams die notwendige Voraussetzung für die Ankunft und Erlösungstat Jesu Christi. Die ursprüngliche Schuld hat Erlösung und Heil erst ermöglicht und kann so wahrhaft glücklich genannt werden. Daher dürfen alle berechtigterweise hoffen, dass aus Bösem und aus Leid Gutes erwächst. Die Stelle aus dem Exsultet gehört für Hick zum „Herz der christlichen Theodizee“²⁵⁴. Im *felix culpa* sieht er seinen eigenen Lösungsvorschlag durch die Tradition legitimiert und zitiert in dem Zusammenhang gern die englische Mystikerin Juliana von Norwich (ca. 1342–1413), die auf die Frage, warum Gott die Sünde nicht verhindere, antwortete: „Sünde muss sein, aber alles wird gut sein und alle werden gut sein, und aller Art Dinge wird gut sein“.²⁵⁵

Literatur

John Hick, *Evil and the God of Love*, 1966.

Corinna Duttmann: *Im Lieben durch Leiden wachsen. John Hicks religionsphilosophische Lösung des Theodizee-Problems*, 2021.

254 Ebd. 364.

255 Vgl. ebd. 289 Anm. 1.

1.2 Der Mensch als Kind Gottes

Einige Themen, die zuletzt bei John Hick angeklungen sind, wie die Gotteskindschaft des Menschen, sein „Sündenfall“ oder seine Entwicklung von der Gottebenbildlichkeit zur Gottähnlichkeit sind in diesem biblischen Teil (Kap. 1.2) nun genauer zu begründen. Dass wir Menschen Gottes gewollte und geliebte Kinder sind, darf als eine Gesamtaussage der Bibel verstanden werden. Kinder sollen sich zu Erwachsenen entwickeln, biblisch gesprochen, von einer *ersten* Schöpfung zu einer *neuen* Schöpfung. Um die erste Schöpfung geht es schwerpunktmäßig im *alttestamentlichen* Teil (Kap. 1.2.1), um die neue Schöpfung schwerpunktmäßig im *neutestamentlichen* Teil (Kap. 1.2.2).

1.2.1 Der Mensch der ersten Schöpfung

Das Alte Testament zeichnet den Menschen auf der einen Seite nahezu durchgehend als *ganzheitliches* Wesen (Kap. 1.2.1.1), auf der anderen Seite aber auch als höchst *ambivalentes* Wesen, besonders in der Urgeschichte in *Genesis* (Kap. 1.2.1.2) und in der *Weisheitsliteratur* (Kap. 1.2.1.3).

1.2.1.1 Der Mensch als Ganzheit

Das *ganzheitliche* Menschenverständnis des Alten Testaments hat Parallelen in den antiken, semitischen Kulturen, unterscheidet sich aber deutlich vom *dichotomischen* (Seele-Leib) oder *trichotomischen* (Geist-Seele-Leib) Menschenbild der philosophisch-christlichen Tradition des Abendlandes. Es werden zwar verschiedene Schichten der menschlichen Person auseinandergehalten, wie die körperlich-vegetative, die emotionale, die rational-noetische und die voluntative Schicht, aber bei ihnen handelt es sich nur um „Aspekte einer psychosomatischen Einheit“²⁵⁶.

Begriffe für Körperorgane, wie zum Beispiel „Herz“, oder vegetative Körperfunktionen, wie beispielsweise „Atem“, bezeichnen zugleich emotionale und geistige Vorgänge und stehen meist für den Menschen als ganzen. So meint etwa *Fleisch* den lebendigen, aber vergänglichen Körper von Mensch und Tier. Das *Herz* umfasst eine ganze Skala von Emotionen wie Angst, Mut, Missmut, Trauer, Freude, Verlangen und Begehren, aber auch Vernunft und Urteilsfähigkeit sowie den Willensentschluss. „Der Hebräer denkt weitgehend mit dem Herzen.“²⁵⁷

Auch mit dem *Ohr* und mit dem *Auge* verbinden sich für gewöhnlich *Verstehen* und *Urteilsfähigkeit*, wie aus Jes 6,9 hervorgeht: „Geh und sag diesem Volk: hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen.“ Als Ort innerster Wünsche gelten die *Nieren*, weshalb Gott Herz und Nieren prüft.²⁵⁸ Organischer Fixpunkt für die Vitalität des Menschen ist wiederum die *Kehle* beziehungsweise der *Schlund*, deren Funktion in der *Atmung* besteht. So kann der Mensch „nach dem Alten Testament als

256 Alberts 465.

257 Ebd. 465f.

258 Z. B. Ps 26,2.

Ganzes unter dem jeweiligen Aspekt gesehen werden, den ein anthropologischer Begriff oder ein Körperteil zum Ausdruck bringt²⁵⁹.

Literatur

Rainer Alberts: Art. *Mensch. II. Altes Testament*, in: Gerhard Müller u. a. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* [= TRE], 1977–2004, hier Bd. 22, 1992, 464–474.

Andreas Wagner: Art. *Mensch (AT)*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2006.

1.2.1.2 Die Ambivalenz des Menschseins in der Urgeschichte (Gen 1–11)

Kein Text im Alten Testament redet so grundsätzlich und allgemein vom Menschen wie die biblische *Urgeschichte*, die sich im Wesentlichen in *drei Abschnitte* gliedern lässt: die *Er-schaffung* der Welt und die Entfaltung menschlichen Lebens darin (Gen 1,1–6,4), die *Sint-flutüberlieferung* (Gen 6,5–9,18) und die *Völkergeschichte* (Gen 9,19–11,32). *Literargeschicht-lich* rücken Exegeten mittlerweile immer mehr von der *klassischen Quellenhypothese* ab, der zufolge im Pentateuch, also in den ersten fünf Büchern des Alten Testaments, zwei literarisch eigenständige Traditionen ineinander gearbeitet wurden: die ältere, jahwis-tische aus dem 10./9. Jahrhundert und die jüngere, priesterliche aus dem 5. Jahrhundert. Als *neuer Konsens* unter den alttestamentlichen Exegeten zeichnet sich nun die These ab, dass es sich beim sogenannten „jahwistischen“ Text nicht um eine eigene Schrift, son-derum um spätere Einschreibungen in den priesterlichen Text handelt.

Auch *religionsgeschichtlich* betrachten dürften die biblischen Autoren in der Urge-schichte die großen mesopotamischen Schöpfungsmythen und Fluterzählungen nicht in erster Linie mit der Absicht aufgegriffen haben, die Überlegenheit des eigenen Gottes polemisch darzustellen, wie das früher angenommen wurde. Vielmehr nutzten sie die Mythen dazu, die eigenen prophetischen und weisheitlichen Traditionen einzubringen. Die Mythologie der antiken Welt diente ihnen als Mittel, ihre eigene Urgeschichte zu formen.

Nach dem *ersten Schöpfungsbericht* – dem jüngeren, priesterlichen (Gen 1,1–2,3) – ver-leiht Gott sowohl durch sein *Sprechen* (Wortbericht) als auch durch sein handwerkliches *Schaffen* (Tatbericht) dem Raum zwischen den Meeren ober- und unterhalb der Himmels-feste eine beständige Struktur, um schließlich „lebendige Wesen“ entstehen zu lassen. Sein schöpferisches Handeln gipfelt darin, dass er den Menschen als sein *Bild* erschafft und mit der *Herrschaft* über alle anderen Lebewesen beauftragt. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist dabei vor allem *funktional* aufzufassen: „Der Mensch (= die Mensch-heit) ist – wie im Alten Ägypten der König – vom Schöpfer als sein Repräsentationsbild geschaffen, damit er über die gesamte Schöpfung wie ein König herrschen soll.“²⁶⁰ Er ist zwar nicht Schöpfer, aber er kann die Welt schöpferisch *gestalten* und ist Gottes *Stell-vertreter* auf Erden. Als solcher bleibt er dem Schöpfer gegenüber verantwortlich. Selbst

259 Wagner 2.

260 Neumann-Gorsolke 10.

wenn seine Bosheit alles andere zu überschatten scheint, kann er seine Gottebenbildlichkeit nicht einbüßen.²⁶¹ Indem der erste Schöpfungsbericht Gott mehrmals die gesamte Schöpfung einschließlich des Menschen als *sehr gut* befinden lässt, gibt er als seine zentrale theologische Botschaft aus, dass Welt und Mensch alles in allem und im Kern gut sind.

Auch der *zweite Schöpfungsbericht* – der ältere, nicht-priesterliche (Gen 2,4–25) – zeichnet für sich genommen ein positives Bild vom Menschen und seiner Umwelt. Mit seiner Paradiesvorstellung orientiert er sich vor allem am sumerischen Mythos von Enki, Ninsikila und Ninchursaga, „der die Stadt/das Land Dilmun als einen Ort beschreibt, an dem in der Urzeit das Verhältnis zwischen Mensch und Tier bzw. den Tieren intakt war und der Mensch ohne Krankheit und Alter existierte“²⁶².

Die dann folgende Erzählung vom Fall des Menschen (Gen 3,1–24) setzt diesen zweiten Schöpfungsbericht voraus und verbindet das Ganze zu einer erzählerischen Einheit (Gen 2–3), zu deren Grundbestand die Schilderung einer positiv bewerteten *zweistufigen Entstehung* des Menschen gehört, wie man sie oft im Alten Orient findet. Zunächst wird der Mensch von Gott aus Staub vom Erdboden geformt und so als reines *Naturwesen* geschaffen.²⁶³ Als solcher wird er in den Garten Eden versetzt.²⁶⁴ Erst in einem zweiten Schritt wird er durch die „gewaltsame Berührung“ des Weltenbaums, der in der Mitte des Paradieses steht, Gott gleich und erwirbt die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen.²⁶⁵ Das macht ihn *kulturfähig*. Der Mensch vollzieht also im Garten Eden den *Übergang* vom Natur- zum Kulturwesen und wird gleichsam königlich, was zur Folge hat, dass er aus dem Paradies entlassen wird²⁶⁶, um sich mit seiner erworbenen Kulturfähigkeit „draußen“ in der Welt zu bewähren. Während er sich im Naturzustand von den Früchten der Bäume ernährt hat, bearbeitet er nun den Erdboden²⁶⁷. Im ursprünglichen Text wurde dieser Wandel also als *etwas Gutes*, nicht als etwas Schlechtes angesehen.

In ihrem literarischen Grundbestand lässt sich die Paradieserzählung aber nicht nur als Schilderung einer *menschheitsgeschichtlichen*, sondern auch als einer *individualgeschichtlichen* Entwicklung verstehen. Wie die Menschheit, so – oder noch mehr – soll der einzelne Mensch *erwachsen* werden. Dabei bietet der Text Anhaltspunkte für verschiedene Deutungen. Der Mensch soll *sexuell* reifen²⁶⁸: „Jeder [...] wiederholt in seinem eigenen Leben den Weg von Eden in die Welt. Als Kind lebt er im Garten der Unschuld; wenn er seine Sexualität entdeckt und wächst, muss er diesen Garten für immer verlassen.“²⁶⁹ Er soll sich *geistig* entwickeln: „Der Weg aus dem Garten geht einher mit dem Gewinn der Fähigkeit zu eigenverantworteter Lebens- und Wirklichkeitsgestaltung. Es ist sozusagen der ‚selbstverschuldete Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit‘.“²⁷⁰

261 Vgl. Gen 6,5; 9,6.

262 Pfeiffer: *Paradies*, 3.

263 Gen 2,7.

264 Gen 2,8.

265 Gen 3,3; vgl. Ez 31,3–9; / Gen 3,5; vgl. 3,22.

266 Gen 3,23.

267 Gen 2,5; 3,23.

268 Vgl. Gen 2,25; 3,7.10.

269 So Plaut nach Willmes 12.

270 So Blum nach Willmes 12.

Der Mensch soll *Gut* und *Schlecht erkennen*. Er soll unterscheiden lernen zwischen dem, was für ihn förderlich und heilsam, und dem was für ihn hinderlich und schädlich ist.²⁷¹ Und er soll an *ethischer Urteilskraft* hinsichtlich *Gut* und *Böse* gewinnen: Er „kann sich nicht mehr ethisch gleichgültig verhalten, er muss zwischen Handlungsalternativen wählen und entscheiden“²⁷². Seine Tat (Gen 3,1–7) ist für den nicht-priesterlichen Autor des Textes der „Urknall sittlicher Autonomie“²⁷³.

Wie auch immer die Erzählung im Einzelnen gedeutet wird – ihre Grundaussage lautet: Der Mensch kann nicht in einem Zustand kindlicher Naivität bleiben. Er muss erwachsen, mündig und selbstständig werden. Er muss lernen, die unter Umständen harten Konsequenzen, die sich aus der Eigenverantwortung ergeben, zu tragen. Sie sind der Preis für seine Autonomie, die ihm von Gott selbst zugetraut und zugemutet wird.

In die *ursprüngliche Paradieserzählung* wurde später die Geschichte vom *Verbot* Gottes und vom *Fall* des Menschen eingefügt. Dadurch hat sich ihr Charakter verändert. Aus der Geschichte vom Übergang der Menschheit vom Naturzustand zum Kulturzustand beziehungsweise vom beschwerlichen, aber notwendigen Erwachsenwerden des einzelnen Menschen wird durch sündentheologische Überarbeitung eine Geschichte menschlichen *Ungehorsams* und göttlicher *Strafe*. Weil der Mensch von den Früchten des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen und somit gegen das göttliche Verbot verstoßen hat²⁷⁴, wird er aus dem Garten von Eden vertrieben. Dadurch ist auch gesichert, dass er neben der göttlichen Erkenntnis von Gut und Böse nicht auch noch das göttliche ewige Leben erwirbt, indem er vom Baum des Lebens isst.²⁷⁵

Auch an der uns jetzt vorliegenden, sündentheologisch überarbeiteten Endfassung des Textes sollte aber einiges zu denken geben. Die *Erkenntnis* von Gut und Böse scheinen andernorts im Alten Testament für den Menschen durchaus *erstrebenswert* und von Gott nicht verboten, sondern *vorgesehen* zu sein. Auch führt Gott die *Strafe*, so wie er sie androht, nämlich Adam und Eva sogleich am Tag der Übertretung seines Verbotes sterben zu lassen²⁷⁶, *nicht* aus. Schließlich ist von „Sünde“ im Text weit und breit keine Rede.

Auch von „Satan“ wird hier nirgendwo gesprochen. Die Rolle der *Schlange* „als Verführerin dürfte ebenfalls schon aus alten Mythen übernommen sein. Im Gilgamesch-Epos raubt eine Schlange dem Helden das Lebenskraut.“²⁷⁷ Die Erzählung selbst bietet „eine Ätiologie für die Lebensweise der Schlange: Sie lebt in Feindschaft zum Menschen und kriecht am Boden (Gen 3,14f)“, nachdem Gott sie verflucht hat.²⁷⁸ Die Schlange gilt im Text als das klügste und listigste aller Tiere.²⁷⁹ Ihr Verhalten spiegelt verschiedene Aspekte des Bedeutungsspektrums der Schlangen im Alten Orient wie Gefahr, ewiges Leben, Weisheit und Sexualität.²⁸⁰

271 So Gerhard von Rad.

272 Willmes 9.

273 So Dohmen nach Willmes 9.

274 Gen 3,6; 2,17.

275 Gen 3,22.

276 Gen 2,17.

277 Willmes 3.

278 Frey-Anthes 7.

279 Gen 3,1.

280 Vgl. Frey-Anthes 9.

Durch die *sündentheologische Überarbeitung* wird das zweistufige Werden des Menschen in der ursprünglichen Paradieserzählung auf der Basis eines „negativ eingefärbten“ Menschenbildes insgesamt zu einer *Ätiologie* der „als defizient erfahrenen Welt“ ausgebaut.²⁸¹ Die Erzählung zielt nun „auf die ätiologische Erklärung der gegenwärtigen Lebenswelt des Menschen“, die im Vergleich zum Paradies als „gemindert“ erscheint.²⁸² Während etwa im Lebensraum des Gartens Eden allerlei *Bäume* wachsen, die „begehrenswert anzusehen und köstlich zu essen“ sind und sich in der Mitte der Baum des Lebens befindet, wachsen im Lebensraum des Ackerbodens *Dornen* und *Disteln* und isst der Mensch „unter Mühsal“ und „im Schweiß seines Angesichts“ sein Brot, bis er zum Erdboden zurückkehrt, von dem er genommen ist, gemäß dem Spruch: „Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück.“²⁸³ Während im Paradies durch eine immer sprudelnde *Quelle* der Boden bewässert wird, herrscht außerhalb eher *Dürre*.²⁸⁴ Während im Garten Eden Mann und Frau einander *ebenbürtig* sind, *ein* Fleisch werden und sich ihrer Nacktheit nicht schämen, *schämen* sie sich außerhalb und *herrscht* der Mann über die Frau, die Verlangen nach ihm hat und „unter Schmerzen“ Kinder gebiert.²⁸⁵ Im Unterschied zur älteren Paradiesüberlieferung erscheint nun in *Genesis* 2–3 die *Kultur* als ein durch und durch *ambivalentes* Phänomen. „Dies zeigt die Fortsetzung in Gen 4,1–24 [der Geschichte von Kain], mittels derer der Erzähler deutlich seine Skepsis hinsichtlich der selbst verantworteten Lebensorientierung (Gen 4,1–16) und der menschlichen Kulturleistungen (Gen 4,23) dokumentiert.“²⁸⁶

Angesichts des exegetischen Forschungsstandes, so lässt sich zusammenfassen, ist heute jedenfalls die *Historizität* der Paradieserzählung *nicht mehr aufrechtzuerhalten*.

„Während man früher Gen 3 als Bericht über ein historisches Ereignis verstand – so gelegentlich noch systematische Theologen im Hinblick auf die kirchliche Erbsündenlehre und deren Begründung –, sieht man in neuerer Zeit Gen 2,4b–3,24 vom Inhalt her als paradigmatische Schuld-Strafe-Erzählung [...]. Von ihrer Funktion her ist die Erzählung in der Endfassung eine Ätiologie, die erklären soll, warum das Leben der Menschen in der Welt von Leid und Tod, Zwietracht zwischen den Geschlechtern und Mühen bei der Sorge um den Lebensunterhalt beeinträchtigt wird, obwohl Gott alles sehr gut erschaffen hat (Gen 1,31).“²⁸⁷

Die Paradieserzählung beschreibt also nicht ein *vergangenes* Geschehen, sondern soll den *gegenwärtigen* Zustand des Lebens in dieser Welt, die Ambivalenzen, unter denen der Mensch leidet, verständlich machen. Da sie „von einer ätiologischen Intention und einer sagenartigen Darstellung bestimmt ist“, lässt sie sich mit O.H. Steck als eine *ätiologische Erzählung* verstehen, die keine historische Erklärung des Bösen bietet, sondern sehr rea-

281 Pfeiffer: *Paradies*, 8.

282 Ebd. 3f (vgl. bes. Gen 2,5; Gen 3,23).

283 Gen 2,9; / Gen 3,17–19.

284 Gen 2,6; / Gen 3,18.

285 Gen 2,23–25; / Gen 3,7.10.16.

286 Pfeiffer: *Paradies*, 9f.

287 Willmes 4.

listisch das Typische, Charakteristische und Konstante des Menschseins mit all seinen Beeinträchtigungen und Mängeln erfasst.²⁸⁸

Zu einer mündigen, eigenverantwortlich handelnden Person kann sich der Mensch nur entwickeln, wenn er sich in einer Situation befindet, in der er Fehler machen und aus diesen lernen kann, wenn er also „fallen“ darf.

„Da man wohl nicht annehmen darf, dass Gott wollte, dass der Mensch in kindlicher Unmündigkeit verharrt und nicht erwachsen werden soll, erscheint das Essen vom Baum der Erkenntnis als notwendig, so wie ,das Erwachen des Verstandes, das Streben des Menschen nach Weisheit und eigener mündiger Daseinsgestaltung ... menscheits- wie individualgeschichtlich zwangsläufige Entwicklungen‘ sind (Albertz, 23).“²⁸⁹

Was *Adam* und *Eva*, das erste Menschenpaar, selbst betrifft, ist zu bedenken, dass der Ausdruck „Adam“ zunächst allgemein für „Mensch“ steht und somit „bleibend Gültiges über *den* Menschen“ zur Sprache gebracht werden soll.²⁹⁰ Dass der Mensch von Jahwe aus erdhafter Materie geformt wird, kennzeichnet ihn *von vornherein* als *sterblich*. Die körperliche Herkunft der Frau aus der Rippe des Mannes begründet dann die *Verwandtschaft* beider. Wenn in Gen 2,23 schließlich die Frau als „Männin“ bezeichnet wird, betont das noch einmal die *Einheit* der beiden in der Polarität der Geschlechter. Wie der theologische Zusatz in Gen 2,24 verdeutlicht, hat sie gegenüber den Bindungen an die Eltern den Vorrang: Der Mann „vernachlässigt“ Vater und Mutter, um an seiner Frau zu „kleben“ und mit der zuvor „mein Fleisch“ (2,23) genannten „ein Fleisch“ zu werden.

Die alttestamentliche *Sintfluterzählung*, in der Noach der Held ist, hängt sprachlich und inhaltlich von altorientalischen Mythen insbesondere aus Mesopotamien ab, deren älteste Fassungen aus dem 18. oder 17. Jahrhundert vor Christus stammen. Sie ist somit Teil einer gemeinsamen Sintfluttradition. Jahwe-Verehrer dürften im 6. Jahrhundert während des Aufenthalts im Zweistromland den Mythos kennengelernt haben. „Die Entdeckung und erste Übersetzung der Fluterzählung des Gilgamesch-Epos im Jahr 1872 durch George Smith sorgte für großes Aufsehen“, als sich zeigte, dass die biblische Sintfluterzählung „nicht originell formuliert“ ist.²⁹¹ Auch im Aufbau entspricht die biblische Fluterzählung den mesopotamischen:

„Die göttliche Seite beschließt eine weitreichende Vernichtung, daneben fällt eingöttlicher Entschluss, die Rettung Einzelner zu ermöglichen; so wird ein wassertüchtiges Gefährt gebaut, befrachtet und bestiegen; daraufhin bricht die Flut ein, waltet verheerend; die Passagiere im Wasserfahrzeug überleben, und der Flutheld bringt der göttlichen Seite ein Opfer dar; schließlich reagiert die göttliche Seite folgenreich für die Zukunft: Die erzählte Katastrophe kehrt so nicht wieder.“²⁹²

288 Ebd. 5.

289 Ebd. 7.

290 Pfeiffer: *Adam und Eva*, 2.

291 Baumgart 14.

292 Ebd.

Sehr eindrücklich wird am Beginn der alttestamentlichen Erzählung auf der eine Seite die *Bosheit* des Menschen und auf der anderen Seite die sehr „*menschliche*“, emotionale Reaktion Gottes geschildert: „Der Herr sah, dass auf der Erde die Bosheit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh.“²⁹³ Und Gott beschließt alle Menschen mit Ausnahme des Noach sowie alle Tiere auszulöschen.²⁹⁴

Auch nach der Flut bleibt „das Trachten des menschlichen Herzens [...] böse von Jugend an“²⁹⁵. Doch das schmerzt Gott nicht mehr in seinem Herzen, und er beschließt auch nicht mehr, massiv in die Welt einzugreifen. Ganz im Gegenteil kündigt er an: „Ich werde den Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen [...]. Ich werde niemals wieder alles Lebendige schlagen, wie ich es getan habe.“²⁹⁶ Die Flutkatastrophe hat laut Mythos zwar nicht den Menschen, aber *Gott* verändert. Nun heißt die theologische Kernbotschaft: „Gottes Zusage zum Bestand des Lebens kann der Mensch, so düster er sich auch gebärden mag, niemals zu Fall bringen.“²⁹⁷

In Gen 6,11 wird die *Ursache* für die Katastrophe angegeben: „Die Erde aber war vor Gott verdorben, die Erde war voller Gewalttat.“ Vor allem die menschliche *Gewalt* ist eigentliche Ursache für das Übel. Der Feststellung am Beginn der Schöpfung: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Und siehe, es war sehr gut“, steht nun die Feststellung gegenüber: „Gott sah sich die Erde an und siehe, sie war verdorben.“²⁹⁸ Denn statt die Welt einfach zu füllen, füllen alle Wesen aus Fleisch die Welt mit Gewalt.²⁹⁹

Schließlich errichtet Gott mit Noach und den Seinen nach der Flut einen *Bund*.³⁰⁰ Während er vor der Katastrophe androht, alle Lebewesen höchstpersönlich durch die Flut zu verderben³⁰¹, schließt er ein solches Verderben nach der Flut durch den Bund aus: „Ich richte meinen Bund mit euch auf: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden; nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben.“³⁰² Als Zeichen des Bundes dient der Bogen, der ein Regenbogen, aber auch ein Kampfbogen sein könnte.

Gott selbst macht sich zum *Anwalt* der *Opfer* von *Gewalt*. Für alles Blut, das vergossen wird, fordert er von jedem Tier, besonders aber vom Menschen Rechenschaft: „Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem, der es seinem Bruder nimmt.“³⁰³

Zur *Völkergeschichte* gehört die Völkertafel in Gen 10, die eine genealogisch und geographisch gegliederte Übersicht über die drei Söhne Noachs beinhaltet. Vorneuzeitli-

293 Gen 6,5–6.

294 Gen 6,7–8.

295 Gen 8,21.

296 Gen 8,21.

297 Baumgart 5.

298 Gen 1,31; / Gen 6,11.

299 Gen 1,22.28; / Gen 6,11.13.

300 Gen 9,8–17.

301 Gen 6,17.

302 Gen 9,11.

303 Gen 9,5.

chem, mythischem Denken entsprechend werden Sem, Ham und Jafet „als nachsintflutliche Stammväter aller Völker der Erde betrachtet, sodass zwischen diesen eine mehr oder weniger nahe verwandtschaftliche Beziehung gesehen wird“³⁰⁴. So heißt es am Ende: „Von ihnen zweigten sich nach der Flut die Völker der Erde ab.“³⁰⁵ Die Geschlechterfolge in Gen 11,10–32, die von Sem zu Abraham führt, leitet dann von der Urgeschichte zur Vätergeschichte über.

Dazwischen steht die Erzählung vom sogenannten *Turmbau zu Babel*, deren Hauptaugenmerk auf der Stadt, nicht auf dem Turm liegt.³⁰⁶ Da die Menschen *ein* Volk sind und über *eine* Sprache verfügen, das heißt unter ihnen hinsichtlich der Ziele Einstimmigkeit herrscht und eine einheitliche Wirklichkeitserschließung vorliegt, „vermengt“ Gott „ihre Lippe“, was bedeuten kann, dass Gott in ihre Rede etwas hineinmischt, damit sie einander nicht mehr verstehen.³⁰⁷ Nach neuerer Auslegung geht es weniger um eine Kritik an der Hybris oder Schuld beziehungsweise Sünde der planenden und bauenden Menschen als um eine *Korrektur* Gottes an gewissen menschlichen *Misständen* und *Defiziten*. So nimmt man etwa an, Gott habe den Menschen vor den Gefahren und Folgen seiner großartigen Unternehmungen schützen, vor Weltherrschaftsansprüchen warnen oder dazu ermutigen wollen, sich von Großmächten zu distanzieren.³⁰⁸

Das Menschenbild in der biblischen Urgeschichte, das zum Teil sehr stark von altorientalischen Mythen geprägt ist, lässt sich demnach in zeitgemäßer Deutung grob vereinfacht wie folgt wiedergeben. Gott hat die Welt und den Menschen im Grunde als sehr gute Wirklichkeiten geschaffen.³⁰⁹ Besonders durch seine Gewaltbereitschaft und Gewalttätigkeit (Kain, Sintflut) verdirbt und entstellt der Mensch jedoch in hohem Maß seine eigene Wirklichkeit wie auch die der Welt.³¹⁰ Das böse Trachten seines Herzens vermag aber die Schöpfungsabsicht Gottes nicht zu durchkreuzen.³¹¹ Den Grund, den Gott gelegt hat, vermag er nicht zu zerstören, wie verdorben und schlecht er auch immer sonst sein mag. Das garantiert Gott selbst durch den Bund, den er mit Noach und der ganzen Menschheit geschlossen hat.³¹²

Literatur

Norbert Clemens Baumgart: Art. *Sintflut/Sintfluterzählung*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) [= WiBiLex], 2005.

Norbert Clemens Baumgart: Art. *Turmbauerzählung*, in WiBiLex, 2006.

Henrik Pfeiffer: Art. *Paradies/Paradieserzählung*, in WiBiLex, 2006.

Henrik Pfeiffer: Art. *Adam und Eva*, in WiBiLex, 2006.

304 Witte 1.

305 Gen 10,32.

306 Gen 11,1–9; bes. 11,4.5.

307 Gen 11,6; / 11,7.

308 Vgl. Baumgart: *Turmbauerzählung*.

309 Gen 1,31.

310 Gen 6,11.

311 Gen 8,21.

312 Gen 9,11.

Andreas Schüle: Art. *Urgeschichte*, in WiBiLex, 2008.

Bernd Willmes: Art. *Sündenfall*, in WiBiLex, 2008.

Henrike Frey-Anthes: Art. *Schlange*, in WiBiLex, 2008.

Markus Witte: Art. *Völkertafel*, in WiBiLex, 2011.

Ute Neumann-Gorsolke: Art. *Gottebenbildlichkeit (AT)*, in WiBiLex, 2017.

1.2.1.3 Der Mensch in der Weisheitsliteratur

„Vom Menschen in der ganzen Skala seiner Möglichkeiten und Gefährdungen innerhalb seiner ambivalenten Grundbedingungen redet die Weisheit.“³¹³ Dabei werden in den *Sprichwörtern* und in *Kohélet* unterschiedliche Akzente gesetzt. In den älteren Sprichwörtern (10–30) erscheint der Mensch „als ein eigenverantwortlicher, frei entscheidender und – begrenzt – autonomer Partner Gottes [...], der sein Leben über weite Strecken selbstständig zu meistern vermag“³¹⁴. Die Unterweisung des Weisen, um die es in den *Sprichwörtern* geht, wird als ein *Lebensquell* aufgefasst, der den Menschen dazu dient, sich in der Welt zurechtzufinden, Lebensfülle zu gewinnen und „den Schlingen des Todes zu entgehen“, das heißt Todesgefahren zu vermeiden.³¹⁵ In meist ein- oder zweizeiligen Sprüchen wird dem Frevler der Gerechte oder Lautere *gegenübergestellt*, dem Toren der Weise, dem Hochmütigen der Bescheidene, dem Verräter der Redliche, dem Verleumder der Verlässliche, dem Heimtückischen der Gute, dem Faulen der Fleißige und so weiter. So heißt es etwa: „Jeder Kluge handelt mit Überlegung, der Tor verbreitet nur Dummheit. Ein gewissenloser Bote stürzt ins Unheil, ein zuverlässiger Bote bringt Heilung.“³¹⁶ Da es niemanden gibt, der nur Frevler ist, und kein Mensch ein vollkommen Gerechter ist, fordern die Sprüche auf, die entsprechenden *Tugenden* anzustreben: Gerechtigkeit, Liebe, Hoffnung, Weisheit, Erkenntnis, Wahrheit, Einsicht und sofort. Es gilt, eine an *Gerechtigkeit* und *Weisheit* orientierte Lebenshaltung einzuüben.

„Dabei reden die Aussagesprüche den Mitmenschen ausdrücklich auf seine Fähigkeit zum eigenen Denken und Urteilen an, selbstständig die Lehre für seinen Lebensweg zu ziehen. Die Belehrbarkeit des Menschen wird also in der Spruchweisheit grundsätzlich vorausgesetzt und die Möglichkeit der weisheitlichen Lebensbewältigung überwiegend positiv eingeschätzt.“³¹⁷

Die Schrift selbst fordert den Menschen auf, *Verstand* zu erwerben und seine Erkenntnis- und Einsichtsfähigkeit zu gebrauchen und zu entwickeln.³¹⁸ Seine Weisheit übersteigt von vornherein das rein Menschliche, insofern sie *an Gott gebunden* ist und in ihm seinen Ursprungsgrund hat: „Die Furcht des Herrn erzieht zur Weisheit“, sie ist Anfang der

313 Alberts: TRE 22, 471.

314 Ebd.

315 Spr 11,30; 13,14.

316 Spr 13,16f.

317 Alberts: TRE 22, 471.

318 Spr 19,8.

Weisheit und der Erkenntnis, „nur Toren verachten Weisheit und Erziehung.“³¹⁹ Wahre Einsicht zielt immer auch auf die Erkenntnis Gottes: „Die Kenntnis des Heiligen ist Einsicht.“³²⁰

Zum Leben selbst gehört *Freud* und *Leid*: „Ein fröhliches Herz macht das Gesicht heiter, Kummer im Herzen bedrückt das Gemüt“, *Jugend* und *Alter*: „Der Ruhm der Jungen ist ihre Kraft, die Zierde der Alten ihr graues Haar“, und als sein selbstverständliches Ende der *Tod*: Nur der „böse, vorzeitige Tod“, nicht der „Tod am Ende eines erfüllten Lebens“ wird als Bedrohung erfahren.³²¹ Der Mensch *denkt* und Gott *lenkt*. Sein „Herz plant seinen Weg, doch der Herr lenkt seinen Schritt“³²². Der Mensch muss zwar denken und planen, aber Gott lenkt die Geschicke, ja er lenkt die Herzen selbst, wohin er will. „Jeder meint, sein Verhalten sei richtig, doch der Herr prüft die Herzen“, und „vergilt jedem Menschen, wie sein Tun es verdient.“³²³ Wichtig ist deshalb *Gottvertrauen*: „Befehl dem Herrn dein Tun an, so werden deine Pläne gelingen.“³²⁴ Wer mit Gott vertraut ist, wird Glück und Seligkeit finden: „Selig, wer auf den Herrn vertraut.“³²⁵

Mehrfach wird in den *Sprichwörtern* betont, dass Gott alle erschaffen hat und gut zu *allen* ist: zu Reichen und Armen, beziehungsweise zum Armen und zum Ausbeuter.³²⁶

„Normalerweise wird die Existenz von Reichen und Armen in der Weisheit einfach als gegeben hingenommen und Armut negativ beurteilt. Hier dagegen wird eine Grenze der sozialen Distanzierung von den Armen mit dem Hinweis darauf gezogen, dass auch der Arme trotz allen Unglücks oder Versagens Gottes Geschöpf bleibt und darum eine Würde hat, die nicht beschädigt werden darf. Damit taucht im Rahmen der Weisheit erstmals der Gedanke von der Güte und letztendlichen Gleichheit aller Menschen auf, die auf ihrer Erschaffung durch Gott beruht.“³²⁷

Die *Sprichwörter* gehen aber noch einen Schritt weiter, indem sie die Haltung zum Armen und die Haltung zu Gott *parallelisieren*. Wie sich der Mensch den Armen gegenüber verhält, verhält er sich Gott gegenüber: „Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer; ihn ehrt, wer Erbarmen hat mit dem Bedürftigen.“³²⁸

Im Gegensatz zum verhältnismäßig optimistischen Menschenverständnis der *Sprichwörter* zeichnet *Kohélet* ein *pessimistisches* Bild vom Menschen. Die Grundbedingungen menschlicher Existenz, von denen auch schon die Urgeschichte handelte, kann es fast nur noch *negativ* beurteilen:

„Wohl ist der Mensch von Gott geschaffen (Koh 7,29; 12,1), kann Arbeit zu Reichtum, Ruhm und Lebensgenuss führen (2,3–11; 6,2), hat die Gemeinschaft einen relativen Vor-

319 Spr 15,33; / 9,10; 1,7.

320 Spr 9,10.

321 Spr 15,13; / 20,29; / Alberts 471.

322 Spr 16,9.

323 Spr 21,2; vgl. 16,2; / 24,12.

324 Spr 16,3.

325 Spr 16,20.

326 Spr 22,13; / 29,13.

327 Alberts 472.

328 Spr 14,31.

teil gegenüber der Einsamkeit (4,9–12) und die Weisheit gegenüber der Torheit (2,14), aber das alles wird ihm nichtig, sinnlos und absurd [...] angesichts des bedrückenden menschlichen Todesschicksals³²⁹. Menschsein ist für Kohelet Sein-zum-Tode.³³⁰

Aufgrund ihrer *Todesverfallenheit* haben die Menschen ein und dasselbe Geschick wie die Tiere: „Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Denn beide sind Windhauch.“³³¹ Zur Todesbegrenzung kommt noch die Begrenzung des Menschen durch seine *Bosheit* und die damit verbundene *Ungerechtigkeit* hinzu:

„Dem Guten ergeht es wie dem Sünder, dem Schwörenden ebenso wie dem, der den Schwur scheut. Das ist das Schlimme an allem, was unter der Sonne getan wurde, dass alle dann ein und dasselbe Geschick trifft und dass in den Menschen überdies die Lust zum Bösen wächst und Verblendung ihren Geist erfasst, während sie leben und danach, wenn sie zu den Toten müssen – ja, wer würde da ausgenommen?“³³²

Menschliches Leben bleibt so letztlich *sinnlose Mühsal* und ist kaum besser als der Tod, wenn das Schicksal der Toten nicht sogar vorzuziehen ist, etwa bei den Ausgebeuteten und den Opfern von Gewalt, die weinen, aber von niemandem getröstet werden.³³³

Das pessimistische Menschenverständnis Kohelets ergänzt das eher optimistische der älteren Spruchweisheit, fällt aber „weit aus dem typisch alttestamentlichen Menschenbild“ heraus, das sich „mit einigen Variationen in wesentlichen Grundzügen übereinstimmend aus der Urgeschichte, den Psalmen und der älteren Spruchweisheit gewinnen lässt, aber z. B. auch von der Tora und der Prophetie vorausgesetzt wird“³³⁴.

Während nach *Kohelet* der Gerechte genauso wie der Sünder in die *Totenwelt* hinab muss, kennen die *Sprichwörter* eine *Rettung* des Klugen oder Gerechten vor der Totenwelt: „Einen Lebenspfad zur Höhe gibt es für den Klugen, damit er der Totenwelt drunten entgeht.“³³⁵ Darin sprechen sich unterschiedliche Auffassungen von einem Leben nach dem Tod aus.³³⁶

1.2.2 Der Mensch der neuen Schöpfung

Während die *Hoffnung* des Einzelmenschen auf ein *ewiges Leben* nach dem Tod im Alten Testament nur in Ansätzen vorhanden ist, hat sie im Neuen Testament durchweg großes Gewicht. Ansonsten wird das *irdisch-leibhaftige* Menschsein aus jüdischem Schöpfungsglauben heraus uneingeschränkt *bejaht*:

329 Koh 2,13–17; 5,9–16; 6,1–12; 8,9–14.

330 Alberts 472.

331 Koh 3,19.

332 Koh 9,2–4.

333 Vgl. Koh 2,17; / 4,1f.

334 Alberts 473.

335 Spr 15,24; vgl. 10,2.

336 Bd. 3, Kap. 3.2.1.2.

„Der Mensch ist ‚Fleisch‘ als das in seiner Körperlichkeit vielfach bedrohte, schwache, hinfällige, sterbliche Wesen, das er ist. Er weiß sich in völliger Abhängigkeit von seinem göttlichen Schöpfer, der ihm Lebenszeit, Lebenskraft, Lebensgeschick zuteilt. Er weiß sich wesensmäßig verbunden mit allem, was lebt, zugleich aber über alle anderen Geschöpfe erhoben als das Geistwesen, das der Erdenmensch gleichfalls ist, vom Schöpfer einzigartig begabt und ermächtigt.“³³⁷

Was unter dieser Voraussetzung Menschsein genauer bedeutet, wird dann im Neuen Testament, das auf dem Boden des Alten Testaments steht, auf unterschiedliche Weise entfaltet. Den hier vorgestellten neutestamentlichen Ansätzen ist gemeinsam, dass es nun bei der Entwicklung nicht oder nicht mehr in erster Linie um das Bemühen und Tätigsein des Menschen geht, sondern um die immer schon vorausgehende Initiative und Aktivität Gottes. Gott ist den Menschen immer schon entgegengekommen und kommt ihnen immer schon entgegen. Der Mensch soll sich auf dieses Entgegenkommen einlassen und sich von Gott und seiner Liebe verwandeln lassen. In diesem Sinn ruft Jesus gemäß den Synoptikern seine Mitmenschen auf, an die Nähe des Reiches Gottes zu glauben und *umzukehren* (Kap. 1.2.2.1). Nach dem Johannesevangelium fordert er dazu auf, *von neuem* oder *von oben geboren* zu werden (Kap. 1.2.2.2). Vom *neuen Menschen* hat auch Paulus in seinen Briefen gesprochen (Kap. 1.2.2.3). Insgesamt lädt das Neue Testament Christen oder allgemeiner Menschen dazu ein, mit der Gnade Gottes, mit seiner Hilfe und seiner Kraft *über sich selbst hinauszuwachsen* (Kap. 1.2.2.4).

Literatur

Harald Hegermann: Art. *Mensch*. IV. *Neues Testament* in TRE Bd. 22, 1992, 481–493.

1.2.2.1 Die Umkehr des Menschen bei den Synoptikern

Was Jesus den Menschen gepredigt hat, ist bei *Matthäus* in zwei Sätzen, nämlich einer Aufforderung und einer Behauptung, zusammengefasst worden: Kehrt um! Denn das Himmelreich (Reich Gottes) ist nahe.³³⁸ Soll der Mensch *umkehren*, setzt das voraus, dass er vor Gott *Sünder* ist. Dabei umfasst Sünde alles, was ihn von seinem Schöpfer trennt. Jesus hält alle Menschen für Sünder, nicht nur einige.³³⁹ Er selbst weiß sich von Gott dazu bestimmt, „Sünder zur Umkehr zu rufen“³⁴⁰. Die Menschen sollen sich als die Sünder, die sie nun einmal sind, zu Gott bekehren. „Im Himmel wird“, wie Jesus sagt, „mehr Freude herrschen über einen einzigen Sünder, der umgekehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die keine Umkehr nötig haben.“³⁴¹ Gerechte, die vor Gott keine Sünder wären, gibt es ohnehin nicht. Wer sich, wie der Pharisäer im Gleichnis Jesu, vor Gott für gerecht

337 Hegermann 481.

338 Mt 3,2.

339 Vgl. Lk 13,2.

340 Lk 5,32.

341 Lk 15,7.

hält, ist nicht gerechtfertigt.³⁴² Wer sich hingegen, wie der Zöllner, an die Brust schlägt und betet: Gott, sei mir Sünder gnädig!, ist schon gerecht gesprochen. *Umkehr* heißt von daher: *Abkehr* von der Sünde durch *Hinkehr* zu Gott.

Jesus zufolge *sündigt* der Mensch, wenn er gegen die Zehn Gebote verstößt, also etwa mordet, die Ehe bricht, stiehlt, lügt oder raubt, das heißt, sich unmoralisch gegenüber dem Mitmenschen verhält.³⁴³ Die Sünde reicht für ihn jedoch tiefer. Der Mensch sündigt nicht nur, er *ist böse*. So sagt er ohne jede Einschränkung zu seinen Jüngern und damit über alle Menschen: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, [...]“³⁴⁴ Der Mensch ist ihm zufolge böse, weil all das Böse, das den Menschen von Gott trennt, *von innen* kommt und ihn selbst unrein macht: „Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Lästerung, Hochmut und Unvernunft.“³⁴⁵ Es ist das Böse *im Herzen* der Menschen, das sie allererst zu bösen Taten verleitet. Wie der gute Mensch aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervorbringt, bringt der böse Mensch aus dem bösen Schatz seines Herzens das Böse hervor.³⁴⁶

Die Umkehr, wörtlich das *Umdenken*, schließt daher nicht nur und nicht in erster Linie ein, unmoralisches Handeln zu unterlassen, sondern sein Herz, seine innere Einstellung zu ändern. Der Mensch soll sich nicht nur von seinem sündigen *Tun*, sondern von seinem sündigen *Sein* zu Gott bekehren, er soll, wie Jesus sagt, wie ein Kind werden – nicht unmündig, aber vollkommen auf Gott, den Vater, vertrauend.³⁴⁷

Damit ist auch von vornherein klar, dass der Mensch die von ihm geforderte Umkehr nicht durch eigene moralische Anstrengung leisten kann. Er muss sich vielmehr dazu *von Gott* in seinem inneren Sein *verwandeln lassen*. Eben darauf weist indirekt der zweite Satz der Kernbotschaft Jesu hin: Das *Reich Gottes* ist nahe.³⁴⁸ Jesus will damit sagen: Gott ist dabei, seine Herrschaft unter den Menschen und in der Welt zu errichten. Dementsprechend bedeutet das, was er seinen Mitmenschen predigt: Gott ist euch bereits nahe! Er ist schon dabei, euch zu heilen und zu verwandeln! Er ist schon mitten unter euch!³⁴⁹ Nicht nur in seinem Reden, auch in seinem Handeln lässt Jesus keinerlei Zweifel aufkommen, wer dieser nahe Gott ist: er ist barmherzig, er vergibt den Menschen alle Sünden, er ist ein durch und durch menschenfreundlicher Gott. Indem Jesus die Menschen dazu auffordert, umzukehren, lädt er sie also ein, darauf zu vertrauen, dass Gott ein verzeihender, gütiger, liebender Gott ist, der ihnen nicht fern, sondern ganz nahe ist. Der Mensch soll und darf sich vertrauensvoll auf Gott einlassen. Er soll sich von seinen Sünden abwenden, indem er sich Gott zuwendet, weil nur dann Gott sein Herz, seine innere Haltung, sein inneres Sein verwandeln kann. Nur in dem Maß, in dem er Gott vertraut und dessen Liebe erfährt, kann seine Umkehr gelingen. Jesus selbst nennt dieses für die

342 Lk 18,10–14.

343 Vgl. Mk 10,19.

344 Lk 11,13.

345 Mk 7,21f; vgl. Mt 9,4.

346 Lk 6,45.

347 Vgl. Mt 18,3.

348 Kap. 2.2.2.4.

349 Vgl. Lk 17,20.

Bekehrung grundlegende Vertrauen *Glauben*.³⁵⁰ Darum ist bei *Markus* seine Botschaft so zusammenfasst: „er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“³⁵¹

In der Bergpredigt verrät Jesus, was Menschen kennzeichnet, die sich zu Gott bekehrt und bereits umgedacht haben: Sie sind selig, weil sie sich vor Gott arm wissen, weil sie über die gesellschaftlichen und menschlichen Verhältnisse trauern, weil sie sanftmütig, barmherzig und rein im Herzen sind, weil sie nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten und Frieden stiften, weil sie auch die Menschen lieben, die ihnen keine Liebe entgegenbringen.³⁵²

Bei den Synoptikern erscheint also der Mensch vor allem als derjenige, der umdenken soll, weil er auf vielerlei Weise fehlerhaft und unzulänglich ist, der aber auch umdenken kann, weil ihm ein Gott nahe ist, der ihn durch seine Liebe verwandeln will. Gemäß der Apostelgeschichte hat Gott Jesus Christus als Anführer und Retter an seine rechte Seite erhoben, um *Israel* die Umkehr und Vergebung der Sünden zu schenken.³⁵³ Er hat aber auch den *Heiden* die Umkehr zum Leben geschenkt.³⁵⁴

1.2.2.2 Das Von-oben-geboren-Werden des Menschen im Johannesevangelium

Im Gegensatz zu Jesus Christus, dem Menschen- beziehungsweise Gottessohn, der vom Himmel herabgestiegen ist und somit *von oben* kommt, stammt nach dem Johannesevangelium der Mensch zunächst einmal *von unten*: Er ist irdisch und redet irdisch, er ist aus dieser Welt.³⁵⁵ Um das ewige Leben zu erlangen, muss er deshalb *neu* oder *von oben* geboren werden. So sagt Jesus im Gespräch mit Nikodemus: „Wenn jemand nicht von oben geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“³⁵⁶ Von oben geboren wird der Mensch aus dem *Geist Gottes*, der laut Jesus weht, wo er will.³⁵⁷ Der Mensch kann also nur vom Geist Gottes befähigt werden, ins Reich Gottes zu kommen. Da nur das, was aus dem Geist geboren ist, selbst Geist ist³⁵⁸, kann der Mensch als irdisches Wesen nur vom göttlichen Geist in ein geistig-himmliches Wesen umgeformt werden. „Der Geist ist es, der lebendig macht.“³⁵⁹ Er gibt wahres Leben.

Wenn gemäß dem Johannesevangelium nur der Mensch das ewige Leben erlangt, der an den Sohn Gottes glaubt und sich taufen lässt, derjenige aber, der nicht glaubt, „das Leben nicht sehen wird“³⁶⁰, dann darf das aus heutiger Sicht nicht dogmatisch begriffen werden, als ob nur Christen zu Gott kommen könnten. Vielmehr muss die Aussage *kerygmatisch*, das heißt aus der damaligen Glaubens- und Verkündigungssituation heraus verstanden werden. Das Evangelium wollte mahnen: Noch ist es Zeit! Glaub an Jesus

350 Z. B. Mt 8,10; 15,18.

351 Mk 1,14f.

352 Vgl. Mt 5,3–9.43–48.

353 Apg 5,31.

354 Apg 11,18.

355 Joh 3,13; / 3,31; 8,23.

356 Joh 3,3.

357 Joh 3,8.

358 Joh 3,6.

359 Joh 6,63.

360 Joh 3,5.15; / 3,36.

Christus, damit ihr jetzt schon im Licht lebt und jetzt schon das ewige Leben erfahrt! Um die Dringlichkeit zu unterstreichen, stellte es die an Jesus Christus Glaubenden als Menschen, die im Licht wandeln, den Nicht-Glaubenden, die die Welt beherrschen und in Finsternis leben, gegenüber.³⁶¹

Wie der Mensch, der aus dem Geist Gottes von oben geboren ist, beschaffen ist, wird dann im Evangelium auf vielfältige Weise beschrieben. Der geistgeborene Mensch ist zwar noch *in* der Welt, aber nicht mehr *von* der Welt, und gerade darum in der Welt im geistlichen Sinn *fruchtbar*.³⁶² Weil er, wie das Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, gestorben ist, insofern er sein Leben in der Welt gering achtet, bringt er reiche Frucht.³⁶³ Vor allem ist er geistlich wirksam, weil er als Geisterfüller im Sohn und im Vater ist und ihre göttliche Liebe in ihm ist.³⁶⁴ Er hat jetzt schon das *ewige Leben* und wird niemals zugrunde gehen.³⁶⁵ Ihm wird *Freude* in Fülle zuteil.³⁶⁶

Das johanneische Menschenbild darf weder statisch noch dualistisch noch kirchlich verstanden werden, so als gäbe es in der Welt auf der einen Seite die *Christusgläubigen*, die allein Kinder Gottes sind, die ganz Kinder des Lichts sind, ganz vom Geist Gottes bestimmt und somit gut sowie ganz von Freude und Liebe erfüllt sind, und auf der anderen Seite all die *Nichtchristen*, die keine Kinder Gottes sind, sondern stattdessen Kinder einer gottlosen Welt und der Finsternis, die das Licht scheuen, ganz vom Fleisch, das heißt von der Sünde, bestimmt und somit böse sind. Die geistliche Realität der Welt verbietet es, aus dem in eine bestimmte Situation hinein geschriebenen Johannesevangelium für die heutige Situation eine gnostische Schwarzweißmalerei ableiten zu wollen. Vielmehr muss das johanneische Menschenbild dynamisch, differenziert und geistlich verstanden werden. Demnach steht jeder Mensch unter dem Einfluss von *Fleisch* und *Geist*, zieht sich der Riss zwischen *Licht* und *Finsternis* durch jedes menschliche Herz, spielt sich in jedem Menschen ein mehr oder weniger starker Kampf zwischen *Gut* und *Böse* ab. Jeder ist daher berufen, sich immer wieder oder immer mehr dem Wirken des Geistes Gottes zu öffnen, um mehr im Licht des Lebens zu wandeln, mehr Liebe in die Welt zu bringen, sich selbst von einem irdischen zu einem mehr geistlichen Menschen zu entwickeln.

Im Johannesevangelium ist Jesus Christus ja schließlich auch der, der als ewiges Wort des Vaters und als göttliches Licht *jeden* Menschen erleuchtet, der nicht in die Welt gekommen ist, um sie zu richten, sondern *sie* (als ganze) zu retten, der *alle* zu sich zieht, wenn er am Kreuz über die Erde erhöht ist und so als Lamm Gottes *die* (gesamte) *Sünde* der Welt hinwegnimmt und den Herrscher dieser Welt hinauswirft.³⁶⁷

1.2.2.3 Der neue Mensch bei Paulus

Nach Auffassung des Paulus, der den Sündenfall Adams für ein historisches Ereignis hält, ist durch den ersten Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt

361 Vgl. Joh 8,12; 12,46.

362 Joh 15,19; 15,16.

363 Joh 12,25; / 12,24; 15,16.

364 Joh 15,5; 17,21; / 17,26.

365 Joh 10,28; 11,25f.

366 Joh 15,11; 17,13.

367 Joh 1,9; 3,17; 1,34; 12,31.

gekommen.³⁶⁸ Alle Menschen waren von da an Sünder, weil sie selbst gesündigt haben. Wenn Paulus etwas später im Römerbrief ihr Sündigen auf das *Begehren* zurückführt oder mit ihm identifiziert, teilt er ein Verständnis von Begierde, wie es in der hellenistisch-jüdischen Umwelt des frühen Christentums verbreitet war.³⁶⁹ Die Begierde galt darin als die *Ursünde* schlechthin, als Mutter aller Sünden, aus der sich alle anderen Sünden ableiten lassen. Alles Ehebrechen, Morden und Stehlen, aber auch Lügen und Betrügen ging auf sie in diesem Sinn zurück.³⁷⁰

In der hebräischen Bibel beziehungsweise im Alten Testament wurde das Begehren jedoch noch nicht als solches für sündhaft gehalten. Es wurde im Gegenteil grundsätzlich *positiv* als etwas beurteilt, das ganz selbstverständlich zur menschlichen Existenz gehört und als solches Erfüllung finden soll.³⁷¹ Auch im Dekalog, auf den Paulus hier anspielt, indem er aus dem Verbot das „Du sollst nicht begehren“ zitiert³⁷², wird nicht das Begehren als solches, sondern die dauerhafte Aneignung begehrten Eigentums des Nächsten sittlich verurteilt, wenn also jemand aus seiner Begierde heraus dem anderen seine Frau, sein Haus, sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin oder sonst etwas, was ihm gehört, wegnimmt.³⁷³ Dass es auch Paulus letztlich nicht um das Begehren als solches, sondern um das aus *selbstsüchtigem* Begehren hervorgehende unmoralische, wenn nicht verbrecherische *Handeln* des Menschen geht, wird deutlich, wenn er anschließend sehr dramatisch die innere Spaltung des Menschen unter dem Gesetz schildert. Der Mensch will zwar das, was ihm die Zehn Gebote oder die eigene Vernunft als das Gute ans Herz legen, tun, kann es aber nicht, weil das in ihm, genauer, in seinem Fleisch (d. h. egoistischem Ich) wohnende Gesetz der Sünde stärker ist als das Gesetz Gottes, so dass er gegen seinen Willen das Böse tut.³⁷⁴

Wie aus Sicht des Paulus das *Schicksal* des Menschen durch die Tat eines einzigen Menschen, nämlich *Adam*, bestimmt ist, ist es das auch durch die Tat eines anderen Menschen, des zweiten Adam: *Jesus Christus*.³⁷⁵ Während der erste Mensch von der *Erde* stammt und *Erde* ist, stammt der zweite Mensch vom *Himmel*.³⁷⁶ Wie durch die Übertretung des ersten die Menschen der *Verurteilung* und dem *Tod* anheimgefallen sind, so ist es durch die Gnadentat Jesu zur *Gerechtigkeit* und zu *ewigem Leben*, zur *Auferstehung der Toten* gekommen.³⁷⁷ „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“³⁷⁸

Für die, die in Christus Jesus sind, gibt es daher keine Verurteilung mehr. Das Gesetz des Geistes und des Lebens in ihm hat sie freigemacht vom Gesetz der Sünde und des

368 Röm 5,12.

369 Röm 7,7.

370 Vgl. Röm 13,9.

371 Spr 13,12.19; Hld 2,3.

372 Röm 7,7.

373 Dtn 5,21.

374 Röm 7,15–24.

375 Röm 5,12–21.

376 1 Kor 15,47.

377 Röm 5,21; 1 Kor 15,21.

378 1 Kor 15,22.

Todes.³⁷⁹ Sie sind nun nicht mehr vom *Fleisch*, sondern vom *Geist* bestimmt, da der Geist Gottes in ihnen wohnt³⁸⁰, und sollen sich von diesem Geist vom *alten* zum *neuen* Menschen umwandeln lassen. Während der alte Mensch Sklave der Sünde ist, ist der neue mit Christus für die Sünde gestorben und zieht den Herrn Jesus Christus an.³⁸¹ So nimmt in ihm Christus Gestalt an und wird er in Christus eine *neue Schöpfung*.³⁸² Nicht darauf kommt es an, ob jemand beschnitten oder unbeschnitten, das heißt Jude oder Nichtjude ist, sondern einzig und allein ob und inwieweit er neue Schöpfung ist.³⁸³

Ähnlich wie im Johannesevangelium sind auch diese Aussagen des Paulus nicht so zu verstehen, dass sie nur Christen betreffen. Der Apostel sagt sehr eindeutig, dass es „durch die gerechte Tat eines Einzigen für alle Menschen zur Gerechtsprechung“ gekommen ist, „die Leben schenkt“³⁸⁴. Darum ist auch die Verwandlung vom alten zum neuen Menschen nicht auf Christen beschränkt, sondern meint alle, denen der Geist Gottes als Angeld in diesem Leben gegeben ist, und das sind schlechthin *alle* Menschen. Alle sind darum eingeladen und aufgerufen, sich in ihrem Leben auf den Geist Gottes einzulassen, sich – nicht zuletzt durch ihr Gewissen³⁸⁵ – von ihm leiten und von ihm umwandeln zu lassen. Jeder Mensch kann und soll schon in diesem Leben so weit wie möglich zu einem anderen Christus umgestaltet werden.

Im Kolosserbrief, der wahrscheinlich nicht von Paulus selbst geschrieben ist, wird der neue Mensch genauer charakterisiert. Er hat das allzu Irdische in sich getötet: „Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Begierde und die Habsucht, die Götzendienst ist“³⁸⁶, er hat „Zorn, Wut, Bosheit, Lästerung und schmutzige Rede“ abgelegt und hat sich „mit innigem Erbarmen, Güte, Demut, Milde, Geduld“, vor allem aber mit der *Liebe* bekleidet, „die das Band der Vollkommenheit ist“.³⁸⁷

Wie zum Teil im Kolosserbrief, so verrät im nachpaulinischen Epheserbrief die Form der Aufforderung, dass es beim anvisierten neuen Menschen nicht um ein absolutes Ideal, sondern um die *allmähliche*, vielleicht auch *schub-* und *stufenweise* Annäherung an ein Ideal geht, das nicht nur für Christen, sondern auch für Nichtchristen gilt. Dort nämlich wird die Erneuerung des Menschen durch den Geist mit dem Ablegen eines alten und dem Anlegen eines neuen Gewandes verglichen:

„Legt den alten Menschen des früheren Lebenswandels ab, der sich in den Begierden des Trugs zugrunde richtet, und lasst euch erneuern durch den Geist in eurem Denken! Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit!“³⁸⁸

379 Röm 8,1f.

380 Röm 8,9.

381 Röm 6,6f; Röm 13,14.

382 Gal 4,19; 2 Kor 5,17.

383 Gal 6,15.

384 Röm 5,18f.

385 Vgl. Röm 2,15f.

386 Kol 3,5.

387 Kol 3,8; 3,12; 3,14.

388 Eph 4,22–24.

Alle Menschen sollen ihren Egoismus überwinden und die Wahrheit erkennen, alle sollen das werden, wozu sie geschaffen sind, nämlich Bild Gottes zu sein, alle sind zur Gerechtigkeit und Heiligkeit berufen. Daran, wie weit ein Mensch – unabhängig von seinem religiösen Glauben – den Charakteristika des neuen Menschen, insbesondere dem Merkmal der Liebe, entspricht, zeigt sich, wie sehr er wirklich Neuschöpfung und Bild Gottes ist.³⁸⁹ Während sich bei Christen die Erneuerung durch den Geist hauptsächlich mittels des Glaubens an Jesus Christus und mittels christlich geprägten Hoffens und Liebens vollzieht, kann und wird sie sich in anderen Religionen oder Lebensweisen mittels anderer Tugenden oder anderer Ausprägungen der drei theologischen Tugenden vollziehen.

Für Menschen, die in Christus sind beziehungsweise aus der Kraft des Geistes leben, fallen mehr und mehr die Trennungen zwischen Menschen weg. Für Paulus waren das zu seiner Zeit besonders die Gegensätze zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien sowie Männern und Frauen.³⁹⁰ Für den neuen Menschen gibt es keine Spaltung in der Menschheit mehr, er weiß und fühlt sich mit allen Menschen eins.

1.2.2.4 Das Über-sich-selbst-Hinauswachsen des Menschen im Neuen Testament

Ein neuer Mensch werden, bedeutet auch, über sich selbst hinauszuwachsen. In verschiedenen *Gleichnissen* fordert Jesus seine Jünger dazu auf, im Sinn des Reiches Gottes auf Erden fruchtbar oder fruchtbarer zu werden. Sie sollen dreißigfach, sechzigfach oder hundertfach Frucht bringen, sie sollen Schätze im Himmel sammeln, sie sollen mit ihren Talenten wuchern, sie sollen, wie die Reben, gereinigt werden, damit die Ernte ertragreicher wird.³⁹¹ Das letzte Gleichnis vom Weinstock macht deutlich, dass der Jünger nur dann mehr Frucht bringen kann, wenn er mit Jesus verbunden bleibt und sich von Gott, dem Vater, läutern lässt. Soll der gute Baum, der allein imstande ist, gute Früchte hervorzubringen³⁹², noch mehr oder bessere Früchte erzeugen, muss er selbst besser werden. Sicher kann sich der Jünger im geistlichen Sinn nicht aus eigener Kraft selbst verbessern. Gott muss ihn „bearbeiten“. Aber das schließt sein eigenes Bemühen und seinen persönlichen Einsatz nicht aus. So sagt Jesus gemäß Mk 4,24f: „Nach dem Maß, mit dem ihr messt und zuteilt, wird euch zugeteilt werden, ja, es wird euch noch mehr gegeben. Denn wer hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat.“ Derjenige, der das, was er empfangen hat, nur egoistisch für sich behalten will, wird das, was er hat, auch noch verlieren. Wer auf sein Bitten hin empfangen hat und davon anderen selbstlos gibt, wird dazu gewinnen, so dass er noch mehr geben kann.³⁹³ Jeder Hochmut ist hier ausgeschlossen, da es nichts gibt, was der Mensch aus sich selbst hätte. Zurecht fragt der Apostel Paulus Gläubige in Korinth: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“³⁹⁴ Auch jedes Sich-mit-anderen-Vergleichen

389 Vgl. Kol 3,10; Eph 4,24.

390 Gal 3,28; 1 Kor 12,12f.

391 Mk 4,20; Mt 6,20; Mt 25,14–30; Joh 15,1–8.

392 Mt 7,17.

393 Mt 7,8.

394 1 Kor 4,7.

ist im geistlichen Bereich fehl am Platz, da die Ausgangsbedingungen und Möglichkeiten eines jeden menschlichen Lebens anders sind. Jesus, der nicht auf das Äußere schaut, sondern die Herzen kennt, jubelt über die arme Witwe, die mehr in den Opferkasten geworfen hat als alle anderen, weil sie ihren ganzen Lebensunterhalt und damit persönlich unvergleichlich mehr gegeben hat.³⁹⁵ Wer jeweils das, worüber er selbst verfügt, in Liebe einsetzt, wird selbst in der Liebe wachsen. Denn wessen Liebe wächst, der wächst selbst.

Bei dieser Art von *persönlichem Wachstum* geht es nicht um das übliche Leistungsdenken, bei dem der Anreiz zur Leistung darin besteht, in irgendeiner Weise besser als *andere* zu sein. Beim Einsatz, zu dem Jesus herausfordert, geht es darum, die eigene Qualität zu steigern und sich *selbst* verbessern zu wollen, um anderen mehr geben, sie mehr lieben zu können. Die Spirale selbstloser Liebe unterscheidet sich somit grundlegend von der normalen Leistungsspirale. Ihre Logik und Dynamik steht in scharfem Gegensatz zu denen des konkurrenzbetonten ökonomischen oder politischen Denkens.

Was mit persönlichem Einsatz für den Nächsten aus selbstloser Liebe gemeint ist, illustriert Jesus im *Gleichnis vom barmherzigen Samariter*.³⁹⁶ Während der Priester und der Levit an dem von Räubern Überfallenen vorübergehen, lässt sich der Ungläubige von der Not des Fremden treffen und wird ihm zum Nächsten. Er setzt sich im Höchstmaß für ihn ein. Ein herausragendes Beispiel für den Einsatz selbstloser Liebe ist im Neuen Testament der Apostel Paulus, der sich für die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus verzehrt und immer wieder alles riskiert.

Indem der Mensch mit der Hilfe und Gnade Gottes anfängt, selbstlos zu lieben, wird er nicht nur mehr er selbst, sondern wächst über sich selbst hinaus. Im Geist Gottes transzendiert er sich selbst, so dass sein Selbst menschlich gesehen reicher, tiefer, weiter, transparenter und offener wird.

1.3 Der Mensch als Sünder und von Gott Begnadeter

Besteht das Ziel der menschlichen Entwicklung geistlich-theologisch betrachtet darin, ein selbstlos und umfassend liebendes Wesen zu werden, ist im Rahmen systematischer Theologie ein Doppelpes festzustellen. Einerseits bleibt der Mensch in diesem Leben zwangsläufig mehr oder weniger stark hinter dem ihm vorgegeben Ziel oder Ideal zurück. Insofern ist er *Sünder*, genauer gesagt, ein *sündhaftes* (Kap. 1.3.1) und ein *erbsündhaftes* Wesen (Kap. 1.3.2). Andererseits besitzt er eine natürliche Veranlagung zur Liebe, ist er doch theologisch gesehen von Gott von vornherein als Partner der göttlichen Liebe geschaffen. Diese Ausrichtung auf die Liebe unterstützt Gott bereits im diesseitigen Leben, indem er dem Menschen seine übernatürliche Gnade schenkt. Im Jenseits wird Gott diese Ausrichtung erfüllen und vollenden und den Menschen als liebendes Wesen vervollkommen. Insofern ist der Mensch wesentlich ein *Liebender*, ein von Gott zu ewiger Teilhabe an der innergöttlichen dreifaltigen Liebe *Begnadeter* (Kap. 1.3.3).

395 Mk 12,41–44.

396 Lk 10,25–37.

1.3.1 Der Mensch als sündhaftes Wesen

Der Mensch ist von Gott zu vollkommener Liebe berufen. Dass er in seinem irdischen Leben dieser Berufung nicht zu entsprechen und sein Ziel noch nicht zu erreichen vermag, ist im Wesentlichen gemeint, wenn die theologisch-kirchliche Tradition sagt, dass er Sünder ist. Die Sünde als *Unvollkommenheit der Liebe* gehört somit zu seiner irdischen Existenz (Kap. 1.3.1.1). Ist dies allgemein festgestellt, gilt es, die Sünde konkreter zu fassen. Dazu sollen zunächst verschiedene Ansätze aus der Philosophie dienen: der *gesinnungsethische* (Kap. 1.3.1.2), der *verantwortungsethische* (Kap. 1.3.1.3) und der *tugendethische* Ansatz (Kap. 1.3.1.4) sowie ein *gerechtigkeitstheoretischer* Ansatz (Kap. 1.3.1.5).

1.3.1.1 Sünde als Unvollkommenheit der Liebe

Im Unterschied zu einer philosophischen Anthropologie kann eine theologische Lehre vom Menschen das geglaubte und erhoffte letzte *Ziel* des Menschen zum Ausgangspunkt nehmen. Christen glauben, dass alle Menschen zu einem ewigen Leben bei Gott in Heiligkeit berufen sind, und hoffen, dass alle dieses Ziel auch tatsächlich erreichen. Der in Gott nach seinem Tod vollendete Mensch ist der von Gott *ganz geheiligte* und darum *vollkommen liebende* Mensch. Er ist so von Gott durchdrungen und verwandelt, dass er ihn in seiner Liebe nachahmen und das christliche Doppelgebot der Liebe gänzlich erfüllen kann. Was christlich *Sünde* meint, ist von diesem vollendeten Zustand der Heiligkeit her zu verstehen, in dem der Mensch Gott mit all seinen Kräften und seinen Mitmenschen nicht weniger als sich selbst liebt. Insofern kein Mensch in seinem irdischen Leben diesen Zustand gänzlich erreichen kann, bleibt jeder Mensch bis zum Ende seines Lebens Sünder. In diesem weiten Sinn ist Sünde nicht nur alles, was der Liebe widerspricht, sondern der vollkommenen Liebe noch nicht entspricht, also alles, was den Menschen von der vollkommenen Einheit mit Gott, mit seinem Nächsten und mit sich selbst trennt, auch wenn es jetzt nichts gibt, was umgekehrt Gott von ihm trennen würde, da Gott in seiner Liebe immer schon mit allen und allem vollkommen eins ist. Misst sich der Mensch an diesem *letzten Maßstab* der Liebe, kann er sich seiner Unvollkommenheit und damit seiner Sündhaftigkeit im *weitesten* Sinn bewusst werden. Da der Liebe eine positive *Dynamik* innewohnt, gehört zu dieser Sündhaftigkeit auch die mangelnde Bereitschaft, in der Liebe zu wachsen und so über sich selbst hinauszuwachsen. Für diesen Mangel kann es verschiedene Gründe geben: Jemand ist nicht bereit, sich auf andere Menschen einzulassen, Verantwortung für sie zu übernehmen, sich von ihnen herausfordern zu lassen; jemand hält an falschen Idealen fest und kann seine Ich-Identität nicht loslassen; jemand achtet nicht auf seine eigenen Bedürfnisse und überfordert sich ständig; jemand ist nicht bereit, anderen zu verzeihen, sich mit ihnen zu versöhnen; jemand ist nicht bereit, unvermeidliches Leid anzunehmen und die eigenen Dunkelheiten auszuleiden. All das und anderes mehr kann am Wachsen und Reifen in der Liebe hindern.

1.3.1.2 Der gesinnungsethische Ansatz: Sünde als schlechte Handlungsabsicht

Unter Sünden im *engeren* Sinn werden für gewöhnlich bestimmte *Handlungen* verstanden, die dem Liebesgebot mehr oder weniger eklatant zuwiderlaufen. Der *Dekalog* im Alten Testament listet eine Reihe solcher Sünden in Form von Verboten auf: du sollst nicht töten, sprich, nicht morden; du sollst nicht die Ehe brechen; du sollst nicht steh-

len; du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen, sprich, nicht lügen.³⁹⁷ Verstöße gegen diese und weitere Verbote beziehungsweise sittliche Normen sind objektiv von unterschiedlichem *moralischem Gewicht*. Schlimmer als Davids Ehebruch mit Batscha, der Frau des Urija, ist seine Veranlassung, Urija zu töten, um das Vergehen zu verheimlichen.³⁹⁸ Als absichtliche Tötung eines Menschen aus egoistischen Motiven wiegt der Mord moralisch am schwersten, weil er nicht nur auf Schädigung, sondern völlige Vernichtung menschlichen Lebens zielt, weil man dem Menschen hier auf Erden nicht mehr als sein Leben nehmen kann. Sein Grauen kann noch einmal verschiedene Dimensionen annehmen und reicht vom Einzelmord bis zur Mordserie, vom Amoklauf, Terroranschlag oder Massaker bis hin zum Angriffskrieg gegen ein ganzes Volk und zum Genozid. Die Schwere weiterer Sünden ergibt sich aus der Schwere des Schadens, der Menschen zugefügt wird. Die aus den Zehn Geboten aufgezählten Verfehlungen (Mord, Ehebruch, Diebstahl, Lüge) stellen moralisch schlechte Handlungen dar, die im religiösen Zusammenhang wegen ihres Bezugs zu Gott Sünden heißen. Doch was macht Handlungen eigentlich zu sittlich schlechten beziehungsweise guten Handlungen?

Ganz allgemein lässt sich eine Handlung als eine zeitlich in sich geschlossene, zielgerichtete Tätigkeit begreifen. Diese ist beim Menschen erst dann von sittlicher Bedeutung, wenn er sie nicht nur *freiwillig*, also ohne physisch dazu gezwungen zu sein, sondern auch mit einer vorausgehenden *Absicht*, also nicht einfach spontan, vollzieht. Die sittliche Handlung geht aus dem *überlegten Willen* des Handelnden hervor. Sie hat ihre Ursache im Willen des Handelnden selbst, der die Einzelumstände der Handlung kennt. Daher gehören das Wollen und das Wissen notwendig zu ihr. Wer beispielsweise lügt, will die Unwahrheit sagen und weiß um die Folgen seiner Handlung.

Was qualifiziert nun aber die Lüge zu einer sittlich *schlechten* Handlung? Ist es die schlechte *Handlungsabsicht* oder sind es die schlechten *Folgen* der Handlung? Diese Frage beantworten Vertreter der philosophischen Ethik unterschiedlich. Während im Rahmen einer *Gesinnungs-* oder *deontologischen Ethik* die Absicht einer Handlung für deren moralische Beurteilung ausschlaggebend ist, sind bei einer *Verantwortungs-* oder *konsequentialistischen Ethik* deren zu erwartende Folgen entscheidend.

Zweifelloos spielt die *Absicht* des Handelnden für die sittliche Qualität seiner Handlung eine wesentliche Rolle. Wer einem anderen aus egoistischen Motiven schaden will, handelt sicher moralisch schlecht, selbst wenn seine Handlung ihr Ziel verfehlen und aufgrund bestimmter Umstände dem Betroffenen tatsächlich nicht zum Schaden, sondern zum Vorteil gereichen sollte. Auch würden wir zögern, eine Handlung gut zu nennen, bei der die Folgen für andere zwar gut sind, der Handelnde aber mit seiner Handlung vorrangig oder ausschließlich egoistische Interessen verfolgt. Als biblisches Beispiel dafür mag der Pharisäer stehen, der Bettlern Almosen gibt, um sein Ansehen bei den Leuten zu erhöhen.³⁹⁹ Anders verhält es sich mit dem barmherzigen Samariter, der aus Mitleid dem Überfallenen hilft und nachhaltig für ihn sorgt.⁴⁰⁰ Bei ihm sind zweifelsohne Motiv und Folgen seines Handelns gut.

397 Vgl. Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21.

398 2 Sam 11,1–27.

399 Mt 6,2.

400 Lk 10,30–37.

Grundlegender Begriff der deontologischen Ethik, die aus dem jüdisch-christlichen Raum stammt⁴⁰¹, ist der des *Sollens*. So schreibt der *Dekalog* vor, was Menschen tun oder lassen sollen, und diese Vorschriften werden theologisch als Gebote Gottes interpretiert. Während sie als solche für Gläubige keiner weiteren Begründung mehr bedürfen, haben Philosophen die betreffenden sittlichen Normen noch einmal unabhängig vom Glauben mithilfe der Vernunft zu begründen gesucht – allen voran Immanuel Kant (1724–1804), der als typischer Vertreter einer deontologischen Ethik gilt.

Gleich zu Beginn seines moralphilosophischen Werkes der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 erklärt Kant, dass nichts denkbar ist, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilkraft, und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, [...] sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll [...], nicht gut ist.“⁴⁰² Im vollen moralischen Sinn gut ist für Kant allein der *Wille*. Ist ein Mensch charakterlich schlecht, nützen ihm unter moralischer Rücksicht auch all seine Talente nichts.

Ob der Wille eines Menschen *gut* ist, hängt nicht davon ab, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern ausschließlich davon, ob das Wollen selbst gut ist. Sollte ein guter Wille trotz Aufbietung aller Mittel erfolglos bleiben, hat er nach Kant doch noch „seinen vollen Wert in sich selbst“⁴⁰³. Gut ist der Wille eines Menschen dann, wenn er vollständig *vernünftig* ist, das heißt nur von der Vernunft und nicht von irgendwelchen Antrieben, Neigungen oder Gefühlen bestimmt ist, wenn der Mensch also, wie Kant sagt, aus *Pflicht* oder aus *Achtung* für das sittliche Gesetz, und nicht aus Neigung handelt.⁴⁰⁴ Nur wenn der Mensch das Gute um seiner selbst willen – eben, weil es „praktisch notwendig“, das heißt sittlich geboten ist –, und nicht um irgendeines anderen Zweckes willen tut, hat seine Handlung ihren echten moralischen Wert. Der (gute) Wille erweist sich somit als „ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt“⁴⁰⁵.

Was der Mensch tun soll, wird durch *Sollensurteile*, durch Imperative ausgedrückt. Alle Imperative gebieten nun aber eine Handlung, sei es ein Tun sei es ein Lassen, laut Kant „entweder hypothetisch oder kategorisch“⁴⁰⁶. Ein *hypothetischer Imperativ* sagt aus, dass eine Handlung als Mittel notwendig ist, um ein Ziel zu erreichen, das der Handelnde verfolgt, und könnte etwa lauten: „Wenn du gesund bleiben willst, solltest du jeden Tag eine Stunde spazieren gehen.“ Die praktische Notwendigkeit der Handlung ist hier bedingt durch ein Ziel oder Gut, für das sich der Handelnde unter vielen anderen möglichen Zielen und Gütern entschieden hat.⁴⁰⁷ Ein *kategorischer Imperativ* sagt dagegen aus, dass eine Handlung an sich, ohne Beziehung auf ein von ihr verschiedenes Ziel praktisch

401 Vgl. Ricken 215.

402 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [= GMS] 393, 15.

403 GMS 394, 16.

404 Vgl. GMS 397–400, 20–25.

405 GMS 412, 40.

406 GMS 414, 42.

407 Vgl. Ricken 110.

notwendig ist, weshalb er unbedingt gilt und sich etwa so formulieren lässt: „Du sollst niemals töten!“ oder „Du sollst niemals etwas lügenhaft versprechen!“

Die vielen kategorischen oder sittlichen Imperative lassen sich nun nach Kant auf *einen* einzigen Kategorischen Imperativ zurückführen. Während erstere inhaltlich-konkrete moralische Grundsätze darstellen, ist letzterer das oberste formale Prinzip, mit dem sich diese beurteilen und aus dem sie sich herleiten lassen. In seiner Grundformel lautet der Kategorische Imperativ:

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁴⁰⁸

Gemäß dieser Formel muss der Handelnde wollen können, dass das Handeln nach seiner Maxime, das heißt nach seinem subjektiven praktischen Grundsatz (nämlich in ähnlichen Situationen immer auf bestimmte Weise zu handeln), allen erlaubt wird, das heißt ein objektiver praktischer Grundsatz wird. Wer beispielsweise in einer Notlage etwas lügenhaft verspricht und gewillt ist, das in allen ähnlichen Situationen zu tun, müsste damit einverstanden sein, dass allen Menschen in Notlagen erlaubt wird, lügnerische Versprechen abzugeben, also Versprechen, von denen man weiß, sie nicht halten zu können (etwa geliehenes Geld zurückzuzahlen). Das kann er aber nach Kant nicht vernünftigerweise wollen, weil sonst bei Versprechen niemandem mehr geglaubt und die Einrichtung des Versprechens zum Schaden der Gesellschaft überhaupt unmöglich gemacht würde.⁴⁰⁹ Auch wenn ein inhaltliches Kriterium dafür fehlt, welche Maximen überhaupt als sittlich relevant in Betracht kommen beziehungsweise der Rückgriff auf ein „vernünftiges Wollen“ zirkulär ist⁴¹⁰, lässt sich aus der *Grundformel* eine erste intuitive Kontrollfrage zur Beurteilung sittlich relevanter Maximen gewinnen: Was geschieht, wenn alle das tun, was ich tue? Könnte ich meine Handlung gegenüber dem oder den von ihr Betroffenen begründen, könnte ich rechtfertigen, dass sie (von mir) so behandelt werden?

Dass sich Handlungen, wie lügenhaft etwas zu versprechen, seine Talente nicht zu entwickeln oder anderen in der Not nicht beizustehen⁴¹¹, nicht rechtfertigen lassen, wird klarer durch die Selbstzweckformel, der zweiten von drei Unterformeln, in denen Kant neben der Grundformel den Kategorischen Imperativ ausgedrückt hat. In dieser Formel geht es nicht mehr nur um die Form der Allgemeinheit des Imperativs, sondern um Inhalte. Dazu unterscheidet Kant zwischen *Sachen*, die nur einen relativen Wert haben und deshalb als bloße Mittel vom Menschen gebraucht werden dürfen, und *Personen*, die, weil sie vernünftige, sittliche Wesen sind, einen absoluten Wert haben und Zwecke an sich selbst darstellen.⁴¹² Dementsprechend lautet die *Selbstzweckformel*:

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“⁴¹³

408 GMS 421, 52.

409 Vgl. GMS 422, 54.

410 Vgl. Ricken 116.

411 Vgl. GMS 422f, 54–56.

412 GMS 428, 62f.

413 GMS 429, 63.

Mit dieser Formel soll moralisch ausgeschlossen werden, dass Menschen als bloße Mittel zu irgendwelchen Zwecken missbraucht werden, dass sie zu Mitteln herabgewürdigt werden. Der Mensch ist Zweck oder Wert an sich und ist dementsprechend zu behandeln. Seine Selbstzwecklichkeit beruht für Kant auf dem uneingeschränkten Wert seines guten Willens. Seine Würde besteht darin, „dass er allein durch das Vernunftgesetz des kategorischen Imperativs zum Handeln bestimmt werden kann, also ein autonomes Wesen ist“⁴¹⁴. *Autonomie* im Sinne von Selbstbestimmung durch die Vernunft und nicht irgendwelche sinnlichen Neigungen, ist für Kant „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“⁴¹⁵. Es gilt, den Menschen in seiner Autonomie – auch im weiteren Sinn der Selbststimmung gegenüber einer Fremdbestimmung durch andere Personen – anzuerkennen, zu achten und zu fördern. Ihn in seiner Entscheidungs- und Handlungsfreiheit unnötig einzuschränken, ihn zu entmündigen oder unmündig zu halten, ist selbst unmoralisch. Eine Einschränkung seiner Freiheit ist nur dann gerechtfertigt, wenn es die Freiheit des oder der anderen verlangt.

Der kategorische Imperativ ließe sich darum in Blick auf die Freiheit des Menschen so formulieren:

„Handle so, dass du durch dein Handeln die (positive) Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, der von deinem Handeln Betroffenen nicht grundlos einschränkst und dass du sie in dem Ausmaß, als die anderen auf dich angewiesen sind und es dir möglich ist, förderst.“⁴¹⁶

Wer gegen sittliche Imperative verstößt, indem er andere belügt, betrügt, bestiehlt, unterdrückt oder ausbeutet, verstößt gegen den *kategorischen Imperativ*, insofern er damit letztlich den Mitmenschen in seiner Autonomie und Personwürde missachtet und verletzt. Zum Verständnis dieses inneren Zusammenhangs zwischen schlechten Handlungen und der Geringschätzung der menschlichen Person mag die *Goldene Regel* eine Hilfe sein. Dieser alte und weitverbreitete Grundsatz der praktischen Ethik beruht auf der Gegenseitigkeit menschlichen Handelns und ist in seiner negativen Fassung als gereimtes Sprichwort bekannt:

„Was du nicht willst, das[s] man dir tu', das füg auch keinem andern zu.“⁴¹⁷

In seiner konventionellen positiven Formulierung lautet er:

„Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst.“⁴¹⁸

Von daher könnte eine weitere Kontrollfrage zur Beurteilung eigener Maximen lauten: Wolltest du selbst so behandelt werden, wie andere von dir behandelt werden?

414 Ricken 122.

415 GMS 436, 73.

416 Ricken 180.

417 Vgl. Tob 4,15.

418 Vgl. Lev 19,18; Mt 7,12; Lk 6,31.

Indem Kant mit der Unterscheidung zwischen Sachen und Personen ein *inhaltliches* Kriterium in den Kategorischen Imperativ einführt, geht er über sein anfängliches Vorhaben, mit Hilfe der Vernunft rein *formal* über die Verallgemeinerbarkeit sittliche Imperative zu begründen hinaus. Die Vernunft selbst, die er aufgrund ihrer Selbsttätigkeit über den Verstand stellt⁴¹⁹, muss Inhalte in die ethischen Überlegungen einbeziehen. Auch wenn sich außermenschliche Güter zu unmoralischen Zwecken missbrauchen lassen (etwa aus Rohstoffen Massenvernichtungswaffen herstellen lassen), sind diese Güter nicht einfach neutral, sondern stellen für den Menschen Werte dar. Die Antriebe, Neigungen und Gefühle des Menschen scheinen für Kant insgesamt eher ambivalent zu sein, weshalb sie bestenfalls zu einem *pflichtgemäßen* Handeln, nicht aber zu einem Handeln *aus Pflicht* führen und so streng genommen sittlich neutral sind.⁴²⁰

Dass zum inneren Repertoire des Menschen auch sittlich äußerst wichtige *Gefühle* wie Mitleid oder, allgemeiner, Mitgefühl mit den Mitmenschen gehören, kommt hier nicht in den Blick. Von daher ist „der Kantische Dualismus von Vernunft und Gefühl [...] zu überwinden“⁴²¹. Die Vernunft hat bei ihren moralischen Bewertungen und Überlegungen Gefühle zu berücksichtigen. So hat bereits fast zeitgleich mit Kant im Jahr 1789 Adam Smith (1723–1790), der Begründer der klassischen Nationalökonomie, eine *Theorie der moralischen Gefühle* entwickelt. Sie beginnt mit der Feststellung:

„Man mag den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zunehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen [...]. Ein Prinzip dieser Art ist das Erbarmen oder Mitleid, das Gefühl, das wir für das Elend anderer empfinden, sobald wir dieses entweder selbst sehen, oder sobald es uns so lebhaft geschildert wird, dass wir es nachfühlen können.“⁴²²

Mag Smith mit seiner Einschätzung, selbst der ärgste Rohling sei „nicht vollständig dieses Gefühles bar“⁴²³, auch zu optimistisch gewesen sein, muss doch Moral über eine *rationale* Basis hinaus eine *emotionale* haben. Sie kann nicht einfach auf der Einsicht in ein abstraktes Prinzip beruhen, sondern muss sich auch auf Emotionen stützen können, die tief in unserem menschlichen Leben verwurzelt sind und mit denen wir auf Situationen moralisch reagieren (etwa auf großes Unrecht mit Empörung und Wut). Die sittlichen Prinzipien sind „in unsere affektiven Reaktionen eingebettet“⁴²⁴. Haben wir *Sympathie* für andere Menschen oder *Empathie* mit ihnen, gehen wir bereits über unsere eigenen (egoistischen) Interessen hinaus und nehmen insofern einen *überpersönlichen* Standpunkt ein, der uns helfen kann, sittlich richtig zu urteilen und zu handeln. Mithilfe unserer Vernunft können wir schließlich überprüfen, ob und inwieweit die Richtung, die wir unserem Leben geben, mit unserer innersten Neigung, glücklich und zufrieden zu

419 Vgl. GMS 452, 94.

420 Vgl. GMS 398, 21f.

421 Ricken 147.

422 Zitiert nach Ricken 149.

423 Ricken 149.

424 Ebd. 147.

werden, übereinstimmt. Dazu ist freilich auch eine „materiale“ Überprüfung der Handlungsfolgen notwendig.⁴²⁵

Gemäß dem gesinnungs- oder pflichtethischen Ansatz, so lässt sich ganz kurz zusammenfassen, bestehen Sünden darin, in sich schlechte Handlungen zu begehen oder in sich gute Handlungen zu unterlassen, also gegen sittliche Verbote oder Gebote, wie sie etwa in den Zehn Geboten aufgelistet sind, zu verstoßen.

Literatur

Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam 2019.

Friedo Ricken: *Allgemeine Ethik*, 1998.

1.3.1.3 Der verantwortungsethische Ansatz: Sünde als schlechte Handlungsfolgen

Damit eine Handlung sittlich gut ist, muss sie aus einer *guten Gesinnung* heraus erfolgen. Diese allein reicht jedoch nicht aus. Die gute Absicht oder der gute Wille ist nur eine notwendige, aber *keine hinreichende* Bedingung für sittliche Güte. Die Handlung muss neben der guten Intention auch *gute Folgen* für die Betroffenen haben. So genügt es beispielsweise nicht, jemandem helfen zu wollen. Es muss darüber hinaus zu erwarten sein, dass die beabsichtigte Hilfe auch tatsächlich wirksam wird und hilft, dass also die Folgen der Handlung selbst hilfreich sind. Eine Entwicklungshilfe, die die betreffenden Menschen nicht erreicht oder nicht wirklich fördert, verdient bei allen guten Absichten, die vorhanden sein mögen, ihren Namen nicht. Eine Handlung darf daher erst dann als sittlich gut gelten, wenn auch und insbesondere ihre voraussehbaren Folgen gut sind. Die gute Absicht muss sich gerade auf die zu erwartende gute Wirkung der Handlung beziehen, das heißt auf das Wohlergehen der von ihr betroffenen Personen. Das *Wohl*, um das es geht, ist dabei nicht mit Nützlichkeit oder Vorteilhaftigkeit zu verwechseln. Es meint echte Lebensqualität. Zu ihr gehört mehr noch als der materielle Lebensstandard der immaterielle, also Bildung, Berufschancen, sozialer Status, körperliche und psychische Gesundheit, Zugang zur Natur und anderes mehr. Auf dem Spiel steht das Wohlbefinden, die Zufriedenheit, letztlich das Glück des Menschen. In vielen Fällen wird daher bei der Entscheidung zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten abzuschätzen sein, welche Handlung im Sinne des *Prinzips der Verhältnismäßigkeit* am meisten zum menschlichen Wohlergehen beiträgt.⁴²⁶

Das Ganze lässt sich auch noch einmal von der Unterscheidung zwischen *deontologischer* und *konsequentialistischer* Ethik her verstehen. Während sich die Unterscheidung zwischen Gesinnung und Verantwortung auf die Einstellung des Menschen, also auf ihn als *Person* bezieht, heben Deontologie und Konsequentialismus auf *Handlungen* des Menschen ab. Einer Pflichtethik oder deontologischen Ethik zufolge gibt es intrinsisch schlechte Handlungen (wie lügen oder töten), die, eben weil sie in sich schlechte Handlungen sind, verboten sind, und intrinsisch gute Handlungen (wie anderen, wo

425 Vgl. GMS 396, 18f; 399, 22f.

426 Bd. 3, Kap. 1.3.9.4.

nötig und möglich, helfen oder die eigenen Talente entfalten), die dementsprechend geboten sind. Die ethisch entscheidende Frage lautet, ob es sich bei diesen Pflichten, etwas zu lassen oder zu tun, um *vollkommene Pflichten* handelt, die ausnahmslos gelten, oder um Pflichten, die *Ausnahmen* zulassen, weil die Folgen der betreffenden Handlung besonders gut beziehungsweise besonders schlecht sind.

Nach Kant ist der Mensch *immer* verpflichtet, die Wahrheit zu sagen. Umgekehrt ist es dem Menschen *niemals* erlaubt, zu lügen, selbst dann beispielsweise nicht, wenn er nur dadurch, dass er einen Verbrecher belügt, das Leben eines Menschen schützen könnte.⁴²⁷ Einem *moralischen Absolutismus* zufolge, wie Kant ihn in diesem Beispiel vertritt, gibt es keine Fälle, in denen eine intrinsisch schlechte Handlung durch die konkreten Umstände der Situation eine moralisch richtige Handlung sein kann. Deontologische Verbote, etwa das Verbot zu foltern, gelten absolut und völlig unabhängig von den Umständen. Einer *moderaten Deontologie* zufolge können dagegen intrinsisch schlechte Handlungen unter bestimmten Umständen moralisch gerechtfertigt sein, dann nämlich, wenn ihre Konsequenzen außergewöhnlich gut sind. Vertreter dieses Typs von Ethik könnten Kant entgegenhalten, dass durch eine wahre Aussage in bestimmten Situationen der Menschheit ein größerer Schaden entsteht als durch eine Falschaussage, indem menschlichem Leben der Schutz versagt wird. Erst anhand der jeweiligen Umstände, zu denen auch die Folgen der Handlung und die Ziele des Handelnden gehören, lässt sich nämlich bestimmen, was hier und jetzt praktisch notwendig ist, das heißt zu tun oder zu lassen ist. Deshalb ist jeweils zu fragen, ab welchem Maß gute Folgen die intrinsische Schlechtigkeit einer Handlung überwiegen, so dass sie sittlich richtig ist.

Eine *Verantwortungsethik*, wie sie hier angezielt ist, stellt eine moderate Deontologie dar. Sie vermeidet auf der einen Seite einen moralischen Absolutismus, auf der anderen Seite aber auch einen reinen Konsequentialismus. Einem solchen *Konsequentialismus* zufolge wird die sittliche Richtigkeit einer Handlung *ausschließlich* anhand ihrer Folgen bestimmt.⁴²⁸ Zu ihm zählt vor allem der *Utilitarismus*, der in seiner klassischen Form von Jeremy Bentham (1748–1832), John Stuart Mill (1806–1873 und Henry Sidgwick (1838–1900) vertreten wurde. Für Bentham und Mill ist eine Handlung dann sittlich richtig, wenn sie den intrinsischen Wert, nämlich die *Lust*, maximiert. Während nach Bentham die Maximierung ausschließlich anhand *quantitativer* Kriterien, wie etwa Dauer und Intensität, zu entscheiden ist, gibt es nach Mill darüber hinaus *qualitative* Unterschiede der Lust. Um das Problem, wie wir uns entscheiden sollen, wenn wir es mit Freuden unterschiedlicher Qualität, zum Beispiel der Freude an einem guten Wein oder der Freude an einem guten Text, zu tun haben, verwendet Mill den Begriff der *Präferenz*:

„Fragt man mich nun, was ich meine, wenn ich von der unterschiedlichen Qualität von Freuden spreche, und was eine Freude – bloß als Freude, unabhängig von ihrem größeren Betrag – wertvoller als eine andere macht, so gibt es nur eine mögliche Antwort: von zwei Freuden ist diejenige wünschenswerter, die von allen oder nahezu allen, die beide erfahren haben [...], entschieden bevorzugt wird. Wird eine von zwei Freuden von denen, die beide kennen und beurteilen können, so weit über die andere gestellt,

427 Vgl. Ricken 107.

428 Vgl. ebd. 215–240.

dass sie sie auch dann noch vorziehen, wenn sie wissen, dass sie größere Unzufriedenheit verursacht, und sie gegen noch so viele andere Freuden, die sie erfahren könnten, nicht eintauschen möchten, sind wir berechtigt, jener Freude eine höhere Qualität zuzuschreiben, die die Quantität so weit übertrifft, dass diese im Vergleich nur gering ins Gewicht fällt.“⁴²⁹

Mill führt an dieser Stelle den *Präferenzutilitarismus* ein und verbindet ihn mit dem Hedonismus, also der Lehre, Lust sei das einzige oder höchste Gut. Gegenstand von Präferenzen können aber auch andere Güter als die Lust sein.

Wie bei der deontologischen Ethik das Sollen im Mittelpunkt steht, stehen beim Konsequentialismus die *Handlungsfolgen* im Zentrum. Um Handlungen hinsichtlich ihrer Folgen vergleichen zu können, muss die Vernunft anhand objektiver Gesichtspunkte zwischen verschiedenen *Gütern* abwägen, wobei unter Güter alles fällt, was für den Menschen erstrebenswert ist. Bei einer Klassifikation der Güter lassen sich *unmittelbare* und *mittelbare* Grundgüter unterscheiden.⁴³⁰ Zu *unmittelbaren* Grundgütern gehören *naturale* Güter (wie das Leben, körperliche Unversehrtheit, körperliche und geistige Gesundheit), *soziale* Güter (wie soziale Beziehungen, die Möglichkeit, mit anderen Menschen zu kooperieren, Anerkennung) und *erworbene* Fähigkeiten (wie die Entfaltung verschiedenster Anlagen und Begabungen, Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit, handwerkliches oder technisches Können, anwendbares oder rein theoretisches Wissen, musisches Können). Zu den *mittelbaren* Grundgütern zählen *zu verteilende* Güter (wie Nahrungsmittel und Geld) und *gemeinsame* Güter (wie die Umwelt, Institutionen, Infrastrukturen). Die unmittelbaren Güter haben dabei *Vorrang* vor den mittelbaren, und die mittelbaren haben die unmittelbaren Güter zum *Ziel*. Mittelbare Güter sind *notwendige Bedingungen* für die unmittelbaren Güter. Bei einer vernünftigen Abwägung der Handlungsfolgen gilt es aber nicht nur, möglichst objektiv die Güter miteinander zu vergleichen, sondern auch die subjektiven Möglichkeiten des Handelnden zu berücksichtigen. So lautet ein altbekanntes Moralprinzip: *Ultra posse nemo tenetur*: die sittliche Forderung findet ihre Grenze an den Möglichkeiten des Handelnden.⁴³¹

Um das handelnde Subjekt selbst geht es auch beim *Hedonismus*, den Mill bei seinem Präferenzutilitarismus voraussetzt. Bereits *sinnliche* Freuden stellen einen hohen Wert dar und können als Kriterium für die Beurteilung von Handlungen dienen, sofern diese im deontologischen Sinn nicht in sich schlecht sind. Neben sinnlichen gibt es auch *geistige* und *geistliche* Freuden. Sie haben einen noch höheren Wert und sind im Prinzip sinnlichen Freuden vorzuziehen, ohne diese einfach ersetzen zu können. In noch höherem Maß als diese können sie als Kriterium für die Richtigkeit von Handlungen dienen. Da die Pflichtethik nur einen *groben sittlichen Rahmen* für jene extremen Handlungen bereitstellt, die „unbedingt“ zu vermeiden oder zu tun sind, aber zur Beurteilung vieler anderer Handlungen, die sittlich durchaus relevant sind, nichts beiträgt, kann sie der Konsequentialismus ergänzen, indem er ein *feineres Instrument* für die Beurteilung von Handlungen zur Verfügung stellt. Ist eine Handlung dauerhaft von geistlicher Freude

429 Mill, 15f.

430 Vgl. Ricken 190.

431 Vgl. ebd. 192.

begleitet oder zieht eine solche regelmäßig nach sich, ist das ein Zeichen für ihre moralische Richtigkeit, will man nicht davon ausgehen, dass Sittlichkeit und geistlicher „Hedonismus“ völlig auseinanderklaffen.⁴³² In diesem Sinn verdienen die Freuden, an denen höhere geistige oder spirituelle Tätigkeiten des Menschen beteiligt sind, vor anderen den Vorzug. Wie Mill feststellt: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedengestelltes Schwein; es ist besser, ein unzufriedener Sokrates zu sein als ein zufriedener Narr.“⁴³³ Tatsächlich stellt sich bei einer sittlichen Lebensführung im Laufe der Zeit so etwas wie eine höhere geistige oder geistliche *Zufriedenheit* ein, so dass zwischen Sittlichkeit und persönlicher Zufriedenheit nicht nur kein Gegensatz, sondern ein innerer Zusammenhang besteht.

In einer Verantwortungsethik werden weder wie beim moralischen Absolutismus die Pflichten, noch wie beim reinen Konsequentialismus die Handlungsfolgen verabsolutiert. Vielmehr verbinden sich in ihr der deontologische und der konsequentialistische Ansatz, vereinen sich in ihr Gesinnungsethik und Erfolgsethik. Solch eine *integrative Ethik* verbietet es, Handlungen nur in sich selbst zu betrachten und zu bewerten. Handlungen, wie jemanden vorsätzlich gewaltsam töten, die Ehe brechen oder lügen, sind in sich schlechte Handlungen. Daher ist gewiss unter normalen Umständen beispielsweise die Wahrheit der Lüge sittlich vorzuziehen. Aber jemand kann in schlechter Absicht die Konfrontation einer anderen Person mit der Wahrheit als Mittel einsetzen, um ihr zu schaden. Umgekehrt kann die Notlüge gerade ein Mittel sein, um Schaden von einer Person abzuwenden. Als „Tyrannenmord“ war das Attentat vom 20. Juli 1944 auf Hitler legitim, weil Graf von Stauffenberg und andere dadurch mit Aussicht auf Erfolg massenhaftes Sterben beenden beziehungsweise verhindern wollten. Auch ist Abtreibung moralisch sicher gerechtfertigt, wenn sich nur so das durch die Schwangerschaft gefährdete Leben der Mutter retten lässt.

Auch beim integrativen Ansatz bleiben bestimmte Handlungen unentschuld bare Verbrechen. Genozid oder Angriffskrieg etwa sind moralisch unbedingt zu verurteilen. Bei Angriffskriegen werden – völlig unabhängig von der Frage nach dem politischen System, also von der Frage, ob der Aggressor zu den autoritären oder zu den demokratischen Staaten beziehungsweise Großmächten zählt – unter dem Vorwand, sich verteidigen oder Werte verbreiten und schützen zu müssen, geostrategische, wirtschaftliche oder sonstige nationale Interessen auf Kosten zahlloser unschuldiger Menschen und damit auf denkbar brutalste Weise verfolgt. Nicht nur die Gewaltanwendung selbst, sondern bereits die vorausgehende Aufrüstung, um solche Kriege führen zu können, lässt sich durch nichts moralisch rechtfertigen.

Einerseits verbieten die vielen, furchtbaren Verbrechen, die die uns bekannte Menschheitsgeschichte durchziehen und deren Zeugen wir tagtäglich sind, jede Verharmlosung des Bösen in der Welt. Wie viele Menschen werden nicht Opfer von Verbrechen im wörtlichen oder übertragenen Sinn, sodass sie vorzeitig ihr Leben verlieren oder für den Rest ihres Lebens schwer geschädigt sind? Niemand und nichts in der Welt kann dieses Unrecht wiedergutmachen, Entschädigung dafür bieten. Angesichts der Kriege, des organisierten Verbrechens, der Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen gerade

432 Bd. 1, Kap. 3.5.1.

433 Zitiert nach Ricken 220.

in südlichen Regionen (Afrika), ja der Hälfte der Menschheit (nämlich so gut wie aller Frauen), der Diskriminierung bestimmter Menschengruppen oder der Zerstörung der Umwelt, durch die die Menschheit sich selbst zu vernichten droht, kann sich kein Mensch mehr Illusionen hinsichtlich der Dimension des Bösen und Zerstörerischen in der Welt machen. Dummheit und Schlechtigkeit des Menschen sind offenkundig.

Andererseits darf kein Mensch, auch nicht der schlimmste Verbrecher, verteufelt werden. Während Gutes ohne Böses existieren kann, kann Böses nicht ohne Gutes existieren, wie schon Thomas von Aquin festgestellt hat. So wenig wie es ein absolut böses Geschöpf gibt, gibt es eine menschliche Handlungsabsicht, die rein böse wäre. Auch der destruktivste Wille sieht in seiner Handlung noch irgendein Gutes, und sei es nur die Befriedigung seines primitiven Rache- oder Ehrgefühls. Oft ist zerstörerisches Verhalten eines Menschen nicht oder nicht nur auf persönliche Schuld, sondern (auch) auf andere Ursachen zurückzuführen. Was den Menschen daran hindert, Böses zu unterlassen oder Gutes zu tun, ist nicht selten die eigene *Willensschwäche*, so dass der gute Wille eigentlich vorhanden wäre, zur Unterlassung oder Ausführung einer Handlung jedoch die Kraft fehlt. Auch mangelt es bisweilen bereits an der *Fähigkeit*, Gut und Böse *klar unterscheiden* zu können, sodass aus diesem Grund von schwerer persönlicher Schuld kaum die Rede sein kann. In der Rechtsprechung spiegelt sich all das in der Frage nach der *Schuldfähigkeit* eines Täters wider.

Während am verantwortungsethischen Ansatz problematisch ist, dass sich die Folgen einer Handlung oft nicht genau voraussehen lassen, liegt die Schwierigkeit des gesinnungsethischen Ansatzes darin, dass sich die Absicht des Handelnden von außen niemals mit Sicherheit beurteilen lässt. Weil sogar der Handelnde selbst nicht ohne Weiteres seine wahre Absicht und seine persönliche Verantwortung mit Sicherheit erkennen kann, ist – religiös betrachtet – das letzte Urteil, was die *moralische Schuld* des Menschen betrifft, Gott zu überlassen. Er allein kennt die Herzen der Menschen.

Gemäß dem verantwortungsethischen Ansatz, so lässt sich auch hier ganz kurz zusammenfassen, bestehen Sünden nicht nur darin, gegen feststehende Pflichten zu verstoßen, sondern auch darin, die zu erwartenden Folgen von Handlungen, beispielsweise in Bezug auf die Umwelt, zu wenig zu berücksichtigen.

Literatur

John Stuart Mill: *Der Utilitarismus*, 1976.

1.3.1.4 Der tugendethische Ansatz: Sünde als Fehlhaltung

Der Mensch sündigt nicht nur, indem er sittlich schlecht handelt, er ist *selbst* Sünder. Gemessen am Ideal vollkommener Liebe sind nicht nur bestimmte Taten von ihm schlecht oder böse. Vielmehr ist er selber als Person böse oder schlecht.⁴³⁴ Das wird besonders deutlich durch einen dritten Typ philosophischer Ethik.

434 Vgl. Lk 11,13; Mt 7,17f.

Ursprünglich stand der deontologischen Ethik noch nicht die konsequentialistische, sondern die *teleologische Ethik* gegenüber. Während es bei der ersten um das *Sollen* geht, geht es bei der zweiten um *Ziele*. „Der Ursprung der teleologischen Ethik ist bei den Griechen zu suchen. Sie fragen nach dem letzten Ziel des menschlichen Handelns oder dem höchsten Gut.“⁴³⁵

Insofern der Konsequentialismus die sittliche Richtigkeit einer Handlung ebenfalls anhand ihres Zieles, nämlich in diesem Fall der Folgen, bestimmt, fällt auch er unter die teleologische Ethik.

Sowohl gute Handlungen als auch schlechte Handlungen können Menschen zur *Gewohnheit* und damit zu einer *Haltung* werden, die ihre Person prägt. Solche sittlichen Haltungen werden im Rahmen der *Tugendethik* als der ursprünglichen teleologischen Ethik behandelt. Während nach der deontologischen Ethik der Mensch sittlich richtig handelt, der aus guter Absicht und Pflicht handelt, nach der utilitaristischen Ethik derjenige, der um des bestmöglichen Wohls oder Nutzens willen handelt, handelt nach der Tugendethik derjenige sittlich richtig, der *aus Tugend heraus* agiert. Nicht handlungs-, sondern *personbezogen* heißt das: Gut ist nicht nur der Mensch, der eine gute Gesinnung hat und Verantwortung übernimmt, sondern besonders derjenige, der *tugendhaft ist* und darum aus Tugend heraus handelt.

Tugenden lassen sich als *charakterliche Dispositionen* auffassen, die man durch Gewöhnung erwerben kann. Sie machen die für ein gelingendes Leben unerlässliche Grundhaltung aus. Schon Platon hat auf jene *vier* Tugenden hingewiesen, die für die Antike als *Haupttugenden* bestimmend werden sollten: die *Klugheit*, *Besonnenheit* (Mäßigung), *Tapferkeit* und *Gerechtigkeit*. Diese Tugenden hat die christliche Tradition übernommen, seit Ambrosius Kardinaltugenden genannt und um die *drei theologischen Tugenden* des Neuen Testaments ergänzt: den *Glauben*, die *Hoffnung* und die *Liebe*. Letztere gelten im Unterschied zu den menschlichen Tugenden als *göttlich*, weil sie von Gott den Gläubigen eingegeben werden.

Die klassische Tugendethik geht auf die ethischen Werke des Aristoteles (384–322) zurück, insbesondere auf seine *Nikomachische Ethik*, die zu den wirkungsmächtigsten philosophischen Schriften des Abendlandes gehört. Nach Aristoteles zielt jedes Handeln auf irgendein *Gut* ab.⁴³⁶ Das *höchste* Gut, das wir erstreben, und das Endziel, das wir mit unserem Handeln verfolgen, ist aber dasjenige, was wir nur um seiner selbst willen wollen, und das ist das *Glück*.⁴³⁷ Alle streben nach einem Höchstmaß an Glückseligkeit. Weil Aristoteles das Empfinden von Glück für „eine Art Tätigkeit der Seele im Sinn der vollkommenen Tugend“ hält⁴³⁸, greift er zunächst auf seine Lehre von der Seele zurück.⁴³⁹ Während innerhalb des nicht-vernünftigen Seelenteils der vegetative Teil mit der Vernunft gar nichts zu tun hat, „hat der begehrende und allgemein der strebende Teil irgendwie Anteil an ihr, insofern er auf sie hört und ihr gehorcht“⁴⁴⁰. Mit der *Vernunft*,

435 Ricken 215.

436 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [= EN], 1,1.

437 Vgl. EN I 2.

438 EN I 13.

439 Kap. 1.1.2.2; Bd. 1, Kap. 1.1.2.2.

440 EN I 13.

durch die sich der Mensch von den Tieren unterscheidet, haben demnach sowohl das *Erkenntnis-* und *Reflexionsvermögen*, das die Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich selbst besitzt, als auch das *Strebevermögen*, das auf sie wie auf einen Vater hört, zu tun.

„Entsprechend dieser Unterscheidung wird auch die Tugend eingeteilt. Denn bei den Tugenden nennen wir die einen Tugenden des Denkens, die anderen Tugenden des Charakters; Tugenden des Denkens sind Weisheit, Einsicht und Klugheit, die des Charakters aber Großzügigkeit und Besonnenheit.“⁴⁴¹

Während die *Denk-* oder *Verstandestugenden* (dianoetischen Tugenden) größtenteils durch *Belehrung* entstehen und wachsen, gehen die *Charaktertugenden* (ethischen Tugenden) auf *Gewöhnung* zurück.⁴⁴²

Tugend ist für Aristoteles eine *Eigenschaft* oder *Verfassung* der Seele. Die ethische Tugend stellt dabei eine Grundhaltung dar, die auf Vorsätzen beruht und aus der heraus der Mensch handelt. Bei ihr gilt es, die *richtige Mitte* zwischen einem *Zuviel* und einem *Zuwenig* zu treffen. Wie ein Zuviel oder Zuwenig an Essen und Trinken die Gesundheit zerstört, das richtige Maß sie aber fördert und erhält, so verhält es sich auch bei der Besonnenheit, Tapferkeit und allen anderen ethischen Tugenden:

„Wer nämlich aus Furcht vor allem davonläuft und nirgends standhält, wird ein Feigling, wer aber schlechterdings nichts fürchtet, sondern auf alles losgeht, wird ein Held; desgleichen wird, wer jede Lust genießt und sich keiner enthält, zügellos, wer aber jede Lust meidet wie die Leute ohne Kultur, wird in gewisser Weise stumpfsinnig. Also gehen Besonnenheit und Tapferkeit durch Übermaß und Mangel zugrunde, durch ein Mittelmaß hingegen bleiben sie erhalten.“⁴⁴³

Charaktertugenden zielen jeweils auf die Mitte zwischen zwei Extremen oder Lastern ab, dem des Übermaßes und dem des Mangels.⁴⁴⁴ So steht die *Tapferkeit* zwischen der Tollkühnheit und Feigheit, die *Besonnenheit* zwischen Zügellosigkeit (Unmäßigkeit) und Stumpfheit (Empfindungslosigkeit), die *Freigebigkeit* zwischen Verschwendung und Geiz, die *Großzügigkeit* zwischen Großmannssucht und Knauserigkeit, der *Großmut* zwischen Eitelkeit und Kleinmütigkeit, die *Milde* zwischen Jähzorn und Zornlosigkeit, die *Wahrhaftigkeit* zwischen Angeberei und geheuchelter Bescheidenheit, die *Freundlichkeit* zwischen Gefallsüchtigkeit und Griesgrämigkeit, die *Schamhaftigkeit* zwischen Schüchternheit und Schamlosigkeit und so fort.

Ethische Tugenden zielen sowohl bei den *Affekten* als auch bei den *Handlungen* auf das Mittlere. Es gibt selbstverständlich Gefühle und Handlungen, die an sich schlecht sind, wie etwa Schadenfreude, Verachtung oder Neid beziehungsweise Ehebruch, Diebstahl oder Mord.⁴⁴⁵ Diese haben keine Mitte. Bei der Schadenfreude wird in schlechter Weise Freude empfunden. Für die Handlungen ist es ethisch jedoch „nicht unerheblich, ob

441 EN I 13.

442 Vgl. EN I 1.

443 EN II 2.

444 Vgl. EN II 9.

445 Vgl. EN II 6.

man in guter oder in schlechter Weise Freude und Lust empfindet“⁴⁴⁶. Schlecht ist, wie Aristoteles später ergänzt, die Lust, die mit einer schlechten Tätigkeit einhergeht, gut die, die mit einer guten Tätigkeit einhergeht.⁴⁴⁷ Eine schlechte Lust verdient eigentlich den Namen Lust nicht.

Aber bei vielen wie Affekten wie Angst, Mut, Begierde, Zorn, Mitleid, ja überhaupt bei *Lust* und *Unlust* gibt es eine Mitte. Man kann zu viel oder zu wenig Angst, zu viel oder zu wenig Mitleid empfinden. „Dagegen das alles zu empfinden, wann man soll und in welcher Situation, wem gegenüber, wozu und wie, das ist die Mitte und das Beste und ist ein Zeichen der Tugend.“⁴⁴⁸ Zu den Charaktertugenden gehört es also für Aristoteles, nicht nur im Sinn des *rechten Maßes* vernünftig und richtig zu handeln, sondern in jeder Situation auch *emotional angemessen* zu reagieren.

Worin das rechte Maß der Gefühle und Handlungen in den verschiedenen Bereichen besteht, lässt sich nach Aristoteles nicht allgemein festlegen, sondern hängt vom *Einzelnen* und von der *konkreten Situation* ab. Was für den einen zu viel ist, kann für den anderen die Mitte oder sogar noch zu wenig sein, und umgekehrt. Auch hat jeder seine Schlagseite, „denn jeder neigt von Natur aus zu etwas anderem“⁴⁴⁹, fühlt sich irgendwie stärker zu dem einen Extrem und damit zu diesem und nicht dem entgegengesetzten Laster hingezogen. „Deswegen muss, wer auf die Mitte zielt, zuerst von dem Extrem abrücken, das der Mitte stärker entgegengesetzt ist.“⁴⁵⁰ Aber auch für den Einzelnen kann und wird sich das, was ihm als das rechte Maß und die rechte Mitte erscheint, je nach Situation ändern. „Der Inhalt des Handels und das Nützliche haben nichts, was ein für alle Mal fest stünde, [...], sondern der Handelnde muss selbst stets bedenken, was der Augenblick erfordert.“⁴⁵¹

Was die Charaktertugenden mit den Verstandestugenden beziehungsweise das Strebvermögen mit dem Denkvermögen verbindet, ist die *Klugheit*, die an sich den Verstandestugenden zugeordnet ist. Aristoteles erläutert dies anhand des Begriffs des Vorsatzes. Da die Charaktertugend „eine mit Vorsätzen verbundene Grundhaltung und der Vorsatz ein überlegtes Streben ist, so muss daher die Überlegung wahr und das Streben richtig sein, wenn der Vorsatz gut sein soll. [...] Darum ist der Vorsatz entweder strebendes Denken oder denkendes Streben.“⁴⁵² Die Charaktertugenden bedürfen daher der Klugheit. Denn sie ist die Verstandestugend, „die sich auf solche menschlichen Dinge richtet, wo ein Überlegen am Platze ist“⁴⁵³. Sie betrifft das Handeln und sagt dem Menschen, was gut für ihn ist. Sie ist, wie Aristoteles schreibt, „eine vernünftige und untrügliche Grundhaltung des Handelns, die sich auf das bezieht, was für den Menschen gut oder schlecht ist“⁴⁵⁴. Der Kluge überlegt richtig. Er weiß, was für ihn persönlich gut ist,

446 EN II 2.

447 Vgl. EN X 5.

448 EN II 5.

449 EN II 9.

450 Ebd.

451 EN II 2.

452 EN VI 1.

453 EN VI 8.

454 EN VI 5.

wie er dementsprechend in bestimmten Situationen gefühlsmäßig reagieren und handeln sollte, wie er zufrieden und glücklich werden kann. Aber ohne Charaktertugenden wird und kann er das Gut oder Ziel, um das er weiß, nicht anstreben. Denn die Klugheit, die zu seinem Erkenntnis-, nicht aber zu seinem Strebevermögen gehört, motiviert ihn nicht von sich aus zum Handeln. Nur dank der Charaktertugenden, dank seines charakterlich geformten Strebevermögens will und erstrebt er das Gute. Die Klugheit bedarf daher auch umgekehrt der ethischen Tugenden. So kann „man ohne Klugheit nicht im eigentlichen Sinne gut sein [...], aber auch nicht klug ohne charakterliche Tugend“⁴⁵⁵. Ein richtiger Vorsatz wäre nicht möglich ohne Klugheit und ohne Charaktertugend. „Denn diese setzt das Ziel, jene macht, dass wir tun, was zum Ziel führt.“⁴⁵⁶ Insofern sich Klugheit und Charaktertugenden gegenseitig bedingen, bilden *praktische Vernunft* und *Gefühl* beim tugendhaften Menschen eine Einheit.

Unter den Verstandestugenden wird die Klugheit noch von der *Weisheit* übertroffen. Denn sie bezieht sich nicht wie die Klugheit auf Einzelnes und Veränderliches, sondern auf Allgemeines und Notwendiges. Das ist für Aristoteles der Grund, weshalb sie „die vollkommenste der Wissenschaften ist“⁴⁵⁷. Der Weise weiß nicht nur, was aus den ersten Prinzipien folgt, sondern kann die Wahrheit der mathematischen oder metaphysischen Prinzipien selbst erkennen. Er denkt nicht nur über den Menschen nach, sondern über den Kosmos als Ganzes und das Göttliche. Daher ist der Gegenstand der Weisheit erhabener als der der Klugheit. Und wenn die Weisheit auch nicht wie die Klugheit erwägt, was für einen Menschen gut ist und was ihn glücklich macht, so schafft sie doch Glück, insofern „ihr Besitz und ihre Ausübung“ glücklich macht.⁴⁵⁸

Auch wenn es schlechte Lüste und falsche Freuden gibt, ist für Aristoteles die *Lust* an sich ein Gut.⁴⁵⁹ Alle streben nach Lust. Denn sie folgt den Tätigkeiten und verstärkt und vervollkommenet sie.⁴⁶⁰ „Wer mit Lust tätig ist, wird alles besser beurteilen und genauer durchführen können.“⁴⁶¹ Wer das, was er tut, gern und mit Freude tut, wird darin Fortschritte machen. Wie nun die Tätigkeiten verschieden sind, so sind es auch die Arten ihrer Vollkommenheit und, damit zusammenhängend, „die Arten der Lust“⁴⁶². Da es neben verschiedenen körperlichen Tätigkeiten auch geistige Tätigkeiten, etwa die des Denkens und Betrachtens, gibt, gibt es neben verschiedenen Arten der *körperlichen* Lust auch verschiedene Arten der *geistigen* Lust, die von Aristoteles als höher und vollkommener eingeschätzt werden. „Lust gibt es nämlich bei jeder [sinnlichen] Wahrnehmung, ebenso auch beim Denken und Betrachten; die höchste Lust aber liegt in der vollkommensten Betätigung.“⁴⁶³

455 EN VI 13.

456 Ebd.

457 EN VI 7.

458 EN VI 13.

459 Vgl. EN VII 14.

460 Vgl. EN X 1–5.

461 EN X 5.

462 Ebd.

463 EN X 4.

An dieser Stelle seines Werkes wendet sich der Philosoph noch einmal der Frage nach dem *Glück* zu, das „Ziel allen menschlichen Handelns“ ist.⁴⁶⁴ Worin besteht das Glück des Menschen? Das Glück kann nach allem Gesagten nur in der Betätigung der Tugend liegen. „Ist aber das Glück eine Betätigung der Tugend, so ist es logischerweise die der besten Tugend; diese wird aber wohl die Tugend des Besten in uns sein.“⁴⁶⁵ Das Beste im Menschen ist nun aber die *Vernunft*, durch die sich der Mensch vor den Tieren auszeichnet und die für Aristoteles nicht nur menschlich, sondern sogar göttlich ist. Infolgedessen besteht die beste Lebensweise in einem vernunftgemäßen Leben und die beste Tätigkeit in der betrachtenden Tätigkeit der Vernunft. Die *Tätigkeit des Betrachtens*, mit der sich Autarkie (als Unabhängigkeit von anderen) und Muse verbinden, ist die beste und glücklichste, weil sie „kein anderes Ziel hat als sich selbst und eine ihr eigentümliche Lust besitzt“, weil sie der betrachtenden Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, am nächsten verwandt ist.⁴⁶⁶ „Soweit also das Betrachten reicht, soweit reicht auch das Glück, und wem das Betrachten in höherem Maß zukommt, dem kommt auch das Glückseligsein in höherem Maß zu.“⁴⁶⁷ Am meisten kommt es nach Aristoteles dem Weisen beziehungsweise dem Philosophen als Weisheitsliebendem zu. Seine Tätigkeit des Betrachtens ist die lustvollste, sein kontemplatives Leben das glücklichste.⁴⁶⁸ „An zweiter Stelle ist dasjenige Leben glücklich, das den sonstigen Tugenden gemäß ist.“⁴⁶⁹ Auch wer den rein menschlichen Tugenden der Klugheit, Tapferkeit oder Gerechtigkeit gemäß handelt, kann glücklich werden, wenn auch nicht so glücklich wie der Weise.

Nach Aristoteles ist also alles in allem der *tugendhafte Mensch* als Mensch gut, weil sich der vernünftige Teil seiner Seele in einer guten Verfassung befindet, sodass er mit seinen Verstandestugenden die Wahrheit zu erkennen und mit seinen Charaktertugenden, die auf der Harmonie seines Strebens und Fühlens mit der Vernunft beruhen, das Richtige zu erstreben vermag. Dementsprechend ist der Mensch schlecht und charakterlos, dessen vernünftiger Seelenteil sich in einer schlechten Verfassung befindet, sodass er kein tugendhaftes, sondern ein mehr oder weniger lasterhaftes Leben führt.

Im Unterschied zu deontologischen und konsequentialistischen Ethiken geht es in der Tugendethik nicht um die Handlung an sich und die Handlungsfolgen, sondern um den Handelnden selbst. Was diese Ethik leitet, ist nicht die Frage: Was soll ich tun?, sondern die Frage: Was macht mich zu einem guten und glücklichen Menschen? Nicht nur die Handlung, sondern der Handelnde soll gut sein. Ist er gut, sind es auch seine Handlungen.

Insofern sich der tugendethische Ansatz an der Person des Handelnden und nicht einfach an der Handlung orientiert, reicht er tiefer als der deontologische und der konsequentialistische. Von daher kann und muss er sie ergänzen. Er kann sie aber nicht einfach ersetzen, da sich mit ihm allein Handlungsfolgen kaum bewerten, Menschenrechte und gesellschaftliche Grundregeln wie das Verbot von Mord, Raub, Vergewaltigung oder

464 EN X 6.

465 EN X 7.

466 Ebd.

467 EN X 8.

468 Vgl. EN X 7.

469 EN X 8.

Betrug kaum begründen und aktuelle Fragen wie die nach Abtreibung oder Todesstrafe kaum beantworten lassen. Zu einer integrativen Ethik gehören somit alle drei Ansätze: der gesinnungsethische, der verantwortungsethische und der tugendethische.

Durch wiederholtes Tun entstehen Gewohnheiten, durch Gewohnheiten Haltungen. Dies gilt im Guten wie im Schlechten. Ein Mensch, der immer wieder anderen hilft, anderen immer wieder freundlich begegnet, sich immer wieder bemüht, andere und sich selbst zu verstehen, entwickelt entsprechende *Tugenden*. Er wird ein hilfsbereiter, freundlicher, verständnisvoller Mensch. Ein Mensch, der immer wieder innehält, zur Ruhe kommt, sich besinnt, meditiert, übt eine kontemplative Lebensweise ein und wird ein beschaulicher Mensch. Indem ein Christ regelmäßig in der heiligen Schrift liest, betet, Gottesdienst feiert, Nächstenliebe praktiziert, übt er die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ein. Sie werden für ihn immer mehr zu Haltungen, aus denen heraus er empfindet, denkt und handelt.

Umgekehrt können schlechte Gewohnheiten zu *Lastern* werden. Wer immer wieder aus einem falschen Selbstbild heraus eigene Bedürfnisse verdrängt, immer wieder um eigener Interessen willen lügt, ständig die Bedürfnisse und Interessen anderer übergeht, wird ein unausgeglichener Mensch, ein notorischer Lügner, ein rücksichtsloser Egoist. Wer sich daran gewöhnt, Gewalt in welcher Form auch immer gegen andere anzuwenden, wird nicht nur ein gewaltbereiter, sondern schließlich ein gewalttätiger Mensch, dem Gewaltanwendung zum selbstverständlichen Handlungsmuster geworden ist. So üben Menschen Fehlhaltungen ein, die sie in ihrem Empfinden, Denken und Handeln negativ bestimmen und in diesem Sinn zu Sündern machen. Im Rahmen einer Tugendethik zeigt sich die menschliche Sünde als Fehlhaltung, die durch falsche beziehungsweise schlechte Handlungen eingeübt wird.

In der christlichen Tugend der *Liebe* fallen sämtliche aristotelischen Verstandes- und Charaktertugenden zusammen. Wer in der Liebe wächst, wird sowohl weiser als auch klüger, wird charakterlich stärker, reagiert gefühlsmäßig angemessener und handelt besser, das heißt mehr in Übereinstimmung mit Gott, dem angestrebten höchsten Ziel. Wem die Liebe mehr und mehr zur Haltung wird, wird aufs Ganze gesehen zufriedener, froher, glücklicher. Auch gilt bei der christlichen Tugend der Liebe nicht das mittlere Maß wie bei den aristotelischen Charaktertugenden. Der Liebende zielt nicht auf das Mittelmaß, sondern lässt sich auf die *Maßlosigkeit* ein. Denn der Liebe selbst wohnt die Dynamik eines *mehr* ein. Sie drängt zu einer Steigerung, die man freilich eher qualitativ als quantitativ verstehen muss. Wenn Jesus sagt: „Nach dem Maß, mit dem ihr messt und zuteilt, wird euch zugeteilt werden, ja, es wird euch noch mehr gegeben“, fordert er im Grunde dazu auf, das Maß immer mehr zu erhöhen.⁴⁷⁰ Da der Mensch seine natürlichen Kräfte nicht mehren kann, wird das dynamische „mehr“ der Liebe für ihn nur dann nicht zur Überforderung, wenn ihm eine weitere Kraftquelle zur Verfügung steht. Diese Quelle kann in nichts anderem bestehen als in der unerschöpflichen, göttlichen Kraft der *Gnade*. So verweist die der Liebe innewohnende Tendenz zur Selbstüberschreitung von sich aus auf die übernatürliche Gnade.⁴⁷¹

470 Mk 4,24.

471 Kap. 1.3.3.3.

Gemäß dem tugendethischen Ansatz, so lässt sich noch einmal kurz festhalten, besteht Sünde nicht nur darin, schlecht zu handeln, sondern schlecht beziehungsweise nicht gut zu sein.

Literatur

Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [= EN], 2019.

1.3.1.5 Der gerechtigkeits-theoretische Ansatz: sündhafte Strukturen

Sittlich schlechte beziehungsweise sündhafte Taten wirken sich negativ auf die *Opfer* aus. Sie verletzen oder schaden anderen, sie mindern, stören oder zerstören das Leben anderer. Sie wirken sich aber auch negativ auf den *Täter* selbst aus, fallen auf ihn zurück. Folgt ihnen keine Reue, keine Therapie oder sonstige innere Veränderung, steigt die Bereitschaft, sie zu wiederholen. So können sie über Gewohnheiten zu schlechten Haltungen werden, die zu schlechten Handlungen disponieren.

Moralisch schlechte Handlungen wirken sich aber nicht nur schädlich auf das oder die Opfer und den oder die Täter aus. Oft genug gehen sie auch in *Strukturen* ein und werden so zu *struktureller Sünde*. Diese besteht zu einem nicht geringen Teil in dem, was der norwegische Friedens- und Konfliktforscher Johan Galtung (1930–2024) *strukturelle Gewalt* genannt hat. Dieser nicht unumstrittene Begriff bezeichnet die Vorstellung, dass Gewaltförmigkeit auch *staatlichen* beziehungsweise *gesellschaftlichen* Strukturen innewohnt, insofern sie menschliche Verwirklichung unnötig einschränken, und ergänzt den traditionellen Gewaltbegriff, der ein vorsätzlich destruktives, unmittelbares Handeln eines Täters oder einer Tätergruppe annimmt. Unter ihn fallen alle Formen der *Diskriminierung*, etwa die aufgrund des Geschlechts, des Lebensalters oder der sozialen Klasse (Klassismus), aber auch Ideologien wie *Elitismus* (die elitäre Haltung einer kleinen Gruppe), *Ethnozentrismus* (Selbstbezogenheit und Dünkel der eigenen ethnischen Gruppe), *Nationalismus* und *Rassismus*. Strukturelle Gewalt umfasst außerdem die *ungleiche Verteilung* von Einkommen, Bildungschancen und Lebenserwartungen, das *Wohlstandsgefälle* zwischen der ersten und der Dritten Welt, aber auch *eingeschränkte Lebenschancen* aufgrund von Umweltverschmutzung oder die *Behinderung* emanzipatorischer Bestrebungen. Mit ihr ist somit vor allem *Ungleichheit* gemeint, die auf gesellschaftlichen Strukturen, wie Werten, Normen, Institutionen, Diskursen und Machtverhältnissen, beruht. Für Galtung liegt sie bereits dann vor, wenn eine Gesellschaft hinter der ihr möglichen Bedürfnisbefriedigung oder Selbstverwirklichung der Menschen merklich zurückbleibt.

Auch die *katholische Kirche* spricht in ihren *Lehrdokumenten* von „Strukturen“, die von Menschen geschaffen sind und „in denen die Sünde ihrer Urheber ihre zerstörerische Spur eingepägt hat“⁴⁷². Sie haben ihre tiefere Wurzel im Stolz und Egoismus der Menschen⁴⁷³ und hängen von seiner Verantwortung ab. Sie behindern oder verkehren den

472 DH 4619.

473 Vgl. DH 4325.

sozialen Fortschritt und erzeugen Ungerechtigkeit.⁴⁷⁴ In ihnen findet der Mensch neue Antriebe zur Sünde.⁴⁷⁵ Die Gewohnheiten in den Einrichtungen und Verhältnissen der Welt reizen zur Sünde.

So gehören zu den gesellschaftlichen Folgen der menschlichen Sünde Ungerechtigkeiten und Spannungen zwischen Völkern und in der Gesellschaft; die Armut, die nach dem Propheten dem Willen des Herrn entgegengesetzt ist; Ausbeutung, Hunger und Elend; Knechtschaft, Unfreiheit und Unterdrückung bis hin zu Sklaverei, die die Grundrechte verletzt; Unwissenheit und Irrtümer; Gewalt, aus der neue Formen der Knechtschaft entstehen; Kriege, die Gefahr der Selbstvernichtung der Menschheit und Wertverlust. Die Mittel und Möglichkeiten des Menschen wenden sich gegen ihn, um ihn zu unterdrücken.

Die sündhaften Strukturen der Gesellschaft erfordern einen *Strukturwandel*, der wiederum nur durch mehr Brüderlichkeit zu erreichen ist. Gott wollte, „dass alle Menschen eine Familie bilden und in brüderlicher Gesinnung miteinander umgehen“⁴⁷⁶. Insofern in jeden Menschen „ein göttlicher Same [...] eingesenkt ist“, jeder „einen Keim der Ewigkeit“ in sich trägt, der sich nicht auf Materie zurückführen lässt, und so jeder am göttlichen Geist Anteil hat, handelt es sich bei der Menschheitsfamilie nicht nur um eine *natürliche*, sondern auch um eine *übernatürliche Gemeinschaft*.⁴⁷⁷ Die „menschliche und übernatürliche Brüderlichkeit“ äußert sich in einer dreifachen Weise. Zunächst ist da „die Pflicht zur Solidarität, dass nämlich von den reicheren Völkern denen Hilfe geleistet wird, die sich noch um Fortschritt bemühen“⁴⁷⁸. Sodann stellt sich „die Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit, die darin besteht, dass die zwischen den vermögenden und den schwächeren Völkern bestehenden Wirtschaftsbeziehungen zum Besseren gewendet werden“⁴⁷⁹. Schließlich gehört zu ihr noch „die Pflicht zur allgemeinen Liebe, durch die eine menschlichere Gemeinschaft für alle gefördert wird, in der alle geben und empfangen sollen und der Fortschritt der einen nicht den Fortschritt der anderen behindert“⁴⁸⁰. Alles, „was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung in den gesellschaftlichen Beziehungen tun“, ist darum „wertvoller als technische Fortschritte“.⁴⁸¹

Die Hauptgesetze des sozialen Lebens sind *Gerechtigkeit* und *Liebe*, wobei die Liebe die Gerechtigkeit voraussetzt, aber noch über sie hinausgeht.⁴⁸² „Die Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe wird mehr und mehr dadurch erfüllt, dass ein jeder gemäß seinen eigenen Fähigkeiten und den Bedürfnissen der anderen zum Gemeinwohl beiträgt“, dass sich in jeder Gesellschaft die Mitglieder „wechselseitig als Personen anerkennen“.⁴⁸³ Dabei hat der Kampf gegen Ungerechtigkeiten „nur dann einen Sinn, wenn er aufgenommen wird,

474 Vgl. DH 4768; 5119f.

475 Vgl. DH Systematischer Index, S. 1620f.

476 DH 4324.

477 DH 4303; / DH 4318.

478 DH 4461.

479 DH 4461.

480 DH 4461.

481 DH 4335.

482 Vgl. DH 3941.

483 DH 4330; vgl. 4766; / DH 4818.

um eine neue soziale und politische Ordnung zu errichten, die mit den Erfordernissen der Gerechtigkeit übereinstimmt“⁴⁸⁴.

Nach der katholischen Soziallehre gehören die Prinzipien der *Solidarität* und der *Subsidiarität* zur Gerechtigkeit. Solidarität beruht auf dem Mitfühlen, das den festen und beständige Willen einschließt, für das Gemeinwohl zu sorgen. „Diejenigen, die mehr ausrichten können, weil sie über mehr Güter und öffentliche Einrichtungen verfügen, sollen sich als *Beschützer* der Schwächeren fühlen und bereit sein, ihren Besitz mit ihnen zu teilen.“⁴⁸⁵ Das Mitfühlen ist zugleich Weg zum Frieden und zum Fortschritt. „Eine Gesellschaft, die Leidende nicht annehmen und nicht durch Mitleid unterstützen kann, so dass das Leid geteilt und auch innerlich getragen wird, ist eine grausame und unmenschliche Gesellschaft.“⁴⁸⁶

Zusammen mit der Solidarität ist die Subsidiarität das Fundament, auf das sich die Kriterien eines Urteils über soziale Situationen, Strukturen und Systeme stützen. Kraft des Prinzips der Subsidiarität ist es „weder dem Gemeinwesen noch einer Gesellschaft erlaubt, sich auf *der* Ebene an die Stelle der Initiativen und der Verantwortlichkeit von Personen und zwischengeschalteten Gemeinschaften zu setzen, auf der sie tätig werden können, oder ihren unbedingt notwendigen Freiheitsraum zu zerstören; deswegen richtet sich die Soziallehre der Kirche gegen alle Formen des ‚Kollektivismus‘.“⁴⁸⁷ Diese Lehre wendet sich aber auch gegen einen „primitiven Kapitalismus“, insofern er der wahren Würde der Arbeit des Menschen nicht gerecht wird.⁴⁸⁸ „Die Anstrengungen eines einzelnen und das freie Spiel des Wettbewerbs [...] werden den Fortschritt nicht zum Erfolg führen. Man darf nämlich nicht dahin kommen, dass die Mittel und die Macht der Reichen noch größer werden, das Elend der Armen aber zementiert und die Knechtschaft der Unterdrückten noch härter wird.“⁴⁸⁹ Die Kirche vertritt eine *vorrangige Option für die Armen*, die dazu führen muss, „ein würdiges und brüderliches menschliches Zusammenleben zu begründen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen“⁴⁹⁰.

Der Mensch ist „aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen und ohne Beziehungen zu anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zu Entfaltung bringen“⁴⁹¹. Darum hängen der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachstum der Gesellschaft als solcher voneinander ab. Grund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss daher *die menschliche Person* sein, die ihrer Natur nach des gesellschaftlichen Lebens bedarf. „Die gesellschaftliche Ordnung und ihr Fortschreiten müssen sich also unaufhörlich am Wohl der Personen ausrichten.“⁴⁹² Dabei bedeutet Person zu sein, danach zu streben, sich selbst zu vervollkommen, was nur durch eine aufrichtige Hingabe seiner selbst geschehen kann.⁴⁹³

484 DH 4774.

485 DH 4818.

486 DH 5114.

487 DH 4766.

488 DH 4691.

489 DH 4454.

490 DH 4633; vgl. 4632.

491 DH 4312.

492 DH 4326.

493 Vgl. DH 4830.

„Das Bewusstsein von Freiheit und Menschenwürde, verbunden mit der Bejahung der unveräußerlichen Rechte der Person und der Völker“, ist eines der wichtigsten Kennzeichen der heutigen Zeit.⁴⁹⁴ Alle Menschen sind aufgrund ihrer personalen Würde *gleich*. Ein besonderer Grund für ihre Würde liegt in ihrer Berufung zur Gemeinschaft mit Gott.⁴⁹⁵ Diese Würde fordert, „dass man zu humaneren und gerechten Lebensbedingungen gelangt. Allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern der einen Menschenfamilie [...] widersprechen der sozialen Gerechtigkeit, der Billigkeit, der Würde der menschlichen Person sowie dem gesellschaftlichen und internationalen Frieden.“⁴⁹⁶ Achtung vor der menschlichen Person heißt, „dass alle ihren Nächsten ohne Ausnahme als ein anderes Ich ansehen müssen, indem sie auf sein Leben und die notwendigen Mittel, um es würdig zu führen, bedacht sind“⁴⁹⁷. Die Achtung und die Liebe müssen sich „auch auf jene erstrecken, die in gesellschaftlichen, politischen oder religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir“⁴⁹⁸.

Aus der *Würde* der menschlichen Person gehen allgemeine und unverletzliche *Rechte* und *Pflichten* hervor.⁴⁹⁹ Das erste Recht der menschlichen Person ist „das Recht auf Leben“⁵⁰⁰. Dazu kommt das Recht auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, auf persönliche und religiöse Freiheit, das Recht, seine Meinung zu äußern, seinen Lebensstand frei zu wählen und seinen Wohnsitz aufzuschlagen und zu verändern, das Recht auf Arbeit und auf hinreichende Ausbildung, das Recht auf angemessene Information, das Recht auf Schutz des Privatlebens, auf guten Ruf und Achtung.⁵⁰¹ Physischer Zwang, untermenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Verstümmelung, Folter, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel, Handel mit Jugendlichen und unwürdige Arbeitsbedingungen widersprechen nicht nur der Würde des Menschen, sondern auch „in höchstem Maße der Ehre des Schöpfers“⁵⁰².

Viele der genannten Aspekte fallen unter die *Gerechtigkeit*. Sie gilt seit der Antike sowohl als *Tugend* als auch als *Kriterium* für Handlungen und Institutionen. Ein Mensch gilt als gerecht, wenn er die Tugend der Gerechtigkeit besitzt, und Handlungen und Institutionen gelten als gerecht, wenn sie bestimmten Kriterien entsprechen. Für Platon fordert sie in der *Politeia* zweierlei: „Jedem das Seine!“ und „Sorge zu allererst für Deine eigenen Angelegenheiten!“⁵⁰³ Aristoteles unterscheidet dann mehrere Formen der Gerechtigkeit:

„Vereinigt ein Mensch sämtliche Tugenden in seinem Handeln (Tapferkeit, Mäßigung, Klugheit u. a.) und lebt er sie ‚auf die anderen hin‘, ist er *umfassend* gerecht. Wer den

494 DH 4750.

495 Vgl. DH 4319.

496 DH 4329.

497 DH 4327.

498 DH 4328.

499 Vgl. DH 4957; 4326.

500 DH 4552.

501 Vgl. DH Systematischer Index, S. 1735f.

502 DH 4327.

503 Platon: *Politeia*, 433d u. 434a.

gerechten Gesetzen gehorcht, steht unter der *Gesetzesgerechtigkeit*. Den Grundsatz, jedem das Seinige zukommen zu lassen, wahrt die *ausgleichende* Gerechtigkeit oder Vertragsgerechtigkeit. Sie achtet darauf, dass der Empfänger in einem Tausch- oder Kaufgeschäft genau den Gegenwert der erhaltenen Sache erstattet. [...] Wer mindestens zwei Personen Güter gemäß einem bestimmten Maßstab (strikte Gleichheit, Leistung, Bedürfnis, Abstammung u. a.) zuteilt, übt die *verteilende* Gerechtigkeit aus. Sie fordert, dass jeder den ihm zuzuerkennenden Teil am Gemeinwohl erhält.“⁵⁰⁴

Zur Gerechtigkeit eines Rechtssystems gehört zumindest, dass Gleiches gleich behandelt wird. Allgemeine Gesetze können jedoch durch die *Billigkeit* (epikie) korrigiert werden, indem diese den Einzelfall berücksichtigt und der *Einzelfallgerechtigkeit* zum Durchbruch verhilft. Schließlich zielt die *soziale Gerechtigkeit* auf einen gesellschaftlichen Gesamtentwurf, den Rechts- und Sozialstaat.

Die Gerechtigkeit erscheint in vielen verschiedenen Formen. Fehlt sie bei Institutionen, ist es berechtigt sozialphilosophisch von struktureller Ungerechtigkeit und theologisch von struktureller Sünde zu sprechen.

Literatur

Johan Galtung: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, 1975.
 Heinrich Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann, 45. Auflage 2017 [= DH].
 Norbert Brieskorn: Art. *Gerechtigkeit*, in Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, 2010, 161.

1.3.2 Der Mensch als erbsündhaftes Wesen

An den zuletzt dargestellten sündhaften Strukturen ist bereits deutlich geworden, dass es im Leben von Menschen *Sünde* im weiteren Sinn gibt, die sie nicht persönlich verschuldet haben und für die sie deshalb auch nicht verantwortlich sind. Um diese Art von Unheil und Sünde geht es auch bei dem, was christlich als *Erbsünde* bekannt ist. Weil vor allem in der katholischen Kirche immer noch von ihr die Rede ist, soll zunächst einmal die *traditionelle* Erbsündenlehre, wie sie entstanden ist und sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat, dargelegt, aber auch inhaltlich kritisiert werden (Kap. 1.3.2.1). Aufgrund ihres enormen Einflusses auf Christen wird in dem Zusammenhang auch Luthers Lehre von der Verderbnis und Unfreiheit des Menschen als Folge der Erbsünde ein eigener Abschnitt gewidmet (Kap. 1.3.2.2). Da sich keine der herkömmlichen Theorien als haltbar erweist, wird sodann eine *alternative* Deutung der Erbsünde vorgeschlagen (Kap. 1.3.2.3). Schließlich wird im sündentheologischen Zusammenhang noch auf die Frage einzugehen sein, woher das *Böse* im Menschen kommt (Kap. 1.3.2.4) und was es mit dem *Teufel*,

504 Brieskorn 161.

der in der Tradition für einen gefallenen *Engel* gehalten wurde, auf sich haben könnte (Kap. 1.3.2.5).

1.3.2.1 Die traditionelle Lehre von der Erbsünde

In diesem Kapitel wird die traditionelle Erbsündenlehre dargestellt (Kap. 1.3.2.1.1) und als unhaltbar kritisiert (Kap. 1.3.2.1.2) sowie auf ihre negativen Auswirkungen bis heute hingewiesen (Kap. 1.3.2.1.3).

1.3.2.1.1 Darstellung der Lehre

Die traditionelle, in der römisch-katholischen Kirche nach wie vor offizielle Lehre von der *Ursünde* und der *Erbsünde* lässt sich wie folgt zusammenfassen.⁵⁰⁵ Durch ihre persönliche Sünde des Ungehorsams gegen Gott haben Adam und Eva den *Urstand* im Garten Eden verloren.⁵⁰⁶ Mit ihm gingen sie nicht nur der äußeren paradiesischen Lebensverhältnisse, sondern auch ihrer eigenen paradiesischen Daseinsverfassung verlustig. Als menschliche Personen büßten sie die übernatürliche Gnadengabe der rechtfertigenden und heiligmachenden Gnade, also ihre Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch die außernatürliche Gnadengabe der Integrität (Unversehrtheit, Ganzheit) ein: die Freiheit von Konkupiszenz (Begierde, Bergierlichkeit), die Freiheit von den Einleitungsphasen des Todes in Krankheit und Leid, die Freiheit vom Tod selbst, also ihre Unsterblichkeit, die volle, ungeschwächte Willensfreiheit sowie die Gabe des mühelosen Wissenserwerbs.⁵⁰⁷ Auch wenn Theologen später in der Neuzeit begonnen haben, die Schilderung von Paradies und Sündenfall in weiten Teilen als mythologische Einkleidung zu betrachten, und etwa die paradiesische Unsterblichkeit des Menschen nicht als Ausbleiben des physischen Todes, sondern als vom Schrecken der Sünde befreites Sterben, als völlig angst- und leidfreie Einstellung zum Tod gedeutet haben, hielt man in lehramtlichen Äußerungen grundsätzlich am historischen Kern des Mythos fest. Wie der vom Papst autorisierte Text der Bibelkommission zur Genesis zeigt, wurde auf Seiten des Lehramts die Erzählung sogar noch im Jahr 1909 *als ganze* für historisch gehalten.⁵⁰⁸

Die Ursünde von Adam und Eva hat nach traditioneller Lehre die Erbsünde *aller* Menschen verursacht, wie Röm 5,12 zu belegen scheint: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.“⁵⁰⁹ Paulus meint hier jedoch, dass zum gottwidrigen Zustand der Menschheit nicht nur Adam, sondern alle Menschen durch ihre persönlichen Sündentaten beigetragen hätten. Erst durch die falsche Übersetzung in der Vulgata, der lateinischen Bibel, wurde diese Stelle dahingehend ausgelegt, dass alle Menschen *in* Adam gesündigt hätten, also schon allein durch seine Ursünde (vorgängig zu ihren persönlichen Sünden) Sünder geworden seien.

505 Siehe dazu auch den *Katechismus der Katholischen Kirche* [= KKK], 1993, Nr. 385–409; vgl. oben Kap. 1.1.5.3.

506 Vgl. Gen 2,8–3,24.

507 DH 1921–1926; / DH 1515; / DH 222 1978 3514; / DH 239 242 383.

508 DH 3503 3513–3514.

509 Vgl. 1 Kor 15,21f.

Im Zusammenhang seiner Gnadenlehre und seiner Auseinandersetzung mit Pelagianern, für die die menschliche Natur nicht durch die Erbsünde verdorben, sondern als von Gott geschaffene gut war, hat Augustinus (354–430) dann jene Erbsündenlehre ausgebildet, die die Auffassung der Kirche für viele Jahrhunderte entscheidend prägen sollte.⁵¹⁰ Ihm zufolge wären Adam und Eva im Paradies nicht gestorben, hätten sie nicht gesündigt. Ihre Sünde, die Ursünde, ist dann durch Vererbung auf alle Menschen übergegangen. Die Vererbung ließ sich nach Augustinus aus der Schrift, der Tradition vor ihm, der Taufliturgie und der Erfahrung beweisen. So hieß es etwa im Psalter: „Siehe, in Schuld bin ich geboren und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.“⁵¹¹ Bei den Zehn Geboten war zu lesen, dass der eifersüchtige Gott die Schuld der Väter an den Kindern heimsucht, „an der dritten und vierten Generation“⁵¹². Im Neuen Testament schien neben der Stelle im Römerbrief (Röm 5,12) das Johannesevangelium die Erbsünde zu bezeugen: „Wenn jemand nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“⁵¹³ Für Augustinus hieß das, dass auch Neugeborene ohne Taufe keinen Zutritt zum Himmelreich hatten. Da bei jeder Taufe, auch bei der Kindertaufe, seiner Überzeugung nach eine Vergebung der Sünden erfolgte, mussten auch Kinder mit Sünde geboren sein und von der Erbschuld durch die Taufe befreit werden. Schließlich ließen sich auch die vielen Übel, die der Mensch in der Welt erfuhr, nur als gerechte Sündenstrafe Gottes verstehen.

Für Augustinus war „erst mit dem Sündenfall [...] die Lust (*libido*) als eine Kraft, die mit dem Willen (*voluntas*) im Streit liegt, in die Welt gekommen“⁵¹⁴. Sie stellte einen Fehler der an sich guten Natur dar. Dementsprechend war für ihn das Begehren (*concupiscentia*) „eine Strafe für die gefallene Menschheit“⁵¹⁵. Es war ein Übel oder eine Sünde im Sinn eines ontologischen Mangels, der zur Sünde im Sinn eines sittlichen Fehlers wurde, wenn die geschlechtliche Lust um ihrer selbst willen angestrebt wurde. Da Christus ohne Mitwirkung sexueller Begierde gezeugt worden war, war er ohne Sünde geboren. Durch die Zeugung und die mit ihr verbundene sündhafte sexuelle Begierde und Lust wurde die Erbsünde weitergegeben. Sie äußerte sich in den Augen des Kirchenvaters schon bei den Neugeborenen als Begierlichkeit und Triebhaftigkeit. In der fleischlichen Begierde bestand für ihn sowohl das Wesen als auch die Ursache der Erbsünde.

Auf der einen Seite war für Augustinus der Geist des Menschen so von der Begierlichkeit beherrscht, dass er nicht anders als sündigen konnte. Auf der anderen Seite machte der Mensch die überkommene Schuld zur persönlichen, indem er in die durch Adams Fall verderbte und durch Zeugung fortgepflanzte Beschaffenheit seiner Natur einstimimte. So ging mit den Folgen der Sünde Adams zugleich dessen Schuld auf alle Menschen über, so dass alle zu Schuldigen und zu verdammungswürdigen Sündern wurden. Über

510 Siehe dazu Werke von Augustinus wie *De Genesi contra Manichaeos*, *De libero arbitrio*, *De diversis quaestionibus*, *De Genesi ad litteram*, *De nuptiis et concupiscentia*, *Opus imperfectum contra Julianum*.

511 Ps 51,7.

512 Dtn 5,9.

513 Joh 3,5.

514 Breitsameter/Goertz: *Vom Vorrang der Liebe*, 44; s. u. Kap. 1.3.2.1.3.

515 Breitsameter/Goertz 44.

die Verdammungswürdigkeit des Menschen schreibt Augustinus im *Gottesstaat* in aller Deutlichkeit:

„Von da her [von der Ursünde her] ist die gesamte Masse des Menschengeschlechtes verdammt. Der dies als erster begangen hat, ist mitsamt seiner in ihm verwurzelten Nachkommenschaft bestraft worden, so dass von dieser gerechten und verdienten Strafe keiner, es sei denn durch die erbarmende und unverdiente Gnade, befreit wird. Hierdurch findet eine Zerteilung des Menschengeschlechtes statt: an einigen zeigt sich, was die erbarmende Gnade vermag, an den übrigen erweist sich die gerechte Strafe. [...] Im Zustand der Vergeltung befinden sich deshalb weit mehr als in dem der Gnade, weil gezeigt werden soll, was eigentlich allen gebühren würde.“⁵¹⁶

Infolge der Ur- und Erbsünde kommen also laut Augustinus alle Menschen als zur Hölle Verdammte auf die Welt. Die gesamte Menschheit ist dem Teufel verfallen. Sie stellt eine Sündenmasse (*massa peccati*) dar.⁵¹⁷ Selbst die Kinder sind Sklaven des Teufels, die nur durch die Gnade Christi von seiner Herrschaft auf Erden und von der jenseitigen Verdammnis befreit werden können. Eine nur Gott bekannte Zahl von Menschen ist zur Rettung ausersehen, damit sich die im Himmel frei gewordenen Plätze der gefallen Engel wieder füllen. Somit sind einige zum ewigen Leben, die anderen zu ewigen Qualen prädestiniert. Die Masse der Verdammten (*massa damnata* oder *damnationis*) wird dabei weitaus größer sein als die Menge der Erlösten (*massa renata*). Auch ungetaufte Kinder sind nicht nur vom Himmel ausgeschlossen, sondern müssen die Qualen der Hölle erleiden.

Die gegen die Pelagianer gerichtete *Synode von Karthago* im Jahre 418 erklärte wesentliche Elemente der Erbsündenlehre des Augustinus zum verbindlichen Glauben der Kirche und befand:

1. Der leibliche Tod des Menschen erfolgt nicht „aus Naturnotwendigkeit“, wie die Pelagianer meinen, sondern „aufgrund der Sünde“ Adams.⁵¹⁸ Das heißt, Adam und alle Menschen sterben nicht, weil Gott den Menschen sterblich geschaffen hätte und so das Sterben notwendig zur Natur des Menschen gehören würde, sondern einzig und allein, weil Adam gesündigt hat.

2. Kleine Kinder sind deshalb gleich zu taufen, weil sie sich durch Geburt die Ursünde Adams zugezogen haben, so dass sie „der Taufe zur Vergebung der Sünden“ und der Sühne und Reinigung „durch das Bad der Wiedergeburt“ bedürfen.⁵¹⁹ Wer auch immer ohne Taufe aus dem Leben scheidet, kann nicht in das Himmelreich, welches das ewige Leben ist, eintreten. Er wird, auch wenn er als kleines Kind gestorben ist, zweifelsohne „ein Genosse des Teufels“ sein.⁵²⁰

⁵¹⁶ Augustinus: *De civitate Dei* XXI,12.

⁵¹⁷ Z. B. *De diversis quaestionibus* q. 68 n. 3.

⁵¹⁸ DH 222.

⁵¹⁹ DH 223.

⁵²⁰ DH 224.

Auf der *Synode von Sens* (1140) wurde die Ansicht des Peter Abaelard (1079–1142) verworfen, dass sich die Menschen „aus Adam nicht die Schuld, sondern nur die Strafe zugezogen“ hätten.⁵²¹ Auch wenn es sich bei der Erbsünde um eine Schuld eigener Art handelt, stellt sie demnach einen wirklich schuldhaften Zustand dar.

Im Mittelalter suchte Thomas von Aquin die Erbsündenlehre durch die Unterscheidung eines *materialen* und eines *formalen* Elementes zu klären. Er sah in der *Konkupiszenz* das materiale und im *Fehlen der Ursprungsgerechtigkeit*, die für ihn die heiligmachende Gnade einschloss, das formale Element der Erbsünde. Dagegen identifizierte Martin Luther, wie vor ihm Augustinus, die Erbsünde wieder ausschließlich mit der Konkupiszenz. Ihm zufolge hat der Mensch durch die Ursünde sein ganzes Wesen pervertiert und seine ursprüngliche Freiheit verloren, wie gleich noch auszuführen sein wird. Erbsünde ist Ursünde und Wurzelsünde, persönliche und naturhafte Sünde zugleich, durch die der Mensch seinen Trieben ausgeliefert ist. Einerseits wird der Mensch in die Erbsünde hineingeboren, andererseits ist sie seine eigene Schuld. Im zweiten Artikel der *Confessio Augustana* (1530) wurde dementsprechend formuliert,

„dass nach Adams Fall alle [...] Menschen in Sünde empfangen und geboren werden, das heißt, dass sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und von Natur keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können, ferner dass auch diese angeborene Seuche und Erbsünde wirklich Sünde ist und daher alle die unter den ewigen Gotteszorn verdammt, die nicht durch die Taufe und den Heiligen Geist wieder neu geboren werden.“

Besonders im Calvinismus wurde betont, dass die menschliche Natur an und für sich bereits sündig sei, noch vor jeder konkreten Tat. So schrieb Johannes Calvin in seinem Hauptwerk der *Institutio*⁵²² im zweiten Buch über die natürliche Verderbnis der von Gott geschaffenen Natur, dass der Mensch von natürlicher Lasterhaftigkeit verdorben ist, die aber doch nicht aus der Natur herkommt, sondern eine durch Adam hinzukommende Eigenschaft darstellt.⁵²³

Das *Konzil von Trient* (1545–1563), das sich vor allem gegen Luthers Verständnis der Erbsünde als Konkupiszenz wandte, erklärte in seinem Dekret über die Ursünde (*peccatum originale*)⁵²⁴: Nachdem Adam das Gebot Gottes im Paradies übertreten hatte, verlor er sogleich „die Heiligkeit und Gerechtigkeit“, die ihm Gott geschenkt hatte, und zog sich durch den Verstoß der Übertretung „den Zorn und die Ungnade Gottes und deshalb den Tod“ zu.⁵²⁵ Durch seine Übertretung des Gebotes ist „der ganze Adam [...] dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren gewandelt worden“⁵²⁶. Der Tod, der dadurch auf das

521 DH 728.

522 Durch die fortlaufenden Erweiterungen wuchs Calvins *Institutio Christianae Religionis* („Unterricht/ Unterweisung in der christlichen Religion“) zu einem großen Lehrwerk des christlichen Glaubens im reformatorischen Sinne heran. Aus den ursprünglich sechs Kapiteln der ersten Ausgabe von 1536 wurden in der letzten Ausgabe von 1559 achtzig Kapitel.

523 Vgl. *Institutio* Kap. 2, 11.

524 DH 1510–1516.

525 DH 1511.

526 Ebd.

ganze menschliche Geschlecht übertragen wurde, betrifft nicht nur den Leib, sondern auch die Seele, da die Sünde „der Tod der Seele“ ist.⁵²⁷

Der Tradition nach ist durch die Sünde Adams auch die Freiheit der Seele versehrt worden.⁵²⁸ Der freie Wille des Menschen ist aber nicht „verloren und ausgelöscht“, sondern nur „in seinen Kräften geschwächt und gebeugt“ worden.⁵²⁹ Die Sünde Adams ist ihrem Ursprung nach eine, wohnt aber allen inne und ist jedem zu eigen. Sie wird „durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung übertragen“, so dass sie selbst Kleinkindern anhaftet.⁵³⁰ Sie wird einzig und allein durch das Verdienst Jesu Christi vermittelt durch das Sakrament der Taufe hinweg genommen.⁵³¹ Durch die Taufe wird der Schuldcharakter der Ursünde und der Erbsünde vollständig getilgt. All das, „was den wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt“, wird „hinweggenommen“, nicht nur „nicht angerechnet“, wie Luther, Calvin und Zwingli gelehrt hatten.⁵³² Doch bleibt in den Getauften die Begierlichkeit (der „Zündstoff“), die aus der Sünde kommt und zur Sünde geneigt macht, selbst aber keine eigentliche Sünde ist.

In der weiteren Entwicklung des *protestantischen* Denkens wurde die Lehre abgemildert oder ganz umgangen. Liberale protestantische Theologen vertraten eine optimistische Sicht der menschlichen Natur, die mit der Vorstellung der Erbsünde nicht vereinbar war. Die tiefgreifende Krise der abendländischen Kultur, die mit dem 1. Weltkrieg einsetzte, hat aber wieder Interesse für das ursprüngliche, im Wesentlichen apokalyptische Verständnis des Neuen Testaments und seiner Lehre von der Erbsünde geweckt. Theologen wie Karl Barth, Reinhold Niebuhr und Paul Tillich sahen jedoch die Weitergabe der Sünde nicht im Zeugungsakt, sondern verstanden die Erbsünde als *Konglomerat gesellschaftlicher Schuldzusammenhänge*.

1.3.2.1.2 Kritik der Lehre

Die traditionelle Lehre von der Ursünde und der Erbsünde des Menschen lässt sich aus mehreren Gründen nicht mehr aufrechterhalten.

1. Die von der Kirche gelehrtten *außernatürlichen Gnadengaben*, die Adam und Eva im Paradies besessen haben sollen, lassen sich mit *heutigem naturwissenschaftlich-evolutionsgeschichtlichen Wissen* nicht vereinbaren. Es hat auf Erden niemals einen Ort gegeben, an dem die Lebewesen nicht einem harten, grausamen Daseinskampf ausgeliefert gewesen wären. Wie alle Lebewesen waren auch die ersten Menschen, die sich aus höheren Primaten entwickelt haben, von Krankheit und anderen natürlichen Übeln sowie von Unfällen in der Natur bedroht und sterblich. Die Vorstellung von außernatürlichen Gnadengaben wurde denn auch von der Kirche im Laufe der Zeit mehr und mehr zurückgenommen, sodass am Ende nur noch die Lehre von den übernatürlichen Gnadengaben übrig blieb.

527 DH 1512.

528 DH 371.

529 DH 1555; / DH 1521.

530 DH 1513.

531 Vgl. ebd.

532 DH 1515.

2. Zudem ist in der Paradiesgeschichte von einer *Unsterblichkeit* des Menschen nicht die Rede.⁵³³ Es heißt nur, dass Gott Adam und Eva ankündigt, an dem Tag zu sterben, an dem sie von den verbotenen Früchten des Baumes der Erkenntnis essen würden, was aber nicht geschieht.⁵³⁴ Eine Absicht Gottes, den Menschen auf Erden so etwas wie Unsterblichkeit und eine diesseitige natürliche Glückseligkeit zu schenken, stünde auch im *Widerspruch* zur zentralen Aussage im Epheserbrief, dass Gott in Christus Menschen „schon vor der Grundlegung der Welt“ dazu erwählt hat, „seine Söhne zu werden“ und durch Jesus Christus „zu ihm zu gelangen“.⁵³⁵ Gott hat nicht aufgrund einer Sünde der ersten Menschen seine ursprüngliche Absicht bezüglich der Menschen geändert. Er wollte von Anfang an die Menschen an der Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus und damit an seinem eigenen göttlichen Leben teilhaben lassen.

3. Bei der Geschichte von Paradies und Sündenfall handelt es sich genauso wenig um einen *historischen Bericht* wie bei der Geschichte von der Erschaffung der Welt.⁵³⁶ Die Erzählung auch nur in Teilen für historisch zu halten, hieße exegetisch die literarische Gattung zu verfehlen. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts unterscheiden Fachleute konsequent zwischen *Aussageinhalt* und *Aussageweise*, zwischen theologischer Intention und historischer Darstellung, zwischen eigentlich unanschaulich Gemeintem und Vorstellungsmodell. Da die Erzählung in nahezu allen Einzelheiten offensichtlich unhistorisch ist und damit als reines Darstellungsmittel aufzufassen ist, lässt sich auch die Historizität eines Kerns nicht aufrechterhalten. Darum halten Exegeten sie inzwischen aus gutem Grund für eine *rein mythologische Ätiologie*. Mit Hilfe eines Mythos sollte die Ursache (griech. *aitia*) der gegenwärtigen unheilvollen Zustände aufgedeckt und erklärt werden. Auch von ihrer Stellung in der Bibel her ist die Geschichte *prototypisch* oder *protologisch* zu verstehen. Es handelt sich bei ihr um eine aus dem Rahmen der Weltgeschichte ausgegrenzte Darstellung, eine narrativ entfaltete Protologie, die der Eschatologie entspricht. Die Lehre von den allerersten Anfängen (Protologie) im Buch Genesis ist so der Lehre vom allerletzten Ende (Eschatologie) in der Offenbarung des Johannes gegenübergestellt. *Ursprung* und *letztes Ziel* des Menschen befinden sich als solche außerhalb der menschlichen Zeit und Geschichte. Seinen Ursprung hat der Mensch im schöpferischen Willen Gottes, von dem er von vornherein nicht nur zu einem irdisch-begrenzten Leben, sondern zu einer *Vollendung über den Tod hinaus* erschaffen wurde. Seine Vollendung besteht darin, vor Gott in vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit zu leben und für immer vollkommen glücklich zu sein. Dieser „paradiesische“ Idealzustand liegt aber nicht *hinter*, sondern *vor* ihm. Er hat ihn nicht in der Vergangenheit verloren, sondern wird ihn in einer absoluten Zukunft erst noch einholen. Die Menschheit sollte sich darum nicht an einer durch schwere Schuld verlorenen Vollkommenheit messen, sondern nach einer künftigen Vollkommenheit ausstrecken, die sie mit der Hilfe und Gnade Gottes auch erreichen wird.

533 DH 222.

534 Gen 2,17; 3,6–7.19.

535 Eph 1,4–5.

536 Gen 2,4–3,23; / Gen 1,1–2,3.

4. Würde die Ursünde und Urschuld Adams auf alle Menschen als Erbsünde und Erbschuld übergehen, würde Gott nicht nur, wie es im Alten Testament heißt, die Schuld der Väter bis in die *dritte* und *vierte*, sondern bis in die *letzte* Generation der Menschheit hineinverfolgen.⁵³⁷ Ein solcher Gott ist mit dem uneingeschränkt vergebenden Gott Jesu Christi nicht in Einklang zu bringen.

5. Auch die Annahme, der Mensch sei ursprünglich von jeder Triebhaftigkeit und jedem Begehren frei gewesen, die Konkupiszenz habe sich bei ihm erst infolge seiner *persönlichen Sünde* eingestellt, lässt sich nicht mit der evolutiven Tatsache vereinbaren, dass er sich aus höheren Tieren durch Fortpflanzung entwickelt hat und biologisch gesehen selbst ein höheres Tier darstellt, zu dessen Natur der Fortpflanzungstrieb unabdingbar gehört.

6. Augustinus, und in seinem Gefolge auch andere wie etwa Luther, haben in der *sexuellen Begierde* das eigentliche Wesen und zugleich die Ursache der Erbsünde ausgemacht und dementsprechend als sündhaft eingestuft. Auch wenn das kirchliche Lehramt diese nicht übernommen und das Begehren nicht als selbst sündhaft beurteilt hat, ist es doch bei einer insgesamt *negativen* Bewertung des Begehrens als Neigung zur Sünde geblieben, während der Schöpfungsbericht eine grundsätzlich *positive* Bewertung des Sexualtriebs nahelegt. Denn dort wird insbesondere im Blick auf die Natur des Menschen, der von Gott eigens beauftragt wird, sich zu mehren, am Ende gesagt, dass alles gut war. Die menschliche Sexualität einschließlich des entsprechenden Begehrens und der entsprechenden Lust, wenn man so will der Libido, gehören zu der guten, von Gott als solche gewollten Natur des Menschen. Selbstverständlich kann dieser seine Sexualität wie alle übrigen natürlichen Kräfte und Fähigkeiten auch falsch einsetzen, missbrauchen und verformen, aber das macht sie als solche nicht schlecht. Der augustinische Ansatz geht deshalb so fehl, weil er das, was eigentlich zur gottgewollten, guten Natur des Menschen gehört und Menschen miteinander verbindet und eint, für sündhaft und damit für trennend hält, das eigentlich Sündhafte und Trennende aber gar nicht in den Blick bekommt.

7. Aber auch die thomistische Linie, die sich auf den *Verlust* der *Gerechtigkeit* und *Heiligkeit* infolge der Ursünde konzentriert, erweist sich als fragwürdig. Denn wenn durch die Taufe alles eigentlich Sündhafte *vollkommen getilgt* ist und den Getauften die rechtfertigende und heiligmachende übernatürliche Gnadengabe *vollkommen wiedergeschenkt* ist, müssten die Jünger Jesu Christi, des Erlösers, mit Nietzsche gesprochen, tatsächlich erlöster aussehen. Nimmt man zur Lehre von der Erbsünde noch die Lehre vom untüglbaren Prägema (character indelebilis) der unwiederholbaren Sakramente der Taufe, der Firmung und der in sich noch einmal dreigestuften Weihe – zumindest in einer bestimmten Deutung – hinzu⁵³⁸, müsste es in der Menschheit eine Hierarchie der Heiligkeit geben. Christen müssten grundsätzlich heiliger als Nichtchristen sein, weil sie die Taufe empfangen haben, während die Nichtgetauften noch ganz der Erbsünde verhaftet sind

537 DH 728; / Dtn 5,9.

538 Bd. 3, Kap. 1.3.7.1.

und der heiligmachenden Gnade gänzlich entbehren. Katholische und orthodoxe Christen müssten heiliger sein als evangelische, weil sie zusätzlich zur Taufe das Sakrament der Firmung empfangen haben. Diakone wiederum müssten grundsätzlich heiliger sein als nichtgeweihte Christen, Priester wiederum heiliger als Diakone und Bischöfe heiliger als Priester, weil sie jeweils mehr an der Fülle des Weihesakraments teilhaben. Diese Vorstellung stimmt aber mit der erfahrbaren Realität nicht überein. Getaufte Kinder scheinen nicht ohne weiteres besser zu sein als nichtgetaufte. Einige der schlimmsten Verbrecher des 20. Jahrhunderts, wie Hitler und Stalin, waren Christen. Wenn man diese Erfahrung nicht darauf zurückführen will, dass Christen die völlige Tilgung ihrer Erbsünde dadurch neutralisieren, dass sie die viel schlimmeren persönlichen Sünder sind, lässt sich auch der thomistische Ansatz nicht halten.

8. Schließlich steht die Auffassung, dass *kleine Kinder*, obwohl sie „in sich selbst noch keine Sünde begehen konnten“, aufgrund der Erbsünde „wahrhaft der Vergebung der Sünden“ bedürfen und „gleich vom Mutterleibe weg zu taufen sind“, um zu Gott zu gelangen und nicht Genossen des Teufels in der Hölle zu werden, in *krassem Gegensatz* zur Aussage Jesu, dass *Kindern* das *Himmelreich* gehört.⁵³⁹ Jesus spricht hier nicht von christlich getauften Kindern, die es damals noch nicht gab, sondern von Kindern allgemein. Ein Gott, der völlig unschuldige Kinder, nur weil sie nicht getauft sind, nicht zu sich in sein Reich aufnimmt, ja sogar für immer dem Teufel überlässt, ist ganz offensichtlich nicht der Gott Jesu Christi.

1.3.2.1.3 Negative Auswirkungen der Lehre: Heilspessimismus und unmenschliche Sexualmoral
Besonders unter zwei Rücksichten hat sich die traditionelle Lehre von der Erbsünde auf die Christenheit verheerend ausgewirkt.

1. In ihr kommt das Prinzip *Kein Heil außerhalb der Kirche*, das auf Cyprian von Karthago (ca. 200–258) zurückgeht, zum Ausdruck. Dieses Prinzip wurde vom Konzil von Florenz (1438–1445) im Jahr 1442 sogar als Dogma festgeschrieben:

„Die hochheilige römische Kirche [...] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet‘, nicht nur (keine) Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘, wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr [der Kirche] angeschlossen haben.“⁵⁴⁰

Das hieß: Aufgrund der Erbsünde konnte niemand das ewige Heil erlangen, der nicht getauft war. Nichtchristen erwartete als Nichtgetaufte die Hölle, weil sie nicht von der Erbsünde befreit waren. Ein derart radikaler *Exklusivismus* schien sich auf Aussagen in der Heiligen Schrift berufen zu können, wie etwa die: „Wer glaubt und sich taufen lässt,

539 DH 223; / vgl. DH 224; / Mt 19,14.

540 DH 1351.

wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.⁵⁴¹ Da diesen Stellen andere gegenüberstanden, die in eine andere Richtung deuteten, gab es immer wieder Versuche und Tendenzen in der Kirche, die Hoffnung auf ein ewiges Leben bei Gott auch auf Nichtchristen auszudehnen. Dabei konnte man sich etwa auf 1 Tim 2,4 stützen, wo es heißt: Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Wenn Christus „für alle gestorben“ ist, wenn er die Sühne nicht nur für die Sünden der Christen, „sondern auch für die der ganzen Welt ist“ und wenn Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, „damit die Welt durch ihn gerettet wird“, wie kann man dann noch behaupten, dass Nichtchristen das Heil nicht erlangen können?⁵⁴² Wenn Jesus den Glauben des nichtjüdischen Hauptmanns von Kafarnaum rühmt und ankündigt, dass viele Nichtjuden im Himmelreich zu Tisch sitzen werden, oder denen, die ihn unter Umständen überhaupt nicht gekannt haben, das Reich Gottes verheißt, weil sie ihren geringsten Brüdern geholfen haben, wenn Petrus predigt, dass Gott „in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“, und wenn Paulus in der Areopagrede über Nichtchristen sagt, dass Gott keinem von ihnen fern ist, da alle „in ihm leben, sich bewegen und sind“ und dass sich Gott unter den Völkern „nicht unbezeugt“ gelassen hat, wie konnte und kann man dann noch daran zweifeln, dass auch Nichtchristen in das Reich Gottes gelangen?⁵⁴³

Dennoch herrschte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein unter Christen ein exklusivistisches Denken vor, das sich schwertat, Nichtchristen eine Heilsmöglichkeit einzuräumen und nichtchristlichen Religionen die Vermittlung von Offenbarung und Heil zuzusprechen. Viele Christen tun sich bis heute schwer, andere Religionen als Offenbarungs- und Heilsreligionen anzuerkennen, die mit ihren von Gott geschenkten Mitteln Menschen auf dem Weg zur Erlösung und zum Heil helfen.

2. Vor allem unter dem Einfluss paulinischen Schrifttums und neuplatonischer *Leibfeindlichkeit* hat Augustinus eine Einstellung zur menschlichen Sexualität entwickelt, die sich bis heute fatal auf die Kirche auswirkt. Für ihn ist jede sexuelle Lust, die als solche gewollt wird, selbst innerhalb der Ehe (!), sündhaft. Die Sexualität gilt ihm zwar einerseits als das Mittel, mit dem der Mensch dem göttlichen Auftrag, fruchtbar zu sein und sich zu mehren⁵⁴⁴, nachkommt, aber andererseits auch als der Mechanismus, durch den aufgrund der sündhaften Lust die todbringende Ursünde als Sünde vererbt wird.

Wenn die römisch-katholische Kirche bis heute das Suchen sexueller Lust um ihrer selbst willen und alle sexuellen Akte außerhalb einer sakramental geschlossenen Ehe als schwer sündhaft verbietet oder für schwer krankhaft erklärt, gehört das zum augustinischen Erbe und verrät ein gestörtes Verhältnis zu einer wesentlichen Dimension des Menschseins. Gemäß der Tradition und auch noch nach der Logik des Weltkatechismus begehen Gläubige durch Verstöße in diesem Bereich schwere Sünden⁵⁴⁵, sodass sie, falls

541 Mk 16,16; vgl. Joh 3,5; 14,6; Apg 4,12.

542 2 Kor 5,14; / 1 Joh 2,2; vgl. Joh 1,29; / Joh 3,17.

543 Mt 8,10–11; / Mt 25,40; / Apg 10,35; / Apg 17,27–28; / Apg 14,17. Zur ausführlichen neutestamentlichen Begründung des Heilsoptimismus siehe Bd. 3, Kap. 3.3.5.

544 Gen 1,28.

545 *Katechismus der Katholischen Kirche* (Weltkatechismus) [= KKK] Nr. 2351–2355; 2357.

sie vor dem Tod diese nicht gebeichtet oder zumindest ernsthaft bereut haben, „aus dem Reiche Christi“ ausgeschlossen und dem „ewigen Tod in der Hölle“ verfallen sind.⁵⁴⁶ Wandern gemäß kirchlichem *Exklusivismus* alle oder jedenfalls die meisten Nichtchristen in die Hölle, weil sie nicht getauft sind, so sind es nun gemäß kirchlicher *Sexualmoral* viele Christen selbst, die den Weg in die Hölle beschreiten, weil sie die vorgeschriebenen moralischen Normen nicht halten können oder wollen.

Für viele Gläubige ist diese Moral jedoch nicht mehr nachvollziehbar, wie der Ethiker Stephan Ernst feststellt:

„Die lehramtliche Sexualmoral mit ihren strikten Verboten von künstlicher Empfängnisverhütung, Selbstbefriedigung, praktizierter Homosexualität und sexuellen Beziehungen vor und außerhalb der Ehe, mit ihrer Verurteilung von Wiederverheirateten Geschiedenen und ihrer Weigerung, die Existenz von Geschlechteridentitäten jenseits der Binarität von männlich und weiblich anzuerkennen, ist heute in unserer pluralen und säkularen Gesellschaft, aber auch innerhalb der katholischen Kirche selbst für eine überwiegende Mehrheit der Gläubigen *obsolet* geworden.“⁵⁴⁷

Wie beim „Synodalen Weg“ in Deutschland festgehalten wurde, hat insbesondere die Lehre, „die den Geschlechtsverkehr nur im Rahmen einer rechtmäßigen Ehe und nur in der ständigen Offenheit zur Zeugung von Nachkommen für ethisch legitim erachtet, [...] zu einem weitgehenden *Bruch* zwischen *Lehramt* und *Gläubigen* geführt“⁵⁴⁸.

Zahlreiche namhafte Moraltheologen im deutschsprachigen Raum halten eine *Korrektur* und *Weiterentwicklung* der lehramtlichen Sexual- und Beziehungsethik inzwischen für *unumgänglich*. Eine Revision ist deshalb so wichtig, weil die Kirche mit ihrer veralteten Moral nicht bloß den Anschluss an die Humanwissenschaften verpasst, sondern sich von den *Gläubigen selbst* und deren *Lebenswirklichkeit* entfernt hat. Die Normen, die man gewöhnlich als „traditionelle kirchliche Moral“ bezeichnet, werden von den allermeisten Gläubigen „weder eingesehen noch beachtet“⁵⁴⁹. Daher lässt sich fragen, ob solche Normen, die nicht anerkannt und nicht befolgt werden, überhaupt den Namen „Normen“ verdienen und man bei ihnen überhaupt von einer „Moral“ sprechen kann.

„Die katholische Moral wird durch ihr Verharren in einer vormodernen Vorstellungswelt von Liebe, Sexualität und Partnerschaft zu einer *Kontrastmoral ohne Überzeugungskraft*. Es ist letztlich die *Weigerung*, den *Vorrang* von Liebe, Gleichheit und Freiheit *anzuerkennen*, der die lehramtlichen Äußerungen in diese *Isolation* treibt.“⁵⁵⁰

Dauerhafte sexuelle Enthaltsamkeit, etwa aus religiösen Gründen, ist durchaus möglich und sinnvoll. Doch sind nicht viele Menschen dazu berufen. Von *allen* Gläubigen,

546 KKK 1861; 1854–1861; 2351–2353; 2357–2359.

547 Ernst 135, (H.d.V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgessell].

548 Synodalforum VI, Grundtext, 2 (H.d.V.).

549 Breitsameter/Goertz 9.

550 Ebd. 11 (H.d.V.).

die nicht in sakramentaler Ehe leben, uneingeschränkt sexuelle Enthaltsamkeit zu verlangen, ist unmenschlich, weil diese Forderung dem Menschen als *sexuellem Wesen* mit *sexuellen Bedürfnissen* nicht gerecht wird. Dem neueren positiven und ganzheitlichen Verständnis menschlicher Sexualität zufolge dient Sexualität der *Lust*, den *Beziehungen* und der *Vermehrung*. Sie sollte daher nicht auf Reproduktion verengt, sondern als Dreiklang von „Lusterfahrung“, „Vertiefung zwischenmenschlicher Beziehungen“ und „Fortpflanzung“ wahrgenommen werden.⁵⁵¹ Zudem stellt sie eine wichtige *persönliche Ressource* für Paare und für Einzelne dar.⁵⁵² Sexuelle Lust darf zelebriert und genossen werden. Wer seine Sexualität verdrängt oder unterdrückt, verstößt gegen das Gebot der *Liebe zu sich selbst*, die Voraussetzung für die Nächstenliebe und dieser gleichrangig ist. Selbstbefriedigung ist für gewöhnlich Ausdruck einer gesunden Selbstliebe. Die Liebe muss der Maßstab kirchlicher Sexualmoral sein. Verkehren erwachsene Menschen freiwillig und mit gegenseitiger Zustimmung sexuell miteinander, ist moralisch nicht entscheidend, ob sie miteinander verheiratet sind oder welchen Geschlechts sie sind, sondern ob und inwieweit sie es *aus Liebe* und *in Liebe* tun. So platt es klingt: Ist Gott die Liebe, kann nichts, was aus Liebe und in Liebe geschieht, gottlos und Sünde sein. Die Sexualität ist ein Aspekt der Liebesfähigkeit des Menschen, nicht umgekehrt die Liebe ein Aspekt der Sexualität. Statt jeglichen Sex außerhalb der Ehe zu verbieten, sollte die Kirche *feste Liebesbeziehungen* welcher Art auch immer fördern und Gläubigen helfen, ihr *ganzheitliches Liebespotential* zu entfalten.⁵⁵³ Ausgerechnet Augustinus, auf den ja nicht zuletzt die starke Abwertung menschlicher Sexualität und die unterdrückerische Sexualmoral der Kirche zurückgeht, provoziert mit einem Wort, das sich besonders gut auf diesen Bereich des Lebens anwenden lässt: „Liebe und tu, was du willst!“ (*dilige, et quod vis fac*).

Vor allem nach der Erfahrung des Missbrauchs in der Kirche ist beim heutigen Wissenstand die kirchliche Sexualmoral als *gefährlich* zurückzuweisen, weil sie dem Menschen *tendenziell schadet*. Statt wie Jesus Menschen zu heilen, macht die Kirche durch sie direkt oder indirekt Gläubige krank, insofern „sexualmoralische *Abwertungs- und Abspaltungsmechanismen* eine gesunde Integration von Sexualität in die Identität eines Menschen beeinträchtigen“, die *Diskriminierung* sexueller und geschlechtlicher Minderheiten „befördern“ und *sexuellen Missbrauch* „begünstigen“ können.⁵⁵⁴ Gott allein weiß, wieviel Leid die Kirche mit ihrer Moral in all den Jahrhunderten über Menschen gebracht hat.

Weil die römisch-katholische Kirche besonders traditionslastig ist und sich vom Antimodernismus des 19. Jahrhunderts noch längst nicht befreit hat⁵⁵⁵, tut sie sich auch jetzt mit dem nötigen Umdenken sehr schwer. Statt nach dem paulinischen Motto „Prüft alles und behaltet das Gute!“⁵⁵⁶ die Geister zu unterscheiden und in Gelassenheit zu überprüfen, ob es sich bei einer neuen gesellschaftlichen Entwicklung um eine

551 Lob-Hüdepohl 90.

552 Vgl. zum Beispiel die Bücher und Vorträge der freikirchlichen Schweizer Sexologin, Psychotherapeutin und systemischen Beraterin Veronika Schmidt.

553 Vgl. Kap. 1.3.3.1.

554 Sautermeister 167–169.

555 Bd. 3, Kap. 1.3.3.2.

556 1 Thess 5, 21.

Fehlentwicklung oder echten Fortschritt handelt, wähnt sie sich auch jetzt in ihrer amtlichen Selbstdarstellung im festen Besitz unveränderlicher Wahrheit oder, moderater formuliert, glaubt sie die Tradition nicht verändern zu dürfen. Immer wieder hat sich die Kirche mittels offizieller Verlautbarungen in der Vergangenheit, besonders aber seit Beginn der Neuzeit vergeblich bemüht, echten Fortschritt der sich entfaltenden und im Übrigen nicht nur von Gott geschenkten, sondern erleuchteten Vernunft (vgl. Joh 1,9) zu verhindern: so zum Beispiel als das heliozentrische Weltbild das geozentrische abgelöst hat⁵⁵⁷, als sich die Religionsfreiheit als Menschenrecht durchgesetzt hat⁵⁵⁸, als Demokratien an die Stelle von Monarchien getreten sind, als sich in der Bibelwissenschaft die historisch-kritische Methode etabliert oder in der Biologie die Entdeckung der Evolution verbreitet hat, um nur einige der prominentesten Beispiele zu erwähnen. Wie schon früher im naturwissenschaftlichen, politischen, rechtlichen oder sprachwissenschaftlichen Bereich, so wird sie sich auch der Weiterentwicklung der Vernunft im humanwissenschaftlichen Bereich sowie der gottgewollten Autonomie des Menschen auf Dauer nicht verweigern können. Je früher sie ihren Widerstand oder, geistlich gesprochen, ihre Verstocktheit aufgibt, desto geringer wird der Schaden nicht zuletzt für sie selbst als Institution ausfallen, desto schneller wird sie verlorengegangenes Vertrauen zurückgewinnen. Durch ihre restriktive Sexualmoral macht sie sich auch in ihrer Kernkompetenz, Menschen das Evangelium zu verkünden und zu bezeugen, unglaublich, so dass sie zumindest in westlichen Gesellschaften immer weniger als eine Größe wahr- und ernst genommen wird, die den Menschen etwas zu sagen und zu bieten hat. Mit dem Schlachtruf „Wehret dem Zeitgeist“, verpasst und verkennt sie die Zeichen der Zeit. Über kurz oder lang wird sie sich auch dem sexual- und humanwissenschaftlichen Fortschritt in ihrer offiziellen Lehre öffnen müssen. Wie etliche Beispiele in der Vergangenheit zeigen, ist es ihr grundsätzlich möglich, derartige Lehren zu ändern.⁵⁵⁹

Aus all diesen Gründen ist es dringend geboten, das traditionelle Verständnis von der Erbsünde, das offiziell immer noch vertreten wird, zugunsten einer schriftgemäßen, theologisch stimmigen und realistischen Lehre teils zurückzunehmen, teils weiterzuentwickeln.⁵⁶⁰

Literatur

Katechismus der Katholischen Kirche (Weltkatechismus) [= KKK], 1993.

Christof Breitsameter/Stephan Goertz: *Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral*, 2020.

Konrad Hilpert/Jochen Sautermeister (Hg.): *Kirchliche Sexualmoral vor dem Abgrund. Theologische Perspektiven zum Synodalen Weg*, 2023.

557 Der Fall Galileo Galilei (1564–1642).

558 Papst Gregor XVI. hatte im 19. Jahrhundert die Menschenrechte für „Wahnsinn“ und die Gewissensfreiheit für einen „pestilenzartigen Irrtum“ gehalten.

559 Bd. 3, Kap. 1.3.4.5.

560 Kap. 1.3.2.3.

Stephan Ernst: *Korrekturbedarf gegenüber der Tradition. Zur notwendigen Weiterentwicklung der lehramtlichen Sexual- und Beziehungsethik*, in: Hilpert/Sautermeister (Hg.) 2023, 135–156.

Andreas Lob-Hüdepohl: *Verengungen humanwissenschaftlicher Erkenntnisse? Gefahren auf dem Synodalen Weg*, in: Hilpert/Sautermeister (Hg.) 2023, 88–99.

Jochen Sautermeister: *Der Missbrauch als unumgänglicher Anstoß für eine Erneuerung katholischer Sexualethik*, in: Hilpert/Sautermeister (Hg.) 2023, 157–170.

1.3.2.2 Martin Luthers Lehre vom verdorbenen, unfreien Menschen

Nach Martin Luther (1483–1546) besteht die Folge der Ur- und Erbsünde darin, dass die Natur des Menschen *völlig verdorben* ist und er selbst *keinen freien Willen* mehr besitzt. Sehr eindrücklich hat der Reformator seine diesbezügliche Lehre im Jahr 1525 in seiner Schrift *De servo arbitrio* (*Vom unfreien Willen*) dargelegt, mit der er auf die Streitschrift *Dia-tribe vom freien Willen* (1524) des Humanisten Erasmus von Rotterdam geantwortet hat. In diesem Kapitel sollen anhand dieses Werkes seine Thesen von der Schlechtigkeit und Determiniertheit des Menschen kurz vorgestellt (Kap. 1.3.2.2.1) und dann im Einzelnen kritisch gewürdigt werden, indem zwischen Handlungsfreiheit und Entscheidungsfreiheit (Kap. 1.3.2.2.2), zwischen seiner Rechtfertigungslehre und der des Paulus (Kap. 1.3.2.2.3) sowie zwischen zeitlichem und ewigem Heil (Kap. 1.3.2.2.4) unterschieden wird.

Literatur

Martin Luther: *Vom unfreien Willen* [= VuW], 2. Auflage 2017.

1.3.2.2.1 Luthers Auffassung von der menschlichen Verdorbenheit und Vorherbestimmtheit

Luther zufolge waren Adam und Eva die einzigen Menschen, die einen freien Willen besaßen. Dadurch, dass sie sündigten, ging für alle Menschen die Freiheit Gott gegenüber verloren: „Dem Menschen ist [zwar] eine Wahlfreiheit zuzugestehen, doch nicht bei Dingen, die über ihm stehen, sondern nur bei Dingen, die ihm untergeordnet sind. [...] Aber Gott gegenüber oder in den Dingen, die Heil und Verdammnis betreffen, hat er keinen freien Willen, sondern ist gefangen, unterworfen und ein Sklave – entweder des Willens Gottes oder des Willens des Teufels.“⁵⁶¹

Infolge der Ursünde ist die menschliche Natur so schlecht, verdorben und böse, dass die Menschen in göttlichen Dingen mit ihrer Vernunft allein nichts erkennen, sondern nur irren, und mit ihrem Willen nichts Gutes wollen, sondern nur Böses wollen und sündigen können. Wenn sie Gutes tun, sind sie in ihrem Wollen vom Geist Gottes bestimmt, wenn sie Böses tun, vom Satan beherrscht. Ein Mittleres, etwa einen „neutralen“ menschlichen Willen, der sich frei der einen oder der anderen Seite zuneigen kann, schließt Luther kategorisch aus. Für ihn steht es sogar noch schlimmer um den Menschen, da er

561 Luther: *Vom unfreien Willen* [= VuW], Nr. 638, S. 71.

verblendet ist. Die Schrift schildere ihn so: „er ist nicht nur gebunden, elend, gefangen, krank und tot (Eph 2,1); sondern durch das Wirken Satans, seines Fürsten, fügt er dem noch diese elende Verblendung hinzu, dass er glaubt, er wäre frei, glücklich, ungebunden, stark, gesund und lebendig.“⁵⁶²

Alles, was der Mensch in Sachen des *Heils* will und tut, ist also nach Luther *theologisch determiniert*, das heißt von Gott vollständig vorherbestimmt. Alles, was geschieht, geschieht mit unveränderlicher Notwendigkeit, weil Gott es mit seinem unveränderlichen Willen so will. Da Gott selbst die treibende Kraft von allem ist, treibt er die Menschen entweder durch *seinen Geist* immer mehr zum *Guten* oder durch *Satan* immer mehr zum *Bösen* an. Dabei unterscheidet Luther bezüglich der Freiheit des Menschen zwischen *Notwendigkeit* und *Zwang*. Sofern kein äußerer oder innerer (d. h. psychischer) Zwang vorliegt, tut der Mensch *freiwillig* das, wozu ihn der Geist Gottes oder der Teufel notwendig bewegt. Der Mensch ist durchaus handelndes Subjekt, aber will und kann nur das wollen, was der Geist Gottes oder Satan wollen.

Seine Widerlegung der menschlichen Willensfreiheit sucht Luther ganz *aus der Bibel* zu begründen. Stellen, die laut Erasmus für den freien Willen des Menschen sprechen, deutet er dahingehend, dass in ihnen bei genauer Analyse keine menschliche Freiheit behauptet, sondern die göttliche Vorherbestimmung zum Ausdruck gebracht wird, und hält ihnen andere Stellen entgegen. Für seine eigene Auffassung stützt er sich vor allem auf den *Römerbrief* und die scharfe Entgegensetzung von Fleisch und Geist bei Paulus sowie die entsprechende Entgegensetzung von Welt und Gnade Christi im *Johannesevangelium*. Alles, was nicht aus dem Geist ist, ist „Fleisch“ oder „Welt“ und damit Gottlosigkeit.⁵⁶³

1.3.2.2.2 Unterscheidung zwischen bloßer Freiwilligkeit (Kompatibilismus) und echter Willensfreiheit (Libertarismus)

Setzt man sich 500 Jahre später mit Luthers Freiheitskonzepts kritisch auseinander, ist zunächst einmal festzustellen, dass heute vor allem viele Philosophen wie er einen *Kompatibilismus* vertreten, freilich nicht aus theologischen, sondern aus materialistischen Gründen. Gemäß diesem Verständnis von Freiheit tut der Mensch vieles ohne Zwang, ganz freiwillig.⁵⁶⁴ Er fühlt sich frei, ist aber in seinem Wollen und dementsprechend in seinem Handeln nicht von seiner eigenen geistigen Wirklichkeit bestimmt, sondern von einer anderen Wirklichkeit, sei sie nun materiell oder sei sie göttlich beziehungsweise satanisch. Luthers kompatibilistische Auffassung von der menschlichen Freiheit als bloßer Freiheit von Zwang (Handlungsfreiheit) steht im Gegensatz zur Freiheit als echter Selbstbestimmung (Willens- oder Entscheidungsfreiheit). Zwar ist sie in sich logisch stimmig, wird aber in mehrfacher Hinsicht der *Realität* nicht gerecht.

Da ist zunächst einmal die Realität der *heiligen Schrift* selbst, aus der Luther seine These begründen will. Seine Deutung, *sämtliche Gebote* dienten in der Bibel nur dazu, den Menschen seines Hochmuts und Unwissens zu überführen, seinen Stolz zu brechen und durch Selbsterkenntnis zu zerbrechen und zu zerschlagen, ist von ihr her nicht haltbar.

⁵⁶² VuW 677–680, 143.

⁵⁶³ Vgl. Joh 3,6.

⁵⁶⁴ Kap. 1.1.3.4.

Auch seine Analyse, *Imperative* oder *Appelle* wie „Bekehrt euch!“, „Bemüht euch!“ würden in der Bibel nur sagen, was die Menschen tun oder lassen *sollen*, nicht aber, was sie *können* oder *tun*⁵⁶⁵, würden nur ein *Sollen*, das den Menschen *völlig überfordert*, aber *keinen freien Willen* voraussetzen, lässt sich nicht aufrechterhalten. Sollte Gott tatsächlich mit den *Zehn Geboten*, die er gemäß der Schrift durch Mose dem Volk Israel geoffenbart hat, nur beabsichtigt haben, es auf die Probe zu stellen, ihm sein völliges Unvermögen, diese Gebote zu halten, aufzuzeigen und ihm so sein Elend zu offenbaren? Zur Realität der Schrift im weiteren Sinn gehört auch, wie *Juden selbst* das Gesetz tatsächlich empfunden haben und empfinden. Sie haben es niemals als ein Mittel Gottes verstanden, durch das er ihnen ausschließlich ihre totale Ohnmacht aufzeigen wollte, sondern als *Weisung zum Leben*, die er ihnen geschenkt hatte. Besonders dankbar waren sie für die Zehn Gebote, die ihnen als ethische Richtschnur für ein gutes Leben dienten. Gott selber hatte ihnen durch Mose den Grund ihrer Übermittlung mitgeteilt: „damit ihr Leben habt und es euch gut geht und ihr lange lebt in dem Land, das ihr in Besitz nehmt“⁵⁶⁶.

Was das *erste Liebesgebot* betrifft, wird kein vernünftiger Christ von sich behaupten wollen, es *allein* aus eigener Kraft *ohne* Gottes Gnade erfüllen zu können. Aber daraus, wie Luther, zu folgern, der Mensch sei hier in seinem freien Willen überhaupt nicht angesprochen und könne von sich aus rein gar nichts zur Erfüllung des Gebots beitragen, verfehlt den Sinn des Gebots. Wenn es Gott ganz allein ist, der das Lieben-Wollen im Menschen bewirkt, ist der Mensch nicht mehr freier Partner der Liebe Gottes, sondern im Grunde nur noch seine Marionette und damit entpersönlicht. Dass er Gott nicht aus eigenem Wollen und eigener Kraft *ganz* lieben kann, heißt nicht, dass er Gott von sich aus *überhaupt nicht* lieben kann, wie auch umgekehrt die Tatsache, dass er Gott aus eigenem Wollen und aus eigener Kraft lieben kann, nicht bedeutet, dass er es ohne Gottes Gnade kann. Indem Gott und Mensch in Freiheit dasselbe wollen, wirken sie – wenn auch auf ganz unterschiedliche, nämlich auf göttliche und auf menschliche Weise – wirklich *zusammen* und bewirken gemeinsam, dass der Mensch Gott liebt und mit Gottes Hilfe unter Umständen immer mehr liebt.

Der Mensch besitzt einen freien Willen zu lieben und kann von sich aus lieben. Das geht noch deutlicher aus dem *zweiten Liebesgebot*, das dem ersten gleich ist, hervor: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!* Die Fähigkeit, sich selbst und den Nächsten lieben zu wollen und bis zu einem gewissen Grad auch lieben zu können und zu lieben, gehört schon zu den *natürlichen* Fähigkeiten des Menschen.⁵⁶⁷ Es bedarf dazu keiner besonderen übernatürlichen Gnade. Jesus selbst setzt sie voraus, wenn er den Jüngern vorhält, nur diejenigen zu lieben, die einen auch lieben, sei zu wenig, da dies auch die Zöllner, Heiden oder Sünder täten.⁵⁶⁸ Wenn Heiden, die nicht an Gott, geschweige denn an Jesus Christus glauben, ihre Nächsten lieben können, kann der Glaube nicht Voraussetzung für Liebe sein. Wenn Sünder ihre Nächsten lieben, können sie nicht ganz und gar böse sein, wie sie es laut Luther ihrer vollkommen verdorbenen und gottlosen Natur nach

565 Vgl. VuW 677–680, 140f.

566 Dtn 5,33.

567 Kap. 1.3.3.1.

568 Mt 5,43–48; Lk 6,27–36.

sein müssten. Sie sind für Jesus offenkundig keine Sünder schlechthin, die völlig unter der Herrschaft Satans stehen und nichts anderes als sündigen können.

1.3.2.2.3 Unterscheidung zwischen Luthers und Paulus' Rechtfertigungslehre

Ein weiterer Kritikpunkt hängt mit Luthers *Auswahl* der Bibelstellen beziehungsweise *Auslassen* und *Übergehen* bestimmter Bibelstellen zusammen. Um die völlige *Finsternis*, das heißt die völlige Gottlosigkeit der Welt und aller Menschen vor oder ohne Christus zu beweisen, zitiert er aus dem Johannesprolog⁵⁶⁹: „Das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis begreift es nicht.“⁵⁷⁰ Mit dem Licht ist das göttliche Wort, das bei Gott war und selbst Gott war, gemeint. Von ihm als dem wahren Licht wird im selben Prolog aber auch ausgesagt, dass es „jeden Menschen erleuchtet“⁵⁷¹. Diese Stelle mit dem *jeder* ist für sich genommen völlig klar und eindeutig. Jeder heißt jeder – *ohne irgendeine Ausnahme*. Wenn mit dem wahren Licht der göttliche Logos und mit „jeder“ wirklich jeder Mensch gemeint ist, dann ist kein Mensch vollkommen gottlos, keiner ganz von Gott verlassen.

Beim Römerbrief weist Luther völlig zu Recht darauf hin, dass für Paulus wirklich alle Menschen – ausnahmslos – durch den ersten Adam Sünder geworden sind und auf diese Weise der Tod zu allen Menschen gekommen ist, weil alle gesündigt haben.⁵⁷² Er pocht auf dieses *alle*.⁵⁷³

Aber *zum einen* deutet er den Ausdruck „Herrschaft der Sünde“ bei Paulus so, als wolle dieser sagen, alle Menschen seien *ganz und gar* Sünder.⁵⁷⁴ Diese Deutung entspricht zwar zwei Stellen, die Paulus aus einem Psalm und aus Jesaja im Römerbrief zitiert, gibt aber nicht dessen Auffassung insgesamt angemessen wieder.⁵⁷⁵ Denn obwohl Paulus die Heiden wegen ihrer Gottlosigkeit heftig anklagt⁵⁷⁶, ist er der Ansicht, die Forderungen des Gesetzes seien ihnen durch ihr *Gewissen* ins Herz geschrieben, weshalb sie zumindest zum Teil das Gesetz, das sie nicht haben und kennen, von Natur aus halten können.⁵⁷⁷ Auch kann ihm zufolge zwar kein Jude das Gesetz ganz halten⁵⁷⁸, aber damit will er nicht sagen, Juden könnten das Gesetz überhaupt nicht halten. Ganz im Gegenteil nimmt er an, dass es sowohl unter Juden als auch unter Heiden Menschen gibt, die vor dem Evangelium Jesu Christi und ohne dieses „beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben“, weshalb Gott ihnen „ewiges Leben“ gibt.⁵⁷⁹ Zwar wird Paulus zufolge die ganze Welt vor Gott schuldig, kann niemand aus Werken des Gesetzes vor Gott gerecht werden und kommt es durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde⁵⁸⁰, aber das bedeutet nicht, dass alle Menschen vor dem Evangelium nur gesündigt und nichts

569 Joh 1,5.

570 VuW 776, 320.

571 Joh 1,9.

572 Röm 5,12.

573 VuW 772–774, 314f.

574 Röm 3,9.

575 Ps 14,1f; / Jes 59,7f; / Röm 3,11–13.

576 Röm 1,18–32.

577 Röm 2,14; vgl. 2,26.

578 Vgl. Koh 7,20; Gal 3,10; 5,3.

579 Röm 2,7.

580 Röm 3,19.

Gutes getan hätten. Luther übertreibt die bei Paulus nicht zuletzt rhetorisch zu verstehende Übertreibung selber noch einmal theologisch. Der Mensch unter dem Gesetz ist für Paulus in keinem Fall so schlecht, dass er das Gute nicht tun *will* und mit seiner *Vernunft* dem Gesetz Gottes nicht dienen würde.⁵⁸¹ Die Ausrichtung der Vernunft auf Gott und das Wollen des Guten sind für ihn entscheidende Voraussetzung dafür, die Erfahrung eigener Schwäche, Ohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit zu machen. Luther bestreitet diese Qualität der Vernunft sowie das Wollen des Guten und den freien Willen überhaupt. Für ihn kann der Mensch unter dem Gesetz nicht einmal das Gute wollen. Auch bleibt für Paulus der gerechtfertigte Mensch nicht einfach – im Sinne des *simul iustus et peccator* – Sünder. Vielmehr nimmt seine Sündhaftigkeit real ab und seine Heiligkeit real zu.⁵⁸²

Zum anderen ergänzt Paulus die *negative* Auswirkung der Sünde des ersten Adam auf *alle* durch die *positive* Auswirkung der Gerechtigkeit Jesu als des zweiten Adam auf *alle*. Wie durch die Übertretung und den Ungehorsam eines Einzigen alle Menschen zu Sündern gemacht wurden, macht die gerechte Gnadentat und der Gehorsam eines Einzigen schlechthin alle Menschen zu Gerechten.⁵⁸³ Wie durch Adam alle Menschen dem Tod anheimgefallen sind und der Rettung bedürfen, kommt es durch Jesus Christus „für alle Menschen zur Gerechtsprechung, die Leben schenkt“, und das heißt hier eindeutig, *ewiges Leben* schenkt.⁵⁸⁴ Auf dieses zweite „alle“ bezieht sich Luther nicht. Es wäre aber für den Rechtfertigungsgedanken und die Vollendung der Menschen sehr wichtig. Diese Stelle ist für sich genommen völlig klar und eindeutig. „Jeder“ und „alle“ sind nicht nur im negativen, sondern auch im positiven Fall wörtlich und ganz ernst zu nehmen. Indem Luther bestimmte Stellen aus dem Römerbrief und auch sonst aus der Schrift aufgreift, andere aber auslässt, wird seine Deutung zumindest einseitig, wenn nicht falsch.

Luther stützt sich für seine Überzeugung von der *doppelten Prädestination* hauptsächlich auf Stellen wie Röm 9,18, wobei er den Vers „Er erbarmt sich also, wessen er will, und macht verstockt, wen er will“ im Sinne ewiger Erwählung und Verdammnis deutet.⁵⁸⁵ Dieser Auswahl⁵⁸⁶ stehen neben der erwähnten Stelle aus dem Römerbrief (Röm 5,18) mehrere Stellen gegenüber, die für eine Rettung aller Menschen sprechen, auf die sich Luther aber nicht einlässt, wie etwa Röm 11,32 („Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“), 1 Kor 15,22 („Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“) oder 1 Tim 4,10 („denn wir haben unsere Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt, den Retter aller Menschen, besonders der Gläubigen“). Auf eine Stelle im 1. Brief an Timotheus geht Luther jedoch ausdrücklich ein: „Das ist recht und wohlgefällig vor Gott unserem Retter; er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“⁵⁸⁷

581 Röm 7,19; / 7,22.25.

582 Röm 6,1–23; bes. 6,19.22; 8,2.9.12–14.

583 Röm 5,12–21.

584 Röm 5,18; / vgl. 5,21.

585 VuW 727, 230.

586 Joh 3,18; 3,36; Mt 25,46; Mk 16,16; Lk 8,12.

587 1 Tim 2,4.

Wenn das *notwendig* geschieht, was der allwissende und allmächtige Gott will, wie Luther immer wieder betont, würde aus dem Umstand, dass Gott alle retten will, eigentlich folgen, dass auch alle Menschen notwendigerweise gerettet werden. Luther unterscheidet aber in diesem Zusammenhang zwischen Gottes *offenbartem* und Gottes *verborgenem* Willen oder zwischen Gottes *Wort* und Gott *selbst*.⁵⁸⁸ Dem geoffenbarten und gepredigten Willen nach will er nicht den Tod des Sünders. „Er will ihn aber nach jenem unerforschlichen Willen.“⁵⁸⁹ Nach diesem „verborgenen und zu fürchtenden Willen“ will Gott die einen Menschen in der Verdammnis lassen, die anderen aber retten und ordnet nach seinem Ratschluss an, „welche und was für Leute nach seinem Willen die gepredigte und angebotene Barmherzigkeit annehmen und ihrer teilhaftig werden“⁵⁹⁰.

Nicht nur vom *gepredigten* Willen Gottes, alle zu retten, sondern auch von seinem *verborgenen* Willen, nur einen Teil zu retten, können wir aber nur aus der Schrift wissen. Was berechtigt dann dazu, den einen Willen für *bloß gepredigt*, den anderen aber für den *eigentlichen* zu halten? Folgt man Luthers Unterscheidung, könnte es sich ja auch umgekehrt verhalten: Dem wirklichen, aber verborgenen Willen nach will Gott alle retten, dem gepredigten Willen nach nur einen Teil.

Hier kommen bei Luther Vorannahmen oder Vernunftüberlegungen ins Spiel, die selbst noch einmal der Begründung durch die Schrift bedürften, was aber nicht möglich ist. Anders gefragt: Woher weiß Luther vom *doppelten Ausgang*, wenn es einige Bibelstellen gibt, die für sich genommen *klar* und *eindeutig* für die Rettung und das ewige Leben *aller* Menschen sprechen? Die einschlägigen Stellen mögen jeweils für sich genommen klar und eindeutig sein. Da aber die einen für einen doppelten Ausgang, die anderen für einen glücklichen Ausgang für alle Menschen sprechen, ist die Schrift als ganze in der Frage der Vollendung wie auch in anderen Fragen nicht eindeutig. Hier ist eine Deutung entweder mithilfe der *Vernunft* oder mithilfe des *Geistes Gottes* oder mithilfe der vom Geist Gottes *erleuchteten Vernunft* gefordert.⁵⁹¹

Luther führt für seine Überzeugung vom doppelten Ausgang Paulus an.⁵⁹² Paulus meint aber mit dem *Tod*, der durch Adam zu allen Menschen kommt⁵⁹³, nicht den ewigen Tod der Hölle, sondern von Genesis her den Tod des irdischen Lebens.⁵⁹⁴ Weil alle die Sünde und den Tod Adams durch die eigene Sünde bestätigen, hat ihm zufolge niemand das ewige Leben verdient, hat, im Gegenteil, jeder den *zeitlichen* Tod und in diesem Sinn das Verlorengehen verdient. Aber es hat niemand den ewigen Tod, die Hölle, verdient. Paulus schreibt nirgendwo, dass Gott den Menschen aufgrund der Sünde ewig verdammen oder verwerfen würde. So ist bei ihm auch die Verstoßung, Verstockung oder Verwerfung *Israels* zeitlich begrenzt und bedeutet Reichtum und Versöhnung für die ganze Welt.⁵⁹⁵ Obwohl das bei Paulus klar und eindeutig ist, geht der Reformator – vermutlich

588 VuW 684–686, 154–156.

589 VuW 685f, 155f.

590 VuW 684, 154.

591 Bd. 1, Kap. 3.2.4.

592 Röm 9,18.

593 Röm 5,12.15.

594 Gen 2,17 u. 3,19.

595 Röm 11; bes. 11,1.7.11.15.25.32.

in Abhängigkeit von Augustinus – von der ursprünglichen Verdammnis aller durch Gott aus.

Es war das *große theologische Verdienst* Luthers, in einer Zeit, in der die Werkgerechtigkeit vorherrschte, den paulinischen Gedanken der *Glaubensgerechtigkeit* wiederentdeckt zu haben. Der Mensch kann durch keinerlei Leistung vor Gott gerecht werden. Die Gerechtigkeit, die Voraussetzung für das ewige Heil ist, kommt ihm von Gott selber durch Jesus Christus zu. Anders gesagt: Der Mensch kann sich durch keinerlei Bemühung den Himmel verdienen und muss es auch nicht, denn er ist ihm von Gott geschenkt.

In dem Zusammenhang lassen sich aber weitere *wesentliche Unterschiede* zwischen Luthers Rechtfertigungstheologie und der des Paulus ausmachen. Für Luther ist der *Glaube* neben dem Erlösungswerk Jesu Christi beziehungsweise der Gnade eine *notwendige Bedingung* für die Rechtfertigung des Menschen. Der Mensch ist nur dann gerechtfertigt, wenn er an Jesus Christus glaubt. Der Glaube gehört zu seiner Rechtfertigung selbst. Bei Paulus ist das nicht so. Er stellt zwar im Römerbrief der Gerechtigkeit aus Werken oder aus dem Gesetz die „Gerechtigkeit Gottes durch Glauben an Jesus Christus“, die „Glaubensgerechtigkeit“ oder die „Gerechtigkeit aus Glauben“ gegenüber.⁵⁹⁶ Für ihn macht zwar Gott den gerecht, „der aus Glauben an Jesus lebt“, und er ist zwar der Überzeugung, „dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes“.⁵⁹⁷ Aber er schreibt nirgendwo, dass *nur* der Glaube gerecht macht oder als Gerechtigkeit angerechnet wird⁵⁹⁸, und spricht nirgendwo von einer Gerechtigkeit durch oder aus Glauben *allein*. Dieses „allein“ hat Luther hinzugefügt, sodass es bei ihm im Zusammenhang mit der Rechtfertigung zum Glauben keinerlei Alternative gibt.

Für Paulus kommt es durch die gerechte Tat Jesu „für alle Menschen zur Gerechtsprechung, die Leben schenkt“⁵⁹⁹. Durch die Hingabe Jesu am Kreuz sind alle Menschen – unabhängig von ihrem Glauben – gerecht geworden. Der Glaube ist bei Paulus nicht Bedingung für die Rechtfertigung oder Teil derselben, sondern ein *herausragendes Mittel*, durch das Gottes Gerechtigkeit im Menschen wirksam wird. Es gibt aber auch andere Mittel. Paulus selbst deutet andere Medien an, wenn er zu Beginn des Römerbriefs schreibt, Heiden wie Juden, „die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben“⁶⁰⁰, würde Gott ewiges Leben geben. Will Paulus durch diese Stelle nicht seine Zurückweisung jeder Werkgerechtigkeit unterlaufen, kann das nur bedeuten, dass für ihn das *Verrichten guter Werke* und das *Erstreben der Unvergänglichkeit* keine Bedingungen für die Rechtfertigung sind, sondern Mittel, durch die Gottes Gerechtigkeit bei Menschen wirksam wird und ankommt. Paulus lehnt die Werkgerechtigkeit nicht so sehr als Versuch des Menschen ab, durch gute Taten ins rechte Verhältnis zu Gott zu gelangen, sondern vielmehr als den Versuch, durch *äußeres Halten* des Gesetzes, genauer des Gesetzesbuchstabens, und somit durch äußeres korrektes Verhalten vor Gott gerecht werden zu wollen.⁶⁰¹ Er prangert die Werkgerechtigkeit in erster Linie an,

596 Röm 9,32; 10,5; / 3,22; / 4,13; / 9,30.

597 Röm 3,26; / 3,28.

598 Vgl. Röm 4,5.

599 Röm 5,18.

600 Röm 2,7.

601 Vgl. Röm 2,28f.

weil sie für ihn von einer *Äußerlichkeit* der *Frömmigkeit* zeugt. Gute Werke, die nicht einem äußerlichen Befolgen des Gesetzes, sondern der rechten *inneren Gesinnung*, nämlich Gutes um des Guten willen zu tun, entspringen und so vom „Herzen“ und vom „Geist“ stammen⁶⁰², fallen für ihn von vornherein nicht in den Bereich der von ihm kritisierten Werkgerechtigkeit.

Der Mensch hat, theologisch betrachtet, viele Mittel, wie er Gottes Gerechtigkeit in seinem Leben annehmen und realisieren kann. Er kann sie mithilfe der Gnade Gottes durch Glauben, aber auch durch Hoffnung und Liebe, durch Gebet und Meditation, ja im Prinzip durch alle möglichen sittlich guten Tätigkeiten, seien sie familiärer, politischer, sozialer, künstlerischer, ökologischer, ökonomischer oder sonstiger Art, in seinem Leben wirksam werden lassen. Durch all diese Vollzüge *erwirbt* der Mensch nicht die Rechtfertigung, sondern *antwortet* auf sie mit Hilfe der Gnade, die ihm immer schon zuvorgekommen ist und zuvorkommt. So kann sie in seinem Leben Wirklichkeit werden. Der Mensch wird nicht durch Glauben, sondern durch Jesus Christus *allein* vor Gott gerecht und er kann diese Gerechtigkeit nicht nur durch Glauben, sondern durch viele Vollzüge in seinem Leben annehmen. Der Glaube an Jesus Christus ist zwar ein herausragendes Mittel, aber nur *ein* Mittel für die Realisierung der Rechtfertigung. Als ein anderes herausragendes Mittel darf bei Paulus im Römerbrief und im Galaterbrief die *Nächstenliebe* angesehen werden, auf die er besonders abhebt.⁶⁰³ Im 1. Korintherbrief stellt er die Liebe über alles, auch über Glaube und Hoffnung, die mit dem Tod enden, während die Liebe bleibt.⁶⁰⁴ Die Nächstenliebe ist ein Mittel, zu dem alle Menschen fähig sind und durch das mehr als durch jedes andere die Gerechtigkeit Gottes im menschlichen Leben *wirksam* wird.

1.3.2.2.4 Unterscheidung zwischen zeitlichem und ewigem Heil

Luther und andere Theologen haben beim Streit um die Rechtfertigung und den freien Willen des Menschen nicht deutlich genug zwischen *zeitlichem* und *ewigem* Heil, zwischen *diesseitigem* und *jenseitigem* Leben, zwischen *Gnade* und *Anschauung* Gottes unterschieden. Mit Luther dürfen Christen darauf vertrauen, dass sie von Gott, ohne irgendetwas dafür leisten zu müssen, zum *himmlischen* Leben berufen sind. So wenig der Mensch mit seinem freien Willen zu seiner irdischen Existenz in der Welt beitragen kann, kann er etwas zu seiner himmlischen Existenz nach seinem Tod beisteuern. Beides ist ihm völlig gratis, ohne dass er eine Bedingung oder Leistung erfüllen müsste oder auch nur könnte, geschenkt. Beides übersteigt seinen freien Willen vollkommen.

Das göttliche Leben, das heißt das Leben vor, mit und in Gott beginnt für den Menschen aber nicht erst nach seinem Tod im Jenseits. Es hebt schon *im Diesseits* an. Und bezüglich dieses göttlichen Lebens im Diesseits besitzt der Mensch einen *echten freien Willen*. Er bestimmt bis zu einem gewissen Grad selbst, inwieweit er sich auf dieses Leben schon jetzt einlässt. Zwar kommt ihm dabei die göttliche Gnade immer schon zuvor. Aber diese Gnade schließt seine Freiheit nicht aus, sondern bezieht sie mit ein. Der Mensch kann in seinem Leben Entscheidungen treffen, die Gott betreffen. Es hängt auch

602 Röm 2,29.

603 Röm 13,8–10; / Gal 5,13f.

604 1 Kor 13,1–13.

von ihm ab, welche Rolle Gott in seinem Leben spielt, welchen Stellenwert er darin hat, welchen „Raum“ er darin einnimmt. So kann er zum Beispiel entscheiden, ob er regelmäßig in der Heiligen Schrift liest, ob die Schrift sein Leben begleitet, ob Gottesdienst zu seinem Leben gehört, ob und inwieweit er bewusst aus dem Glauben lebt und sein Leben mit anderen Gläubigen teilt. Er stellt in seinem Leben Weichen, nicht nur was die irdischen Dinge, sondern auch was sein Leben mit Gott angeht. Zu dem, was Luther völlig zu Recht im christlichen Leben so wichtig ist, nämlich die Verwandlung zu einem neuen Menschen und zu einer neuen Schöpfung durch den Geist, trägt der Mensch mit seinem freien Willen und mit all seinen Kräften bei.⁶⁰⁵

Wäre im Leben eines jeden Menschen alles Heilsrelevante, alles, was Gott betrifft, von Gott schon immer prädestiniert, also im Voraus in allen Einzelheiten bestimmt, wäre der Mensch tatsächlich nur eine Marionette, ein Spielball überirdischer Mächte. Was wäre das aber für ein Gott, der solch ein Welttheater mit dem Menschen aufführt? Ein Gott, der eine autonome Welt erschafft und den Menschen zum freien Mitspieler und freien Partner seiner Liebe in der Welt erkoren hat, ist zweifelsohne der größere Gott als der, der kleinlich alles selber bestimmt. In seiner souveränen Freiheit gewährt Gott dem Menschen echte Freiheit in diesem Leben.

Gemäß der Herrschaft und Dynamik Satans, die Luther seit dem Sündenfall Adams voraussetzt, müsste es *außerhalb* des Christentums mit jedem einzelnen Menschen und mit der Menschheit insgesamt ständig bergab gehen. Die Mehrheit der Menschen kann schlechthin nichts Gutes wollen, sie kann nur sündigen und immer mehr und immer schlimmer sündigen. Alle Nichtchristen müssten demnach notorische Mörder, Ehebrecher und Lügner oder Verbrecher sein, unter ihnen dürfte es keine Spur von Nächstenliebe geben, da sie den Geist nicht besitzen, sie dürften rein gar nichts von Gott wissen, können ihn nicht einmal erahnen. Das entspricht aber sicher nicht der *Realität*, wie sie auch geisterfüllte Christen selbst wahrnehmen. Entweder ist die Natur des Menschen nicht ganz verdorben oder auch Nichtchristen besitzen den Geist oder beides.

Es lässt sich zwar immer wieder an einzelnen Menschen und an Völkern eine scheinbar unaufhaltsame *Dynamik* zum Guten oder zum Schlechten beobachten. Aber es gibt bei realistischer Einschätzung sowohl bei Einzelnen als auch bei Gruppen vielfach ein *Mittleres*, ein langes Gleichbleiben, ein leichtes oder starkes Schwanken oder ganz langsame Entwicklungen im Leben, auf welche die von Luther beschriebene dramatische Dynamik des Heiligen Geistes oder Satans nicht zutrifft. Früchte des Fleisches und Früchte des Geistes finden sich innerhalb und außerhalb des Christentums. Sicher ist kein Mensch vollkommen gut. Genauso sicher ist aber auch kein Mensch vollkommen schlecht oder böse.

Alles in allem kann die menschliche Natur nicht so schlecht sein, wie Luther befürchtet. Vernunft und Wille sind nicht so verdorben, dass sie nicht Wahres erkennen und Gutes wollen oder tun könnten. Die Gnade baut auf einer *guten* Natur auf. Die vermeintlichen Gegensätze zwischen *Natur* und *Gnade*, zwischen *Vernunft* und *Glaube* oder auch zwischen *freiem Willen* und *Gnade* schließen einander nicht aus, sondern bedingen und ergänzen einander.

605 Vgl. Kap. 1.3.3.5.

1.3.2.3 Eine alternative Lehre von der „Erbsünde“

Wenn ein Mensch auf die Welt kommt, wird er nicht in eine heile Welt oder in ein Paradies hineingeboren, sondern in eine Welt, die von Heil und Unheil geprägt ist, die gut und schlecht ist, die höchst ambivalent ist. Indem er ins Dasein geworfen wird, wird er auch in eine *Unheilssituation* geworfen. Von hier aus ist eine Annäherung an das möglich, was eigentlich mit Erbsünde gemeint ist. Der ungarische Theologe Franz Jalics (1927–2021) hat auf der Grundlage seiner langjährigen Erfahrung als geistlicher Begleiter im so umrissenen Sinn eine *differenzierte Erbsündenlehre* entwickelt. Sie soll im Folgenden anhand seines Werkes *Kontemplative Exerzitien* (1994) entfaltet werden.

Der jetzige Heil- und Unheil-Zustand der Menschheit wird in der heiligen Schrift „in Form einer Erzählung“ beschrieben.⁶⁰⁶ Demnach hat der Mensch infolge seiner Sünde einen glücklichen Urzustand verloren.⁶⁰⁷ In diesem anfänglichen Zustand war er ständig und mit seinem ganzen Sein *auf Gott ausgerichtet*. Durch dieses Ausgerichtetsein auf Gott war er in Harmonie mit der *Natur*, in Frieden mit seinen *Mitmenschen* und eins mit *sich selbst*. Der Sündenfall bestand nun darin, dass der Mensch von seiner ursprünglichen Ausrichtung abgekommen ist. „Statt auf Gott, auf seine wahre Mitte zu achten und von dort aus zu leben, ist er an seinem eigenen egoistischen Standpunkt [...] hängengeblieben. Er ist von einer Gottbezogenheit auf eine Ichbezogenheit zurückgefallen.“⁶⁰⁸

Dieser *Sündenfall* des Menschen lässt sich durchaus geschichtlich verstehen, aber nicht im kollektiven, sondern im *individuellen* Sinn. Nicht ein erstes Menschenpaar hat am Anfang der menschlichen Geschichte in einem paradiesischen, ganz auf Gott ausgerichteten Zustand existiert, aus dem es durch persönliche Sünde herausgefallen ist – mit verheerenden Folgen für die gesamte Menschheit. Vielmehr kommt der einzelne Mensch in einer Verfassung auf die Welt, in der er mit Gott eins und auf allumfassende Liebe angelegt ist. Aus diesem ursprünglich guten Zustand fällt er jedoch aufgrund der Unheilssituation, in der er aufwächst, im Laufe seines Lebens mehr oder weniger stark heraus. Dass Kinder von sich aus ganz bei Gott sind, ist durch ein in seiner theologischen Bedeutung kaum zu überschätzendes Wort Jesu belegt. Jesus sagt nämlich: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen. [...] Denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich.“⁶⁰⁹ Kinder als solche sind im Reich Gottes. Sie besitzen den Himmel und somit Gott selbst. Gott hat sich ihnen zum Besitz gegeben. Ausnahmslos alle Menschen werden also als Kinder Gottes im wahrsten Sinn des Wortes geboren.

Würden Kinder in einer heilen Umgebung aufwachsen und nur Liebe erfahren, würden sie ihr ursprüngliches Ausgerichtetsein auf Gott nicht verlieren. In der realen Welt haben jedoch alle zu wenig Liebe empfangen, sind alle mehr oder weniger stark durch persönliche Sünden nahestehender Menschen und durch strukturelle Sünde der Gesellschaft *belastet* worden. „Unsere tiefsten Verletzungen stammen aus unserer Kindheit und sind mit unseren Eltern verbunden. Fehlende Wärme in frühester Kindheit, Autoritätskonflikte, Abwesenheit der Eltern, bedingt durch Arbeit, Scheidung

606 Jalics: *Kontemplative Exerzitien*, 97.

607 Gen 2,4–3,24.

608 Jalics 97.

609 Mt 18,3; 19,14.

oder Tod, lassen tiefe Wunden zurück, die wir nicht leicht verdauen, verarbeiten oder gar verzeihen können. Versöhnung ist aber möglich und lebensnotwendig.⁶¹⁰ Nicht wenige Kinder und Jugendliche werden von ihren Eltern schwer vernachlässigt und misshandelt. Sie erleiden häusliche Gewalt, erleben aber auch außerhalb der Familie physische, psychische und sexualisierte Gewalt. Aus diesem Grund kommt kein Kind, kein Jugendlicher, kein Erwachsener „ungeschoren“ durchs Leben.

All die *negativen Erfahrungen*, die ein Mensch besonders am Beginn, aber auch im weiteren Verlauf seines Lebens macht, lagern sich bildlich gesprochen, wenn sie nicht sogleich in Liebe erlitten oder durch Liebe geheilt werden, als unbewusste, verdrängte *Dunkelheiten* in den tieferen Schichten der Psyche ab. Sie äußern sich dann im Inneren des Menschen als *Ichbezogenheit*, die der Gottbezogenheit entgegengesetzt ist, und machen das aus, was unter *Erlösungsbedürftigkeit* und *Erb-sünde* eigentlich zu verstehen ist. Sie stellen sozusagen das *negative Erbe* des Lebens eines Menschen dar, das er persönlich nicht zu verantworten hat. Dieses Erbe hat er neben dem positiven Erbe, das es selbstverständlich auch gibt, von seiner *Mitwelt* und *Umwelt*, ohne es zu wollen, erhalten. Ungewollt prägt es sein Dasein und beeinträchtigt als Unbewusstes seine Beziehung zum Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott.

Zu den inneren Dunkelheiten der Erb-Sünde, die den Menschen auf sich selbst zurückwerfen und ihm das Leben schwer machen, gehören hauptsächlich chronisch anhaltende oder immer wieder auftauchende *negative Gefühle*: „Unzufriedenheit, Unsicherheit, Angst, Aussichtslosigkeit, Wut, Ärger, Verlassenheit, Depression, Traurigkeit, Enttäuschung, Stress, Minderwertigkeitsgefühle, Schuld, Gleichgültigkeit, Eifersucht, Selbstmitleid“ und viele andere mehr.⁶¹¹ Damit soll nicht geleugnet werden, dass bestimmte Gefühle, wie etwa Angst oder Wut, in bestimmten Situationen eine positive, unter Umständen lebenswichtige Funktion haben und dementsprechend zumindest auch als positive Gefühle zu werten sind. Die hier gemeinten negativen Gefühle beziehen sich auf Unrecht, das einem in der Vergangenheit widerfahren ist, mit dem man sich aber noch nicht versöhnt hat und von deren negativen Wirkungen auf das eigene Innere man noch nicht erlöst ist.

Die unbewussten Dunkelheiten beeinflussen nicht nur die Beziehung zu den *Mitmenschen*, sondern auch die zu *Gott*. Besonders fromme Menschen erliegen hier leicht einer Illusion. „Die einzige Weise, mit Sicherheit zu erkennen, wie wir zu Gott stehen, liegt darin, alle unsere menschlichen Beziehungen zusammenzunehmen und anzuschauen. Was in diesen Beziehungen vorhanden ist, das ist auch in unserer Beziehung zu Gott vorhanden.“⁶¹² Da zwischen der Menschen- und Gottesbeziehung und der Menschen- und Gottesliebe eine strikte *Parallele* besteht, gilt:

„Solange ich einen einzigen Menschen gering schätze, verachte ich auch Gott. [...] Solange ich auf einen einzigen Menschen wütend bin, wüte ich auch gegen Gott. Solange ich einen einzigen Menschen ignoriere oder beneide, ignoriere oder beneide ich auch

610 Jalics 300.

611 Ebd. 179.

612 Ebd. 62.

Gott. Solange ich vor einem einzigen Menschen Angst habe, ängstige ich mich vor Gott. Bin ich eifersüchtig, bin ich es auch Gott gegenüber.“⁶¹³

Nur am *Alltag*, an der Nächstenliebe und an der Liebe zu sich selbst, lässt sich ablesen, wie weit man als Christ in seinem Glauben und in seiner Liebe gekommen ist. Was einen von den Menschen und von sich selbst trennt, trennt einen auch von Gott; was einen mit den Menschen verbindet, verbindet einen auch mit Gott. Wer seinen Nächsten, den er sieht, nicht liebt, liebt auch Gott, den er nicht sieht, nicht.⁶¹⁴ „Wer sich selbst nicht liebt, kann auch Gott, der ihm sein Leben schenkt, nicht lieben.“⁶¹⁵ Umgekehrt gilt aber auch, weit über das Christentum hinaus, von allen Menschen: Wer den Nächsten und sich selbst liebt, liebt wahrhaft Gott, ob er es weiß oder nicht.

Die heilige Schrift und die kirchliche Tradition haben die Ichbezogenheit des Menschen drei Gruppen zugeordnet: der *Habsucht*, der *Machtsucht* und der *Ehrsucht*. „Habsüchtig ist, wer sein Herz an Besitz bindet, gleich ob dieser ihm gehört oder ob er nur danach strebt. Sein Herz ist in beiden Fällen an Besitz gebunden. Die Machtsucht besteht in dem Drang, anderen seinen Eigenwillen aufzuzwingen und damit selber mit seinen Plänen im Mittelpunkt zu stehen.“⁶¹⁶ Die Ehrsucht beziehungsweise der Stolz oder Ehrgeiz besteht in einer Sucht nach Anerkennung, Bestätigung, Prestige und Lob. Habsucht, Machtsucht und Ehrsucht machen sich in allen Bereichen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens bemerkbar. Sie wirken sich im größten, globalen Raum ebenso aus wie im kleinsten, privaten.

Viele Christen meinen, dass Sünde einzig und allein eine schuldhaft begangene Handlung sei. Die *persönliche Sünde* macht aber nur einen Teil der wirklichen Sünde aus. Frei begangene Taten kann man bereuen, man kann sich von ihnen zu bekehren suchen, sie beichten und auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. „Anders ist es mit dauerhaft negativen Tendenzen in uns. Sie sitzen so tief, dass sie sich leicht unserem Bewusstsein entziehen.“⁶¹⁷ Da wir das Dunkle in uns nicht gerne wahrnehmen, verdrängen wir unsere Schattenseiten in das *Unbewusste* und schaffen ein Selbstbild, das nur aus positiven Eigenschaften zusammengestellt ist. Wir nehmen aber mit uns auch all unsere Dunkelheiten überallhin mit, so dass sie uns in all unseren Handlungen und oft gegen unsere Absicht bestimmen. Deshalb sind wir ihnen gegenüber ohnmächtig. „Wir empfinden sie häufig nicht als Sünde, weil wir sie weder begehen noch frei bejahen. Sünde ist aber nicht nur, was frei begangen ist, sondern, viel tiefer verstanden, alles, was uns von Gott und von den Menschen trennt.“⁶¹⁸ Im konkreten Leben sind Erbsünde im Sinn persönlich unverschuldeter Dunkelheiten und frei begangene persönliche Sünden nicht trennbar. „Die Erbsünde veranlasst uns zu sündhaften Taten. Die Taten ihrerseits verweisen auf die tiefer in uns liegenden Dunkelheiten.“⁶¹⁹

613 Ebd. 62.

614 Vgl. 1 Joh 4,20.

615 Jalics 65.

616 Ebd. 100.

617 Ebd. 179.

618 Ebd. 179.

619 Ebd. 180.

Jeder Mensch trägt also *Gutes* und *Böses* in sich, *Licht* und *Schatten*. Beides hat jedoch nicht das gleiche Gewicht, nicht den gleichen Stellenwert. Der Mensch ist nicht einfach gut und böse. Denn die Dunkelheiten sind nicht das Tiefste in ihm und gehören nicht zu seinem bleibenden Wesen. Sie sind eine *zweite Realität*, die zum ursprünglich guten Zustand dazugekommen ist. Als Erbsünde stellt sie die dunkle Schicht dar, „die sich um unseren guten Kern gelagert hat und die wir täglich erleben können“⁶²⁰. Sie gehört zum Inneren des Menschen, bildet aber nicht sein Innerstes.

Da der Mensch, theologisch betrachtet, seinen Ursprung Gott verdankt und Kind Gottes ist, gehört zu seinem bleibenden Wesen *ein unversehrter Kern*, der die innerste Mitte seiner jetzigen Existenz ausmacht. „Dort ist er ganz, dort ist er heil, dort wird ihm bewusst, wie er von Gott geliebt und gehalten ist, dort erfährt er, wer er in Gott ist.“⁶²¹ Jeder Mensch trägt diesen heilen, unverlierbaren und unverletzlichen Kern in sich. Dieser Kern ist nicht nur durch die heilige Schrift (etwa durch die lebensgeschichtlich oder existentiell gedeutete Paradiesgeschichte in Gen 2,4–25), sondern auch durch Mystiker aller Religionen glaubhaft bezeugt. Teresa von Avila (1515–1582) beispielsweise beschreibt ihn in ihrem Hauptwerk über die *Wohnungen der Inneren Burg* als innerste Wohnung einer jeden Menschenseele, in der sich Gott selbst aufhält.⁶²² Auch Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) war sich dieses Kerns bewusst, wie etwa seinem Gedicht *Vermächtnis* zu entnehmen ist, in dem es heißt: „Sofort nun wende dich nach innen: Das Zentrum findest du da drinnen, Woran kein Edler zweifeln mag [...].“ Von daher ist jeder Mensch nicht nur Kind Gottes, sondern Tempel des Heiligen Geistes. In jedem wohnt „die ganze Heilige Dreifaltigkeit“⁶²³. Wie kann der Mensch aber zu seinem guten Kern im Innersten zurückfinden, wenn dieser durch die dunkle und schmerzhaftige Schicht der Erbsünde überlagert ist? Wie kann er von seinen Dunkelheiten erlöst werden? Wie kann er von einem ichbezogenen zu einem gottbezogenen Menschen umgewandelt werden?

Nur die *Liebe* kann den Menschen von seinen Dunkelheiten erlösen, nur sie kann ihn von seiner Ichbezogenheit befreien, nur sie selbst kann den Menschen vom Egoisten zum uneingeschränkt Liebenden umwandeln. Christen stehen viele *äußere Mittel* zur Verfügung, durch die sie etwas von der Liebe Gottes und des Menschen erfahren können: die heilige Schrift, die Sakramente, heiligmäßige und vorbildliche Menschen, gute Lektüre, schöne Musik, erbauliche Kunstwerke und vieles andere mehr. Am meisten wird jemand von den Dunkelheiten seiner Erbsünde dadurch erlöst, dass er dauerhaft von einer nahestehenden Person geliebt wird. Wer stets das Wohlwollen und das Vertrauen eines Partners oder einer Partnerin erlebt, dessen tief in ihm sitzenden negativen Gefühle können sich allmählich in positive verwandeln. Gleichgültigkeit kann in echtes Interesse, Zerstreuung in Aufmerksamkeit, Verachtung in Wertschätzung, Hass in Liebe und Missgunst in Wohlwollen umschlagen. Die Zuwendung von Therapeuten oder anderen Fachleuten kann für jemanden auf dem Weg zu Erlösung und Heilung sehr hilfreich sein. Sie kann ihm helfen, seine gefühlsmäßige Einstellung zu anderen und zu sich selbst zu verbessern. Auch längere oder regelmäßige Aufenthalte in der Natur sind für gewöhnlich

620 Ebd. 181.

621 Ebd. 180.

622 Kap. 3.5.1.7.

623 Jalics 181.

sehr heilsam. Die Kräfte der eigenen körperlich-seelischen Natur heilen ebenfalls. Diese Erfahrung steckt wohl hinter dem Spruch: die Zeit heilt alle Wunden. Nicht zuletzt wirkt auch das eigene Bemühen, andere selbstlos zu lieben, auf einen positiv zurück. Eltern werden durch die Liebe zu den Kindern fast zwangsläufig zu reiferen Menschen.

Neben den vielen Mitteln, die den Menschen von außen auf seinem Erlösungsweg unterstützen, kennen nahezu alle Religionen auch einen *inneren Erlösungsweg*. Wer sich mithilfe bestimmter Gebets- und Meditationsmethoden konsequent auf den Weg nach innen begibt, wird über kurz oder lang auf eigene Dunkelheiten stoßen. Da ihm aber von seinem Innersten her die göttliche Liebe als Licht und Kraft entgegenströmt⁶²⁴, kann er von diesen Dunkelheiten erlöst werden, indem er sie im Blick auf Gott oder das Göttliche durchleidet und so „ausleidet“, dass er von ihnen für immer befreit ist. Der Weg nach innen zum Göttlichen ist kein ungefährlicher, aber ein sehr wirksamer Weg. Durch das Schauen auf Gott und das Spüren seiner Liebe lösen sich nach und nach die vielen Dunkelheiten im Inneren des Menschen.

Konkrete, reale Erlösung von der mit der Erbsünde verbundenen Ichbezogenheit setzt die Bereitschaft voraus, erlittenes Unrecht in Liebe zu durchleiden, dem Täter zu verzeihen und sich langfristig mit ihm zu versöhnen. Sie setzt auch die Bereitschaft voraus, sich von anderen lieben und helfen zu lassen, sowie sich selbst zu verzeihen und zu lieben.

Im Grunde bedeutet Ichbezogenheit, dass man keine andere Person als Person erkennt und anerkennt, dass man niemanden außer sich selbst gelten lassen will. Je mehr sich die eigenen Dunkelheiten auflösen, desto mehr kann man seine Mitmenschen als Personen wahrnehmen, und umgekehrt.

„In dem Augenblick, da am Horizont eine Person als Person erkannt und innerlich anerkannt wird, wendet sich die Habsucht in geben, schenken und teilen können. Die Machtsucht verändert sich in dienen können. Aus der Ehrsucht wird Ehrfurcht und Anerkennung. So wird der *ichbezogene* Mensch *du-bezogen*. Es geht ihm nicht mehr um das Ich, sondern um die Begegnung mit dem Du. Da die Beziehung zu den Menschen und zu Gott immer parallel ist, spiegelt sich die Du-Bezogenheit in der Hinwendung zu Gott wider. Die Habsucht [...] wird in der Gottesbeziehung *Hingabe*. Die Macht [...] wird zu Gott hin *Gottesdienst*. Die Ehrsucht [...] wandelt sich zu *Anbetung* oder *Gotteslob*.“⁶²⁵

Christen können erleben, dass Jesus Christus sie von ihrer Habsucht, Machtsucht und Ehrsucht zur Hingabe, zum Gottesdienst und zum Gotteslob erhebt.

Alle Menschen sehnen sich in ihrem Innersten danach, erlöst zu werden, alle sehnen sich im Grunde ihres Herzens nach einer einfachen, spontanen und unmittelbaren Beziehung zu Gott. In der Tiefe ihrer Seele findet eine Suche nach Gott statt, aus der heraus sie, oft unbewusst, ihr Leben gestalten.⁶²⁶ Christen wissen sich dazu eingeladen und dazu berufen, das Erlösungswerk Christi fortzusetzen und ein *alter Christus*, ein an-

624 Vgl. ebd. 184.

625 Ebd. 101.

626 Vgl. ebd. Jalics 11.

derer, ein neuer Christus auf Erden zu werden.⁶²⁷ Indem sie das, was ihnen vom Leben auferlegt ist, in Liebe erleiden, ergänzen sie, was am Leiden Christi noch fehlt.⁶²⁸

Der Mensch ist auf Erden, um die Liebe zu erlernen und erlöst zu werden. Erst wenn seine Liebe der Liebe Gottes gleichförmig geworden ist und alles Finstere in ihm aufgelöst ist, kann er Gott schauen. In dieser Vorbereitung besteht das Ziel des irdischen Lebens.

„Wer seine Erbsünde in Liebe durchlitten hat und in diesem Sinne Christus nachgefolgt ist, hat nicht umsonst auf Erden gelebt. Wer dagegen in seinem Leben dem erlösenden Leiden gegenüber ausgewichen ist, muss den Weg der Erlösung nach seinem Tod fortsetzen. Darin besteht die Lehre der [katholischen] Kirche vom Purgatorium.“⁶²⁹

Jeder geht dabei den Weg der Liebe und der Erlösung nicht nur für sich, sondern auch für andere.

Christen, die als Säuglinge oder Kinder getauft worden sind, sind vor einer so verstandenen Erbsünde genauso wenig gefeit wie Nichtchristen, auch wenn sie aufgrund ihrer Kenntnis Jesu Christi und kirchlicher Heilsvermittlung im Laufe ihres Lebens objektiv bessere Chancen haben mögen, erlöste Menschen zu werden. Die hier vorgetragene Erbsündenlehre hat vor allem zwei Vorzüge gegenüber der traditionellen Lehre. Sie vermag einerseits den verheerenden Zustand der Menschheit, einschließlich der Kirche, zu erklären. Andererseits lässt sie aber auch aus gutem Grund darauf hoffen, dass alle Menschen das Ziel des Reiches Gottes tatsächlich erreichen werden.

Literatur

Franz Jalics: *Kontemplative Exerziten. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, 1994.

1.3.2.4 Das Böse im Menschen

Zweifelsohne gibt es das Böse in der Welt, und zwar in erschreckendem Ausmaß. Daher stellt sich die Frage: *Woher* kommt es? Und damit zusammenhängend: *Worin* besteht es? Auf die erste Frage sind im Wesentlichen drei mögliche Antworten zu bedenken: 1. das Böse kommt aus der *Natur* des Menschen; 2. es geht auf die *Freiheit* des Menschen zurück; 3. es stammt vom *Teufel* als gefallenem Engel.

Gegenüber einem äußerlichen Verständnis von Unreinheit als dem, was von Gott trennt, macht Jesus unmissverständlich klar, dass das Böse aus dem *Inneren*, dem *Herzen* des Menschen, und nicht von außen stammt: „Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugenaussagen und Lästerun-

627 Vgl. ebd. 226.

628 Vgl. Kol 1,24.

629 Jalics 184.

gen.⁶³⁰ Aber wie kann das Böse überhaupt in das Herz des Menschen gelangen, wenn der Mensch Teil der guten Schöpfung Gottes ist?

Der Mensch hat in einer *Natur* zu leben und sich zu entwickeln, die ihm trotz ihrer grundsätzlichen Güte und Werthaftigkeit einen ständigen Kampf ums Überleben abverlangt. Deshalb nimmt er sie keineswegs nur als friedlich und schön wahr, sondern erlebt sie auch als bedrohlich, ja feindselig. Diese Grundsituation hat er nicht zu verantworten. Sie ist ihm vorgegeben. In einer evolutiven Schöpfung mit all ihren natürlichen Übeln, wie Krankheiten, Dürreperioden, Überschwemmungen, Erdbeben, Vulkanausbrüchen, Tsunamis, Epidemien, Pandemien und schließlich dem sicheren biologischen Tod, hat er sein Leben zu gestalten und sein Zusammenleben zu organisieren.

Der Mensch ist und bleibt trotz aller Kultur und kultureller Höherentwicklung ein Teil der Natur. Naturwissenschaftlich betrachtet ist er ein Tier, ein *höheres Tier*. Tiere können aber, wenn es um die Fortpflanzung, die Beute oder das Futter oder das Revier geht, äußerst aggressiv sein, bis dahin, dass Artgenossen schwer verletzt oder getötet werden. Ihr *Aggressionstrieb* enthält in Verbindung mit ihrem *Fortpflanzungs-* und *Nahrungstrieb* gegenüber den eigenen Artgenossen ein zerstörerisches Potenzial, das ihr Verhalten unausweichlich prägt. Wenn ein Löwenmännchen, bevor es sich mit einem Weibchen paart, dessen Junge, die von einem anderen Männchen stammen, tötet, folgt es nur seinem Instinkt. Schon bei Tieren könnte man zwischen *defensiver* Aggression, die sich in ihrem Verhalten etwa bei der Verteidigung der Jungen oder des Reviers äußert, und *offensiver* Aggression, wie sie sich etwa beim Angriff auf das Revier anderer zeigt, unterscheiden.

Der Mensch ist zunächst einmal Tier, das sollte nie vergessen werden. Er ist von Natur aus aggressiv. Seine Aggression dient ihm dazu, sich zu verteidigen, sich etwa zur Wehr zu setzen, wenn sein Leben, sein Besitz oder anderes, was ihm wertvoll und wichtig ist, bedroht ist. Seine Aggression kann ihn aber auch dazu verleiten, Artgenossen anzugreifen, um ihnen etwas wegzunehmen, sie zu schwächen oder gar zu vernichten. Diese Aggression könnte man bei ihm die *destruktive*, im Unterschied zur *defensiven*, nennen.

Unterdrückt ein Mensch andere Menschen, beutet er andere aus, zerstört er ihren Besitz oder ihr Leben, folgt er im Grunde seiner Natur. Statt sich von seinen naturhaften Instinkten und Trieben, Tendenzen und Impulsen mithilfe der Vernunft zu distanzieren, gibt er ihnen nach und lässt sich von ihnen in seinem Handeln leiten. Verhält er sich zerstörerisch, so *handelt* er im Normalfall – im Unterschied zum Tier. Er zerstört *absichtlich* oder sogar *vorsätzlich*. Was er tut, tut er *willentlich* und *wissentlich*. Das qualifiziert sein destruktives Verhalten *moralisch* als böses Handeln. Zudem stehen ihm im Unterschied zum Tier dabei all die technischen Mittel, die er konstruiert und produziert hat, zur Verfügung. Das macht dann sein destruktives Handeln so desaströs.

Der Mensch soll aber nicht auf seiner tierischen Stufe stehen bleiben. Er soll sich aufs Ganze gesehen von einem *tierischen* Menschen, der in allem seiner Natur folgt, zu einem *menschlichen* Menschen entwickeln, der es gelernt hat, in allem zu lieben.

Dass die menschliche Natur *an sich gut* ist, schließt also nicht aus, dass ihr neben konstruktiven Neigungen auch destruktive innewohnen, die aber als solche noch keineswegs böse, sondern *vorsittlich* sind. Böse ist erst die freie Handlung eines Menschen, der sich

630 Mt 15,19.

in dem, was er will und tut, statt von der Vernunft, von seiner destruktiven Neigung bestimmen lässt.

Dazu kommt ein Zweites. Ist und handelt ein Mensch böse, hat er für gewöhnlich in seinem Leben nicht nur zu wenig Liebe erfahren, sondern *schlimme* oder *schlimmste Erfahrungen* gemacht, die in sein Herz eingedrungen sind. Auch diesbezüglich ist er herausgefordert, sich von diesen Erfahrungen, denen destruktive Tendenzen innewohnen, zumindest in seinem Handeln zu distanzieren. Jemand, der beispielsweise Rachegefühle hat, soll nicht aus Rache handeln.

In der Geschichte von *Kain* und *Abel* wird das Böse im Herzen Kains sehr anschaulich beschrieben. Kain fühlt sich gegenüber Abel benachteiligt und ist eifersüchtig auf ihn, weil der Herr, zumindest in seiner Wahrnehmung, auf Abel und dessen Gabe schaut, auf seine Gabe aber nicht. Als er das bemerkt, überläuft es ihn ganz heiß und sein Blick senkt sich. Daraufhin spricht der Herr zu ihm: „Warum überläuft es dich heiß und warum senkt sich dein Blick? Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, darfst du aufblicken; wenn du nicht gut handelst, lauert an der Tür die Sünde. Sie hat Verlangen nach dir, doch du sollst über sie herrschen.“⁶³¹ Kain herrscht nicht über die Sünde und tötet seinen Bruder.

Wie die Geschichte von der Sünde Adams und Evas, ist die Geschichte von der Sünde Kains *beispielhaft* zu verstehen. Sie betrifft alle Menschen. In jedem Menschen schlummert ein *Abgrund*, der *Abgrund des Bösen*, der zu gewalttätigem, zerstörerischem Handeln verführen kann. Im Allgemeinen ist sich der Mensch seiner nicht bewusst, weshalb ihn das „Abgründige“ überraschen kann, wie Karlfried Graf Dürckheim das in einem Rückblick beschreibt: „Einmal habe ich etwas Schreckliches: die Lust am Töten erfahren! Wie ein böser Rausch kam sie über mich, als ein ganzer Wurf junger Eichhörnchen, eins nach dem anderen, mir vor die Flinte kam.“⁶³² Als der junge Dürckheim die ganze Brut totgeschossen hatte und danach entsetzt vor seiner Tat stand, fragte er sich: „Warum hatte ich das getan? Warum musste ich weiter, immer weiter schießen?“⁶³³

Der Abgrund gehört, um die bekannte Metapher von Carl Gustav Jung (1875–1961) aufzugreifen, zum *Schatten* des Menschen und markiert seine negativste Seite. Als Teilbereich der Psyche eines Individuums umfasst der Schatten nach Jung *un- oder teilbewusste Persönlichkeitsanteile*, die häufig verdrängt oder verleugnet werden, weil sie dem Vorstellungsbild des Ichbewusstseins entgegenstehen.⁶³⁴ Der Schatten widerspricht dem positiven (naiven) Selbstbild, das ein Mensch von sich hat, er passt nicht zur *Persona*, die er sein will, nicht zu seiner „Theatermaske“. Aus ihm kommen jedoch nicht nur schlechte, sondern auch gute Impulse.

„Wenn man bis dahin der Meinung war, dass der menschliche Schatten die Quelle allen Übels sei, so kann man nunmehr erkennen, dass der unbewusste Mensch, eben der Schatten, nicht nur aus moralisch-verwerflichen Tendenzen besteht, sondern auch

631 Gen 4,6–7.

632 Mitzner 19.

633 Ebd. 20.

634 Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Schatten_\(Archetyp\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Schatten_(Archetyp)), abgerufen am 12. 02. 2025.

eine Reihe guter Qualitäten aufweist, nämlich normale Instinkte, zweckmäßige Reaktionen, wirklichkeitsgetreue Wahrnehmungen, schöpferische Impulse und anderes mehr.“⁶³⁵

Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Schatten, seine Integration in die Gesamtpersönlichkeit, zählt nach Jung zu den zentralen Aufgaben des menschlichen Reifeprozesses und stellt einen unabdingbaren Schritt des Individuums auf dem Weg zur *Ganzwerdung* (Individuation) dar. Da der Schatten oft „negative“, sozial unerwünschte und daher unterdrückte Züge der Persönlichkeit einschließt, diese „dunkeln Aspekte der Persönlichkeit“ aber als „wirklich vorhanden“ anerkannt werden müssen, ist er „ein moralisches Problem, welches das Ganze der Ichpersönlichkeit herausfordert“. ⁶³⁶ Seine Entwicklung beginnt bereits in den ersten Lebensjahren des Menschen, weil die Umwelt von Anfang an Erwartungen, Anforderungen, Gebote und Verbote an das Individuum heranträgt. Diese lassen nur einen Teil der Persönlichkeit zur Entfaltung kommen. Der persönliche Schatten wächst parallel zur *Persona*, gleichsam als ihr Negativ, und stimmt in etwa mit dem überein, was Sigmund Freud (1856–1939) mit dem *Es* gemeint hat, das im Gegensatz zum Ich und zum Überich unbewusste Teile der Persönlichkeit enthält.

Während das Böse im Schatten oft erst durch die „Verdrehung, Verkrüppelung, Missdeutung und missbräuchliche Anwendung an sich natürlicher Tatsachen“ entsteht⁶³⁷, gehört zum *positiven Schatten* alles Unausgelebte, sofern es nicht zu destruktivem Handeln animiert, sondern dazu motiviert, das eigene Potenzial zu entdecken und zu entfalten. Wer seinen Schatten annimmt, wird fähig, individuelle Fähigkeiten zu verwirklichen, echte Kreativität zu entwickeln, höhere Bedürfnisse, wie Maslow sie beschreibt⁶³⁸, zu befriedigen und so immer mehr Persönlichkeit zu werden.

Das Böse setzt voraus, dass der Menschen frei ist. Nur wenn er seinen negativen Impulsen, die aus seinem Inneren aufsteigen, zustimmt und entsprechend handelt, obwohl er anders könnte, ist seine Handlung im sittlichen Sinn wirklich böse. So erscheint sein verkehrter Handlungswille als das ursprünglich und eigentlich Böse. Der *schlechte Wille* des Menschen ist das *eigentlich Böse*. Der Wille, andere um des eigenen Vorteils willen zu belügen, zu betrügen, zu berauben oder zu vernichten, macht die eigentliche *Bosheit* des Menschen aus. Wird die Bosheit zur bleibenden Haltung, wird sie zur *Boshaftigkeit*. Diese ist dann die Einstellung eines Menschen, der das Böse nicht (so sehr) aus menschlicher Schwäche (Unwissenheit, Verblendung, Willensschwäche), sondern (mehr) um seiner selbst willen sucht und will, der also mit Überlegung, Entschlossenheit, Heimtücke, Unbarmherzigkeit oder ähnlichen Motiven vorgeht.

Weil auf der Ebene des menschlichen Handelns das Böse in der Welt so wirksam ist, scheint es eine eigenständige Wirklichkeit zu sein, ein *eigenes Sein* zu haben. Das täuscht jedoch. Denn das Wesen des Bösen besteht ausschließlich darin, eine in sich gute Wirklichkeit zu verneinen und zu vernichten. Auch wenn es als *entschiedene Verneinung* des

635 Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* (GW Band 9/2), 1950, §423.

636 Ebd. § 14.

637 Ebd. § 423.

638 Kap. 1.1.1.

Guten mehr ist als bloß ein *Mangel* an Gutem, geht ihm ein eigenes Sein ab. Von daher ließe sich mit Harald Schöndorf eine Metaphysik des Bösen wie folgt umreißen:

„Das Böse ist Minderung des Seins und darum nichts Positives, kein Sein, und hat darum nicht Gott zum Urheber. Das Böse kann nur parasitär als Verkehrung des Guten existieren und bezieht nur hieraus seine Kräfte. Die Bosheit des Bösen ist also als solche nichts positiv Seiendes, sondern kommt nur durch die Perversion des Guten zustande. Es gibt also nichts in der Wirklichkeit, was kraft seiner Existenz böse wäre, sondern alles, was ist, ist von sich her gut. Das Böse kommt erst durch den verkehrten Umgang mit der Wirklichkeit, durch falsches Wollen und Handeln zustande. Es gibt folglich auch kein absolutes Böses und kein dem Guten paralleles Prinzip des Bösen. Das Böse ist zerstörerisch und letzten Endes tödlich, es ist eine Verweigerung der Anerkennung der Wirklichkeit und darum Lüge und Lieblosigkeit, da die Liebe die Bejahung und Bestärkung dessen darstellt, was ist. Das Böse kann nicht um seiner selbst willen, sondern nur um eines scheinbaren Gutes willen gewollt werden.“⁶³⁹

Jeder Mensch sollte sich also sittlich so weit wie möglich bemühen, den negativen Impulsen und Neigungen in seinem Herzen, gleichgültig ob sie von seiner Natur oder von seinen negativen Erfahrungen herrühren, so weit wie möglich zu widerstehen und sich nicht von ihnen im Handeln leiten zu lassen. Inwieweit der einzelne Mensch dazu tatsächlich in der Lage ist, überhaupt die nötige Freiheit dazu besitzt, ist dann eine andere Frage.

Es sind jedoch grundsätzlich alle Menschen damit überfordert, durch *moralische Anstrengung* das eigene Herz von einem egoistischen in ein umfassend liebendes umzuwandeln. Jeder Mensch soll sich zwar so weit wie möglich sittlich bemühen. Jeder wird dabei aber über kurz oder lang an Grenzen stoßen und erleben, dass sein Wollen gemessen am Ideal vollkommener Liebe nicht ausreicht. Damit macht er die wichtige Erfahrung, auf die *Gnade Gottes* angewiesen zu sein. Denn nur Gott kann das Herz aus Stein in ein Herz aus Fleisch, das liebt, verwandeln.⁶⁴⁰ Es ist also letztlich und eigentlich Sache Gottes, das Böse in der Welt zu überwinden und den Menschen die Entwicklung zu menschlichen Menschen zu ermöglichen. Der wesentliche Beitrag des Menschen besteht dementsprechend nicht darin, sich sittlich anzustrengen, sondern die Gnade Gottes in sich wirken zu lassen. Es ist wichtig, sich sittlich zu bemühen. Aber noch wichtiger und viel wichtiger ist es, die Gnade Gottes zu suchen beziehungsweise sich ihr zu öffnen.

Das Böse kommt in Form destruktiver Impulse aus dem Herzen des Menschen. Zum eigentlichen Bösen wird es dann, wenn der Mensch diesen Impulsen in sich Raum gibt und ihnen willentlich nachgibt, indem er anfängt über destruktives Handeln nachzudenken und ein solches zu planen, bis er schließlich entsprechend handelt. Das Böse im Inneren des Menschen macht aber, wie oben erläutert⁶⁴¹, nicht sein Innerstes und sein Tiefstes aus. Dort ist der Mensch nämlich eins mit Gott. Sein Innerstes ist nicht vom Bösen, sondern vom Guten bestimmt. Für ihn ist der Abgrund des Bösen wie ein Meer, die Liebe Gottes aber wie ein Ozean.

639 Schöndorf 68.

640 Vgl. Ez 11,19; Jer 24,7; 31,33.

641 Kap. 1.3.2.3.

Literatur

Andree Mitzner: *Karlfried Graf Dürckheim. Mystiker des 20. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Ost und West*, 2017.

Harald Schöndorf: Art. *Böse*, in Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, 2010, 68–69.

1.3.2.5 Engel und „Teufel“

Wo bleibt jedoch beim bisherigen Ansatz der Teufel? Gibt es darin noch einen Platz für ihn?

Da für die christliche Tradition der Teufel ein gefallener Engel (griech. *angelos* = Bote) ist, soll zunächst einiges zum Glauben an *Engel* gesagt werden, bevor vom Teufel selbst die Rede ist.

Die geschöpfliche Wirklichkeit von Engelwesen wird in der *Bibel* in zwei sehr unterschiedlichen Zusammenhängen bezeugt: als Boten Gottes haben Engel eine Aufgabe *auf Erden*, als Mitglieder des himmlischen Hofstaates eine Aufgabe *im Himmel*.⁶⁴²

Als *Boten Gottes* übermitteln sie den von ihnen angesprochenen Menschen eine Nachricht oder einen Auftrag. In den älteren Überlieferungen des *Alten Testaments* tritt der *Engel Jahwes* als hilfreicher Bote auf, schützt das Volk Israel am Schilfmeer, schlägt seine Feinde, geleitet es und überträgt ihm Aufgaben. So erweist er sich als Instrument der Bundesgnade Gottes, als personifizierte Gestalt der göttlichen Hilfsbereitschaft. Nach dem babylonischen Exil (597–539 v. Chr.) entwickelte sich eine regelrechte *Angelologie* (Engellehre). Demnach hat Gott viele Engel, die ihm bereits bei der Erschaffung der irdischen Welt Beifall zollten, Belehrer und Fürsprecher der Menschen sind und die Sterbenden „abholen“. Einige Engel werden mit Namen genannt und erhalten etwa als persönliche Schutzengel ein eigenständiges Profil: zum Beispiel *Raphael* (Gott hat geheilt), *Michael* (Wer ist wie Gott?), *Gabriel* (der Starke Gottes) oder *Uriel*.

Eine andere Aussageabsicht beziehungsweise Aufgabe liegt der bildhaften Vorstellung eines von Engelwesen gebildeten *himmlischen Hofstaates* zugrunde.⁶⁴³ Beim kanaanischnen Königskult galten Engel als Beschützer des Throninhabers. Jahwe, der „König über allen Göttern“⁶⁴⁴ versammelt alle Götter oder göttlichen Wesen vor seinem Thron und erweist so seine über alles erhabene Einzigkeit. Zu diesen himmlischen Wesen gehören Göttersöhne oder Engelsöhne.⁶⁴⁵ Er sitzt auf seinem Thron und das ganze Heer des Himmels steht zu seiner Rechten und seiner Linken.⁶⁴⁶

642 Vgl. Ganoczy 117–119.

643 Vgl. Jes 6,1–4.

644 Ps 95,3.

645 Gen 6,2.

646 1 Kön 22,19–23.

Wie aus dem *Neuen Testament* hervorgeht, zählen für Jesus und die Pharisäer die Engel zum selbstverständlichen Glaubensgut.⁶⁴⁷ Allgemein lässt sich zu ihrem neutestamentlichen Auftreten sagen:

„Erscheinungen der Engel bleiben in den Evangelien [...] auf die Kindheits- und Ostererzählungen beschränkt. Im paulinischen Briefkorpus und den Deuteropaulinen ist von den heiligen Engeln nur selten die Rede [...]. Das sich im Urchristentum früh abzeichnende Problem, Christus von den Engeln abzugrenzen, reflektieren ausführlich die ersten Kapitel des judenchristlichen Hebräerbriefes. Die größte Bedeutung kommt den Engeln in der Offenbarung des Johannes zu, die der reichen engelischen Vorstellungswelt der frühjüdischen Apokalyptik besonders nahesteht.“⁶⁴⁸

In der Regel treten Engel nicht als Individuen, sondern als *Gattungswesen* auf, wie sich schon ihrer unvorstellbar hohen Zahl entnehmen lässt.⁶⁴⁹ In den *Evangelien* „fungieren sie als Sprachrohr Gottes, in dem sie Geburt und Auferstehung Jesu als Erfüllung des göttlichen Heilsplans vorstellen“⁶⁵⁰. Indem nach der *Geburt Christi* ein Engel des Herrn an die Hirten herantritt und ihnen die Frohbotschaft verkündet⁶⁵¹, ist für einen Moment die Distanz zwischen Himmel und Erde aufgehoben. Auch am *leeren Grab* verkündet ein Engel den Frauen die Auferstehung Jesu.⁶⁵² Die *Apostelgeschichte* lässt das wundersame *Wirken* der Apostel vom Erscheinen und Eingreifen eines „Engel des Herrn“ unterstützt sein.⁶⁵³ Engel fordern oder befördern die Mission, auch die der Heiden, und befreien Petrus aus dem Gefängnis.⁶⁵⁴ Mit dem Auftreten des Paulus gehen die Engelercheinungen indes auffallend zurück, und es treten nun die Erscheinungen Christi oder Eingebungen vom Heiligen Geist hervor.⁶⁵⁵

Im *Neuen Testament* haben Engel auch die Aufgabe von *Völkerengeln* und *Dienstengeln*. Ob sich in ihm schon die Vorstellung vom *Schutzengel* belegen lässt⁶⁵⁶, ist in der Forschung umstritten. Die Vorstellung der Völkerengel klingt bereits im *Alten Testament* an. So legt Gott die Gebiete der Völker nach der Zahl der Gottessöhne fest.⁶⁵⁷ Diesem Vorstellungskreis dürften auch die sogenannten *Gemeindeengel* in der Offenbarung des Johannes zuzuordnen sein.⁶⁵⁸ Als himmlische Repräsentanten erinnern sie die Adressaten der sieben Briefe „an ihre Gottesbeziehung, aber auch ihr Bote-Sein“⁶⁵⁹.

Auch wenn in den *Evangelien* von regelrechten Erscheinungen der Engel nur in den Kindheits- und Ostererzählungen die Rede ist, geht ihre Bedeutung weit darüber hinaus.

647 Mk 12,25.

648 Schwindt 2.

649 Hebr 12,22; Offb 5,11; 9,16.

650 Schwindt 3.

651 Lk 2,9–14.

652 Mk 16,5–7.

653 Apg 5,19f.

654 Apg 8,26; 10,3–7; Apg 12,6–17.

655 Apg 9; 22; 26; Apg 16,6f.

656 Vgl. Mt 18,10.

657 Dtn 32,8f; vgl. Dan 10,10–21.

658 Offb 2–3.

659 Schwindt 8.

Gleich zu Beginn aller Evangelien werden sie als „schützende Diener und Begleiter Jesu“ erwähnt.⁶⁶⁰ In der *Versuchungsszene* treten sie ihm helfend zur Seite.⁶⁶¹ Kurz vor seinem Leiden stärkt ihn in *Getsemani* ein Engel vom Himmel im Gebet.⁶⁶² Auf die *Gottesschau* als ureigene Aufgabe der Engel spielt Jesus selbst an, wenn er davor warnt, die Kleinen (d. h. geringgeschätzte Gemeindemitglieder) zu verachten, und hinzufügt: „Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters.“⁶⁶³ Engel im Himmel freuen sich über jeden Sünder, der auf Erden umgekehrt, und verehren und loben Gott sowie Christus, das Lamm.⁶⁶⁴

Engel handeln nie selbstständig. Ihr Wesen geht ganz darin auf, *Werkzeug Gottes* zu sein. Das gilt auch dort, wo sie beim Endgericht dem Richter beistehen.⁶⁶⁵ So heißt es etwa bei Matthäus: „Der Menschensohn wird mit seinen Engeln in der Herrlichkeit seines Vaters kommen und dann wird er jedem nach seinen Taten vergelten.“⁶⁶⁶

Obwohl die Engel umfangreich am Heils- und Gerichtswirken Gottes beteiligt sind, stellen sie keine Konkurrenz zu Jesus Christus dar. Denn er ist, wie der Hebräerbrief gleich zu Beginn klarstellt, aufgrund seines Wesens als Sohn und seines Wirkens als Erlöser „um so viel erhabener geworden als die Engel“, „die alle nur dienende Geister [sind], ausgesandt, um denen zu helfen, die das Heil erben sollen“. ⁶⁶⁷ Dennoch sind sie, da sich der Auferstandene gleich von ihnen hat sehen lassen⁶⁶⁸, „die ersten Zeugen der Auferstehung Christi und seines Herrschaftsantritts im Himmel“⁶⁶⁹.

Die *Kirchenväter*, das heißt die christlichen Autoren der ersten acht Jahrhunderte, bestätigten in ihrer Theologie, dass Engel Geschöpfe und den Menschen *an Macht überlegen* sind. Das *Lehramt* sprach dann von zwei Schöpfungen Gottes, der *sichtbaren* oder *körperlichen* und der *unsichtbaren* oder *geistigen*, und ordnete die Engel der ersten Schöpfung zu, die Welt der zweiten und den Menschen beiden Schöpfungen.⁶⁷⁰ Engel sind damit *rein geistige* Wesen (so bei Thomas von Aquin), die sich von der materiellen Wirklichkeit wesentlich unterscheiden, und sie sind *personale* Wesen mit einem freien Willen.⁶⁷¹

Die Existenz von Engeln verdeutlicht einerseits, dass der Mensch auf seinem Weg zu Gott gefährdet ist und des Beistands und der Hilfe durch andere Geschöpfe bedarf, andererseits aber auch, dass Gott die Herrschaft über alles innehat. Engel gehören „vom Grund ihres Seins her zur Welt“ und haben „eine übernatürliche Heilsgeschichte“ mit dem Menschen, die ihren eigentlichen Anfang und ihr letztes Ziel in Jesus Christus hat, so dass dieser nicht nur als Haupt der Menschen, sondern auch als „Haupt der Engel“ an-

660 Ebd.

661 Mk 1,13.

662 Lk 22,43; vgl. Joh 12,23.27–29.

663 Mt 18,10.

664 Lk 15,10; / Offb 5,11–13; vgl. Phil 2,10f.

665 Vgl. Lk 12,8; Mt 13,41f; 2 Thess 1,7; Offb 19,1–3.

666 Mt 16,27.

667 Hebr 1,4.14.

668 1 Tim 3,16.

669 Schwindt 13.

670 DH 800.

671 Vgl. DH 3891.

zusehen ist.⁶⁷² Freilich hatten sie „als Momente *dieser* Welt vor Jesus Christus [zweifelloso] eine größere Vermittlungsfunktion auf Gott hin als heute“⁶⁷³.

Der *Teufel* (griech. *Diabolos* = Verwirrer, Entzweier, Auseinanderbringer) oder *Satan* (hebr. = der Widersacher, Gegner) gilt in vielen Religionen als (oberstes) böses Geistwesen, dem meist viele Dämonen unterstellt sind. Religionsgeschichtlich wird die Funktion Satans „auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Hof der altorientalischen Großkönige und der Angst der Vasallenfürsten vor Verleumdung gedeutet [...] und so als (offizieller) Ankläger aufgefasst“⁶⁷⁴.

Im *Alten Testament* kommt Satan als personifiziertes himmlisches Wesen nur an vier Stellen vor.

Er ist auch insofern eine zwielichtige Gestalt, als sich die darin beschriebenen Aspekte nicht zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen lassen.⁶⁷⁵ Als Verführer und göttlicher Widersacher tritt der Satan nirgendwo als ebenso mächtige Kraft wie Jahwe selbst auf. Im Ijobprolog, der wirkungsgeschichtlich wohl wichtigsten alttestamentlichen Belegstelle für die Gestalt des Satans, „erscheint der Satan als Gottes Gegenüber gerade nicht als Verführer und eigenständige negative Macht, sondern lediglich als Anstoß für Jahwes eigene hochgradig problematische Entscheidung, Ijob um einer Prüfung willen der Willkür von Krankheit und Leid zu überlassen“⁶⁷⁶.

Gemäß *außerbiblischen* Schriften des *Judentums* ist der Teufel neidisch oder eifersüchtig auf den Menschen, versucht und verführt ihn und klagt ihn vor Gott an. Grund für seinen Sturz oder seine Verwerfung als Engel ist entweder die Weigerung, den Menschen (Adam) als Gottes Ebenbild anzuerkennen, oder der Verkehr der Engelssöhne mit den Erdentöchtern.⁶⁷⁷ Im Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Trieben, die Gott dem Menschen eingegeben hat, um dessen Entscheidungsfreiheit zu gewährleisten, kann der Satan als *Sinnbild des bösen Triebs* (im Unterschied zum guten Trieb) dienen. Neben Neid, Missgunst, Hass und Verführung kennzeichnen den Teufel vor allem Spaltung und Zerrissenheit. Ist Israel einig und geschlossen, verliert der Satan seine Macht.

Das *Neue Testament* bedient sich häufig der vom Frühjudentum⁶⁷⁸ entwickelten mythologisch gefärbten Vorstellungen, um auf die Macht des Bösen in der Welt hinzuweisen. Das Wort *Satan* kommt 36mal, das Wort *Teufel* 37mal in ihm vor. Ein Bedeutungsunterschied ist dabei nicht zu erkennen. Auch ist einige Male *Beelzebul* („Herr der Fliege“) und einmal *Beliar* („Nichtsnutz“) erwähnt.

Auch in den neutestamentlichen Texten lassen sich die verschiedenen Aspekte und Funktionen der Figur des Teufels nicht auf eine Linie bringen.⁶⁷⁹ Neben seiner namentlichen Erwähnung gibt es zudem eine Reihe von Umschreibungen für die satanischen Mächte. So heißt der Teufel bei den Synoptikern „der Feind“ und „der Böse“. Im johanneischen Schrifttum wird er als „Herrscher dieser Welt“ oder „Herrscher der Welt“ bezeichnet.

672 KTW 101f.

673 KTW 102.

674 Frey-Anthes 2.

675 Sach 3,1–7; Ijob 1,6–12; 2,1–7; Num 22,22.32; 1 Chr 21,1 im Vergleich mit 2 Sam 24,1.

676 Frey-Anthes 6.

677 Vgl. Gen 6,2–4.

678 4. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.

679 Vgl. Ostmeyer 4

net.⁶⁸⁰ Außerdem ist beispielsweise vom Ankläger, vom Drachen, vom Verderber, von der alten Schlange, vom Versucher oder vom Gott dieses Äons die Rede.

Bei aller Verschiedenheit des Begriffs und des Bildes von Satan ist es „für die Autoren des Neuen Testaments selbstverständlich, dass es sich bei der Paradiesschlange (Gen 3,1–15) um die Verkörperung einer satanischen Macht handelt“⁶⁸¹, die den ersten Menschen (Adam) von Gott getrennt und damit die Sünde in die Welt gebracht hat. Satan, Sünde und Tod bilden eine Einheit. Die Überwindung des einen bedeutet zugleich den Sieg über die anderen (1 Kor 15,26).⁶⁸² Paulus zufolge hat Jesus als neuer Adam die Menschen aus dem Herrschaftsbereich Satans und der Sünde *befreit*.⁶⁸³ Zugleich ist damit der Tod als Folge der Verführung durch Satan *entmachtet*.⁶⁸⁴ Im Markusevangelium *überwindet* Jesus Satan durch seine Heilstat.

In einer noch nicht heilen Welt scheint die Existenz einer wie auch immer gearteten *Negativfigur* theologisch denknotwendig zu sein. So wird Satan als eine Gestalt geschildert, die bestrebt ist, Jesus und sein Heilswerk aufzuhalten und Menschen zu verführen.⁶⁸⁵ Aber mit dem Vordringen des Reiches Gottes in der Welt durch Christus und sein Wirken geht ein Zurückweichen des Satans und seiner Mächte einher.⁶⁸⁶ Bei seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten wird Christus jede Macht, Gewalt und Kraft entmachten und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergeben. „Denn er muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter seine Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod.“⁶⁸⁷ Am Ende werden alle satanischen Mächte – Sünde, Tod und Teufel – vernichtet sein.

Für die *Kirchenväter* war der Teufel dann hauptsächlich einer der obersten oder der oberste der Engel, die sich gegen Gott aufgelehnt hatten. Dadurch war er vom *höchsten* zum *niedrigsten* Geschöpf geworden. Dem *Lehramt* gemäß ist der Teufel ursprünglich ein gutes Geschöpf Gottes, das vom Gott gewollten Guten schlechten, naturwidrigen Gebrauch gemacht hat.⁶⁸⁸ Demzufolge ist die Sünde des Teufels mit der des Menschen strukturell gleich, nämlich Tat freien Willens.⁶⁸⁹ Auf dem 4. Laterankonzil 1215 wurde dann jedoch der Unterschied erklärt:

„Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse. Der Mensch aber sündigte aufgrund der Eingebung des Teufels.“⁶⁹⁰

Die *reformatorische Schöpfungslehre* wich von der Tradition im Wesentlichen nicht ab. Heute orientiert sich die theologische Deutung in einem *entmythisierten* Denkkontext an den

680 Joh 12,31; 16,11; vgl. 14,30.

681 Apk 12,9; 20,2; 2 Kor 11,3; 11,14.

682 Ostmeyer 5.

683 1 Kor 15,22.

684 Röm 6,9.23.

685 Mk 1,13; Mk 8,31–33; Lk 22,3.31; Joh 13,27.

686 Lk 11,20.

687 1 Kor 15,24–26.

688 DH 286.

689 Vgl. DH 797.

690 DH 800.

konkreten Erscheinungen des Bösen in der Welt: Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit, egozentrische Anthropozentrik, die die Umwelt unwiderruflich schädigt. Im Sinn des Evangeliums ist jede persönliche Angst vor dem Teufel zu überwinden.

Bei aller Verschiedenheit der Aussagen über Satan im Neuen Testament lautet darin die zentrale Botschaft: obwohl Satan (noch) in der Welt herrscht, wird seine Herrschaft zu Ende gehen, wird das Böse vollkommen besiegt werden. Durch das Auftreten Jesu Christi ist sein Untergang besiegelt⁶⁹¹, durch dessen Tod ist er bereits im Grunde entmachtet.⁶⁹² Auch Paulus geht fest davon aus, dass Satan nur vorübergehend Macht über Menschen hat.⁶⁹³ Im Römerbrief sagt er direkt: „Der Gottes des Friedens aber wird den Satan bald zertreten und unter eure Füße legen.“⁶⁹⁴ Nicht nur seine Herrschaft, er selbst wird vernichtet. Sollte es also eine Hölle nach dem Weltende geben, dann ohne den Teufel, weil sonst seine Herrschaft nicht wirklich beendet wäre, sondern erst richtig beginnen würde. Wer dennoch, etwa unter Berufung auf die Offenbarung des Johannes glaubt⁶⁹⁵, der Teufel würde mit den Seinen über die Mehrheit der Menschen als Verdammte in einer Hölle ewig herrschen, der sperrt sich nicht nur gegen zentrale Aussagen des Neuen Testaments. Vielmehr lässt er theologisch gesehen Satan als gefallenes Geschöpf, und nicht den Schöpfer als Sieger aus der ganzen Welt- und Menschheitsgeschichte hervorgehen. Er macht Gott zu einem Stümper, der ein großes Werk vollbringen will und dabei zum größten Teil scheitert.

Dass Jesus Christus die „satanischen“ Mächte im Grunde schon besiegt hat und Gott ihrer Herrschaft ein definitives Ende bereiten wird, ist theologisch gewiss. Doch was hat es mit der *Gestalt* Satans überhaupt auf sich? Kann es sich bei ihm um einen gefallenen Engel, also eine personale Macht handeln?

Jüdischer und christlicher Literatur zufolge wurde der Teufel durch Gott gestürzt⁶⁹⁶, entweder weil er als Engel hochmütig war und sich Gott gleichzustellen versuchte oder weil er als Engel auf den Menschen neidisch war und es ablehnte, die neu erschaffenen Menschen zu verehren. So haben Kirchenväter unter Einfluss des palästinischen Judentums des 1. Jahrhunderts ihn mit *Luzifer*, dem Lichtbringer, gleichgesetzt, der im Himmel gegen Gott rebellierte hatte, weil er sein wollte wie er. Warum freilich Engel, die als relativ vollkommene Wesen in einer vollkommenen „Umgebung“ existiert haben, gegen Gott aufbegehrt haben sollen, bleibt bei dieser Annahme metaphysisch ein Rätsel. Was könnte ein personales Wesen, das ganz mit sich eins war, dazu veranlasst haben, wie Gott sein zu wollen? Wie konnte Luzifer als Geschöpf, das von Gott vollkommen gut erschaffen worden war, die Haltung des Hochmuts oder des Stolzes entwickeln? Das Böse als böser Wille entstünde hier gleichsam aus dem Nichts.

Aber selbst wenn es sich bei den satanischen Mächten, die in der Welt wirksam sind oder zu sein scheinen, um einen oder mehrere gefallene Engel handeln sollte, wären sie

691 Vgl. Lk 10,18.

692 Hebr 2,14.

693 1 Kor 5,5; 1 Tim 1,20; 2 Tim 2,26.

694 Röm 16,20.

695 Offb 20,10.14f; vgl. 14,9–11.

696 Vgl. Lk 10,18; Offb 12,7–12.

durch den Abfall von Gott eben keine personalen Wesen mehr, sondern entpersonalisierte Mächte. Als solche könnten sie noch bis zur Vollendung der Welt ihr Unwesen treiben, würden sich dann aber entweder in nichts auflösen oder, wie Origenes (185–254) in seiner Lehre von der *Apokatastasis*, der vollständigen Wiederherstellung, vertreten hat, von Gott erlöst und mit allen anderen Wesen versöhnt und zu ewiger Seligkeit befreit werden.⁶⁹⁷ Eine metaphysische Angst vor dem Bösen ist daher unbegründet.

Das ist jedoch kein Grund, das Böse in der Welt zu verharmlosen. Wir Menschen machen immer wieder die Erfahrung, dass es eine ungeheure Dynamik entfaltet, ein erschreckendes Ausmaß annimmt und schließlich überhandnimmt. Liest man den Passionsbericht bei Markus, hat man den Eindruck, dass sich das Böse regelrecht gegen Jesus zusammenbraut. Auch bei den gigantischen Verbrechen, wie sie die Menschheit im 20. und auch schon im 21. Jahrhundert erlebt hat, sind destruktive Mächte am Werk, die sich, wie es scheint, nicht mehr oder kaum mehr auf den Menschen allein zurückführen lassen. Das Böse in der Welt überschreitet offensichtlich den rationalen Willen und die Freiheit des einzelnen Menschen. Von daher legt es sich nahe, es als von außen kommend wahrzunehmen und als eigenständige personale Wirklichkeit zu fürchten. Ausmaß und Dynamik des Bösen lassen sich aber auch anders als dadurch erklären, dass man Satan oder den Teufel als deren Urheber annimmt. Der Mensch ist ein soziales, kollektives Wesen, das von anderen lernt, sie imitiert und sich von ihnen anstecken lässt. Dies gilt nicht nur in Bezug auf das Gute, sondern ebenso in Bezug auf das Böse. Auch im Schlechten können Menschen andere in ihren Bann ziehen und für ihre Sache gewinnen. Aktuell Böses kann potenziell Böses aktivieren und Menschen mitreißen. Vieles läuft dabei unbewusst ab. Daher können Menschen über sich selbst erschrecken, wenn sie plötzlich etwas Böses tun, das sie sich nie zugetraut hätten, oder wenn sie feststellen, wie tief beispielsweise diskriminierendes Denken und Fühlen in ihnen selbst sitzt, das sie nur von ihrem Kollektiv übernommen haben können. Das legt die Erklärung nahe, dass das Böse nicht vom Teufel als einer dem Menschen gegenüber eigenständigen Realität kommt, sondern mit Carl Gustav Jung gesprochen vor allem von ihrem persönlichen Unbewussten oder vom kollektiven Unbewussten, wie weit Letzteres auch immer reichen mag. Dieses Unbewusste im Menschen hat eine emotionale Kraft, die oft stärker ist als sein bewusster Wille.

Die meisten Menschen würden es kaum verkraften, wenn sie sich schlagartig des in ihnen schlummernden unbewussten Bösen bewusst würden. Weil der Mensch mit dem Bösen im eigenen Herzen nicht oder kaum fertig wird, projiziert er es aus sich heraus und erschafft eine personale Gestalt, vor der er sich zwar fürchtet, von der er sich aber auch persönlich distanzieren kann. Gäbe es kein Böses mehr in ihm selbst, hätte er auch keinen Grund mehr, an den Teufel zu glauben. Bei der Gestalt Satans oder des Teufels dürfte es sich also *psychologisch gesehen* hauptsächlich um eine menschliche Projektion handeln, um mit dem eigenen Bösen besser fertig zu werden. Der eigene negative Schatten mit all seinen unbewussten destruktiven Tendenzen wird nach außen projiziert und personalisiert. Wird am Ende der Zeiten der letzte Mensch ganz erlöst sein, wird es jedenfalls kein Böses mehr geben.

697 Vgl. Bd. 3, Kap. 3.2.2.1; 3.3.3.

Unabhängig von der Frage, ob der böse Wille des Menschen als das eigentlich Böse eher in den destruktiven Neigungen seiner Natur oder eher in den destruktiven Tendenzen seines kollektiven Unbewussten gründet, liegt die Gesamtverantwortung für das Böse insofern letzten Endes bei Gott, als er mit Welt und Mensch erst die reale Möglichkeit zum Bösen geschaffen hat.

Die mit der Frage nach dem Bösen verbundenen Probleme rühren an die letzten Geheimnisse der Realität. Der Mensch ist in seiner irdischen Existenz mit dem Geheimnis der Bosheit (*mysterium iniquitatis*) selbst konfrontiert. Der ganze Sinn des Bösen kann sich darum nur bei Vollendung der Schöpfung offenbaren. Nur dann kann sich zeigen, dass das Gute das Böse als Verneinung des Guten mehr als aufwiegt, dass es Gott gelungen ist, auch aus dem Bösen Gutes hervorgehen zu lassen. Der Erfahrung des Schlimmen oder Bösen stehen aber jetzt schon Erfahrungen des Guten gegenüber, die auf einen solchen letzten Sinn und Ausgleich aus gutem Grund hoffen lassen.

Literatur

- Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Art. *Engel*, in: *Kleines theologisches Wörterbuch* [= KTW], 10., völlig neu bearbeitete Auflage 1976, 100–102.
- Alexandre Ganoczy: Art. *Engel*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herausgegeben von Wolfgang Beinert 1987, 117–119.
- Rainer Schwindt: Art. *Engel* (NT), in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wiblex.de) [= WiBiLex], 2016.
- Henri Frey-Anthes: Art. *Satan* (AT), in *WiBiLex*, 2009.
- Karl-Heinrich Ostmeyer: Art. *Satan* (NT), in *WiBiLex*, 2011.

1.3.3 Der Mensch als liebendes und begnadetes Wesen

Der Mensch ist nicht nur Sünder, dem es in seinem Sein am Guten mangelt und der in seinem Handeln das Gute verneint. Er ist vielmehr im Kern seines Seins gut und von daher in der Lage, Gutes zu bejahen und zu tun. Insbesondere besitzt er eine natürliche Veranlagung zur Liebe (Kap. 1.3.3.1). Diesen Menschen hat Gott, wie Karl Barth in seiner Lehre von der Gnadenwahl herausgearbeitet hat, schon immer zu einem ewigen Leben erwählt (Kap. 1.3.3.2). Damit ist er über die natürliche Liebe hinaus zu ewiger Liebe berufen. Das wirkt sich jetzt schon auf seine irdische Existenz aus, insofern er, wie Karl Rahner in seiner Lehre vom übernatürlichen Existential auseinandergesetzt hat, übernatürlich auf Gott ausgerichtet ist. Ihm ist mit seiner Existenz so etwas wie eine Grundgnade gegeben, in der ihm Gott, gewissermaßen als Angeld für das ewige Leben, bereits von seinem eigenen göttlichen Leben mitteilt, so dass der Mensch nicht mehr nur ein natürliches, sondern ein übernatürlich begnadetes, vom Leben Gottes bereits anfanghaft erfülltes Wesen ist (Kap. 1.3.3.3). Dieser Lehre von der Grundgnade entspricht in der mystischen Tradition die Lehre vom Seelengrund, der zufolge Gott dem Menschen in seinem Innersten immer schon gegenwärtig ist (Kap. 1.3.3.4). In gnadentheologischer Hinsicht geht es deshalb im Leben des Menschen darum, die bereits von Gott empfan-

gene Gnade bewusst anzunehmen, Gottes reale Zuwendung und Nähe, sei es vermittelt oder unvermittelt, zu erfahren und sich immer wieder für weitere Gnade zu öffnen (Kap. 1.3.3.5). Der Empfang der Gnade befähigt den Menschen jetzt schon zu einer übernatürlich erhöhten Liebe, die über seine natürliche Liebe hinausgeht und sich auf die eigene Person, den Nächsten und Gott erstreckt (Kap. 1.3.3.6).

1.3.3.1 Die natürliche Veranlagung zur Liebe

Ist bisher im systematisch-theologischen Kapitel der erste Teil der Aussage Jesu: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid“, bedacht worden, gilt es jetzt den zweiten Teil zu bedenken: „euren Kindern gute Gaben zu geben wisst“⁶⁹⁸. Trotz aller Mangelhaftigkeit und Schlechtigkeit gibt es unter Menschen sehr viel *Liebe*. Wenn es einigermaßen normal zugeht, lieben Eltern ihre Kinder, indem sie ihnen das Leben schenken, sie aufziehen und für sie sorgen, bis sie selbst erwachsen sind und sich selbstständig machen, und für sie, solange sie leben, da sind. Die elterliche Liebe zu den Kindern macht einen großen Teil des Lebens vieler Menschen aus. Diese Liebe ist keineswegs ideal oder vollkommen. Eltern bleiben ihren Kindern vieles schuldig, verletzen sie, geben ihrem Leben auch eine negative Prägung mit. Aber aufs Ganze gesehen herrscht im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern eine *natürliche*, das heißt schon mit der biologischen Natur gegebene Liebe vor. Da der Mensch aber nicht nur wie das Tier ein leib-seelisches, sondern ein leib-seelisch-geistiges Wesen ist, geht seine Liebe von vornherein über die rein biologische hinaus. Auch wenn sich die Kinder selbst erst allmählich zu Personen entwickeln, hat die elterliche Liebe zu ihnen von Anfang an eine *geistige* Dimension und ist *interpersonal*.

Der Liebe der Eltern zu ihren Kindern geht die Liebe zueinander voraus, deren Fundament die *Sexualität* ist und die damit noch einmal auf ganz andere Weise die biologische und die interpersonale Dimension in sich vereint. Nun hat sich vor allem seit der 68er-Bewegung im vergangenen Jahrhundert die Bewertung menschlicher Sexualität zumindest in westlichen Gesellschaften enorm verändert. Die Zeiten, in denen sie nur in der Ehe als moralisch erlaubt beurteilt wurde, in denen sie vor allem im Dienst der *Fortpflanzung* stand und nur zur Vertiefung der Beziehung von *Ehe*-Partnern beitragen sollte, sind, was die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit angeht, *unwiederbringlich* vorbei. Heute begegnet dem Christen, wie Wunibald Müller formuliert, „eine Fülle von Sexualitäten“, unter denen die Sexualität zwischen Mann und Frau, die in einer Ehe miteinander leben, „nur eine Form“ unter anderen darstellt.⁶⁹⁹ Dieser Wirklichkeit hat die christliche Lehre nicht zuletzt dadurch Rechnung zu tragen, dass sie die in den letzten Jahrzehnten gewonnenen Erkenntnisse der Humanwissenschaften, die sich aus ganz unterschiedlichen Perspektiven mit der menschlichen Sexualität befassen, aufgreift und berücksichtigt. Bei allen Schattenseiten der Sexualität, insofern sie „ausgebeutet, banalisiert und entseelt“ wird und mit ihr Krankheiten, Traumatisierungen und Gewalt einhergehen, sollte eine christliche Sichtweise den Menschen helfen, „ihre Sexualität auf eine Weise zu leben und zu erfahren, die ihr Leben bereichert“⁷⁰⁰. Die Menschen sollten ihre Sexua-

698 Lk 11,13.

699 Müller 12.

700 Ebd. 17.

lität als ein Geschenk, ja, als „eines der schönsten Geschenke“⁷⁰¹, die Gott ihnen gemacht hat, sehen und die Freuden, die er ihnen damit bescheren will, erfahren und genießen lernen. Heißt es doch schon in 1 Tim 4,4: „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird.“

Als Geschenk Gottes würdigt der Mensch die Sexualität, indem er sie voll *bejaht* und dankbar *annimmt*. In der Zeit der Pubertät, wenn sie sich in besonderem Maße regt, darf er sich über sie freuen und die sexuellen Gefühle *willkommen heißen* und *genießen*. Denn der Eros und die Sexualität machen das Leben „schöner, bunter und aufregender“⁷⁰². Im Laufe der Zeit wird er immer klarer herausfinden, ob er heterosexuell, homosexuell, bisexuell oder transsexuell ist, und sollte seine sexuelle Orientierung uneingeschränkt *akzeptieren*. Die bewusste und realistische Auseinandersetzung mit der eigenen Sexualität ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, sie positiv leben und gestalten zu können. Dazu muss sich der Mensch mit ihr vertraut machen, um ihre Macht zu kennen, sie in einer gewissen Weise „besitzen“, sie als einen Teil seiner selbst verstehen, sich ihr gegenüber „in Verantwortung sehen“.⁷⁰³

Unbestritten hat die Sexualität eine *Fortpflanzungsfunktion*. „Jeder und jede von uns schuldet sein Dasein der Tatsache, dass sich irgendwann die Lücke zwischen unseren Eltern geschlossen hat. Das ist etwas Einzigartiges und unendlich Kostbares, über das wir nie genug staunen können. Allein, es wäre eine Vereinfachung, die Funktion unserer Sexualität darauf zu reduzieren.“⁷⁰⁴ Die Sexualität hat eine *soziale* und *kommunikative Funktion*. Sie führt Menschen zusammen und bahnt den Weg für Beziehungen. Schon das Verliebtsein hat viel mit ihr zu tun. Alles ist in diesem Zustand von der anderen Person eingenommen. Auf sublimen Weise macht sie sich dann auch im Verlangen und Sehnen „nach der Erfahrung von Wärme, Nähe und Intimität“ bemerkbar.⁷⁰⁵

Darüber hinaus hat die Sexualität eine sehr wichtige *Entspannungs-* und *Lustfunktion*. „Die meisten sexuellen Kontakte finden statt, um Lust zu erfahren, und nicht, um sich fortzupflanzen.“⁷⁰⁶ Im Unterschied zur Fortpflanzungsfähigkeit bleibt dem Menschen die Fähigkeit, Lust zu erfahren, bis ins hohe Alter erhalten. Die Erfahrung von Lust zählt zu den wesentlichen Erfahrungen des Menschseins. Sexualität ist dabei „der königliche Weg, Lust zu erfahren“⁷⁰⁷. Lust hat „einen Wert für sich“, sie kommt, wie Papst Franziskus gesagt hat, „direkt von Gott“ und ist „einfach göttlich“.⁷⁰⁸

Nicht zuletzt hat Sexualität auch die Funktion, den Menschen aus sich herauszuführen. Mit ihr steht ihm ein *Transzendenzpotenzial* zur Verfügung, das es ihm ermöglicht, über sich selbst hinauszuschreiten. Besonders deutlich wird das in sexuellen Erfahrungen der Ekstase, in denen er, wie bei mystischen Erfahrungen, erleben kann, das Absolute selbst zu berühren:

701 Ebd. 77.

702 Ebd. 18.

703 Ebd. 19.

704 Ebd. 20.

705 Ebd. 23.

706 Ebd. 24.

707 Ebd. 25.

708 Ebd. 26.

„Die Intimität, Zärtlichkeit, Ekstase, die Liebespartner in der sexuellen Begegnung erleben, transzendieren die gewohnte Umgebung. Sie gewähren ihnen die Erfahrung höchster Freude. Die Liebenden machen eine Gipfelerfahrung, bei der sie außer sich geraten und gerade dadurch etwas erfahren, spüren, was ihnen sonst vorenthalten bleibt. Das kann für jene, die dafür offen sind, so weit gehen, dass sie in diesem ekstatischen Erleben auch eine Gotteserfahrung machen. Sie meinen für einen Moment, das Absolute zu berühren und in einen Bereich einzutreten, der ihnen sonst verschlossen bleibt.“⁷⁰⁹

Insofern kann Sexualität dann auch eine wichtige *Quelle für spirituelle Erfahrungen* sein.⁷¹⁰ Sie ist eine faszinierende Kraft, die den Menschen zum Leben und zur Liebe antreibt.

Die unterschiedlichen sexuellen Identitäten sind verschiedene Ausprägungen ihres Potenzials. Ob Sexualität zu einer Bereicherung des Lebens beiträgt, hängt nämlich nicht von der jeweiligen sexuellen Orientierung ab, sondern davon, wie der Einzelne sie gestaltet, „in welchem Kontext“ und „in welcher Gesinnung“ er sie lebt.⁷¹¹ „Dabei ist die Liebe ein entscheidendes Kriterium“, ganz im Sinne des Wahlspruchs von Augustinus: „Liebe und tu, was du willst“.⁷¹² Der Christ ist daher herausgefordert, es Gott, der das Herz sieht und dem es nur auf die Liebe ankommt, gleichzutun und die Mitmenschen, „egal ob sie heterosexuell, homosexuell oder transsexuell sind“, mit seinem liebevollen Blick anzuschauen.⁷¹³

Zur Liebesfähigkeit des Menschen gehört nicht nur seine Sexualität, sondern im weiteren Sinn seine Fähigkeit zur *Intimität*. Diese kann neben sexueller auch allgemein körperlicher, sowie emotionaler und spiritueller Natur sein. Sie lässt sich verstehen als „die Fähigkeit, in eine direkte unmittelbare Beziehung zu einem anderen Menschen treten zu können und aus der Situation heraus diesen Menschen das an innerer und äußerer Nähe zu geben, was angemessen ist“⁷¹⁴. Auch ist mit ihr die Fähigkeit gemeint, die Nähe, die eine andere Person schenkt, angstfrei annehmen und als etwas Angenehmes und Positives erfahren zu können. Zusammen mit der Fähigkeit zur Empathie ist sie Voraussetzung dafür, *innige und tiefe Beziehungen* zu anderen Menschen aufbauen und unterhalten zu können. Solche Beziehungen sind von gegenseitigem Vertrauen geprägt. In ihnen kann der Mensch die Erfahrung von „Wärme, Zuneigung und Zärtlichkeit“ machen, die Erfahrung, „verstanden, angenommen und geliebt zu werden“.⁷¹⁵ Es sind Beziehungen, in denen man sich aufeinander verlassen, mit Enttäuschungen leben und auch auf Konflikte einlassen kann, in denen man „Frustrationen aushält“ und „miteinander Schicksalsschläge verkraftet“.⁷¹⁶ Sorge, Humor und bedingungslose Annahme kennzeichnen solche Beziehungen.

Die *Liebe* in einer intimen Beziehung hat viele Gesichter:

709 Ebd. 68.

710 Vgl. ebd. 23.

711 Ebd. 29.

712 Ebd. 30.

713 Ebd. 32.

714 Ebd. 36.

715 Ebd. 41f.

716 Ebd. 42.

„Einmal ist sie Sehnsucht, etwa in der Phase des Sich-Verliebens, wenn wir glauben, ohne den geliebten Menschen nicht leben zu können. Oder es ist die Sehnsucht, den geliebten Menschen am Abend wieder zu sehen oder nach einer Zeit der Abwesenheit wieder in die Arme schließen zu können. Dann ist die Liebe die Erfahrung von Zärtlichkeit, etwa im körperlichen Kontakt, bei der Berührung, in der Sexualität, in Worten der Liebeserklärung und der Verehrung, im achtvollen Umgang. Schließlich zeigt sich die Liebe in der Sorge füreinander, in Verbindlichkeit und Loyalität. Voraussetzung dafür sind gegenseitiges Vertrauen, das es möglich macht, sich zu öffnen, Toleranz und Empathie.“⁷¹⁷

Die traditionelle christliche Unterscheidung zwischen Eros und Agape als zwei Formen der Liebe ist von daher nicht im Sinne eines Gegensatzes, sondern einer *gegenseitigen Bereicherung* zu verstehen. Eros ist die Kraft, die in der Sexualität wirkt. Sie hat viel „mit Lebendigkeit, Farbenprächtigkeit, Freude, Lust und Schönheit“ zu tun.⁷¹⁸ Auch wenn sie besonders stark in der erotischen Liebe wirkt, ist sie nicht darauf beschränkt. Beteiligt ist sie auch an der Liebe, die sich in der Fürsorge, der Solidarität und der Treue zu einem anderen Menschen zeigt und Agape genannt wird. Agape ist die Liebe, die einfach da ist, die sich frei und absichtslos schenkt, „die nicht das Liebenswerte bevorzugt, sondern sich auch dem Unwürdigen und Bedürftigen zuwendet“⁷¹⁹. Begegnen Eros und Agape einander auf Augenhöhe und gehen sie „Arm in Arm miteinander, kann Eros Agape mit seiner Kraft, Sinnlichkeit und Freude durchtränken und dazu beitragen, dass sich Agape in ihrer ganzen Fülle entfalten kann. Agape trägt dafür Sorge, dass der andere und sein Wohlergehen nicht aus dem Blick geraten. Für die Umsetzung bedarf es aber der Kraft des Eros.“⁷²⁰

Zur Liebe gehört auch die *Leidenschaft*, sei es die sexuelle Leidenschaft, „wenn sich Liebende im sexuellen Begehren und Erleben total hingeben“, sei es die Leidenschaft, wenn sich Menschen „im totalen Dasein“ für andere, im Einsatz für und in Sorge um sie verzehren.⁷²¹ Über die Leidenschaft zielt die Liebe auf *Hingabe*, auf *Ganzhingabe*. Sie vollzieht sich „bei den einen in der sexuellen Begegnung mit einem Partner, bei anderen in der ekstatischen Begegnung mit der Natur oder in der Hingabe für andere Menschen“⁷²². Aus der Fähigkeit zu hingebungsvoller Liebe erwächst „die Fähigkeit zur Ekstase in der Erfahrung von Verschmelzung und Vereinigung“⁷²³.

Um die Liebe als Ganzhingabe zu erlangen, bedarf es freilich „eines Reifungsprozesses, bei dem wir ohne unser eigenes Wohlergehen und Vergnügen aus dem Blick zu verlieren, dem Wohlergehen der anderen, mit denen wir leben, mindestens genauso viel und manchmal auch mehr Interesse entgegen bringen“⁷²⁴. Selbstlose Liebe kann auch ein Motiv für den *Zölibat* sein und besteht dann in der „Bereitschaft und Fähigkeit, sich

717 Ebd. 48.

718 Ebd. 51.

719 Ebd. 52.

720 Ebd. 54.

721 Ebd. 55.

722 Ebd. 56.

723 Ebd.

724 Ebd. 57.

in besonderer Weise für jemanden oder für etwas einzusetzen, bei dem man sich selbst vergisst und über sich hinauswächst“⁷²⁵.

Von entscheidender Bedeutung bei all diesen Erfahrungen und Entwicklungen ist nach Bede Griffiths „ein Erwecken und Erwachen unseres innersten Selbst, ein tieferes Erkennen und Entdecken unseres Selbst“⁷²⁶. Bei dieser Art von *Selbsterfahrung* dürfen wir tief in uns eine Liebe erfahren, „die über ein körperliches Empfinden und emotionale Intimität hinausgeht“⁷²⁷. Wir entdecken die „Kraft einer unendlichen Liebe, dann nämlich, wenn wir unsere menschlichen Möglichkeiten übersteigen und der Präsenz des göttlichen Seins in uns gewahr werden“⁷²⁸.

Dass es bei Eros und Agape im Grunde um zwei einander ergänzende Aspekte der einen Liebe geht, gilt darum auch für die Verwirklichung des ersten christlichen Liebesgebotes: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit deinem ganzen Denken und mit deiner ganzen Kraft.“⁷²⁹ Gott will nicht zuletzt mit der *ganzen Kraft* des Eros geliebt werden. Neben der von der Agape ausgehenden „guten Absicht und Bereitschaft“, den Mitmenschen und Gott zu lieben, braucht es „die Kraft, das Feuer, die Begeisterung und die Leidenschaft“ des Eros, um zur Ganzhingabe zu gelangen.⁷³⁰ Dort, wo sich die beiden Gegenströme – „der aufwärtsführende menschliche Strom, für den der Eros steht, und der abwärtsführende göttliche Liebesstrom, für den Agape steht“ – treffen, kann es schließlich zur *mystischen Vereinigung* mit dem Einen, mit Gott, kommen.

Die Sexualität hat selbst schon eine spirituelle Dimension. Die Liebe hat irgendwie mit dem Göttlichen zu tun. Sie verlangt Ewigkeit, ist auf Unendlichkeit hin angelegt. Das Hohelied der Liebe im Alten Testament lässt sich als ein hohes Lied sowohl „auf die Liebe und Sexualität, die zwei Menschen miteinander verbindet“, als auch „auf die innigste Liebe zwischen Mensch und Gott“ singen.⁷³¹ Der Eros „treibt uns an, den zu suchen“, nach dem wir uns sehnen und „den unsere Seele liebt“.⁷³² Er ist treibende Kraft auch in der Liebesbeziehung zu Gott. Liebespartner und Mystikerinnen machen „sinnliche und spirituelle Erfahrungen zugleich“⁷³³. Letztere sind Menschen, die Geschmack an Gott gefunden und Lust auf ihn bekommen haben, sich an seiner Gegenwart freuen und seine Schönheit genießen können. Zwischen *Sexualität* und *Spiritualität* besteht von daher eine tiefe *Analogie*. Es geht bei beidem darum, sich vom Geliebten angezogen zu fühlen und ihn zu suchen, sich von ihm aus sich herauslocken zu lassen, seine Nähe und Berührung lustvoll zu genießen, mit ihm ganz eins zu werden und die Vereinigung mit ihm für andere fruchtbar werden zu lassen. Wie bereits so manches in der materiellen Welt symbolisch auf die geistliche Wirklichkeit des Reiches Gottes hinweist⁷³⁴, so sym-

725 Ebd.

726 Ebd. 56.

727 Ebd.

728 Ebd. 56f.

729 Mk 12,30f.

730 Müller 54.

731 Ebd. 64.

732 Ebd. 65.

733 Ebd. 68.

734 Vgl. Bd. 1, Kap. 1.3.3.2.

bolisiert die sexuelle Liebe zwischen Menschen auf *sinnlich-körperliche* Weise die *geistliche* Liebe des Menschen zu anderen Menschen und zu Gott, zu der alle berufen sind.

Literatur

Wunibald Müller: *Kann denn Liebe Sünde sein? Spiritualität & Sexualität*, 2020.

1.3.3.2 Die Erwählung zum ewigen Heil (Karl Barth)

Dass alle Menschen nicht nur für eine *irdische* Liebe, sondern für eine *ewige* Liebe zueinander und zu Gott bestimmt sind, hat besonders eindringlich der evangelische Theologe Karl Barth (1886–1968) in der *Lehre von Gottes Gnadenwahl* in seiner *Kirchlichen Dogmatik* dargelegt.⁷³⁵ Schon zuvor hatte der evangelische Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher (1768–1834) eine *Erwählungslehre* vertreten, der zufolge es keine ewige Verdammnis, sondern nur eine vorübergehende „Verwerfung“ des Menschen gibt, so dass schließlich alle Menschen das ewige Heil bei Gott erlangen. Während sich Luther für eine doppelte Prädestination und damit einen Heilspartikularismus ausgesprochen hatte, dem zufolge nicht alle Menschen das Heil erlangen, hielt Schleiermacher die altkirchliche Vorstellung von der *Apokatastasis* (Allversöhnung), der gemäß nichts und niemand letzten Endes von Gottes Heil ausgeschlossen bleibt, für die einzig gangbare Lösung in der Heilsfrage. Das Gefühl *schlechthinniger Abhängigkeit* von Gott und das *Sündersein* verbindet *alle* Menschen miteinander.⁷³⁶ Auch ist Gott in Jesus Christus nicht nur für die Menschen, die an Christus glauben, sondern für alle Menschen Mensch geworden. Die göttliche Erwählung macht sich deshalb nicht von der glücklichen Fügung, dass jemand ein Christ ist, abhängig. Sie erwählt alle Menschen.

Die Lehre von der Erwählung aller Menschen ist, wie Karl Barth schreibt, „die Summe des Evangeliums, weil dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: dass Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist“⁷³⁷. Gott, der die Liebe ist, hat sich seit Ewigkeit in Freiheit entschieden, diese Liebe nicht nur für sich, sondern *auch für ein Anderes* außer ihm zu sein. Die Beziehung zu diesem Anderen, Nichtgöttlichen gehört daher endgültig zu ihm selbst, zu seiner Wirklichkeit.

Dieses Andere ist zunächst einmal *Jesus Christus*. In diesem einen Menschen wollte Gott seit Ewigkeit Mensch werden, in diesem Einen wollte er in Fülle wohnen.⁷³⁸ Insofern Jesus aber die gesamte Menschheit repräsentiert, gilt die Erwählung und Zuwendung Gottes nicht nur dem einen Menschen Jesus, sondern *allen Menschen*.

„Gott wäre nicht Gott ohne den zur Rechten des Vaters sitzenden Sohn. Aber eben dieser Sohn ist nicht nur wahrer Gott, sondern er heißt Jesus von Nazaret; er ist auch wahrer Mensch und als solcher der Vertreter des Menschenvolkes, das in ihm und durch

735 Barth: KD II/2, §§ 32–35.

736 Vgl. Bd. 1, Kap. 3.3.3.9.

737 Barth: KD II/2, 1.

738 Kol 1,19.

ihn ebenso mit Gott vereinigt, ebenso Gegenstand der göttlichen Zuwendung ist wie er selber.“⁷³⁹

Gott hat auch eine Beziehung zur Welt, und es gibt eine Geschichte zwischen Gott und dieser Welt. „Aber diese Geschichte hat keine selbstständige Bedeutung. Sie geschieht nur um jener Urgeschichte willen, die sich zwischen Gott und jenem einen Menschen und seinem Volk abspielt.“⁷⁴⁰ Die *Urgeschichte* besteht darin, dass sich Gott selbst in der Person seines ewigen Sohnes mit dem Menschen Jesus von Nazaret vereinigt hat, also einen Bund eingegangen ist, und sich in ihm und durch ihn mit dem gesamten Menschenvolk verbunden hat, mit ihm einen ewigen Bund gestiftet hat. Dies war für Barth, der auch hier die Souveränität Gottes sehr stark betont, „ein göttlicher Souveränitätsakt“⁷⁴¹. Es war eine *Gnadenwahl*, das heißt eine Wahl der göttlichen Gnade, eine Wahl, die Gott in seiner Gnade vollzieht.

Gnade am göttlichen Souveränitätsakt ist, dass Gott jene Zuwendung vollzieht, diesen Bund stiftet und seine Urentscheidung in Jesus Christus trifft, die der Grund und das Ziel aller seiner Werke ist.

„Das ist, allgemein gesagt, der Erweis, das Überströmen der Liebe, die Gottes Wesen ist, dass er, der doch an sich selber genug hat, der auch in sich selber an keiner Einsamkeit zu leiden hat, gerade in seiner ganzen göttlichen Herrlichkeit mit einem anderen zusammen sein, ihn zum Zeugen seiner Herrlichkeit haben will. Diese Liebe Gottes ist seine Gnade. Sie ist Liebe in Gestalt von tiefster Herablassung. Sie geschieht ohne das Vorhandensein eines Anspruchs oder Verdienstes von der Seite dieses Anderen. Sie ist wirklich überströmende, freie und nicht benötigte, nicht bedingte Liebe.“⁷⁴²

Wahl am göttlichen Souveränitätsakt ist, dass Gott in seiner Liebe ein Anderes zur Gemeinschaft mit sich selbst wählt. „Das bedeutet zuerst und vor allem: Gott wählt sich selbst zugunsten dieses Anderen. Gott gibt sich selbst die Bestimmung, sich nicht genügen zu lassen an sich selbst, obwohl er sich selbst genügen könnte. Er gibt sich selbst die Bestimmung jenes Überströmens, jener Zuwendung und Herablassung. Er macht sich selbst zur Wohltat.“⁷⁴³ In Freiheit wählt sich Gott zum *Bundesgott*, in Freiheit entscheidet er sich, „in seiner Herrlichkeit nicht allein zu sein, sondern Himmel und Erde und zwischen beiden Menschen Zeugen seiner Herrlichkeit sein zu lassen“⁷⁴⁴.

Indem Gott in seiner freien Gnade den Menschen zum *Partner* eines niemals endenden *Bundes* erhebt, will, erwartet und fordert er etwas von ihm. Er zieht ihn als solchen zur Verantwortung und macht diese Verantwortung zum Sinn seiner ganzen Existenz. Der Mensch ist zu einer *Antwort* auf die *Gnadenwahl* herausgefordert. Seine gnadenhafte Erwählung zu ewigem Heil ist die *Summe des Evangeliums*, das ganze Evangelium und

739 KD II/2, 6.

740 Ebd.

741 Ebd. 8.

742 Ebd.

743 Ebd. 9.

744 Ebd. 10.

damit „gute Nachricht, erfreuliche, aufrichtende, tröstende, hilfreiche Botschaft“⁷⁴⁵. Sie ist damit auch „kein Gemisch von Freudens- und Schreckens-, von Heils- und Unheilsbotschaft“⁷⁴⁶. Sie sagt „in ihrer Substanz, in ihrem ersten und letzten Wort Ja und nicht Nein“⁷⁴⁷. In ihr herrscht kein Zwielficht, wie das der Fall wäre, „wenn wir uns hier zu fürchten oder nur zur Hälfte uns zu freuen, zur anderen Hälfte aber zu fürchten hätten“⁷⁴⁸.

Als Prädestinationslehre ist die Lehre von der Gnadenwahl jedoch in dieses Zwielficht geraten, wie Barth feststellt. Deshalb hält er es für geboten, gegenüber der klassischen Tradition Widerspruch einzulegen. Als Gemeinsames in seiner Lehre und der traditionellen sieht er dennoch, dass Gott die Wahl in *Freiheit* vollzieht, dass sie sein *Geheimnis* ist und sich darin seine *Gerechtigkeit* bekundet.

Weil die Gnadenwahl göttliche *freie* Entscheidung ist, geht sie „jeder geschöpflichen Entscheidung voran, [...] ist sie aller geschöpflichen Selbstbestimmung gegenüber Vorher-Bestimmung, *prae-destinatio*“⁷⁴⁹. Sie kann „durch keinen Widerspruch und Widerstand von Seiten des Geschöpfes aufgehalten, unmöglich und unwirksam gemacht werden. Sie ist in sich selbst, und wirkt durch sich selbst notwendig. Es gibt ihr gegenüber keinen Selbstruhm, aber auch keine Selbstpreisgabe des Geschöpfes. Sie widerfährt dem Geschöpf als absolutes Wunder, aber auch mit absoluter Kraft und Gewissheit.“⁷⁵⁰

Ihr *Geheimnis* gründet nach Barth einzig und allein in der Liebe Gottes. „Was in dieser Wahl geschieht, das ist unter allen Umständen dies, dass Gott für uns ist.“⁷⁵¹ So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen Sohn in die Welt gesandt hat, um sie zu retten und den Menschen das ewige Leben zu bringen.⁷⁵² „In dieser und nur in dieser Gestalt ist die Botschaft von der in Jesus Christus gefallenen göttlichen Entscheidung frohe Botschaft, die sich an Alle, die sich wirklich an die ganze Welt richtet.“⁷⁵³

Die *Gerechtigkeit* der göttlichen Gnadenwahl bedeutet laut Barth „für das Geschöpf den Blick in den Abgrund, in den es sich selbst hat fallen lassen und dem es jedenfalls nicht durch sich selbst entrissen ist“⁷⁵⁴. Aber das ist nicht alles. Gottes *Gerechtigkeit* besteht eben darin, nicht zuzulassen, „dass das Geschöpf als sein eigener Feind sich selber verderbe“⁷⁵⁵. Gott „tritt seinem Geschöpf damit entgegen, dass er gütig ist. Er rächt die Sünde damit, dass er sie nicht ansieht, sondern vergibt. [...] In dieser königlichen *Gerechtigkeit*, die von seiner Barmherzigkeit nicht zu unterscheiden ist, [...] sagt er im *Geheimnis* seiner *Freiheit* jenes Ja zu seinem Geschöpf.“⁷⁵⁶

Der *traditionellen* Prädestinationslehre zufolge sind manche Menschen von Gott zum ewigen Leben, manche zur ewigen Verdammnis bestimmt, erwählt Gott also einige,

745 Ebd. 11.

746 Ebd. 12.

747 Ebd.

748 Ebd. 13.

749 Ebd. 18.

750 Ebd. 19.

751 Ebd. 26.

752 Vgl. Joh 3,16f.

753 KD II/2, 27.

754 Ebd. 34.

755 Ebd. 35.

756 Ebd.

während er andere verwirft. Obwohl Barth daran kritisiert, dass die Begriffe der Erwählung und Verwerfung parallel gesetzt werden, so „als ob Gott nicht ganz anders wähle, ganz anders verwerfe, als ob diese beiden Aktionen Gottes nicht in einem bestimmten Verhältnis der Über- und Unterordnung stünden“⁷⁵⁷, hält er selbst, wie an seiner Kritik deutlich wird, am Gedanken der *Verwerfung* grundsätzlich fest. Seinem Gedankengang zufolge verwirft Gott *nicht die Sünder*, wie sie es verdient hätten, sondern *seinen Sohn*, der diese Verwerfung *stellvertretend* auf sich nimmt. Der erwählte Mensch Jesus ist ja dazu bestimmt, zu leiden und zu sterben. „Das Erwähltsein des Menschen Jesus bedeutet also: Ein Zorn ist entbrannt, ein Urteil wird gesprochen, eine Strafe wird vollzogen, eine Verwerfung findet statt. Von Ewigkeit her ist es so beschlossen.“⁷⁵⁸ Zum Leiden dessen, was die Ungehorsamen alle verdient haben und was um der Gerechtigkeit Gottes willen erlitten werden muss, bestimmt Gott von Ewigkeit her eben den einen Gehorsamen.⁷⁵⁹ Eigentlich ist nach Gottes Ratschluss und Willen der Mensch an sich der Verwerfung verfallen. Er ist es, der unter dem Zorn steht, der des Todes schuldig ist.

„So muss und will Gott den Menschen an sich und als solchen verwerfen. Und er tut es. Er tut es aber in der Person des erwählten Menschen Jesus. In ihm liebt er den Menschen an sich und als solchen. Ihn wählt er also an die Spitze und Stelle aller Anderen. Ihn trifft nun sein Zorn, sein Gericht, seine Strafe.“⁷⁶⁰

Aber was ist das für ein Gott – so ist an dieser Stelle kritisch zurückzufragen –, der um seiner „Gerechtigkeit“ oder seiner „Ehre“ willen die Sünde mit der Bestrafung und Verwerfung des Sünders beantworten muss⁷⁶¹, auch wenn es dann nicht die Schuldigen, sondern seinen unschuldigen Sohn und damit in gewissem Sinn ihn selbst trifft? – Jedenfalls nicht der Gott, den Jesus gepredigt hat, wenn er etwa auffordert, wie Gott allen alles zu vergeben und seine Feinde zu lieben⁷⁶², nicht der Gott, den Jesus durch sein Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen als die vollkommene Liebe geoffenbart hat. Aus diesem Grund muss aus Barths Lehre von der Gnadenwahl der *Gedanke der Vergeltung* völlig *herausgelöst* werden. Dadurch löst sie sich in ihrer theologischen Substanz keineswegs auf.

Mit Karl Barth lässt sich dann das *Loblied* auf den *Heilsplan Gottes* zu Beginn des Epheserbriefes (1,3–14), das Christen gesprochen und auf sich bezogen haben, auf alle Menschen ausweiten. Es könnte dann etwa lauten:

Gott hat *alle* Menschen mit dem Segen seines Geistes *gesegnet*. Denn in *Jesus Christus* hat er alle vor Grundlegung der Welt *erwählt*, damit sie *heilig* und *untadelig* vor ihm leben. Er hat alle *aus Liebe* im Voraus dazu bestimmt, durch Jesus Christus *seine Kinder* zu werden und nach seinem gnädigen Willen *zu ihm zu gelangen*, zum ewigen Lob seiner herrlichen Gnade. Diese *Gnade* hat er allen Menschen in seinem geliebten Sohn *geschenkt*.

757 Ebd. 18.

758 Ebd. 131.

759 Vgl. ebd.

760 Ebd. 133.

761 Ebd.

762 Mt 18,21f; 5,43–48.

In ihm haben alle durch sein Blut die *Erlösung*, die *Vergebung der Sünden* nach dem Reichtum seiner Gnade. Er hat beschlossen, mit seiner Menschwerdung die Fülle der Zeiten heraufzuführen, das All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen. In ihm sind alle Menschen auch als *Erben* vorherbestimmt nach dem Plan dessen, der alles so bewirkt, wie er es in seinem Willen beschließt. Der *Geist* ist der erste Anteil des Erbes für seine Kinder, die alle *zum ewigen Lob seiner Herrlichkeit* bestimmt sind.⁷⁶³

Literatur

Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2 [= KD II/2].

1.3.3.3 Die Grundgnade (Karl Rahner)

Dass alle Menschen für das ewige Leben bei Gott prädestiniert sind, hat nicht erst Auswirkungen nach ihrem Tod, sondern prägt jetzt schon ihre Existenz. Diese Prägung hat der Theologe und Religionsphilosoph Karl Rahner (1904–1984) sehr nachdrücklich in seiner Theorie vom *übernatürlichen Existential* des Menschen behandelt. Sein diesbezüglicher Gedankengang lässt sich insgesamt wie folgt zusammenfassen.⁷⁶⁴

In der Theologie wird zwischen Natürlichem und Übernatürlichem unterschieden. Während man unter dem *Natürlichen* das rein Welthafte versteht, ist mit dem *Übernatürlichen* eine Wirklichkeit gemeint, die nicht einfach Gott selbst ist, aber „am Sinn und Leben Gottes (vgl. 2 Petr 1,4)“ teilhat.⁷⁶⁵ Dazu gehört die *Gnade*, die der Mensch von Gott schon im Diesseits empfängt, aber auch die *Anschauung Gottes*, die ihn im Jenseits erwartet. Es gibt also in Form von Gnade Übernatürliches in der Welt, das über die natürliche Wirklichkeit der Welt hinausragt.

In der Welt nimmt der Mensch eine Sonderstellung ein, insofern er als einziges Lebewesen mit *Vernunft* begabt, mit *Geist* ausgestattet ist. Das wurde bereits im philosophischen Teil erläutert⁷⁶⁶, ist nun aber im Rahmen der Theologie zu vertiefen. Für Rahner besteht in der erkenntnismetaphysischen Tradition des Thomas von Aquin die Geistigkeit des Menschen darin, für alle Wirklichkeit an sich *unbegrenzt offen* zu sein. In *De Veritate* hatte Thomas im Anschluss an Aristoteles angenommen, dass dem Menschen etwas angeboren ist, mit dem er mit allem, was ist, zusammenkommen kann: die Seele, die in gewisser Weise alles ist (*quodammodo omnia*).⁷⁶⁷ Der Mensch kann ihm zufolge mithilfe der Erkenntnis- und Willenskraft in seinem Denken und Streben mit allem „eins“ werden. Thomas hatte dabei die Geistseele des Menschen im Sinn. Während sich der Mensch als Lebewesen in vielerlei Hinsicht begrenzt erfährt, erfährt er sich als geistiges Wesen offen für Welt und Gott. Nach Rahner *übersteigt* er im Grunde immer schon alles Weltliche, streckt er sich immer schon nach Gott aus. Das kann er daran feststellen, dass er

763 Die Verallgemeinerung hält sich sehr eng an das Loblied auf den Heilsplan Gottes in Eph 1,3–14.

764 Vgl. Herzsgell 389–404.

765 KTW 424.

766 Kap. 1.1.2.4.

767 Thomas: *De Veritate* q.1, a. 1.

alles in der Welt *als* begrenzt und endlich, *als* ungenügend und unvollkommen erkennt, um das beurteilen zu können aber schon irgendwie auf den *unendlichen, vollkommenen* Gott bezogen sein muss. Er ahnt, dass nichts in der Welt auf Dauer seinen unbegrenzten geistigen Horizont – seine innerste Sehnsucht, sein tiefstes Wünschen, sein letztes Streben – erfüllen kann. Sollte ihm Gott etwas von seinem göttlichen Leben schenken wollen, hätte er also schon von Natur aus die nötige Aufnahmekapazität dafür. Von seinem *philosophischen* Ansatz her ist für Rahner daher der Mensch erkennend und wollend das *Wesen der Transzendenz*, das heißt der unbegrenzten, dynamischen Offenheit für das Transzendente, das Göttliche.

In seinem *gnadentheologischen* Ansatz geht Rahner vom *universalen Heilswillen* Gottes aus. Gott will unwiderruflich das Heil *aller* Menschen. Alle sind zur *visio beatifica*, zur jenseitigen beseligenden Gottesschau berufen. Darin besteht ihr letztes und *eigentliches Ziel*. Um Gott nach dem Tod im Jenseits in Glückseligkeit unmittelbar schauen zu können, muss der Mensch jedoch Gott *ähnlich* werden beziehungsweise geworden sein. Das Gott-Ähnlich-Werden ist die ontologische (seinsmäßige) Voraussetzung für die *visio beatifica*.

Der Mensch kann Gott nur ähnlich werden, wenn sich ihm Gott als er selbst mitteilt, das heißt wenn Gott ihn mit seinem *eigenen göttlichen Leben* beschenkt. Rahner spricht hier von einer „quasi-formalen Kausalität“: Wie sich eine Form der Materie einprägt, so prägt sich gewissermaßen das göttliche Leben dem Menschen ein und überformt, erhöht und vergöttlicht ihn, sodass menschliche und göttliche Wirklichkeit ungetrennt und unvermischt ineinander existieren. Sie sind dann in Verschiedenheit eins, wie in Jesus Christus die beiden Naturen – die menschliche und die göttliche – ungetrennt und unvermischt eins sind.⁷⁶⁸

Gemäß christlicher Tradition teilt Gott dem Menschen in diesem Leben die sogenannte *ungeschaffene Gnade* mit. Während er ihm bei der *geschaffenen* Gnade eine irdische Wirklichkeit, sozusagen *etwas* (z. B. Gesundheit) schenkt, schenkt er ihm bei der ungeschaffenen *sich selbst*. Ungeschaffene Gnade ist also ihrem Wesen nach *Selbstmitteilung Gottes*: die Selbstmitteilung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist, die Gnade *Jesu Christi*, die Ausgießung und Einwohnung des *Heiligen Geistes* im Menschen. Damit erweist sie sich als der noch verborgene und zu entfaltende, aber schon wirkliche und seinshafte Anfang, als der „gleichartige Keim“ der jenseitigen unmittelbaren Schau des dreieinen Gottes. Mit der *übernatürlichen* Gnade beginnt im Menschen jenes Leben, das im Jenseits durch die *visio beatifica* vollendet wird.

Weil Gott will, dass nicht nur einige, sondern alle Menschen das ewige Heil erlangen und das jenseitige Ziel der Gottesschau erreichen, beschenkt er auch in diesem Leben nicht nur einige, sondern bereits *alle* Menschen mit seiner übernatürlichen Gnade, senkt er jetzt schon in alle sein göttliches Leben ein. Das Übernatürliche kommt also nicht etwa erst mit den Sakramenten ins menschliche Leben, sondern ist dem Menschen schon mit seiner Existenz gegeben. Das bedeutet, dass jeder Einzelne schon jetzt begnadet ist, anfanghaft und keimhaft göttliches Leben besitzt und in diesem Sinn für sein Leben mit einer *Grundgnade* ausgestattet ist. Dieses übernatürliche Leben bestimmt und prägt seine Existenz. Aus diesem Grund nennt Rahner die immer schon allen Menschen gegebene

768 Kap. 2.3.1.2.

und angebotene Grundgnade „übernatürliches Existential“. Sie stellt für alle das unverlierbare Angeld des ewigen Lebens dar. Der Mensch ist mithin theologisch betrachtet kein rein natürliches, sondern immer schon ein *natürlich-übernatürliches Wesen*.

Schon an der Geistigkeit des Menschen wird klar, dass die menschliche *Natur* der göttlichen *Gnade* nicht entgegengesetzt, sondern *auf sie ausgerichtet* ist. Dank seiner unbegrenzten Transzendenz ist der Mensch in der Lage, göttliches Leben zu empfangen und in sich aufzunehmen. Seine Natur ist nicht, wie Augustinus vermutet hat, „durch die Erbsünde total verderbt, so dass sie unbedingt der Gnade zum Guten bedarf“, sondern, wie Thomas von Aquin angenommen hat, bereits in sich zum Guten fähig und als das zu Vollendende und das „Vollendbare“ offen für die Gnade als das „Vollendende“.⁷⁶⁹ Die übernatürliche Gnade durchdringt, erhöht und vollendet so gesehen eine bereits auf das Gute und Übernatürliche abzielende menschliche Natur.

Weil der Mensch von vornherein am göttlichen Leben teilhat und in diesem Sinn übernatürlich-gnadenhaft zu Gott erhoben ist, hat er es nicht mehr, wie es bei einem rein natürlichen Geschöpf der Fall wäre, nur mit einem *fernen Schöpfergott* zu tun, sondern bereits mit dem *Gott der Gnade*, der ihm *ganz nahe* ist, ja, der auf ganz besondere Weise in ihm ist und in dem er ist. Auf seinem Weg zu Gott beginnt daher kein Mensch beim Punkt Null. Vielmehr bewegt sich jeder bereits im Ziel auf das Ziel zu, nämlich in Gott auf Gott zu. Gott ist immer schon beim Menschen. Der Mensch muss sich dessen aber erst noch bewusst werden und in diesem Sinn zu Gott kommen. Er muss erst noch lernen, selbst bei Gott zu sein. Diese Lehre vom *übernatürlichen Existential*, die bei Rahner den Anschein einer bloßen theologischen Herleitung erwecken könnte, entspricht sachlich der Lehre vom *Seelengrund*, die viele spirituelle und mystische Meister aufgrund ihrer persönlichen Gotteserfahrung vertreten haben. Diese Lehre soll deshalb hier kurz erläutert werden.

Literatur

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Art. *Übernatürliches*, in: *Kleines theologisches Wörterbuch* [= KTW], 10., völlig neu bearbeitete Auflage 1976, 424.

Georg Kraus: Art. *Natur und Gnade*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herausgegeben von Wolfgang Beinert 1987, 392–394.

Johannes Herzgessell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

1.3.3.4 Der Seelengrund

Der Begriff vom *Seelengrund* geht auf Meister Eckhart (1260–1328) zurück. Für ihn ist Gott der Seele in ihrem „Grund“ oder im „Innigsten des Geistes“ näher als sie sich selbst.⁷⁷⁰ Bereits nichtchristliche antike Philosophen, wie Heraklit, Platon, griechische und römische Stoiker, Plotin und andere Neuplatoniker, hatten *etwas Göttliches* im Menschen an-

769 Kraus 392.

770 Heidrich 93.

genommen. Sie waren der Auffassung, dass man die Grenzen der Seele nicht ausloten kann, weil ihr *Logos* (ihre Vernunft) zu *tief* ist, dass der vernünftige Seelenteil dem Göttlichen, Ewigen und Unveränderlichen *verwandt* ist oder dass die einzelne Seele einem *Funken des göttlichen Urfeuers* vergleichbar ist. Für den christlichen Schriftsteller Origenes stellte der innerste Bereich des menschlichen Geistes einen *Ort der Gegenwart Gottes* im Menschen und einen *Begegnungspunkt* des Menschlichen mit dem Göttlichen dar. Sehr einflussreich für dieses Verständnis war dann der Begriff *abditum mentis*, den Augustinus in seinem Werk über die Trinität formte und der „Versteck des Geistes“ oder „das Verborgene des Geistes“ bedeutet.⁷⁷¹ Ihm zufolge gab es in der Tiefe des menschlichen Geistes einen Bereich, wo der Mensch ein *apriorisches*, das heißt vor aller Erfahrung liegendes Wissen besaß, das er durch sein Denken ins Bewusstsein heben konnte, und wo das *innerste Wort* gezeugt wurde, das keiner Sprache angehört, aber im Denken zur bewussten Einsicht werden konnte.

Im Hochmittelalter waren die Viktoriner vom Kanonikerstift Saint-Victor in Paris und Zisterzienser der Überzeugung, es gebe ein eigenes *Vermögen*, eine besondere *Kraft* oder ein *inneres Auge* der Seele, mit dem Gott wahrgenommen werden könne. Das Innerste der Seele sei zugleich das Höchste. Ein Jahrhundert später sprach die Begine Hadewijch (13. Jh.) vom *Grund* oder *Abgrund*, von der *Bodenlosigkeit* der Seele, in der sich Gott selbst genüge und sich Gott und Seele wechselseitig durchdringen würden. Ebenfalls zentral war der Begriff des *Grundes* für Mechthild von Magdeburg (1207–1282) und die Engländerin Juliana von Norwich (1342–1413). Neben diesem Begriff wurden in der Scholastik auch der der *Seelenspitze* und viele andere Begriffe für das *Höchste* der Seele verwendet. Ihre Bedeutungen sind zwar im Einzelnen verschieden. Fast alle können aber mit *Synderesis* (Gewissen) „gleichbedeutend genommen werden und bezeichnen ein sittliches Bewusstsein“⁷⁷².

Im Spätmittelalter setzten schließlich deutsche Dominikaner „die augustinische Tradition vom *abditum mentis* und die der Viktoriner vom *summus et intimus sinus mentis*“ (dem höchsten und innersten Schoß des Geistes) fort“ und arbeiteten eine Lehre vom Seelengrund aus.⁷⁷³ Für Meister Eckhart übersteigt der Grund der Seele, der göttliche *Kernbereich*, der *Funken*, das *Licht* oder *Bürglein*, das *Lauterste* oder das *Haupt* der Seele, alles Vorstellen und begriffliche Denken. In ihm herrscht völlige Ruhe. In ihm ist die Gottheit selbst unmittelbar ständig anwesend. In ihm berührt Gott den Menschen immer schon. Johannes Tauler (1300–1361), der Eckarts Lehre schätzte und ihr wesentliche Impulse verdankte, charakterisierte das Innerste der Seele wie Hadewijch mit Vorliebe als *Abgrund*.⁷⁷⁴ Der ungeschaffene göttliche Abgrund und der geschaffene menschliche Abgrund wenden sich gegenseitig zu, so dass im allerinnersten, allerverborgenen, tiefsten Grund der Seele Gott in jedem Menschen wirkt und das Reich Gottes bereits da ist.⁷⁷⁵ Der oberste, innere Mensch ist daher bereits gottförmig, gottgebildet. Wer in sich selbst, in seinen Grund einkehrt, wird göttlich und lebt ein göttliches Leben, versinkt

771 Augustinus: *De trinitate*, z. B. 14,7,9; 15,21,40.

772 Heidrich 110.

773 Ebd. 93.

774 Vgl. Ps 42,8.

775 Vgl. Lk 17,21.

im göttlichen Abgrund und verliert sich in Gott wie ein Tropfen Wasser im tiefen Meer. Nach Heinrich Seuse (1295–1366), dem dritten im Bunde, dessen *Horologium* seinerzeit geradezu ein europäischer Bestseller wurde, leuchtet der Geist Gottes in die Vernunft des Menschen hinein. Dem Menschen erscheint der Seelengrund als eine *Abgründigkeit*, die keinen Boden zu haben scheint, als ein *grundloser Grund*.

Im 16. und 17. Jahrhundert waren Ausdrücke, die sich auf den Seelengrund bezogen, in der geistlichen Literatur weit verbreitet, zum Teil mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Tauler. In ihrem Hauptwerk *Die innere Burg* beschrieb die Karmelitin Teresa von Avila den Ort der Seele, an dem Gott gegenwärtig ist, als das *Tiefinnerste* oder das *Wesentliche* der Seele.⁷⁷⁶ Auch für ihren Ordensbruder Johannes vom Kreuz (1542–1591) wohnt Gott in der *Mitte* und im *Grund* der Seele, in ihrem *reinen* und *innersten Wesen*. Er ist dort ihr alleiniger Herr und mit ihr geeint. Auf diese Weise weilt er nicht nur im Seelengrund derer, die ihn lieben, sondern im Seelengrund *aller* Menschen, da sie sonst gar nicht bestehen könnten.⁷⁷⁷ Allerdings hängt die Art seiner Anwesenheit von der jeweiligen Gesinnung der Person ab. Während er bei den einen wie im eigenen Haus wohnt, hält er sich bei den anderen wie ein Fremder in fremdem Haus auf. Normalerweise sind sich allerdings die Menschen seiner Gegenwart in ihrem Grund nicht bewusst. Ähnlich wie Teresa und Johannes betrachtete dann auch die Nonne Marie de l'Incarnation (1599–1672) den Seelengrund als *Sitz Gottes* und bezeichnete das Zentrum der Seele dementsprechend als seine *Wohnstätte*.

Im 18. Jahrhundert waren es vor allem pietistische Kreise, die die Tradition vom *Seelen-* oder *Herzensgrund* aufrechterhielten, im 19. und 20. Jahrhundert romantisch gesinnte Laien und Gelehrte. Nicht zuletzt hat der protestantische Neukantianer und Mitbegründer der Marburger Schule Paul Natorp (1854–1924) der Lehre vom Seelengrundlehre begeistert zugestimmt.

Dass es so etwas wie einen Seelengrund im Menschen gibt, mag nicht ohne Weiteres einleuchten, da das Ich nicht mit ihm identisch ist und so für es unbemerkt bleiben kann. Er bestimmt und beeinflusst jedoch das Subjektsein des Menschen mit. Sein Vorhandensein lässt sich als ontologische Voraussetzung dessen verstehen, was christlich mit *Gewissen* gemeint ist. Im Neuen Testament ist zwar nicht die Rede von einem Seelengrund, aber in ihm hat das Gewissen mit dem *Herzen* des Menschen zu tun.⁷⁷⁸ Vor diesem Hintergrund könnte man sagen: Das menschliche Subjekt, das Ich, kann sich seinem *Herzensgrund* gegenüber frei verhalten. Es kann ihn suchen und sich auf ihn einlassen, es kann ihm in seinen Entscheidungen und Handlungen entsprechen oder auch nicht entsprechen.

Literatur

Peter Heidrich: Art. *Seelengrund* und Art. *Seelenspitze*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [= HWPh], Bd. 9, 1995, Sp. 93–94; 110–111.

⁷⁷⁶ Vgl. Kap. 3.5.1.7.

⁷⁷⁷ Vgl. Bd. 3, Kap. 3.5.

⁷⁷⁸ Vgl. Röm 2,15; Mt 5,8.28; 12,34.

Meister Eckhart: *Vom Seelengrund. Eine Auswahl aus den deutschen Predigten*, 2023.

Johannes Tauler: *Predigten*, in: Winfried Zeller/Bernd Jaspert (Hg.): *Heinrich Seuse, Johannes Tauler: Mystische Schriften*, 1988, 153–306 (Auswahl, Übertragung in modernes Deutsch).

Heinrich Seuse: *Stundenbuch der Weisheit. Das „Horologium Sapientiae“*. Übersetzt von Sandra Fenzen, 2007.

1.3.3.5 Die Annahme der Gnade

Mit der Lehre vom übernatürlichen Existential steht Karl Rahner zwar nicht dem Begriff, aber der Sache nach in der Tradition der Lehre vom Seelengrund. Die Gnade des Existentials stellt für ihn bereits die *objektive Erlösung* und *Rechtfertigung* des Menschen dar. Sie ist ihm zufolge beim *unmündigen* Menschen, besonders also bei den Kindern, im bloßen Modus des *Angebotes*, beim *mündigen erwachsenen* Menschen hingegen entweder im Modus der *Annahme* oder, im Fall des schweren Sünders, im Modus der *Ablehnung* gegeben. Da sie auch schon als angebotene Gnade wirkliche Selbstmitteilung Gottes ist, ist jeder Mensch bereits wirklich Kind Gottes, besitzt jeder eine echte Heilsmöglichkeit, die er nach Rahner nur durch persönliche schwere Schuld verfehlen kann. Wird der Mensch erwachsen und mündig, muss er zum Gnadenangebot Gottes in Freiheit Stellung beziehen. Er kann die Gnade in Freiheit glaubend, hoffend und liebend annehmen oder in Freiheit ablehnen. Nimmt er sie an, ist er auch *subjektiv* gerechtfertigt und befindet sich im rechten Verhältnis zu Gott. Lehnt er sie endgültig ab, lehnt er Gott selbst ab und verfehlt damit sein ewiges Heil.

Dem Menschen ist also geboten, die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes im Laufe seines Lebens anzunehmen. Aber ihm ist nicht nur geboten, sie anzunehmen und sich darauf einzulassen, sondern ihm ist auch, wie Rahner im *Grundkurs des Glaubens* ausführt, von ihr gesagt,

„dass, wer absolut loslässt, nur von der Nähe der unendlichen Liebe verschlungen wird, es ist gesagt, dass, wer den unendlichen Weg antritt, ankommt und immer schon angekommen ist, und dass die absolute Armut und der Tod für die, die sich darauf und auf deren ganze Grausamkeit einlassen, nichts anderes sind als der Anfang des unendlichen Lebens“⁷⁷⁹.

Rahner war auch der Auffassung, dass jeder Mensch im Tod noch einmal die Chance hat, das gnadenhafte Angebot der Selbstmitteilung Gottes für sich zu bejahen. Dementsprechend zuversichtlich war er, alle Menschen würden das ewige Heil erlangen. Dennoch hat er, wenn auch nicht mehr mit der *Tatsächlichkeit*, so doch noch mit der *realen Möglichkeit* ewigen Verderbens gerechnet. Wie für Protestanten aus ihrer Tradition heraus der Glaube, so war für ihn aus der katholischen Tradition heraus die „gläubige“, das heißt vertrauensvolle *Annahme* der Gnade notwendig für die persönliche Rechtfertigung des Menschen und damit notwendig für das Erlangen des ewigen Heils. Auch wenn man

779 Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, SW 26, 125/131.

nicht, wie er, mit der Möglichkeit ewigen Verderbens rechnet und ihm im letzten Schritt seines Gedankengangs nicht mehr folgt, bleibt seine Gnadentheologie äußerst hilfreich und sinnvoll, wie auch Barths Lehre von der Gnadenwahl selbst ohne Vergeltungslogik und ohne den Gedanken der Verwerfung sinnvoll und gültig ist.

Die Lehre der Erwählung aller Menschen, wie sie der evangelische Theologe Karl Barth vertreten hat, und die Lehre von einer Grundgnade aller Menschen, wie der katholische Theologe Karl Rahner sie vorgetragen hat, lassen sich miteinander verbinden und ergänzen einander dann. Deutet man ihre Lehren dahingehend, dass alle Menschen tatsächlich das ewige Heil erlangen werden⁷⁸⁰, lässt sich die Annahme der Gnade wie folgt erläutern.

Dem Menschen, jedem Menschen ist, so wie ihm das irdische Leben ohne sein Zutun geschenkt ist, das ewige Leben ohne sein Zutun geschenkt. Das ist das unfasslich große, niemals verdiente Geschenk Gottes an den Menschen, an jeden Menschen. Das jenseitige ewige Leben oder Heil ist so wenig wie das irdische Leben als solches Gegenstand menschlicher Freiheit. Mit Karl Barth könnte man sagen: Der Mensch hat nicht zu wählen, er ist erwählt worden. Doch die Selbstmitteilung Gottes, die den Kern seines jenseitigen Lebens ausmacht – recht verstanden, seine Vergöttlichung – beginnt nicht erst nach dem Tod, sondern bereits in seinem irdischen Leben in Gestalt der Gnade. Auch sie ist ihm zunächst einmal als unverlierbare und unverdiente Grundgnade einfach geschenkt. Doch liegt es nun innerhalb eines gewissen Spielraums an ihm, was er aus dem göttlichen Gnadenangebot in seinem Leben macht. Auch wenn er nicht die Freiheit besitzt, es grundsätzlich abzulehnen, hat er bis zu einem gewissen Grad die Freiheit, sich dafür zu öffnen, sich darauf einzulassen, es anzunehmen. Dabei ist zu bedenken, dass für ihn zur Gnade, die ihm innerlich schon gegeben ist, im Laufe seines Lebens noch zahlreiche Gnaden von außen dazukommen. So kann jeder Mensch im Rahmen seiner persönlichen Möglichkeiten Gottes Gnade im Leben mehr oder weniger „realisieren“, das heißt sich ihrer bewusst werden und für sich Wirklichkeit werden lassen, kann sie mehr oder weniger einholen und sich aneignen, in ihr mehr oder weniger wachsen. Selbst wenn es ihm nicht möglich ist, ein grundsätzliches Nein zu ihr zu sprechen, ist es ihm möglich, auf verschiedene Weisen und in verschiedenen Graden zu ihr Ja zu sagen. Darin liegt theologisch gesehen seine eigentliche Freiheit: ob und inwieweit er seinem Leben eine Richtung gibt, bei der er sich von der Gnade und damit von Gott selbst entfernt, oder eine Richtung einschlägt, die ihn Gott näherbringt, sodass er am Ende seines Lebens noch sehr weit von Gott entfernt oder ihm schon sehr nahe sein kann. Der Mensch bestimmt also innerhalb seines individuellen Freiheitsraums selbst, wie nahe er Gott kommt oder wie fern er ihm bleibt.

Nach früherer Tradition kann der Mensch nur im *Glauben* die Gnade Gottes annehmen, sodass der christliche oder allgemeiner der religiöse Glaube an Gott notwendiges, wenn nicht einziges Mittel zu sein scheint, Gott überhaupt nahekommen zu können. Da der Glaube an einen personalen Gott längst nicht von allen Menschen geteilt wird, kann er realistischerweise nicht das alleinige oder ausschlaggebende Kriterium für die Nähe zu Gott sein. Es ist ja nach menschlicher Erfahrung nicht so, dass alle Christen aufgrund ihres Glaubens gewissermaßen automatisch Gott nahe sind, alle anderen Men-

780 Vgl. Bd. 3, Kap. 3.3.4.

schen aber, denen dieser Glaube fehlt, Gott mehr oder weniger fern sind. Damit soll der christliche Glaube nicht in seiner Bedeutung geschmälert werden. In ihm nimmt der Christ zunächst einmal zur Kenntnis, dass sich Gott ihm durch Jesus Christus als Liebe offenbart hat und dass er persönlich von Gott geliebt ist. Dieser Dass-Glaube kann und soll zum Du-Glauben werden, bei dem er sich vertrauens- und hingebungsvoll auf eine persönliche Beziehung zu Gott beziehungsweise zu Jesus Christus einlässt. Innerhalb eines solchen Du-Glaubens ist dann aber bereits die *Liebe* das Wesentliche. Während der Glaube, obwohl er bestehen bleibt, eher für den *Beginn* der Freundschaft mit Gott steht, macht die Liebe ihre *Essenz* und ihre *Vollendung* aus. Der Glaube entwickelt sich seinem eigenen Wesen und seiner eigenen Dynamik nach auf die Liebe hin. Die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung gipfeln in der theologischen Tugend der Liebe und werden in ihr vollendet. Umgekehrt schließt die Liebe zu Gott um seiner selbst willen im Grunde immer auch den Glauben an die sich offenbarende Selbstmitteilung Gottes und die Hoffnung auf die Vollendung dieser Selbstmitteilung Gottes ein. Die Liebe ist der *Grundvollzug* des Menschen, in dem er die Selbstmitteilung Gottes am wirksamsten annehmen kann. So erweist sie sich im Vergleich zum Glauben und zur Hoffnung als der höhere und umfassendere Vollzug des christlichen Daseins. Auch kann auf der einen Seite ein Mensch, der an Gott glaubt, Gott existentiell und persönlich doch noch recht fernbleiben, wenn ihn sein Glaube nicht zur Liebe drängt. Auf der anderen Seite kann ein Mensch, der in der Liebe weit fortgeschritten ist, Gott persönlich und existentiell sehr nahe sein, auch wenn ihm der christliche oder allgemein der religiöse Glaube abgeht. Schließlich ist die Liebe nicht nur in sich die größere Tugend als der Glaube und die Hoffnung⁷⁸¹, sondern auch insofern größer und wichtiger als die beiden anderen, als sie und sie allein aufgrund der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im strengen Sinn *universal* ist. Jeder Mensch ist auf die eine oder andere Weise fähig, den Nächsten zu lieben und damit schon wahrhaft Gott zu lieben.

Der Gedanke lässt sich auch so formulieren: Hat Gott alle Menschen zum ewigen Heil vorherbestimmt, beschränkt sich die Freiheit des Menschen gegenüber Gott auf die Gnade, die er in diesem Leben empfangen kann und empfangen soll. Recht verstanden darf der Christ im vollen Vertrauen auf Gott bezüglich der Frage seines ewigen Heils unbekümmert sein. Wenn Gott auf Erden Mensch geworden ist, um sich mit allen Menschen zu verbinden, und wenn er will, dass alle Menschen mit ihm im Himmel ewig verbunden sind, hat der Christ die begründete Hoffnung, dass das auch eintreten wird und dass auch er zu den von Gott zu ewigem Leben Erwählten gehören wird. Dennoch ist er in seinem Leben angehalten, das Gnadenangebot, das ihm Gott in seinem irdischen Leben macht, so weit wie möglich anzunehmen. In der Annahme der Gnade Gottes besteht rein theologisch betrachtet der eigentliche Sinn seines Daseins. Durch sie bereitet er sich auf das ewige Leben vor, das ihn erwartet. Der Mensch, der sich wenig darauf vorbereitet hat, muss erst noch im Tod oder danach vorbereitet werden. Es geht also in diesem Leben nicht zuletzt darum, sich auf das kommende Leben vorzubereiten, und das heißt, nach Gottes Gnade Ausschau zu halten, sich um sie zu bemühen, ihr nachzujagen, wo sich Spuren von ihr zeigen, sich für sie zu bereiten und zu öffnen, sie einzulassen, wenn

781 Vgl. 1 Kor 13,13.

sie sich von sich aus meldet, sich ihr immer mehr zu überlassen und schließlich von ihr überwältigen zu lassen.

Der Christ wird zunächst einmal die Gnade Gottes vor allem in den *Sakramenten*, besonders in der *Eucharistiefeier* suchen, wo sie ihm sicher angeboten ist. Wer aus diesem Gnadenangebot regelmäßig oder häufig schöpft, wird gewiss in der Gnade wachsen. So dann ist für den Christ nicht weniger die *Bibel* eine unerschöpfliche Gnadenquelle. Wer immer wieder in ihr liest und einzelne Stellen genauer betrachtet, wird gewiss Trost, Anregung, Mahnung, Befreiung, tiefere Einsicht und anderes mehr erfahren.

Gottes Gnadenangebot beschränkt sich aber nicht auf Schrift und Sakrament, es geht weit darüber hinaus. Beim *inneren Gebet* oder beim *Meditieren*, in *Exerzitien* und *Meditationskursen* kann sich der Mensch in seine innere Gnade versenken. Bei großen religiösen *Events* und bei *Wallfahrten* können Teilnehmer wiederum sehr viel Gnade „von außen“ empfangen. An *Orten* wie Taizé oder in bestimmten Klöstern ist die Gnade geradezu „mit Händen“ zu greifen.

Im Prinzip kann *jedes* irdische Ding oder Ereignis Gott als *Mittel* dienen, sich Menschen mitzuteilen. So kann für jeden Menschen die *Natur* im tiefsten Sinn des Wortes heilsam sein. So kann jeder in seinem *Einsatz* für den *Nächsten*, besonders für den *Armen*, mit reicher Gnade belohnt werden. Auch *Musik* und jede andere Art von *Kunst* kann zutiefst wohltuend sein. Auf vielfältige Weise lässt sich die gnadenhafte Erfahrung transzendenter Wirklichkeit machen. Ist Gott wirklich in allem gegenwärtig, was in der Welt ist und sich ereignet, und ist der Mensch wahrhaft nicht nur ein natürliches, sondern ein natürlich-übernatürliches Wesen, das aufgrund seiner Existenzbeschaffenheit grundsätzlich offen ist für übernatürliche Gnade, dürfen all diese Mittel nicht einfach als rein natürlich abgetan werden. In jeder Situation kann Gott Menschen seine Gnade mitteilen.

Wäre etwa der christliche Glaube und das Sakrament der Taufe unabdingbare Voraussetzung dafür, überhaupt göttliche Gnade empfangen zu können, bliebe eine allmähliche Bekehrung wie die der Atheistin Edith Stein unerklärlich. Sie ist aber sicher nicht ohne *Erfahrung* von Gnade vonstattengegangen. Mögen solche prominenten Bekehrungen auch die Ausnahme sein, die Erfahrung von Gnade außerhalb des kirchlichen Raums ist es nicht. Gott will jedem Menschen so viel Gnade in seinem Leben schenken, wie unter den konkreten Umständen möglich ist. Den Christen und allen Menschen ist verheißen, dass sie Gott und seine Gnade finden, wenn sie nur suchen. Verspricht Jesus nicht: „Wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet“ (Mt 7,8)? Ganz gewiss wird der Vater im Himmel denen, die ihn bitten, den Heiligen Geist geben.⁷⁸² Der Christ darf und soll um die Gnade bitten, die er braucht, um ein neuer, rundum liebender Mensch zu werden. Nur die göttliche Gnade kann ihn selbst allmählich verwandeln, kann sein Herz umformen. Er darf und soll um den Heiligen Geist bitten, um jetzt schon soweit möglich aus ihm und mit ihm sein Leben zu leben.

Gott ist immer bereit seine Gnade zu *schenken*. Aber er kann das nur, wenn auch der Mensch bereit ist, sie zu *empfangen*. Es liegt also in erster Linie am Empfänger, ob es zu einer Gnadenmitteilung und einem Gnadenempfang kommt. Am besten bereitet er sich

782 Lk 11,13.

auf den Empfang der Gnade vor, indem er sich von allen Vorstellungen, wie sie zu kommen und zu sein hat, frei macht, indem er sich Gott anvertraut und alles loslässt und leer wird, damit Gott seine Leere mit göttlichem Leben füllen kann.

1.3.3.6 Die übernatürlich erhöhte Liebe zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott

Die Liebe als solche ist frei von Egoismus und liebt den anderen *um seiner selbst willen*. Sie liebt ihn frei und bewusst gerade in seiner Einmaligkeit, mit seiner ganz eigenen Biografie, mit seinen Stärken und Schwächen. Auch ist sie ihrem inneren Charakter und ihrer eigenen Tendenz nach *total*, *maßlos* und *universal*. Sie will die geliebte Person ganz lieben und ganz von ihr geliebt werden. Sie will ohne Maß und ohne Grenze lieben und geliebt werden. Sie will umfassend sein, von allen geliebt werden und alle lieben.⁷⁸³

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“, so lautet der zweite Teil des christlichen Liebesgebotes.

Echte Liebe *zu sich selbst* besteht darin, aus der Mitte der eigenen Person heraus in Freiheit sein eigenes, besonderes und einmaliges, wirkliches und mögliches Wesen nach und nach ganz anzunehmen und zu entfalten. Viele Menschen binden sich bereits in jungen Jahren aus Liebe an einen Partner oder eine Partnerin. Doch beginnt damit im Grunde erst ihre Liebe. Denn auch die Liebe *zum Nächsten* bedarf noch des Wachstums und der Reifung im weiteren Leben. Die andere Person will auch mit ihren noch unbekannten Seiten und in ihrer weiteren persönlichen Entwicklung ganz geliebt werden. Schließlich soll der Mensch dem ersten Teil des christlichen Liebesgebotes zufolge *Gott* aus all seinen Kräften lieben. Wer könnte von sich aus ohne Weiteres behaupten, das schon erreicht zu haben? Auch in dieser Hinsicht bleibt die Liebe eine lebenslange Aufgabe.

Ist der Mensch nicht bloß ein natürliches, sondern darüber hinaus ein von Gott übernatürlich begnadetes Wesen, so ist auch seine Liebe nicht bloß *natürlicher*, sondern immer schon *übernatürlicher* Art. Wie sie aufgrund seiner Geistigkeit immer schon über das rein Biologische hinausgeht, geht sie aufgrund seiner „Geistlichkeit“, das heißt seiner übernatürlich-gnadenhaften Ausrichtung auf Gott, auch immer schon über das rein Natürliche hinaus. Sie ist von göttlicher Liebe angespornt und getragen, im Ansatz von göttlichem Leben erfüllt. Der Mensch hat es also, wenn er sich selbst oder den Nächsten liebt, immer schon mit Gott zu tun. Schon von hier aus deutet sich eine *Einheit* von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe an.

Dass die Nächstenliebe (einschließlich der Selbstliebe) und die Gottesliebe eins sind, bedeutet näher besehen: Wer den Nächsten und sich selbst wahrhaft liebt, liebt schon wahrhaft Gott selbst, und wer Gott wahrhaft liebt, liebt schon wahrhaft sich selbst und den Nächsten.

Die *Nächstenliebe* ist der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende *Grundakt* des Menschen. Sie ist sein primärer existentieller und sittlicher Grundvollzug, durch den er zu sich kommt und über sich verfügt, sich ganz hat und sich ganz begegnet, die gegebene Weltwirklichkeit ganz erreicht und sich ihr gegenüber total richtig verhält. Wer den Nächsten liebt, nimmt die Gnade Gottes an, der die Liebe ist, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht, liebt Gott mit, auch wenn es ihm gerade nicht um Gott geht. Wer liebt, tut dies immer auch schon aus Gnade heraus und wächst in dem Maß

783 Vgl. Herzgsell: *Dynamik des Geistes*, 301–339.

in der Gnade, in dem er liebt. Daher ist der Akt der Nächstenliebe auch der primäre Akt und „Ort“ der verborgenen Gottesliebe, der einzige Akt, in dem der Mensch nicht nur sich selbst und die Welt, sondern auch Gott ganz erreicht. Wer seinen Nächsten, den er sieht, nicht liebt, kann auch Gott, den er nicht sieht, nicht lieben.⁷⁸⁴ Anders gesagt: Er kann den unsichtbaren Gott nur *ganz* lieben, indem er auch, wirklich und aktiv, den sichtbaren Mitmenschen liebt.

Das schließt aber nicht aus, dass es Akte der *Gottesliebe* gibt, die nicht durch Akte der Nächstenliebe vermittelt sind, Akte, in denen sich der Mensch ausdrücklich betend, vertrauend und liebend an Gott wendet. Trotz ihrer grundsätzlichen Einheit mit der Nächstenliebe geht die Gottesliebe über diese hinaus und hat eine eigenständige Bedeutung. In ihrer besonderen Gestalt kann sie den Menschen allmählich heilen und von seinem Egoismus befreien, kann sie ihm helfen, all die einander scheinbar oder wirklich widerstrebenden Kräfte der eigenen Person zu integrieren. Schließlich kann sie ihn von sich wegreißen, ihn in den unermesslichen Abgrund der göttlichen Liebe stürzen und ihn von Grund auf verwandeln. In dieser Liebe findet der Mensch Gott, indem er sich in Gott verliert.

Doch auch hier zeigt sich, dass in der Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten und zu sich selbst bereits wahrhaft eingeschlossen ist. Denn auch in den Akten „reiner“ Gottesliebe, wie etwa dem persönlichen Beten, liebt der Beter sich selbst und den Nächsten insofern schon wirklich mit, als sich durch das Gebet selbst seine Einstellung zu sich und zum Nächsten bessert, so dass er sich in Zukunft selbst mehr annehmen und dem Nächsten liebevoller begegnen kann. So wie der Mensch immer *in Gott* ist, ist er auch immer *in der Welt* und kann sich aus dem Bezug zu seiner Mitwelt, selbst wenn er sich zum Beten in die Einsamkeit zurückzieht, nicht lösen.

Der Mensch besitzt somit eine natürliche und eine übernatürliche Veranlagung zur Liebe, genauer gesagt eine natürliche Veranlagung, die immer schon dank der Gnade Gottes *übernatürlich erhöht* ist. Über diese Veranlagung verfügt er nicht, genauso wenig wie er über sein Dasein als solches verfügt. Sie ist ihm wie seine bloße Existenz vorgegeben. Gott hat ihn so geschaffen. So wenig sich der Mensch dafür entschieden hat, zu existieren, hat er sich entschieden, das Wesen der Liebe zu sein. Da die Liebe sein *innerstes Wesen*, seine *Grundbeschaffenheit* und *Grundbestimmung* ausmacht, ist es ihm auch nicht möglich, sich ganz und endgültig dagegen zu entscheiden. Das ist ihm höchstens abstrakt-theoretisch möglich, wie es ihm auch abstrakt-theoretisch möglich ist, zu denken, dass sich seine Eltern nie getroffen hätten und er nicht existieren würde. Existentiell kann er nicht wollen, ein nichtgeliebtes und nichtliebendes Wesen zu sein, wie er auch existentiell nicht denken kann, nicht zu sein. Auch wenn er sein irdisches Leben von sich aus beenden sollte, ist das nicht als eine Grundentscheidung gegen seine existentielle Ausrichtung auf die Liebe aufzufassen, sondern im Gegenteil als eine tragische Konsequenz dessen, dass er in seinem Leben zu wenig menschliche Liebe erfahren hat, um überleben zu können, obwohl er zur Liebe veranlagt war. Jeder Mensch, wie entstellt auch immer er sein mag, sehnt sich in seinem Innersten danach, vollkommen geliebt zu werden und vollkommen zu lieben. Diese Sehnsucht kann er nicht auslöschen und kann

784 Vgl. 1 Joh 4,20.

auch von keinem sonst ausgelöscht werden. Weil er sich nicht endgültig und ganz gegen seine existentielle Veranlagung zur Liebe entscheiden kann, kann er sich auch nicht endgültig und ganz gegen Gott entscheiden, der die Liebe ist. Eine endgültige Trennung des Menschen von Gott ist daher weder theologisch von Gott her noch existentiell vom Menschen her wirklich denkbar.⁷⁸⁵

Seiner natürlich-übernatürlichen Veranlagung entsprechend, soll sich der Mensch in seinem Leben in der Liebe *weiterentwickeln*. An diesem Prozess kann man mit Rahner ein *Reifen* und ein *Wachsen* unterscheiden. Der Mensch findet sich dadurch selbst, dass er die vielfältigen, einander widerstrebenden Kräfte seines Daseins in Liebe in sich integriert. Indem die Liebe alle Dimensionen des Menschen in sich auf- und hineinnimmt, vervollkommenet sie sich selbst. In der vollkommenen Liebe sind alle Kräfte ganz auf Gott ausgerichtet. Eine solche Liebe kann der Mensch in diesem Leben nicht erreichen, er kann nur versuchen, sich ihr anzunähern. Und er kann sie vor allem nicht aus sich erlangen, da er in sich selbst keinen Einheitspunkt findet, von dem aus er die auseinanderstrebende Vielschichtigkeit seines Wesens einen könnte. Die innere Einheit und wahre Identität kann ihm nur durch den Anderen zukommen, sei dieser Andere der Mitmensch, sei er Gott. Nur durch die Liebe zum Nächsten oder zu Gott kann die vollständige Integration des menschlichen Daseins gelingen. Sie allein vermag alles zu umfassen.

Zum menschlichen *Reifungs-* und *Integrationsprozess* gehört das *Ausleiden* aller Folgen fremder sowie eigener Sünden.⁷⁸⁶ Nicht nur durch fremde, auch durch eigene Schuld, durch Fehlentscheidungen aus der Mitte seiner Freiheit heraus, kann der Mensch seine eigene (übrige) Wirklichkeit missbrauchen und verbiegen, vergewaltigen und schädigen und so sein eigenes Wesen „verbilden“. Die Schuld schlägt sich dann in seinen äußeren personalen Schichten nieder und lagert sich darin gewissermaßen ab. Es gilt diese Erstarrungen, Krusten und Rückstände im Äußeren der Person als „konnaturale“, das heißt in die Wirklichkeit des Menschen eingegangene Folgen der Sünde auszuhalten und auszuleiden. Auch wenn der Mensch in seinem Leben eine innere Umkehr vollziehen sollte, bleiben diese konnaturalen Folgen zunächst bestehen und können unter Umständen nur langsam umgewandelt und aufgearbeitet werden. Aber aus der Mitte seiner Begnadigung heraus ist ihm eine solche Reifung und Reinigung, Integration und Verwandlung als Weg der Aufarbeitung der Vergangenheit möglich. Vielfach ist dieser Prozess von Gott her schon durch das Leben selbst vermittelt. Durch es baut Gott langsam falsche Haltungen ab, die der Mensch schuldhaft aufgebaut hat. Dieser Prozess wird häufig nicht nur sehr langsam, sondern auch sehr leidvoll vonstattengehen. Welche Qual, welche unabsehbare seelische Entwicklung, welche tödlichen Schmerzen eines seelischen Verwandlungsprozesses können da noch zu bestehen sein, bis das alles anders ist. Ist der Mensch jedoch von seinem Egoismus befreit, kommt sein liebendes Wesen zum Vorschein – unabhängig davon, ob er einen christlichen, einen anderen religiösen oder keinen religiösen Glauben hat.

Die Liebe kann nicht nur im Ausleiden der konnaturalen Folgen eigener und fremder Sünden *reifen*, sie kann auch durch die *Annahme* der *Gnade* selber *wachsen*. Genauer gesagt entsprechen dem Wachsen und Reifen zwei Seiten der Gnade Gottes und der

785 Bd. 3, Kap. 3.3.4.4.

786 Kap. 1.3.2.3.

Heiligkeit. Dem Wachstum der Liebe entspricht die *vergöttlichende* Seite der Gnade, die *seinsmäßige* Heiligkeit und Heiligung, dem Ausreifen der Liebe die *vergebende* Seite der Gnade, die *sittliche* Heiligkeit und Reinigung. Im konkreten Leben lassen sich freilich die übernatürliche Vergöttlichung und Heiligung einerseits und die Vergebung der Schuld und Reinigung andererseits nicht eindeutig voneinander scheiden. Der Mensch soll also in seinem Leben mithilfe der Gnade Gottes in der Liebe wachsen und reifen, sich der totalen und universalen Liebe, der Liebe aus allen Kräften annähern. Er kann immer tiefer und existentieller vom Leben Gottes erfasst werden, immer mehr in allen Dimensionen seines Daseins von Gott in Anspruch genommen werden, mit der Hilfe und Gnade Gottes im Rahmen seiner Möglichkeiten immer mehr ein liebender Mensch werden. Am Ende seines Lebens zählt die Liebe, allein die Liebe.

Mit dem Sündersein auf der einen Seite und mit der Veranlagung zur Liebe und dem Begnadetsein auf der anderen Seite sollten Elend und Größe des Menschen im Rahmen christlicher Theologie nun hinreichend deutlich geworden sein.

Literatur

Johannes Herzgssell: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff* von Karl Rahner, 2000.

1.4 Die Auffassung vom Menschen in den anderen Weltreligionen

Während das Menschenbild des Islams in vielen Teilen mit der jüdisch-christlichen Tradition übereinstimmt (Kap. 1.4.1), bedienen sich die fernöstlichen Religionen völlig anderer Konzepte, um die Wirklichkeit des Menschen zu erfassen. So gilt im Daoismus für den Menschen etwa das Ideal des Gleichgewichts zwischen Yin und Yang (Kap. 1.4.2). Im Hinduismus (Kap. 1.4.3) sind die Lehren von *Purusha* (Mensch) und vom *Atman* (Seele) zentral. Im Gegensatz zum Vorhandensein eines *Atman* lehrt der Buddhismus *Anatman* (Nicht-Selbst): das Nichtvorhandensein einer Seele, das Fehlen eines Selbst im Sinne einer Ich-Einheit (Kap. 1.4.4). Bei allen Unterschieden zwischen den hier besprochenen Religionen zeichnet sich aber als Gemeinsamkeit das *geistliche Ideal* eines *selbstlos liebenden* Menschen ab (Kap. 1.4.5).

Literatur

Johannes Herzgssell SJ: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*, 2011.

1.4.1 Das islamische Ideal der Hingabe an Gott

Wie im Judentum und Christentum ist im Islam der Mensch wesentlich *Geschöpf* Gottes. „Er ist damit ein Wesen, das ganz von Gott abhängt, und zwar nicht nur in seinem Dasein, sondern auch in allen Bereichen und Ausdrucksformen seines Lebens.“⁷⁸⁷ Der Schöpfer hat ihn laut Koran aus Staub gemacht beziehungsweise aus Lehm geformt und ihm eine schöne Gestalt gegeben.⁷⁸⁸ Er hat Himmel und Erde, Pflanzen und Tiere erschaffen und die Erde für ihn zu einem Lager gemacht.⁷⁸⁹ Er hat ihm Behausungen und Kleidung gegeben.⁷⁹⁰ So versorgt er ihn und sorgt er für ihn.

Obwohl der Mensch gute Schöpfung Gottes ist, ist er, wie bereits das erste Menschenpaar im Paradies erfahren musste, *schwach* und *sündhaft*, ist er „nach den Aussagen des Korans ständig mit seinen Schwächen konfrontiert“⁷⁹¹. Von Natur aus fehlt ihm die Festigkeit und Standhaftigkeit, ist er unbeständig und verzweifelt sogleich.⁷⁹² Wenn ihn „ein Unheil trifft, ruft er seinen Herrn an, sich reuig zu ihm kehrend; alsdann, wenn Er ihm eine Gnade von Sich gewährt hat, vergisst er, was er zuvor angerufen hat“⁷⁹³. Er ist „ungeduldig erschaffen; wenn ihm Schlimmes widerfährt, so ist er mutlos, und wenn ihm Gutes widerfährt, so ist er knauserig“⁷⁹⁴. Er ist „ungerecht und unwissend“, unzufrieden und streitsüchtig.⁷⁹⁵ Die meisten Menschen glauben nicht an Allah, obwohl er ihnen näher ist als die Halsschlagader.⁷⁹⁶ Die menschliche Seele ist von daher zum Bösen geneigt.⁷⁹⁷ Sie verlangt gebieterisch nach dem Bösen. Dazu kommt auch nach islamischer Vorstellung *Satan*, der gemäß dem Koran der offenkundige Feind der Menschen und der Gläubigen ist und Menschen verführen, ins Unglück stürzen und letztendlich in die Hölle bringen kann.⁷⁹⁸ Nur die christliche Lehre von der Erbsünde ist dem Islam fremd, da im Koran ausgeschlossen wird, dass eine Seele die Last einer anderen trägt.⁷⁹⁹ Die eigene Neigung zum Bösen und die Versuchung durch Satan würden den Menschen ohne die zuvorkommende Hilfe Gottes ins Verderben stürzen. Er kann jedoch dem Bösen entinnen, indem er sich Gott anvertraut und seiner Rechtleitung vertraut.

Vor diesem Hintergrund ist der *Schöpfungsauftrag* des Menschen und seine *Aufgabe* auf Erden zu verstehen:

„Ausgestattet mit guten Eigenschaften, aber auch belastet mit mannigfaltigen Schwächen und den Anfeindungen des Teufels ausgesetzt, wurde der Mensch von Gott zum

787 Khoury 416.

788 Koran 18,37; 35,11; 22,5; / 15,26; 23,12; / 95,4; 40,64; 64,3.

789 Koran 27,60–64; 20,53–55; 67,15.

790 Koran 16,79–83.

791 Khoury 417.

792 Koran 20,115; 4,28; 8,66; / 30,36; 41,49.

793 Koran 39,8.

794 Koran 70,19f; vgl. 10,11; 21,37.

795 Koran 33,72; / vgl. 16,4; 36,77.

796 Koran 12,106; vgl. 11,17; 17,89; / 50,16.

797 Koran 12,53.

798 Koran 2,168; 35,6; 20,117; / vgl. 7,16f; 17,63f.

799 Koran 39,7; 6,164.

Nachfolger auf Erden eingesetzt (2,30), Generation nach Generation.⁸⁰⁰ So hat er das ihm anvertraute Gut (33,72) zu bewahren und sich in seinem Leben und seinem Umgang mit der Schöpfung Gottes zu bewähren.“⁸⁰¹

Gott hat den Menschen nicht „zum Scherz“ erschaffen, vielmehr muss er zu Ihm „zurückkehren“. ⁸⁰² Er wird von Gott der Versuchung ausgesetzt und muss sich bewähren. ⁸⁰³ Auf diese *Bewährungspflicht* weist der Koran immer wieder hin. Gott prüft die Menschen, „wer unter ihnen an Werken der Beste ist“, er prüft, ob sie dankbar oder undankbar sind, mit Gutem und Bösem sucht er sie heim und stellt sie auf die Probe. ⁸⁰⁴ Wer die Bewährungsprobe nicht besteht, wer den Glauben nicht annimmt und sich vom Guten abwendet, verliert das Diesseits und das Jenseits, was ihr Verderben bedeutet. ⁸⁰⁵ Diejenigen aber, „die da glauben und Gutes tun, denen wird der Erbarmer Liebe erweisen“⁸⁰⁶. Sie werden schon hier auf Erden Gutes erhalten, aber ihr Lohn im Jenseits wird noch größer sein. ⁸⁰⁷

Werden die Menschen für ihr Leben bestraft oder belohnt, scheint das auf ihrer Seite Verantwortung und Freiheit vorauszusetzen. Wie steht es aber mit der *Freiheit* des Menschen im Islam? Die Aussagen des Korans zu dieser Frage sind nicht eindeutig. „Es gibt eine Reihe von Versen, die für die Vorherbestimmung aller Werke des Menschen durch Gott sprechen. Andere Verse betonen die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen und daher auch seine Verantwortung.“⁸⁰⁸ *Zum einen* sind Verse zu lesen, in denen der unbedingte Wille Gottes für die *alleinige Ursache* jedes Geschehens in der Welt und im Leben des Menschen gehalten wird, wie zum Beispiel: „Nimmer trifft uns ein andres, als was Allah uns verzeichnet“, oder: „Wen Allah will, den leitet Er irre, und wen Er will, den führt er auf einen rechten Pfad“. ⁸⁰⁹ Damit wird nachdrücklich die Allmacht Gottes betont. Gott bestimmt im Voraus, wer unter den Menschen glaubt und wer nicht. „Wenn man weiß, dass nach dem Koran der Glaube zum Paradies und der Unglaube zur Hölle führt, dann bedeutet diese Bestimmung der einen zum Glauben und der anderen zum Unglauben eine Prädestination zum Heil oder zur Verdammnis, und zwar in letzter Instanz und nicht hinterfragbar.“⁸¹⁰ Der Irreführung oder Rechtleitung durch Gott und damit seinem Schicksal hat der Mensch nichts entgegenzusetzen: Wen Allah irreführt, der hat keinen Beschützer, Führer, Leiter oder Helfer. ⁸¹¹ „Wen aber Allah leitet, der hat keinen, der ihn irreführt.“⁸¹²

800 Koran 27,62; 10,14.73; 35,39; 6,165.

801 Khoury 418.

802 Koran 24,115.

803 Koran 29,2f.

804 Koran 18,7; vgl. 11,7; / 27,40; / 21,35; 7,168.

805 Koran 22, 11.

806 Koran 19,96.

807 Koran 16, 30.41.97; 3,148; 10,64; 30,44f.

808 Khoury 201.

809 Koran 9,51; / 6,39.

810 Khoury 202.

811 Koran 18,17; 7,186; 13,33; 17,97; 39,23.

812 Koran 39,37.

Zum anderen stehen im Koran aber auch Verse, die den Glauben beziehungsweise Unglauben in die Verantwortung des Menschen stellen: „Wer will, der glaube, und wer will, der glaube nicht.“⁸¹³ Auch für das Böse ist der Mensch verantwortlich: „Was immer Gutes dir widerfährt, ist von Allah, und was immer Böses dir widerfährt, ist von dir selber.“⁸¹⁴ So soll sich jeder bemühen, „die Gebote und Verbote Gottes zu beachten, und sich für das Gute und gegen das Böse entscheiden“⁸¹⁵. Wer aber ein Gebot Gottes nicht gehalten oder ein Verbot Gottes übertreten hat, dem steht immer noch die Möglichkeit offen, seine Handlung zu bereuen, wie bereits die Paradiesgeschichte zeigt. Adam und seine Frau, die sich im Paradies von Satan irreführen ließen und Gott gegenüber ungehorsam waren, indem sie sein Verbot missachteten, wurden aus dem Paradies vertrieben; sie zeigten jedoch Reue und erbaten und erhielten Gottes Vergebung.⁸¹⁶ „Die Geschichte von Sünde, Reue und Vergebung“ ist nicht einmalig, sie „wiederholt sich im Leben der Menschen“.⁸¹⁷ Wer seine Sünde bereut, dem verzeiht Gott und dem hilft Gott wieder auf.⁸¹⁸ Was die Freiheit des Menschen anbelangt, zeichnen sich also zwei unterschiedliche Positionen im Koran ab.

Der Mensch ist das Geschöpf Gottes und sein Geschick liegt in dessen Hand. Gott stellt ihn auf die Probe, und er wird ihn zur Rechenschaft ziehen. Um ins Paradies zu gelangen, muss er deshalb die Wahrheit finden und den rechten Weg gehen. Dazu ist er jedoch von sich aus nicht fähig. Vielmehr ist er auf die *Rechtleitung* Gottes und seine *Offenbarung* durch die Propheten angewiesen, wie die Bewohner des Paradieses bekennen: „Das Lob sei Allah, der uns hierhergeleitet hat! Nicht wären wir geleitet gewesen, hätte uns nicht Allah geleitet! Wahrlich es kamen die Gesandten unseres Herrn mit der Wahrheit.“⁸¹⁹ Rechte Leitung und Offenbarung findet der Mensch besonders im Koran, im direkten Wort Gottes, das der Prophet Muhammad verkündet hat.⁸²⁰

Die *Haupttugend* des gläubigen Muslims besteht darum im *Gehorsam* gegen Gott und seine Gebote. Dabei handelt es sich nicht um einen Gesetzesformalismus, „da ja dieser Gehorsam der lebendige Ausdruck des Glaubens an Gott und der religiösen Bereitschaft ist, sich seinem barmherzigen Willen zu unterwerfen“.⁸²¹ Der Gläubige strebt als Ideal den *Islam* in seiner wörtlichen Bedeutung an: die Hingabe an Gott, die Unterwerfung unter seinen Willen. Er will ein Mensch sein, der sich Gott ganz anvertraut und selbstlos seinen Willen erfüllt.

813 Koran 18,29.

814 Koran 4,79.

815 Khoury 202.

816 Koran 20,115–122; 7,19–25; 2,35–37.

817 Khoury 417.

818 Bd. 1, Kap. 2.4.1.

819 Koran 7,43.

820 Bd. 1, Kap. 3.4.1.

821 Khoury 420.

Literatur

Der Koran, Reclam 1991.

Adel Theodor Khoury: *Islam kurzgefasst*, 1998.

Adel Theodor Khoury: Art. *Mensch* in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine: *Islam-Lexikon. A–Z. Geschichten – Ideen – Gestalten*, Überarbeitete und aktualisierte Neuausgabe [= *Islam-Lexikon*], 2006, 416–420.

Adel Theodor Khoury: Art. *Freiheit* in *Islam-Lexikon*, 201–204.

1.4.2 Das daoistische Ideal des Gleichgewichts von Yin und Yang

Menschen geht es im Daoismus insbesondere darum, die richtige *Harmonie* zwischen *Yin* und *Yang* herzustellen.⁸²² Die Einheit der beiden unterbindet, recht verstanden, Einseitigkeiten aller Art und verbietet die damit oft verbundenen Gewaltsamkeiten. Sie kann in einer geglückten Paarbeziehung genauso realisiert sein wie in einer harmonischen Persönlichkeit, die zu sich selbst gefunden hat. Es gilt, die Mitte, die Balance, den Ausgleich zu finden.

Die Lehre von den beiden Polen des Yin und des Yang lässt sich bezogen auf den einzelnen Menschen so verstehen, dass jeweils der Pol, der bei einem Menschen verhältnismäßig unterentwickelt ist, im Laufe des Lebens entwickelt und entfaltet werden sollte. Ein Mensch, bei dem die emotionale Seite stark ausgeprägt ist, die rationale jedoch schwach, sollte auch die rationale Seite entfalten. Und ein Mensch, der zwar sein Denken stark entwickelt hat, aber dessen Gefühle unterentwickelt sind, dürfte und sollte noch im Gefühlsbereich wachsen und reifen. Kopf und Herz sollten zu einer ausgewogenen Einheit im Menschen finden.

Goethe ist mit seiner Polaritätslehre der dynamischen Yin-Yang-Einheit sehr nahegekommen, obwohl er ihr Symbol noch nicht kannte, wenn er die beiden Pole von Denken und Handeln zum Beispiel in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* so beschreibt: „Denken und Tun, Tun und Denken, das ist die Summe aller Weisheit, von jeher anerkannt, von jeher geübt, nicht eingesehen von einem jeden. Beides muss wie Aus- und Einatmen sich im Leben ewig fort hin und wider bewegen; wie Frage und Antwort sollte eins ohne das andere nicht stattfinden.“⁸²³

Wie immer man den Ausgleich der beiden Pole Yin und Yang beim Menschen im Einzelnen auffassen mag: nach daoistischer Überzeugung kann und muss der Mensch das Ideal der eigenen Mitte oder des inneren Gleichgewichts oder der persönlichen Ausgewogenheit nicht oder jedenfalls nicht nur aus eigener Kraft erreichen. Das *Dao* selbst sorgt für den Ausgleich in allem. Im 4. Kapitel des *Daodejing* ist zu lesen:

„Das Dao fasst alles Bestehende in sich.

Aber durch sein Wirken geht es nicht etwa im Bestehenden auf.

822 Bd. 1, Kap. 1.4.2.

823 Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 2. Buch, 9. Kap.

Abgründig ist es, als wie aller Geschöpfe Ahn.
 Es mildert ihre Schärfe.
 Es löst ihre Wirrsale.
 Es mäßigt ihren Glanz.
 Es vereint sich mit ihrem Staub.
 Unsichtbar ist es und doch als wie wirklich.⁸²⁴

Das Dao wirkt in allem unsichtbar. Lässt man es nur wirken, so macht es weicher, was zu wenig weich oder zu hart ist, und härter, was zu wenig hart oder zu weich ist. Das Dao selbst bringt über die Kräfte des Yin und Yang das Gleichgewicht in allem zustande. Entscheidend für das Gelingen menschlichen Lebens ist es demnach, das Dao in sich wirken zu lassen und in Übereinstimmung mit dem Dao zu leben. Nimmt sich der Mensch letztlich das Dao selbst zum Vorbild, dann gelingt sein Leben. So endet das Kapitel 25 des *Daodejing* mit den Zeilen:

„Der Mensch hat die Erde zum Vorbild.
 Die Erde hat den Himmel zum Vorbild.
 Der Himmel hat das Dao zum Vorbild.
 Und das Dao hat sich selber zum Vorbild.“⁸²⁵

Literatur

Laotse: *Tao te king. Das Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben*. Aus dem chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, 2010.

1.4.3 Die hinduistische Lehre vom Menschen

Die hinduistische Auffassung vom Menschen wird vor allem durch zwei Lehren bestimmt, die hier kurz vorgestellt werden sollen: die Lehre von *Purusha* (Kap. 1.4.3.1) und die Lehre von *Atman* (Kap. 1.4.3.2).

1.4.3.1 Purusha

Purusha bedeutet wörtlich „Mensch“ und steht für den ursprünglichen ewigen Menschen, das höchste Wesen. Im philosophischen System des *Sankhya* werden zwei Wirklichkeiten angenommen: Purusha und Prakriti. Mit *purusha* wird das Selbst, das Absolute, das reine Bewusstsein bezeichnet. Er ist der „Zuschauer“, der den Wandlungen in der Prakriti zuschaut. Mit *prakriti* ist die Urmaterie oder die unentfaltete Natur gemeint, aus der das Universum besteht.⁸²⁶ Durch die Vereinigung von Prakriti und

824 *Daodejing* 4,1–8 (Wilhelm).

825 *Daodejing* 25,19–22 (Wilhelm).

826 Wörtlich bedeutet *prakriti* „Natur, Materie“.

Purusha, also von Urmaterie und Urgeist oder von Materie und Bewusstsein, entsteht das Universum.

Gemäß der Sankhya-Philosophie besitzt die Prakriti Wirklichkeit und schafft durch ihre Nähe zum Purusha die Welt des Denkens und der Erscheinungen. Ihre Struktur wird von drei Grundeigenschaften bestimmt: den drei *gunas* (Grundeigenschaften). Alle Objekte der Erscheinungswelt (Prakriti) bestehen aus den drei Gunas *sattva*, *rajas* und *tamas*. Als Eigenschaften der göttlichen Kraft (*maya*; *shakti*) sind sie von Brahman abhängig, verhüllen aber dessen Wirklichkeit.

Sind die Gunas in vollkommenem Gleichgewicht, so tritt nichts in Erscheinung. Es gibt weder Manifestation noch Schöpfung; nichts tritt in Erscheinung, es gibt keine Welt. Wird das Gleichgewicht der drei Gunas gestört, tritt die Schöpfung in Erscheinung. In der physikalischen Welt verkörpert *sattva* das Reine und Feine (z. B. das Sonnenlicht), *rajas* Aktivität (z. B. einen Vulkan) und *tamas* Schwere und Unbeweglichkeit (z. B. einen Granitblock).

Im Bewusstsein des Menschen drückt sich *sattva* als Ruhe, Frieden und Gelassenheit aus, *raja* als Aktivität, Leidenschaft und Ruhelosigkeit, *tamas* als Trägheit, Interesselosigkeit und Dummheit. Charakter und Stimmung des Menschen sind von dem jeweils dominierenden Guna abhängig. Der spirituell Strebende muss Tamas (Trägheit) durch Rajas (Aktivität) überwinden und Rajas (als Unruhe) durch Sattva (Ruhe).

Auch in der spirituellen Lehre vom Purusha geht es um das innere Gleichgewicht des Menschen. Zwischen den drei Grundeigenschaften der Ruhe und Gelassenheit, der Aktivität und Ruhelosigkeit und der Trägheit und Interesselosigkeit soll ein harmonisches Gleichgewicht hergestellt werden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass bei den meisten Menschen eine bestimmte Grundeigenschaft vorherrscht, von der aus die anderen Grundeigenschaften erreicht werden sollen.

Ist ein Mensch von Natur aus träge, soll er seine Trägheit durch Aktivität und Leidenschaft zu überwinden suchen, schließlich aber auch die mit Aktivität und Leidenschaft verbundene Unruhe durch Ruhe und Gelassenheit zu überwinden suchen, so dass er am Ende seinen Frieden erlangt.

Bei der Lehre von den drei Gunas kommt es nicht so sehr auf die Reihenfolge an, in der der Mensch die drei Grundeigenschaften entfaltet, und auch nicht so sehr auf den konkreten Inhalt oder die Dreizahl der Gunas. Vielmehr handelt es sich um das Prinzip, dass in jedem Menschen verschiedene Grundeigenschaften, Grundkräfte oder Grundtendenzen vorhanden sind, die immer wieder in ein ganz persönliches Gleichgewicht zu bringen sind, das genau diesem Individuum entspricht.

In der *ignatianischen Spiritualität* ist in dem Zusammenhang die Rede vom *agere contra* – davon, bisweilen das Gegenteil von dem zu tun, wohin man tendiert. Wer zu aktivistisch ist, zu viel unternimmt, soll sich zurückziehen und seine Aktivitäten einschränken. Wer hingegen träge ist, hauptsächlich die eigene Ruhe sucht, sollte aktiv werden und mehr unternehmen. Das innere Gleichgewicht ist in allen möglichen Bereichen und Feldern anzustreben: zwischen Alleinsein und Mit-anderen-Zusammensein, zwischen Arbeiten und Ausruhen, zwischen In-sich-Einkehren und Aus-sich-Herausgehen, zwischen Denken und Fühlen, zwischen Reden und Schweigen und so fort.

Menschliches Leben gelingt gemäß der hinduistischen Lehre von Purusha und von den drei Gunas, wenn der Mensch immer wieder sein individuelles inneres Gleichgewicht zwischen den ihm eigenen Grundtendenzen findet.

1.4.3.2 Atman

Für Hindus und Sikks besitzen alle Lebewesen, die wiedergeboren werden, *atman*. Bei ihm handelt es sich um das wirkliche, unsterbliche Selbst, das der Erscheinung zugrunde liegt, in ihr gegenwärtig ist und sie durchdringt. Atman ist nach hinduistischem Verständnis das innerste Wesen des Individuums und entspricht in etwa dem, was in der abendländischen Tradition als Seele bezeichnet wird.

Den *Upanishaden* zufolge ist Atman „nicht dies, nicht dies“, das heißt er wird für unbegreiflich und unerkennbar gehalten. Manche Texte, die ihn als das unsterbliche Selbst der Lebewesen deuten, identifizieren ihn mit *Brahman*: dem ewigen, unvergänglichen Absoluten, der höchsten nicht-dualen Wirklichkeit. Als absolutes Bewusstsein ist Atman identisch mit Brahman. Deshalb hat er auch dieselben Wesensmerkmale wie Brahman: er ist ewiges, absolutes *Sein*, absolutes *Bewusstsein*, absolute *Glückseligkeit*.

Im philosophischen System des *Vedanta* ist Purusha identisch mit Atman. Wie der Purusha der „Zuschauer“ der sich wandelnden Materie ist, ist der Atman als unvergängliches Selbst, das jenseits von Wechsel und Wandel steht, der unbeteiligte Zuschauer des *jiva*. Beim *Jiva* handelt es sich um das verkörperte Selbst, das sich wandelt und stirbt, sich mit Körper und Denken identifiziert und als Ego die Vorstellung von Dualität und Kausalität schafft und somit den Menschen an den Kreislauf von Geburt und Tod fesselt.

Insofern der Atman im *Jiva* als verkörpertem Selbst oder Körper weilt und ihn als Instrument benutzt, nennen ihn die Hindus *jivatman*: Atman, der sich als Körper oder als verkörpertes Selbst manifestiert. Während sich *Jiva* als verkörpertes Selbst mit dem Körper und dem Denken identifiziert, übersteigt Atman als absolutes Bewusstsein den Körper und das Denken. Wie zwei Vögel, die immer beisammen sind und von denen der eine eine süße Frucht isst und der andere zusieht, ohne zu fressen, so sieht der ewige unwandelbare Atman dem in die Welt verstrickten sich wandelnden *Jiva*, dem „lebendigen, körperlichen Selbst“ zu.

Die hinduistische Lehre vom Atman lässt sich demnach in vier Aussagen zusammenfassen:

- Atman ist das unveränderliche, unvergängliche Selbst aller Lebewesen, die wiedergeboren werden, also auch und insbesondere des Menschen.
- Wie nach griechisch-abendländischer Auffassung die unsterbliche Seele im sterblichen Körper des Menschen weilt, so weilt nach hinduistischem Verständnis der unsterbliche Atman im sterblichen Körper oder verkörperten Selbst, genannt *Jiva*, und ist dadurch ein *Jivatman*: ein Atman, der sich in einem verkörperten Selbst manifestiert.
- Atman schaut wie ein unbeteiligter, selbst unwandelbarer Zuschauer seinem sich wandelnden Körper (*Jiva*) und der sich wandelnden Körperwelt zu.
- Atman ist eins, wenn nicht gar identisch mit Brahman, dem ewigen Absoluten, der höchsten nicht-dualen Wirklichkeit.

Nach hinduistischer Überzeugung besitzt jeder Mensch ein *unveränderliches, unsterbliches Selbst*. In der *Bhagavad Gita* wird die Unsterblichkeit dieses Selbst, hier „Geist“ genannt, so ausgedrückt:

„Die flüchtigen Schattenleiber nur, die wir
Des Geistes Tempel nennen, die vom Geist
Bewohnt und überschattet werden, sterben. [...]
Wer sagt: ‚Ich hab‘ getötet‘, oder glaubt,
Dass man ihn töten könne, urteilt falsch.
Sein wahres Selbst erkennt er nicht, das nie
Getötet werden kann und auch nicht tötet.“⁸²⁷

Sein wahres unsterbliches Selbst soll und kann der Mensch mithilfe von Meditation, Yoga, Studium oder anderen Mitteln, Techniken und Methoden in sich entdecken und realisieren. Hat er sein wahres Selbst gefunden, so hat er mit ihm auch die höchste Wirklichkeit gefunden und kann in dieser Wirklichkeit ruhen.

Wie die *Bhagavad Gita* die meditative Versenkung des Yogis in sein wahres Selbst beschreibt, soll hier in einem längeren Abschnitt wiedergegeben werden.

„Wie eine Flamme, die am stillen Ort,
Wo sie kein Wind bewegt, nicht flackern kann,
So strebt das Herz, vor Sinnessturm geschützt
Und in der Gottesliebe Feuer brennend,
Zum Ewigen empor. Wenn das Gemüt
Durch stete Übung Ruh‘ gefunden hat,
An jenem Ort, wo die Erkenntnis herrscht;
Wo der erhabne Geist sich in sich selbst
Beschaut und alles in sich selber findet;
Wenn das Gemüt die Seligkeit erkennt,
Die kein Verstand erfasst und die sich nur
Der Seele durch die Seele offenbart,
Und wenn es fest darin verharrend nie
Von der erkannten Wahrheit sich entfernt,
Und wenn der Mensch, der dieses Ziel erreicht,
Die Wahrheit höher schätzt als alle Schätze,
Und unerschütterlich darin verbleibt,
So dass kein großes Leid ihn mehr bewegt,
Dann weiß er, dass die Abgeschiedenheit
Von allem Schmerz vollkommnes Yoga ist.
Durch Selbstbeherrschung, Mut, Entschlossenheit,
Standhaftigkeit wird dieses Ziel erreicht.
Auch muss er alles Träumen, alles Schwärmen,
Gewinnsucht, Eitelkeit und Größenwahn
Aus seinem Herzen reißen, alle Tore,
Durch die die Sinneswelt in sein Gemüt

827 *Bhagavad Gita* II,18–19; Griffiths 107.

Einziehen kann, verschließen und bewachen.
 Dann kommt er Schritt für Schritt dem Tempel nah
 Und lernt die Herrlichkeit des Friedens kennen,
 Der in dem selbstbeherrschten Herzen wohnt,
 Dort, wo die Weisheit in sich selbst regiert,
 Und wo der Seele wahre Freiheit wohnt.
 Wenn auch das flatterhafte Herz sich sträubt,
 Und ungezügelt in die Weite schweift,
 So unterwirft es durch die Kraft der Liebe
 Und führt's zu Gott zurück.
 Es senkt sich nieder
 Die höchste Seligkeit in das Gemüt,
 Wenn sich im Herzen, das an Gott sich bindet,
 Und frei von Sünde ist, kein Wunsch mehr regt.
 Wer so mit Gott beständig sich vereint
 Und sich zum Opfer bringt, der fühlt in sich
 Die grenzenlose Seligkeit, mit der
 Ihn Gottes stete Gegenwart erfüllt.
 Mit Gott vereinigt, hat er Gottes Leben.
 Sein Geist ist Gottes Geist in allen Dingen,
 Und aller Dinge wahres Sein in ihm.“⁸²⁸

Der *Yogi*, der sich in sein wahres Selbst, seinen Atman versenkt, kann mit Brahman eins werden. Das Ruhen in ihm und in der höchsten Wirklichkeit befähigt ihn, allem Wandel und allem Treiben der Welt relativ ruhig und gelassen zuzusehen. Er thront dann gewissermaßen mit seinem Geist über dem Körper und schaut allem zu, ohne sich noch selbst zu betätigen. In der *Bhagavad Gita* liest sich das in freier Übertragung (von Robert Boxberger) so:

„Der Tat entsagend thront der Geist
 In der neuntor'gen Leibesstadt,
 Er handelt nicht und lässt auch nicht
 Vollbringen irgendeine Tat.“⁸²⁹

Aus hinduistischer Sicht kann der Mensch sein wahres Selbst zwar nicht begrifflich erkennen, aber sich seiner bewusst werden und so das absolute Bewusstsein erlangen. Wer das absolute Bewusstsein realisiert hat, ist befreit.⁸³⁰

828 *Bhagavad Gita* VI,19–29; Griffiths 131f.

829 *Bhagavadgita* 5,13 (in der Übersetzung von Robert Boxberger).

830 Kap. 2.4.3.1.

Literatur

Ingrid Fischer-Schreiber/Franz-Karl Ehrhard/Kurt Friedrichs: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus – Hinduismus – Taoismus – Zen* [= LÖW], 1986, Art. *Atman*, 26; Art. *Purusha*, 299.

Bede Griffiths: *Unteilbarer Geist. Quelle der Heiligen Schriften. Upanishaden, Bhagavad Gita, Dhammapada, Mahayana Shraddhotpada Shastra, Tao Te King, Sikh-Gebete, Koran, Al-Ghazali, Rumi, Bücher der Weisheit, Evangelien, Epheserbrief*, herausgegeben von Roland R. Ropers, 1996.

Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit. Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger. Neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth von Glasenapp, 1955.

1.4.4 Die buddhistische Lehre von Anatman (Nicht-Selbst)

Im Buddhismus wird im Gegensatz zum Hinduismus die Existenz eines Atman verneint: Weder innerhalb noch außerhalb der physischen und psychischen Daseinserscheinungen gibt es etwas, das man als unabhängige, unvergängliche Wesenheit, als Selbst bezeichnen könnte. Der Begriff *Anatman* lässt sich daher als Nicht-Selbst oder Nicht-Wesenhaftigkeit wiedergeben.

Die Anatman-Doktrin ist eine der zentralen Lehren des Buddhismus und besagt eben, dass kein Selbst (*atman*) im Sinne einer unvergänglichen, ewigen, einheitlichen und unabhängigen Substanz innerhalb eines individuell Seienden existiert. Während nach gängiger hinduistischer Vorstellung der Atman wesenhaft durch *Unvergänglichkeit* und *Leidfreiheit* gekennzeichnet ist, ist das Ich im buddhistischen Sinn nichts als eine aus fünf Daseinsgruppen (*skandhas*) zusammengesetzte, vergängliche und veränderliche, daher *leidhafte* empirische Person.

Im *Hinayana* bleibt diese Auffassung im Großen und Ganzen auf die menschliche Person beschränkt. Im *Mahayana* wurde sie auch auf alle anderen Dinge (*dharma*s) bezogen, die durch anderes bedingt entstanden sind. Dieses Freisein von Selbstnatur (*svabhava*) wird im Mahayana mit *shunya* (leer) bezeichnet. Alle Dinge sind folglich *leer*, das heißt alle Dinge sind im Grunde ohne selbständige, dauerhafte Substanz, sind nichts als reine Erscheinungen.

Im Buddhismus wird somit die menschliche Person nicht als ein ewiges Ich (Selbst), sondern bloß als ein *konventionelles Ich* der alltäglichen Erfahrung angesehen. Für Buddhisten besteht sie lediglich aus den fünf Daseinsgruppen, die da sind: 1. *Körperlichkeit*; 2. *Empfindung* oder Gefühl; 3. *Wahrnehmung*; 4. *Tatabsicht* oder Willensregung und 5. *Bewusstsein*. Die menschliche Erscheinung setzt sich aus nichts anderem als aus diesen fünf sich stets verändernden, unbeständigen Daseinsgruppen zusammen. Diese Gruppen werden auch häufig *Gruppen des Anhaftens* genannt, da sich die menschliche Gier an sie haftet und sie so Objekte des Anhaftens bilden und Leiden bewirken.

Da die fünf Daseinsgruppen leidhaft und vergänglich sind, ist für Buddhisten unser sogenanntes individuelles Dasein in Wirklichkeit nichts weiter als ein bloßer Prozess

von körperlichen und geistigen Phänomenen, ein Prozess, der seit undenkbaren Zeiten schon vor unserer Geburt im Gange war und der auch nach unserem Tode sich noch für undenkbar lange Zeitperioden fortsetzen wird. Die fünf Daseinsgruppen bilden, weder einzeln noch zusammengenommen, irgendeine in sich abgeschlossene wirkliche Ich-Einheit oder Person, und auch außerhalb derselben existiert nichts, was man als eine für sich unabhängig bestehende Ichheit bezeichnen könnte, so dass der Glaube an eine im höchsten Sinne wirkliche Ichheit, Person oder ähnliches eine bloße Illusion ist.

Buddha selbst hat zur Frage, ob ein Selbst existiere oder nicht, nie eindeutig Stellung bezogen, um keine neuen Vorstellungen, die für eine spirituelle Praxis irrelevant und hinderlich sind, aufkommen zu lassen. Die Lehre vom Nicht-Selbst (*anatman*) ist daher mehr als „heilspädagogisches“ Mittel und nicht so sehr als philosophische Doktrin aufzufassen.

Doch im Laufe der Entwicklung des buddhistischen Gedankensystems kam es immer mehr zu einer eindeutigen *Leugnung* der Existenz eines Selbst. Nur die Schule der *Vatsīputriyas* oder *Pudgalavādas* bejahte die Vorstellung eines Selbst. In ihr wurde die These aufgestellt, es gäbe eine Person (*pudgala*), die weder identisch mit den fünf Daseinsgruppen noch verschieden von ihnen sei. Sie ist der Träger der Wiedergeburten, sichert die Vergeltung der Taten (Karma) und existiert sogar im Nirvana weiter. Diese Schule war eine der größten ihrer Zeit⁸³¹, doch stieß sie bei den Vertretern anderer Richtungen auf heftigen Widerstand und konnte sich nicht durchsetzen.

Im Buddhismus konzentrieren sich die Methoden zur Erlangung der Befreiung darauf, den Glauben an ein *Ich*, der das wesentliche Hindernis für die Verwirklichung des Nirvana darstellt, auszuräumen. Das Festhalten an der Vorstellung eines Ich, die die Hauptursache für alle Leidenschaften bildet, muss vollständig überwunden werden. Denn durchschaut man die Unpersönlichkeit des Daseins nicht und erkennt man es nicht als einen Fluss des Entstehens und Vergehens körperlicher und geistiger Phänomene, in dem es kein konstantes Ich gibt, vermag man nicht die *Vier Edlen Wahrheiten* des Buddha in ihrer wirklichen Bedeutung zu erfassen und die für die Erlösung wesentliche Einsicht zu erlangen.⁸³²

Versteht man die buddhistische Lehre von *Anatman* primär als *anthropologische* oder *metaphysische* Doktrin, so ist sie vom Standpunkt abendländischer Subjektphilosophie aus kaum nachzuvollziehen, weil die Fragen nach dem Träger der Wiedergeburten und des Karmas nicht verstummen wollen und sich die Frage, an wen sich diese Lehre überhaupt richtet, wenn nicht an ein Ich oder ein Subjekt, das mit bleibendem Verstand und bleibendem freien Willen ausgestattet ist, nicht übergehen lässt.

Nicht zuletzt aufgrund des Problems des Karmas und der Wiedergeburt unterschied der Buddhismus von Anfang an zwar nicht dem Begriff (!), aber der Sache nach zwischen dem *empirischen Ich* und dem *wahren Selbst*. Das empirische Ich ist jenes oberflächliche, unbeständige, sich immerfort ändernde Ich, das nichts anderes als die Anhäufung der fünf flüchtigen Daseinsgruppen oder Daseinsfaktoren ist und gerade deshalb kein wirkliches Ich oder wahres permanentes Selbst darstellt. Das empirische individuelle *Ich* des täglichen Lebens ist der Unbeständigkeit und dem Leiden unterworfen. Daneben, darin

831 3./2. Jh. v. Chr.

832 Kap. 2.4.4.3.

oder darunter gibt es jedoch ein sittliches oder religiöses *Selbst*, das Subjekt der Handlungen im praktischen und moralischen Sinne ist. Dieses sittliche oder religiöse Selbst des Menschen ist das *wahre Selbst* des Menschen. Es weist eine gewisse *Kontinuität* und *Permanenz* auf, die der menschlichen Person ihre wahre *Identität* verleihen. Allerdings fehlt dem wahren Selbst gemäß der Anatman-Lehre in ihrer grundlegenden Form jegliche *Substantialität*. Das wahre Selbst wurde im Buddhismus, wie dargelegt, niemals substantiell (d. h. unabhängig, für sich und aus sich existierend), verstanden und auch nicht als Person im westlichen Sinn aufgefasst.

Als Schlüsselbegriff für das wahre Selbst des Menschen diente auch schon im frühen Buddhismus der Begriff des *Bewusstseins*. Das Bewusstsein gehört auf der einen Seite zu den fünf Daseinsgruppen und ist damit Teil des unbeständigen empirischen Ich. Als solches ist es abhängig von anderen Faktoren, nämlich den Sinnesobjekten, den Sinnesorganen und den Sinneseindrücken, und ändert sich von Augenblick zu Augenblick. Zu diesem oberflächlichen unbeständigen Bewusstsein, das man als *empirisches* Bewusstsein bezeichnen könnte, zählen nach früher buddhistischer Auffassung die fünf Sinnesbewusstseine (Sehbewusstsein, Hörbewusstsein etc.) und das Denkbewusstsein.

Auf der anderen Seite besitzt das Bewusstsein eine *tiefer*e Schicht oder Dimension, die relativ beständig ist und aus der die Kontinuität in allem Wandel kommt. Dieses tiefere Bewusstsein stellt ein Bewusstseinskontinuum und damit der Sache nach das wahre Selbst des Menschen dar. In es gehen die karmischen Eindrücke ein, die die Handlungsabsichten und die Handlungen nach dem Gesetz des Karmas in der handelnden Person selbst hinterlassen. Die heilsamen oder unheilsamen karmischen Eindrücke, die aufgrund der Körperlichkeit und infolge der Willensakte des Menschen entstehen, geben dem Bewusstseinsstrom Form. Sie gravieren sich in das tiefere Bewusstseinskontinuum ein, erzeugen relativ dauerhafte Strukturen und machen den Charakter der Person aus.

Das *tiefer*e *permanente* Bewusstsein ist somit im frühen Buddhismus das *wahre Selbst*, das die Kontinuität des Menschen und aller reinkarnierenden Lebewesen von einem Augenblick zum anderen, aber auch von einer Geburt zur anderen ermöglicht und garantiert. Keine unwandelbare, ewige, substantielle Seele, sondern dieses Bewusstsein mit den karmischen Eindrücken wandert als das wahre Selbst von Geburt zu Geburt.

Am stärksten entwickelte die *Yogacara-Schule* des (späteren) Mahayana-Buddhismus die Bewusstseinslehre des frühen Buddhismus weiter. Sie baute die frühe Lehre vom Bewusstsein zur Lehre vom *Speicherbewusstsein* aus. Zentral ist in ihr der Begriff *citta*, der Bewusstsein oder Geist bedeutet. Citta steht in einem allgemeinen Sinn für die Gesamtheit aller Bewusstseinsbewegungen, in einem spezifischeren Sinn für die tiefere Bewusstseinssebene, die von den Bewusstseinsprozessen wie Empfinden, Wahrnehmen, Denken und so weiter verschieden ist. Insofern Citta als *Grundbewusstsein* oder *Bewusstseinsgrund* die karmischen Eindrücke oder Samen speichert, wird es auch *Speicherbewusstsein* genannt.

In seiner ursprünglichen Natur ist das Bewusstsein oder der Geist ganz *rein*. Aber das Denken und die anderen Bewusstseinsprozesse sind es nicht. Durch sie wird Karma angehäuft und daraus entsteht die dualistische Wahrnehmungsweise. Von Anfang an wird so auf Grund der äußeren *Verunreinigungen*, die durch die Bewusstseinsaktivitäten entstehen, das ursprünglich reine Selbst (des Speicherbewusstseins) verschmutzt. Das Selbst ist dann wie ein beflecktes Kleidungsstück, das es zu reinigen gilt.

Das Speicherbewusstsein ist demnach in seiner ursprünglichen Natur ein vollkommen reines nicht-dualistisches Bewusstsein: es gibt keinen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, keinen Unterschied zwischen den Erscheinungen; alles ist letztlich eins. Vergleicht man das Bewusstsein mit dem Ozean, entspricht der *Tiefe* des Ozeans das Speicherbewusstsein. Es ist im Grunde völlig unbewegt und formlos. Der *Oberfläche* des Ozeans mit seinen Wellen entspricht die Oberfläche des Bewusstseins. Sie ist von den Bewusstseinsaktivitäten bewegt und wird von den Winden des Karmas aufgewühlt.

Damit lässt sich zusammenfassend zur Lehre vom wahren Selbst im Mahayana sagen: Für ihn ist wie für den frühen Buddhismus das wahre oder große Selbst des Menschen das Grundbewusstsein. Während sich jedoch der *frühe* Buddhismus das Grundbewusstsein *individuell* vorgestellt hat – einem individuellen, subtilen Körper vergleichbar –, denkt sich der *spätere* Buddhismus das Grundbewusstsein im Wesentlichen *universal* und identifiziert es mit dem kosmischen *Dharma-Leib*, das heißt mit dem Wahrheitskörper, der Natur oder dem Wesen Buddhas. Das *Buddha-Wesen* ist aber das absolute Wesen, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, die absolute Natur, die das wahre Wesen aller Einzelercheinungen ausmacht.

Auch der *Zen-Buddhismus*, der ja zum Mahayana gehört, unterscheidet das wahre Selbst des Menschen nicht vom (absoluten) Buddha-Wesen oder der (absoluten) Buddha-Natur und nennt es *das ursprüngliche Antlitz vor der Geburt* oder einfach den *ursprünglichen Menschen*. Dieses Selbst transzendiert das empirische Ich ins Unendliche. Das Mahayana setzt mithin das Grundbewusstsein oder das wahre Selbst des Menschen nicht nur mit der universalen kosmischen Realität gleich, sondern mit der letzten, unbedingten und unendlichen, transzendenten Realität.

Literatur

Art. *Anatman* in LöW, 15.

1.4.5 Das wahre Selbst als das gemeinsame geistliche Ideal der Weltreligionen

Bei allen metaphysischen, theologischen und anthropologischen Unterschieden zeichnet sich unter den Weltreligionen, die sich vor allem durch die hohe Anzahl ihrer Anhänger und ihre überregionale Verbreitung gegenüber anderen Religionen auszeichnen, ein ähnliches *geistliches Ideal* vom Menschen ab. Dieses Ideal ließe sich im *Christentum* etwa so umreißen: Der *neue Mensch* ist der durch die Gnade Gottes verwandelte und von ihr erfüllte Mensch, der Christus ähnlich geworden ist und in und aus dem Geist Gottes lebt, der von seinem egoistischen Ich erlöst worden ist und aus eigenem freien Willen den Willen Gottes erfüllt, der zu selbstloser Liebe befähigt worden ist und gerade so paradoxerweise sein wahres Selbst gefunden hat. Während sich der alte Mensch in seinem Selbst zumindest teilweise mit seinem egoistischen Ich identifiziert hat, ist der neue Mensch dank der Gnade Gottes von seinem egoistischen Selbst zu seinem selbstlosen Selbst befreit worden.

Für *Hindus* besteht das wahre Selbst des Menschen im *Atman*. Während Christen das Selbst für individuell halten und nicht einfach mit Gott selber identifizieren, gibt es im Hinduismus Traditionen, die *Atman* für überindividuell halten und vollständig mit *Brahman* gleichsetzen und damit auch die Individualität des wahren Selbst aufheben. Sieht man von derartigen metaphysischen Unterschieden ab, geht es in beiden Religionen praktisch und spirituell darum, den eigenen Egoismus zu überwinden und zum wahren Selbst zu gelangen. *Hindus* kennen mehrere Erlösungswege, um von ihrem egoistischen Ich befreit zu werden.⁸³³ Der Mensch muss sich jedenfalls seines *Atmans* bewusst werden, will er die Einheit mit *Brahman* „realisieren“. Es gilt, den göttlichen Grund in sich zu entdecken, mit ihm in Berührung zu kommen, aus ihm zu leben und sein Leben mehr und mehr von ihm bestimmen zu lassen.

Versteht man die *buddhistische* Lehre von *Anatman* als metaphysische Theorie, springen auch hier sofort die Unterschiede zum christlichen Verständnis des wahren Selbst ins Auge. Weil für Christen der Mensch Person ist, besteht für sie die wahre Selbstfindung in einer Angleichung an *Jesus Christus*. Wessen Selbst nicht mehr von egoistischen Antrieben, sondern von der Nachfolge Christi und von Christus bestimmt ist, der hat sein wahres Selbst erlangt. Er existiert dann als Person „in“ Christus beziehungsweise „in“ Gott.

Für Buddhisten ist das wahre Selbst hingegen das *Grundbewusstsein* oder der *Bewusstseinsgrund*. Daher besteht für sie, wenigstens im *Zen-Buddhismus*, die wahre Selbstfindung des Menschen in der Entdeckung und Aufdeckung der *eigenen Buddha-Natur*. Wenn der Buddhist sich der *Buddha-Natur*, die seine eigene Natur und die aller Wesen ist, bewusst geworden ist und sie in diesem Sinn „realisiert“ hat, hat er sein wahres Selbst gefunden und kann aus ihm heraus leben.

Versteht man jedoch die *buddhistische* Lehre von *Anatman* nicht als metaphysische Theorie, sondern als *heilspädagogisches Mittel* und als *spirituelle Hilfe*, wird sie auch für Christen gut nachvollziehbar. Dann zielt sie nämlich auf die *Befreiung* von jeder Art von Egoismus und auf das Erlangen der wahren Selbstlosigkeit.

Der Buddhismus will mit seiner *Anatman*-Lehre vor der Illusion warnen, durch Aufrechterhalten und Weiterentwickeln eines Egos echte Zufriedenheit erlangen zu können. Er will vom Leid, das unvermeidlich mit jedem Egoismus einhergeht, erlösen. Damit ist immerhin schon geklärt, *wovon* er befreien will: von einem Egoismus, der niemanden auf Dauer zufriedenstellen kann und immer wieder leidvoll sein wird. Offen bleibt hier noch, *wozu* der Buddhismus befreien will.

Das *buddhistische* Ideal ist ebenfalls der *selbstlose Mensch*, der aufgehört hat, ständig um sich selbst zu kreisen, sich nur um sich zu kümmern, vor allem für sich selbst zu sorgen. Solch ein Mensch muss sich nicht ständig behaupten und rechtfertigen, muss nicht ständig seine Interessen durchsetzen, seine Bedürfnisse zum Maßstab von allem machen. Er projiziert nicht mehr in andere und anderes hinein und instrumentalisiert seine Mitmenschen nicht für seine eigenen Zwecke. Er setzt andere nicht unter Druck. Er bangt nicht mehr um sein eigenes Heil und hat vielleicht die Angst vor dem Tod schon verloren.

833 Kap. 2.4.3.

Den Unterschied zwischen empirischem Ich und wahren Selbst erfahren Buddhisten vor allem in der *Meditation*. In ihr sucht der Übende durch die oberflächlichen psychosomatischen Ich-Schichten zum tieferen wahren Selbst vorzudringen. Der angestrebte Durchbruch geschieht dann in der *Erleuchtung*.⁸³⁴ Besonders im *Zen* wird sie als eine Selbsterfahrung verstanden, bei der sich die Illusion des Ich-Komplexes auflöst und in die Schau des All-eins-Seins mündet, verbunden mit überwältigender Freude, tiefstem Frieden, völliger Sicherheit und restloser Befreiung von aller Furcht und allem Zweifel.

In der spirituellen Praxis sowohl des Christentums als auch des Buddhismus gilt es, nicht dem empirischen Ich verhaftet zu bleiben, sondern es auf das wahre Selbst hin zu übersteigen. Insbesondere gilt es, das egoistisch auf sich selbst bezogene Ich zugunsten des selbstlosen Selbst zu überwinden. Dieser Prozess wird in beiden Religionen als eine *Umkehr* und als ein *Durchbruch* aufgefasst. Weil sich der Mensch nicht in der eigentlichen Existenzlage befindet, muss sich seine Haltung zur Umwelt und mehr noch sein Ich-Bewusstsein grundlegend ändern, bedarf er der Umkehr. Der Zen-Buddhismus spricht diesbezüglich vom *großen Tod*, durch den allein der Mensch ins wahre Leben eingehen kann. Nur wer den großen Tod gestorben ist, kommt zu wahren Leben und zu wahrer Freiheit.

Auch das Christentum kennt die Umkehr als ein *existentielles Sterben* des (egoistischen) Ich. Von Jesus selbst stammt das paradoxe Wort: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.“⁸³⁵ Für Paulus sind Christen bereits in ihrem Leben mit Christus gestorben, um wahrhaft mit ihm und in ihm zu leben.⁸³⁶ Besonders prägnant drückt er dieses Sterben und Leben in Christus in Gal 2,19f aus: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“

Weltreligionen sind, so lässt sich zusammenfassen, auf dasselbe geistliche Ideal oder Ziel ausgerichtet. Versucht man es allgemein zu beschreiben, ließe sich sagen: Der Mensch soll seinen Egoismus überwinden beziehungsweise von ihm befreit werden und zu seinem wahren Selbst gelangen.

1.5 Der neue Mensch

Wie der *neue Mensch* beschaffen ist, zu dem sich der alte laut Neuem Testament entwickeln soll, lässt sich nach christlicher Überzeugung an *Jesus von Nazaret* ablesen, daran, wie er selbst gelebt hat und was er gepredigt hat. Da er wahrer Gott und wahrer Mensch war, war er auch der wahre Mensch, der Mensch, wie er von Gott gedacht ist, wie er sein soll.

Demnach widersteht der neue Mensch, sofern er hier auf Erden lebt, weltlichen Versuchungen zu Ansehen, Macht und Reichtum und treffen auf ihn die Seligpreisungen zu. Er ist arm vor Gott und trauert über das eigene Schicksal oder das Schicksal anderer, ganz allgemein über die Zustände in der Welt. Er ist sanftmütig, er hungert und dürstet

834 Das Erlebnis der Erleuchtung heißt im Zen-Buddhismus auf Japanisch *Satori* (wörtl.: „Verstehen“).

835 Mt 16,25.

836 Röm 6,8; Kol 2,20; 3,3; 2 Tim 2,11.

nach Gerechtigkeit, er ist barmherzig. Er ist rein im Herzen und stiftet Frieden. Er ist offen für den Geist.

Der neue Mensch zürnt niemandem, sieht niemanden und nichts mit der Absicht an, es zu begehren und sich anzueignen. Er vergilt Böses nicht mit Bösem, vergibt allen die Schuld, verzeiht unbegrenzt. Er hält das Doppelgebot der Liebe, indem er Gott mit all seinen Kräften und den Nächsten wie sich selbst liebt. Er liebt alle, auch seine Feinde.

Er hat mit Mitleid mit den Elenden und Leidenden, hilft anderen in der Not. Er gibt den Hungrigen zu essen und den Durstigen zu trinken. Er nimmt Fremde bei sich auf, verschenkt Kleidung, besucht Kranke, geht zu Gefangenen. Er gibt anderen Nahrung nicht nur im wörtlichen, sondern auch im übertragenen Sinn. Er sorgt für seine Mitmenschen und wuchert ihretwegen mit seinen Talenten. Er hat Erbarmen mit anderen und hat für sich den Spruch verinnerlicht: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer! Er ermutigt andere zum Guten und stärkt ihr Vertrauen, nimmt ihnen die Angst, setzt sich für ihr Leben ein. Er hat ein Herz für die Kinder.

Der neue Mensch steht zu sich selbst und gibt nicht vor anderen an, tut nichts, nur um ihnen zu gefallen. Er erhöht sich nicht selbst vor den Menschen, sondern erniedrigt sich und ist der Diener aller. Er ist innerlich frei von Besitz und kann feiern und genießen. Er zerstreut nicht, sondern sammelt. Er hat einen Blick für das Reich Gottes und weiß die Zeichen der Zeit zu deuten. Er sucht zuerst dieses Reich. Er setzt alles auf diese eine Karte, auf die Karte der Liebe.

Er verkauft seine Seele nicht für irgendein irdisches Gut. Er ist klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben. Er ist wachsam. Er macht sich vor Gott klein wie ein Kind und erkennt in ihm die Wahrheit. Er vertraut auf ihn und hat keine Angst vor ihm. Er erfüllt seinen Willen.

Der neue Mensch ist wütend und traurig über Verstocktheit. Er setzt sich um des Menschen willen über Regeln und Gesetze hinweg. Er bekämpft das Böse nicht frühzeitig oder auf falsche Weise, sondern lässt das Unkraut mit dem Weizen wachsen. Er beendet Unrecht, wo es möglich ist, und ist willig, Unrecht zu erleiden, wo es unvermeidlich ist. Er nimmt sein Kreuz auf sich und ist bereit, sein Leben zu verlieren. Er scheut den Konflikt und die Konfrontation nicht.

Im künftigen Reich Gottes werden alle Menschen die entsprechenden Haltungen besitzen: Jede und jeder wird barmherzig sein, umfassend lieben, feiern und genießen.

2. Jesus Christus

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht Jesus Christus – sein Wirken, seine Person. Da Christen von ihm annehmen, dass in ihm Gott selbst, genauer die zweite göttliche Person des Sohnes oder Wortes (Logos), Mensch geworden ist, ist im *philosophischen* Teil vorab zu klären, ob eine solche Menschwerdung Gottes überhaupt denkbar ist und was sie grundsätzlich bedeutet (Kap. 2.1). Im zweiten Teil wird die *Bibel* daraufhin zu befragen sein, was sie alles von Jesus Christus berichtet oder über ihn aussagt (Kap. 2.2), während dann im dritten Teil über die Glaubensinhalte, die sich mit ihm verbinden, *systematisch-theologisch* nachgedacht wird (Kap. 2.3). Weil das Christentum ihrem Religionsgründer traditionell die Erlösung der Menschheit zuspricht, sollen im *religionswissenschaftlichen* Teil die Religionsgründer der anderen Weltreligionen, soweit sie greifbar sind, kurz vorgestellt, vor allem aber deren Erlösungsverständnis und deren Erlösungswege ausführlich dargestellt werden (Kap. 2.4). Im *spirituellen* Teil wird schließlich eine Übersicht über die Großen Exerzitien des Ignatius von Loyola gegeben, sind sie doch weitgehend dem Leben, Leiden und Auferstehen Jesu gewidmet (Kap. 2.5).

2.1 Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes

Die *Menschwerdung* Gottes zählt – neben seiner *Dreieinigkeit* und der *Verherrlichung des Menschen* – zu den *drei* großen Geheimnissen des Christentums. Weil Christen glauben, dass Gott in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist und sich in ihm unüberbietbar als die absolute Liebe geoffenbart hat, glauben sie auch, dass Gott in sich dreieinige Liebe ist und aus Liebe die Menschen an seiner göttlichen Herrlichkeit ewig teilhaben lässt.

Der Mensch kann mit seiner bloßen Vernunft die Menschwerdung Gottes aus keinem Gottesbegriff oder Gottesgedanken ableiten. Er kann sie nicht von irgendwoher erschließen, sie nicht gedanklich irgendwie „vorwegnehmen“. Er kann nur über sie nachdenken, nachdem sie sich, wie Christen glauben, geschichtlich ereignet hat. Mithilfe seiner Vernunft kann er sich dann zunächst einmal philosophisch fragen, ob eine solche Menschwerdung Gottes überhaupt denkmöglich ist beziehungsweise wie sie sich denkerisch nachvollziehen lässt.

Der *absolute* Gegensatz zu Gott ist nicht der Mensch. Wäre der Mensch Gott absolut entgegengesetzt, ließe sich eine Menschwerdung Gottes nicht denken. Der absolute Gegensatz zu Gott ist, je nachdem, wie man Gott philosophisch bestimmen will, etwa das *absolute Nichts*, wenn Gott das absolute Sein ist, oder etwa der *absolute Tod*, wenn er das absolute, unendliche Leben ist. Wäre das absolute Nichts, wäre absolut nichts, könnte absolut nichts sein. Da aber etwas ist, ist das absolute Nichts nicht und kann auch nicht sein. Also kann auch Gott nicht das absolute Nichts sein oder werden, zumindest könnten wir das nicht denken. Ähnlich gilt: Wäre der absolute Tod, gäbe es kein Leben, wäre Leben nicht einmal möglich. Nun gibt es aber Leben, nämlich zumindest jenes geistige Leben, das diese Gedanken denkt. Also ist der absolute Tod absolut unmöglich. Auch Gott könnte, soweit wir ihn jedenfalls denken können, nicht der absolute Tod sein oder werden.

Gott kann nicht das werden, was in absolutem Gegensatz zu ihm steht. Aber es gibt keinen Grund anzunehmen, dass es ihm prinzipiell unmöglich sein sollte, etwas zu werden, das ihm nur *relativ* entgegengesetzt ist. Weil der Mensch ein zwar materiell-endliches, geistig aber unbegrenzt offenes Wesen ist, ist er das Wesen in der Welt, das im geringsten Gegensatz zu Gott steht. Gott, der das Leben in unendlicher Fülle aus sich selbst hat, kann metaphysisch betrachtet zugleich ein Mensch sein, weil der Mensch zwar sein endliches Leben von anderen hat, aber als geistiges Wesen unbegrenzt offen für alle Wirklichkeit ist und darum auch fähig ist, göttliches Leben bewusst in sich aufzunehmen. Eine Menschwerdung Gottes ist also metaphysisch möglich. Von da aus lassen sich dann weitere philosophische Überlegungen zur Menschwerdung Gottes anstellen.

Wenn Gott, wie Christen annehmen, in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist, hat er nicht aufgehört Gott zu sein, sondern sich mit diesem Menschen auf einzigartige Weise vereinigt und, wie der Kolosserbrief sagt, mit der ganzen Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm gewohnt.¹ Theologisch gesprochen hat die zweite göttliche Person, der ewige Logos-Sohn, eine menschliche Wirklichkeit als ihre eigene angenommen, so dass man von Jesus Christus wahrhaft sagen kann, er sei Gottmensch: ganz Gott und ganz Mensch.²

Wird Gott Mensch, wird er zwar nicht „mehr“ oder „vollkommener“ Gott, aber ein anderer Gott als er wäre, wenn er nicht Mensch würde. Das endliche menschliche Leben Jesu kann der Fülle seines unendlichen Lebens nichts im Sinne größerer Vollkommenheit hinzufügen, wie es ihm auch nichts wegnehmen kann.³ Aber durch es verändert sich nicht nur die Welt, sondern auch Gott selbst. Der an sich unveränderliche Gott kann am Anderen seiner selbst, nämlich einem Menschen, selbst veränderlich sein. Ist Gott in Jesus von Nazaret selbst Mensch geworden, dann ist die Geschichte dieses Jesus die Geschichte Gottes selbst.

Metaphysisch-abstrakt gedacht ist Gott das *absolut vollkommene* Wesen, das nicht vollkommener sein oder gedacht werden kann, als es tatsächlich ist.⁴ Nach christlichem Glauben ist er aber nicht das absolut einfache Eine, wie ihn etwa der Philosoph Plotin gedacht hat, sondern der *Dreieine*. Er ist Gott als *Vater*, als *Sohn* und als *Heiliger Geist*.

1 Kol 2,9.

2 Kap. 2.3.1.2.

3 Bd. 1, Kap. 2.1.4.

4 Bd. 1, Kap. 2.1.2.

Nicht der Vater und nicht der Heilige Geist, sondern der ewige Sohn oder Logos (das Wort) ist Mensch geworden.⁵

Als absolut vollkommenes Wesen muss Gott auch als das Wesen *absoluter Freiheit* gedacht werden. Wird er als solches gedacht, so war ihm sein konkretes dreieiniges Wesen nicht einfach vorgegeben. Vielmehr hat er sich seit Ewigkeit in Freiheit selbst dazu bestimmt, die *dreieinige Liebe* von (oder zwischen) Vater, Sohn und Heiligem Geist zu sein.⁶ Keine ihm übergeordnete Notwendigkeit hat ihn dazu gezwungen, der Dreieine zu sein. Nur weil er das von Ewigkeit her so will, sich in Freiheit selbst so vollzieht, ist er unveränderlich und für uns notwendigerweise der Gott der dreifaltigen Liebe. Die Liebe macht so gesehen sowohl seinen Freiheitsvollzug als auch sein (konkretes) Wesen aus.

Seit Ewigkeit und in Freiheit hat sich Gott nicht nur dazu selbst bestimmt, dreifaltiger Gott, sondern auch *Schöpfergott* zu sein. Nimmt man das Loblied auf den Heilsplan Gottes im Epheserbrief ernst, hat er wiederum nicht nur seit Ewigkeit beschlossen, Welt und Mensch zu erschaffen, sondern auch, selbst Mensch zu werden und die Menschen an seiner Herrlichkeit ewig teilhaben zu lassen.⁷ Auch wenn Gott erst mit dem Beginn der Zeit aktuell Schöpfergott wird und innerhalb der Welt- und Menschheitsgeschichte erst zu einem bestimmten Zeitpunkt Mensch wird, gehört der Gedanke oder Beschluss der Erschaffung der Welt und der Menschwerdung nicht weniger zu seinem konkreten ewigen Wesen als seine Dreieinigkeit. Unter der Rücksicht der freien Selbstbestimmung Gottes hinsichtlich seines konkreten Wesens relativiert sich der traditionell sehr stark hervorgehobene Unterschied zwischen dem „notwendigen Wesen“ Gottes, zu dem seine Dreifaltigkeit gehört, und dem vollkommen „freien Entschluss“, eine Welt mit Menschen zu erschaffen und selbst Mensch zu werden.

Wie Gott seit Ewigkeit Schöpfer sein wollte, wollte er seit Ewigkeit *Mensch* werden. Zwischen seinem Schöpfersein und seiner Menschwerdung gibt es theologisch keinerlei Über- oder Unterordnung. Gott hat nicht eine Welt und einen Menschen erschaffen, nur um selbst Mensch werden zu können. Er ist aber auch nicht erst, nachdem er Welt und Mensch erschaffen hatte, auf den Gedanken gekommen, selbst Mensch werden zu können und zu sollen. Sein Gedanke, Menschen zu erschaffen und am eigenen göttlichen Leben teilhaben zu lassen, und sein Gedanke, selbst Mensch zu werden, sind gleich ursprünglich. Es handelt sich im Grunde um zwei Momente ein und desselben göttlichen Gedankens oder Entschlusses.

Um Welt und Mensch zu sich zu erhöhen, erniedrigt sich Gott und wird Mensch. Um selbst Mensch werden zu können, erschafft er Welt und Mensch. Die *Erniedrigung* und die *Erhöhung* sind dabei selbstverständlich nicht räumlich zu verstehen, denn Gott ist schon in der Welt, und die Welt ist schon in Gott. Vielmehr erniedrigt sich der unendliche Gott, indem er sich durch seine Menschwerdung den begrenzten menschlichen Daseinsbedingungen einschließlich des Leidens und des Todes aussetzt. Gleichzeitig erhöht er Welt und Mensch zu sich, indem er durch die Menschwerdung Teil der Welt wird und so das Göttliche in die Welt und zu den Menschen bringt. Auf diese Weise findet, wie Kirchenväter gesagt haben, ein *wunderbarer Tausch* statt: Indem Gott als Mensch arm

5 Joh 1,14.

6 Kap. 3.3.8.

7 Eph 1,3–14.

wird, macht er die Menschen reich. Aus Liebe wollte er von vornherein einer von uns Menschen werden, um unsere Armut mit uns zu teilen und uns mit seinem Reichtum zu beschenken. „Das Wort Gottes selbst ist“, wie Athanasius der Große (300–373) in seiner Abhandlung *Über die Menschwerdung des Wortes* geschrieben hat, „Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden.“⁸ Entsprechend wird in der 3. Weihnachtspräfation in der katholischen Kirche gebetet: „Denn einen wunderbaren Tausch hast du vollzogen: dein göttliches Wort wurde ein sterblicher Mensch, und wir sterbliche Menschen empfangen in Christus dein göttliches Leben.“

Hat man einmal verstanden, dass die Menschwerdung zum ursprünglichen Heilsplan Gottes gehört und wesentlicher Bestandteil desselben ist, verbieten sich im Grunde alle Soteriologien (Erlösungslehren), die in der Menschwerdung eine bloße Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen oder gar eine nachträgliche Korrektur seines Heilsplans sehen. Ein entsprechendes Narrativ könnte lauten: Gott hat Welt und Mensch erschaffen, damit der Mensch vor ihm in Heiligkeit und Gerechtigkeit lebt. Nun ist der Mensch aber durch die Ursünde (die Sünde Adams und Evas) von Gott abgefallen. Er hat sich so von ihm abgewandt und getrennt, dass er von sich aus nicht mehr zu Gott zurückfindet. Deshalb muss Gott, um seinen ursprünglichen Heilsplan und die Menschheit zu retten, selbst Mensch werden.

Abgesehen davon, dass sich die Auffassung von der Ursünde als einem historischen Ereignis in einem Paradies nicht aufrechterhalten lässt⁹, lässt sich eine solche Soteriologie auch nicht mit der Souveränität und absoluten Vollkommenheit Gottes vereinbaren. Denn ein Gott, der quasi im Nachhinein in die Menschheitsgeschichte eingreift, indem er Mensch wird, um die aufgrund der Sünde verlorene Menschheit zu retten, wäre kein allwissender, allmächtiger und zugleich allgütiger Gott. Ein allwissender Gott kann durch die Sünde des Menschen nicht überrascht werden. Ein allmächtiger Gott hat es nicht nötig, in die Menschheitsgeschichte korrigierend einzugreifen, damit sein Plan mit dem Menschen noch gelingt. Ein allgütiger Gott würde auch nicht etwa seinen eigenen Sohn um der „Gerechtigkeit“ willen sühnend oder stellvertretend für die anderen Menschen leiden lassen. Das Motiv der Sündenvergebung ist bei der Menschwerdung Gottes wenn dann im Motiv der Vergöttlichung eingeschlossen, nicht umgekehrt. Alle Soteriologien und Theologien, die primär oder ausschließlich auf die Sündenvergebung beziehungsweise auf den Kreuzestod Jesu abheben, greifen von daher zu kurz.¹⁰ So ist Gott nicht etwa Mensch geworden, damit er durch das Sühnopfer Jesu Christi am Kreuz in seinem berechtigten Zorn über den von ihm abgefallenen Menschen umgestimmt und mit der Welt versöhnt wird (Sühnopfertheologie). Er ist nicht Mensch geworden, um durch das Leiden und Sterben Jesu als des Gottmenschen für die unendliche Verletzung seiner Ehre, die ihm durch die Sünde des Menschen zugefügt wurde, Genugtuung zu erfahren (Satisfaktionstheorie). Er ist nicht Mensch geworden, um für alle Menschen stellvertretend die gerechte Strafe oder unabdingbare Folge für ihre sündhafte Trennung von Gott zu erleiden und so die Trennung aufzuheben (Stellvertretungssoteriologie). All diese Theorien greifen zu kurz.

8 Athanasius: *Über die Menschwerdung des Wortes*, 54,3.

9 Kap 1.3.2.1.

10 Kap. 2.3.2.

Gott ist nicht Mensch geworden, weil die Menschen sündigten. Er „musste“ nicht Mensch werden, um die Sünde irgendwie auszugleichen. Vielmehr ist er als Mensch zu den Menschen gekommen, weil er von vornherein aus Liebe einer von ihnen werden wollte und obwohl er im Voraus wusste, dass sie sündigen würden, das heißt als sich entwickelnde Wesen Fehler, schwerwiegende Fehler machen würden. Er ist nicht Mensch geworden, um eine infolge der Sünde verlorene Menschheit zu retten, sondern um sie unabhängig von ihrer Sünde zu sich zu erhöhen und zu verherrlichen. Wer annimmt, Jesus Christus musste Gott sein Leben als Opfer darbringen, um ihn umzustimmen, musste die Schuld der Menschen sühnen oder stellvertretend für sie leiden, um sie vor der Hölle zu bewahren, musste als Gottmensch dem unendlich beleidigten Gott Genußgung geben, musste also kurzum Mensch werden, um Gottes *Gerechtigkeit* zu genügen, übersieht, dass es keine über Gott stehende Gerechtigkeit gibt. Gott steht über der Gerechtigkeit beziehungsweise ist selbst die Gerechtigkeit. Er ist dies aber nach christlichem Glauben als absolut vergebende Liebe. So hat ihn jedenfalls, wie sich zeigen wird, Jesus Christus geoffenbart. Seine Liebe verbietet den Gedanken, er hätte seinen Zorn über seinen Sohn ausgeschüttet, hätte ihn stellvertretend für andere verworfen, hätte ihn, den Unschuldigen, die Strafe erleiden lassen, die die schuldigen Menschen hätten erleiden müssen. Gott zürnt nicht und bestraft nicht, er verwirft nicht und verdammt nicht. All das gehört nicht zum Repertoire seiner Gerechtigkeit. Die Vorstellung einer solchen Strafgerechtigkeit geht nicht auf Gott, sondern auf Menschen zurück, die sich, vermutlich aufgrund eigener menschlicher Erfahrungen, eine absolut vergebende Liebe Gottes nicht vorstellen können.

Wenn Gott seit Ewigkeit beschlossen hat, Welt und Mensch zu erschaffen und selbst Mensch zu werden, um den Menschen, und das heißt *alle* Menschen, zu sich zu erhöhen und zu vergöttlichen, und wenn Gott als maximal vollkommenes und souveränes Wesen allwissend, allgütig und allmächtig ist, dann ist auch nicht wirklich denkbar, dass sein Schöpfungsplan fehlschlägt, indem es am Ende Menschen gibt, die das von ihm vorgegebene Ziel des ewigen Lebens und Heils verfehlen. Es ist dann nur noch die Frage, ob es in der Geschichte Hinweise gibt, die den Glauben an seine Menschwerdung in einem bestimmten Menschen vernünftig erscheinen lassen.

2.2 Jesus Christus: Messias, Menschensohn und Gottessohn

Vieles von dem, was in der heiligen Schrift über Jesus Christus geschrieben steht, lässt sich in drei Titeln bündeln: Er ist der Messias, der Menschensohn und der Gottessohn. Hoffnungen auf einen Messias sind bereits im *Alten Testament* bezeugt (Kap. 2.2.1). Was das *Neue Testament* angeht, wird zunächst die Frage nach dem historischen Jesus breiten Raum einnehmen (Kap. 2.2.2): Was von all dem, was die Evangelien von ihm berichten, dürfte tatsächlich so in seinem irdischen Leben geschehen sein, dürfte er tatsächlich so gesagt oder getan haben, und was dürfte erst später nach Ostern hinzugefügt worden sein oder auf nachösterliche Überarbeitung zurückgehen? Ein eigenes Kapitel wird sodann der Auferstehung und Erhöhung Jesu gewidmet sein (Kap. 2.2.3). Sie sind der Grund, weshalb ihm verschiedene Hoheitstitel verliehen wurden, die es zu erläutern gilt (Kap. 2.2.4). Den Schluss des biblischen Teils bilden neutestamentliche Christologien,

das heißt, es wird der Frage nachzugehen sein, wie verschiedene Autoren des Neuen Testaments die Person Jesu Christi in Ansätzen theologisch gedeutet und eingeordnet haben (Kap.2.2.5).

2.2.1 Messianische Erwartungen im Alten Testament

Wenn im Alten Testament von *Rettung* die Rede ist, dann ist damit gemeint, dass Jahwe das auserwählte Volk als ganzes oder auch einzelne Israeliten aus mannigfachen Nöten und Bedrängnissen befreit: das Volk aus der Sklaverei in Ägypten, aus der Gewalt der Feinde, vor den Völkern oder aus Hungersnot; den Einzelnen aus der Hand des Bösen, vor falschen Anklägern und Richtern, vor Mördern, aus Krankheit, Verfolgung oder Unterdrückung, aber auch aus Todesnot, vor dem Tod beziehungsweise dem Zugriff der Unterwelt. Besonders rettet er das Leben der Armen.¹¹ Dabei ist sein rettendes Handeln wie auch sein Reden immer wieder durch bestimmte Menschen *vermittelt*: durch Mose und Mirjam, durch Priester, Könige und Propheten oder auch durch einen erwarteten Messiaskönig.

Mose, der während des Exils im 5. Jahrhundert oder danach zur Integrationsfigur und zum Typus und Maß für alle *Propheten* wurde, konnte nach Deuteronomium sagen: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören.“¹² Außer auf Propheten kam der Geist Jahwes auch, zumindest vorübergehend, über charismatische *Retter* (Debora, Gideon u. a.), die das Volk aus Notlagen befreiten.¹³ Während die Mittlerfunktion der charismatischen Tat- oder Offenbarungsmittler auf dem unmittelbaren, *persönlichen* Kontakt mit Gott beruhten, beruhte sie bei den *Königen* und *Priestern* auf der entsprechenden *Institution*. Der König galt als der *Gesalbte* (= Messias) Jahwes, den dieser anlässlich der Inthronisation auf dem Zion als Sohn erwählte und adoptierte.¹⁴ Mit Jahwe war er Hirt und Hüter seines Volkes, aber auch Israels eigentlicher Priester.¹⁵

Ob in diesem Zusammengang im Alten Testament tatsächlich von messianischen Erwartungen gesprochen werden kann, ist in der Forschung umstritten. Denn kein „Text, in dem der Titel Messias belegt ist, hat einen zukünftigen Herrscher im Blick. Demgegenüber findet sich die Hoffnung auf Erneuerung oder Wiederherstellung des Jerusalemer Königtums in Texten, in denen der Titel fehlt.“¹⁶ Zu letzteren gehören etwa die „messianischen Weissagungen“ von Jesaja:

„Hört doch, Haus Davids! Genügt es euch nicht, Menschen zu ermüden, dass ihr auch noch meinen Gott ermüdet? Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau hat empfangen, sie gebiert einen Sohn und wird ihm den Namen Immanuel geben.“¹⁷

11 Ps 72,13.

12 Dtn 18,15.18.

13 Z. B. Ri 5.

14 Ps 2,7; 89,27f.

15 2 Sam 5,2; / Ps 110,4.

16 Waschke 3.

17 Jes 7,14.

„Das Volk, das in der Finsternis ging, sah ein helles Licht; über denen, die im Land des Todesschattens wohnten, strahlte ein Licht auf. [...] Denn ein Kind wurde uns geboren, ein Sohn wurde uns geschenkt. Die Herrschaft wurde auf seine Schulter gelegt. Man rief seinen Namen aus: Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens. Die große Herrschaft und der Frieden sind ohne Ende auf dem Thron Davids und in seinem Königreich, es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit, von jetzt an bis in Ewigkeit. Der Eifer des Herrn der Heerscharen wird das vollbringen.“¹⁸

„Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. Der Geist des Herrn ruht auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn. [...] Man tut nichts Böses und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie die Wasser das Meer bedecken.“¹⁹

Auch andere prophetische Texte wurden messianisch aufgefasst, wie etwa Sach 9,9–10: „Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Gerecht ist er und Rettung wurde ihm zuteil, demütig ist er und reitet auf einem Esel, ja, auf einem Esel, dem Jungen einer Eselin. [...] Er wird den Nationen Frieden verkünden; und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde.“

Die *messianischen Hoffnungen* im Alten Testament gehen auf die allgemeine Hochschätzung Davids „als des idealen Herrschers und als Maßstab für die Bewertung aller weiteren jüdischen Könige“ sowie auf die an ihn ergangene göttliche Verheißung einer „ewigen Dynastie“ zurück.²⁰ Während von den meisten Nachfolgern Davids gesagt wurde, dass ihr Herz „nicht ungeteilt beim Herrn“ war, hatte sich der Herr mit David „einen Mann nach seinem Herzen gesucht und ihn zum Fürsten seines Volkes gemacht“. ²¹ Insgesamt richteten sich die Erwartungen im *deuteronomistischen Geschichtswerk*²² jedoch weniger auf die Restauration des Königtums als vielmehr auf die Wiederherstellung des Volkes Israel.

In den *Prophetenbüchern* finden sich dagegen vereinzelt Texte, in denen die Erneuerung des Königtums verheißt wird. Einige von ihnen erwarten den *zukünftigen Herrscher* namentlich aus dem *dauidischen Geschlecht*.²³ „Erwartet werden von dem neuen König bzw. der neuen Herrschaft die Wiederaufrichtung von Recht und Gerechtigkeit im Inneren sowie die Aufrichtung von Schutz und Sicherheit gegenüber äußeren Bedrohungen. Am weitesten ist diese Vorstellung in Jes 11 ausgezeichnet, wo das angesagte Heil sich nicht wie in Jes 9,5–6 auf das davidische Reich beschränkt, sondern die gesamte Kreatur in einem universalen Friedensreich mit einschließt.“²⁴ So heißt es in Jes 11,6–8:

18 Jes 9,1–6.

19 Jes 11,1–10.

20 Waschke 3.

21 1 Kön 15,3; / 1 Sam 13,14.

22 In den Büchern von Deuteronomium bis 2 Könige.

23 Jes 9,5–6; Jer 23,5–6; Ez 34,23–24.

24 Waschke 4.

„Der Wolf findet Schutz beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Junge leitet sie. Kuh und Bärin nähren sich zusammen, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter und zur Höhle der Schlange streckt das Kind seine Hand aus.“

Vermutlich hat die Hoffnung auf eine Erneuerung des davidischen Königtums immer mehr an politischer Kraft verloren und wurde der König zur reinen Symbolgestalt einer zukünftigen Heilszeit. In diesem Sinn ist auch Ez 37,21–25 zu verstehen:

„So spricht Gott, der Herr: Siehe, ich, ja ich nehme die Söhne Israels aus den Nationen heraus, wohin sie gegangen sind; ich sammle sie von allen Seiten und bringe sie auf ihren Ackerboden. Ich mache sie im Land, auf den Bergen Israels, zu einer einzigen Nation. [...] Ich befreie sie von aller Sünde, die sie in ihrer Untreue begangen haben, und ich mache sie rein. Dann werden sie mir Volk sein und ich, ich werde ihnen Gott sein. Mein Knecht David wird König über sie sein und sie werden alle einen einzigen Hirten haben. [...] Ich schließe mit ihnen einen Friedensbund; es soll ein ewiger Bund mit ihnen sein.“

Der prophetischen Überlieferung entspricht die Erwartung an den König in den *Königspsalmen*, in denen sich die Jerusalemer Königstheologie am deutlichsten erhalten hat. Weil dem König, der zu Gottes rechter Hand sitzt, die Welt übereignet ist und die Völker und Nationen als Erbe von Gott verliehen sind²⁵, „erbittet und erwartet man von seiner Herrschaft den Sieg (Ps 20,10) und einen alles umfassenden Heilszustand, sodass nicht nur das gesellschaftliche Gefüge, sondern die ganze Natur befriedet werden. In seiner Herrschaft, in der sich die Herrschaft Gottes widerspiegelt, ist der Segen der Völkerwelt begründet (Ps 72).“²⁶ Allseitiges Wohlergehen, Heil und der Bestand seines Thrones werden ihm nicht nur gewünscht, sondern von Gott als Zusagen zugesprochen:

„Auf ewig werde ich ihm meine Huld bewahren, mein Bund mit ihm ist verlässlich. Sein Haus lasse ich dauern für immer und seinen Thron wie die Tage des Himmels. Sein Haus soll bleiben auf ewig, sein Thron habe Bestand vor mir wie die Sonne; er soll ewig bestehen wie der Mond, der Zeuge über den Wolken ist verlässlich.“²⁷

Zur Zeit Jesu dürfte im jüdischen Volk eine stark *national* gefärbte Messias Hoffnung verbreitet gewesen sein, der zufolge der „Gesalbte des Herrn“, der „Sohn Davids“, das Volk von den sündigen und unterdrückenden Fremdvölkern befreien, über sie siegen und herrschen würde und das Volk zu einem geheiligten reinen Volk sammeln würde.²⁸ Neben messianischen Erwartungen sind in nachexilischer Zeit, besonders in der apokalyptischen prophetischen Literatur der hellenistischen Zeit²⁹, Vorstellungen von

25 Ps 110,1; / Ps 2,9; 72,8; 89,26; / Ps 2,8.

26 Waschke 5.

27 Ps 89,29–30.37–38.

28 Vgl. Kessler 261.

29 Die hellenistische Zeit erstreckt sich von 336–30 v. Chr.

einer *Auferstehung der Toten* aufgekommen.³⁰ Jesus selbst hat gemäß der Perikope³¹ vom Streitgespräch über die Auferstehung der Toten, die im Kern ziemlich sicher authentisch ist und somit auf ihn selbst zurückgeht, den Auferstehungsglauben gegenüber den Sadduzäern verteidigt.³²

Literatur

Hans Kessler: *Christologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 241–442.

Ernst-Joachim Waschke, Art. *Messias* (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2006.

2.2.2 Der historische Jesus

Bevor versucht wird, das Leben und Wirken und das Leiden und Sterben Jesu, wie es sich tatsächlich zugetragen haben könnte, zu beschreiben, sind Kriterien der historisch-kritischen Jesusforschung vorzustellen, die eine solche Beschreibung historisch wahrscheinlich machen (Kap. 2.2.2.1). Beim Durchgang durch sein Leben wird dann im Einzelnen beleuchtet, wodurch es bis zu seinem öffentlichen Auftreten bestimmt war (Kap. 2.2.2.2), wie sein öffentliches Wirken begann (Kap. 2.2.2.3), wie er das Reich Gottes durch sein Wort verkündete (Kap. 2.2.2.4) und durch seine Taten bezeugte (Kap. 2.2.2.5), welche Ethik er lehrte (Kap. 2.2.2.6), wie er Jünger und Jüngerinnen in seine Nachfolge und Gemeinschaft rief (Kap. 2.2.2.7) und wie schließlich sein Leben leidvoll endete (Kap. 2.2.2.8).

2.2.2.1 Kriterien der historisch-kritischen Jesusforschung

Wie Jesus gelebt hat und gestorben ist und was er in den letzten Jahren seines Lebens gelehrt und getan hat, ist vor allem in den *vier kanonischen Evangelien* überliefert. Trotz ihres geschichtlichen Interesses handelt es sich bei ihnen jedoch in erster Linie um *Glaubenszeugnisse*, nicht um historische Berichte. Frühe Christen haben Jesus ganz von seiner Auferstehung her gedeutet und seinem Leben und Wirken einiges hinzugefügt, um ihre christlichen Gemeinschaften zu erbauen und zu ermahnen. Um dem historischen Jesus nahezukommen, hat die Jesusforschung daher aus der Geschichtswissenschaft einige *positive Kriterien* übernommen und in Bezug auf die Quellen ausgebaut und verfeinert. „Als Basiskriterien gelten dabei das [...] Kriterium der geschichtlichen Nähe zu Jesus von Nazaret und das Kriterium der Unabhängigkeit der Quellen.“³³ Da, was das erste Kriterium betrifft, die drei synoptischen Evangelien *Matthäus*, *Markus* und *Lukas* mit den ihnen zugrunde liegenden Quellen und Überlieferungen dem historischen Jesus geschichtlich

30 Bd. 3, Kap. 3.2.1.2.

31 Eine Perikope ist ein Textabschnitt aus der Bibel, der im Gottesdienst verlesen wird.

32 Mk 12,18–27.

33 Strotmann 53.

näher sind als das *Johannesevangelium*, das viel stärker als die Synoptiker von Offenbarungstheologie geprägt ist, haben sie unter den christlichen Quellen die größte Bedeutung. Nach dem zweiten Kriterium kommt „die Darstellung eines Ereignisses oder einer Person umso näher an die historische Wirklichkeit heran [...], wenn über es beziehungsweise über sie in verschiedenen, nicht voneinander abhängigen Quellen berichtet wird“³⁴.

Im deutschsprachigen Raum hat der evangelische Exeget Gerd Theißen (geb. 1943) über die *beiden Basiskriterien* der *geschichtlichen Nähe* und der *Unabhängigkeit der Quellen* hinaus ein *zweiteiliges historisches Plausibilitätskriterium* entwickelt, das sich kurz so wiedergeben lässt: Was zum einen im jüdischen Kontext plausibel ist (*Kontextplausibilität*) und zum anderen die Wirkung Jesu auf das entstehende Urchristentum verständlich macht (*Wirkungsplausibilität*), dürfte historisch sein.³⁵

In früherer Forschung galt das, wodurch sich Jesus von der jüdischen Umwelt unterschieden hat, als hauptsächliches Kriterium für historische Wahrscheinlichkeit. Dieses *Differenzkriterium* ging auf den evangelisch-lutherischen Neutestamentler Ernst Käsemann (1906–1998) zurück, der in seinem berühmten Vortrag über *Das Problem des historischen Jesus* (1953) entgegen der Auffassung seines anwesenden Lehrers Rudolf Bultmann gesichertes Wissen über Jesu Leben und Botschaft für möglich und ein Jesuswort für einigermaßen sicher und damit für authentisch („echt“) hielt, wenn es weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann. Nach Theißens Kriterium der Kontextplausibilität gilt hingegen das am Leben Jesu als wahrscheinlich historisch, was mit der jüdischen Umwelt übereinstimmt, wobei innerhalb des jüdischen Kontextes Jesus selbstverständlich *individuelle Züge* hatte.

Literatur

Gerd Theißen/Annette Merz: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 4., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage 2011.

Angelika Strotmann: *Der historische Jesus: eine Einführung*, 3., ergänzte und aktualisierte Auflage 2019.

2.2.2.2 Das Leben Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten

Jesus dürfte in den letzten Regierungsjahren Herodes des Großen, zwischen 6–4 vor Christus, in Nazaret geboren worden sein³⁶ und bis 30 nach Christus gelebt haben. Sein Name *Jesus* „ist die gräzisierte Form des aramäischen Jeschu oder Jeschua“, die wiederum eine Kurzform von Joschua (griech. Josua) ist und „Jahwe ist Rettung“ bedeutet.³⁷ Die weitaus längste Zeit hat er in Nazaret in Galiläa zugebracht. Den allgemeinen Gepflogenheiten entsprechend, dürfte bei seiner Geburt seine Mutter *Maria* (Mirjam) 15–17 Jahre

34 Ebd.

35 Vgl. Theißen/Merz 29.

36 Mt 2,1.22; Lk 1,5.

37 Strotmann 57.

und Josef etwa 25 Jahre alt gewesen sein. Da Josef in den Evangelien nur innerhalb der Kindheitsgeschichten erwähnt wird, ist er vermutlich in der Tat früh verstorben.

Als Kleinkind wurde er von Maria erzogen, in späteren Jahren von Josef, der ihn in die Tora einwies. Er hatte mehrere *Geschwister*, von denen die Namen der vier Brüder im Unterschied zu denen der Schwestern überliefert sind: Jakobus, Judas, Joses und Simon.³⁸ „Sie weisen auf eine fromme jüdische Familie hin, die ihren Kindern den Namen des Erzvaters Jakob und seiner Söhne gab. Der bedeutendste von ihnen war Jakobus, einer der Leiter der Jerusalemer Urgemeinde (Gal 1,19).“³⁹ Neben seiner Muttersprache *Aramäisch* konnte er vermutlich auch hebräisch sprechen und lesen und sich ansatzweise auf Griechisch verständigen. Von Josef erlernte er den Beruf eines *Bauhandwerkers*, den er spätestens ab dem 14. Lebensjahr ausübte, und hatte als solcher „vor allem mit der Bearbeitung von Stein und dem Bau von Holzlehmkonstruktionen zu tun“, weniger mit Holzbearbeitung, wie die spätere Vorstellung von Jesus als Zimmermann vermuten lässt.⁴⁰

„Auffallend in der Jesusüberlieferung ist Jesu *konflikthafte Verhältnis zu seiner Familie*. Sie scheint zu seinen Lebzeiten weder seine Verkündigung noch sein Verhalten akzeptiert zu haben. [...] Gerade die Spannung zwischen der positiven Rolle, die die Familienangehörigen Jesu im frühen Christentum spielten, und der in Mk 3,21 dokumentierten Ablehnung Jesu durch seine Familie weist auf eine historische Erinnerung hin, die schon einige Jahre später bei Mt und Lk weggelassen wird.“⁴¹

Als Jude gehörte Jesus zu *Israel*, dem auserwählten Gottesvolk, das sein Zentrum in *Jerusalem*, der heiligen Stadt, hatte. Der *Tempel* war für Juden damals der einzige Ort in der Welt, an dem Jahwe, dem Gott Israels, göltige *Opfer* dargebracht wurden. Für die große Mehrheit des Volkes war das Heiligtum die Stätte der Sühne, wo der Opferkult den Priestern, dem Volk, den Familien, dem Einzelnen und dem Land Reinheit und Heiligung erwirkte.

Im Tempel wurden die *Feste* gefeiert, deren Ordnung durch einen liturgischen Jahreskalender geregelt war. Bei dem im Herbst gefeierten Neujahrsfest stand das Königtum Jahwes oder der Gerichtsgedanke im Vordergrund. Ihm folgten weitere Feste, wie der römisch-katholische Neutestamentler Joachim Gnllka (1928–2018) in seinem Buch über *Jesus von Nazaret* schildert:

„Zehn Tage nach Neujahr, die eine Zeit der Umkehr sein sollten, feierte man den jom kippur, den Versöhnungstag, an dem der Hohepriester, bekleidet mit weißen Gewändern, das Allerheiligste des Tempels betrat [...], um mit dem Blut von Tieren seine Sünden und die der Priesterschaft und des Volkes zu sühnen. Dieser Tag sah auch das Ritual des Azazel- oder Sündenbockes, den man in die Wüste schickte und von einem Felsen hinabstürzte, damit das Volk entsündigt werde. Am sechsten Tag nach dem großen jom kippur, der mehr ein Feiertag für die Priesterschaft war, zelebrierte Israel das

38 Mk 6,3.

39 Strotmann 58.

40 Ebd.

41 Ebd.

Laubhüttenfest, das wegen seiner allseitigen Beliebtheit mitunter einfach das Fest genannt wurde und rund sieben Tage währte. [...] Schließlich gab es das Pascha mit den ungesäuerten Broten, das in das Frühjahr fiel (gefeiert am 15. Nisan), das große Wallfahrtsfest, an dem Tausende von Juden aus allen Teilen des Imperiums nach Jerusalem strömten. Sie kamen, um der Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft zu gedenken, [...]. Das fünfzig Tage nach Pascha gefeierte Wochenfest (Pfingstfest) war das Erntedankfest zum Abschluss der Getreideernte. Später verband es sich mit dem Gedanken an die Gesetzgebung auf dem Sinai.⁴²

War der kultische Gottesdienst auf den Jerusalemer Tempel konzentriert, so versammelten sich in den *Synagogen*, die über das ganze Land verstreut waren, die Gläubigen insbesondere am Sabbat zum *Wortgottesdienst*, um den wöchentlichen Ruhetag in Gebet und in Anhörung des Schriftwortes und der Predigt zu begehen. Die Prediger hatten einen großen Einfluss auf das Bewusstsein und die Geisteshaltung des Volkes. Religiös waren Juden aber nicht nur im Tempel und in den Synagogen, also in der Öffentlichkeit:

„Einen fest verankerten Platz besaß die jüdische Religiosität im Haus und in der Familie, wo man die häuslichen Feste und vor allem den Sabbat feierte. Die Sabbatfeier beschränkte sich keinesfalls auf den Gottesdienstbesuch in der Synagoge, sondern wurde zu Hause vorbereitet und fortgesetzt. War der Beginn des Sabbatabends in Jerusalem durch Posaunenstöße und auf dem Land durch Ausrufen verkündet worden, zündete man im Haus die Sabbatlampe an, vertauschte das Alltagsgewand mit dem guten Kleid und setzte sich zu Tisch, um das Vorabendmahl des Sabbats einzunehmen. Der Sabbat war ein Zeichen der Erwählung Israels und darum auch sinnenfälliges Zeichen seiner Einheit. Er wurde in Freude begangen. Jegliche Arbeit war verpönt und untersagt. Man ahmte die Sabbatruhe des Schöpfers nach, der am selben Tag nach seinem Schöpfungswerk ausgeruht hatte. Bei der Mahlzeit sollte man des Bedürftigen, des müden Wanderers, des Bettlers gedenken und ihn zu Tisch laden.“⁴³

In all diesen Traditionen lebte und bewegte sich Jesus ganz selbstverständlich.

Literatur

Joachim Gnilka: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, 6. Auflage der durchgesehenen und erweiterten Sonderausgabe, 2000.

2.2.2.3 Der Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu

Jesus wird Ende Zwanzig gewesen sein⁴⁴, als er Familie und Heimat verließ und zu *Johannes dem Täufer* an den Jordan ging, um sich von ihm taufen zu lassen. Der Einfluss des Täufers auf ihn ist dabei nicht zu unterschätzen:

⁴² Gnilka 52f.

⁴³ Ebd. 53.

⁴⁴ Vgl. Lk 3,23.

„Jesus hat sich nicht nur seiner Umkehrtaufe unterzogen, sondern hat auch wesentliche Züge der Umkehrpredigt des Johannes in die eigene Verkündigung integriert, so dass mit Fug und Recht davon ausgegangen werden muss, dass er zunächst ein Schüler des Täufers war, bevor er seine eigene Berufung als Verkünder und Bevollmächtigter der Königsherrschaft Gottes und Alexander ganz Israels erkannte.“⁴⁵

Nichts zeichnet Johannes mehr aus als seine *Wassertaufe*, die eine „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ war.⁴⁶ Rituelle Waschungen konnten zwar kultische Unreinheit, aber keine Sünden beseitigen. „Sünden vergebende Kraft hatte im antiken Judentum bis 70 n. Chr. in besonderer Weise, wenn auch längst nicht ausschließlich, der Opferkult im Jerusalemer Tempel.“⁴⁷ Angesichts des unmittelbar drohenden Endgerichts relativierte Johannes diese Sündenvergebung. Allein die Wassertaufe konnte Garant für das Bestehen im Gericht sein. Sie „rettete jedoch nicht automatisch vor dem Gericht, sondern war an die Umkehrbereitschaft des Täuflings und seinen unbedingten Willen zu guten Werken gebunden“⁴⁸.

Mit ihrer starken bildhaften Sprache erinnert die *Predigt* des Johannes an die alttestamentliche Gerichtsprophetie. „Wie sie schreckt auch Johannes vor Übertreibungen und Pauschalisierungen nicht zurück, so zum Beispiel wenn er gleich zu Anfang seine AdressatInnen mit der Anrede ‚Schlangenbrut‘ beleidigt. Als Prophet will und muss er schockieren und provozieren, weil er nur so seine Zuhörerschaft aufzurütteln vermag.“⁴⁹ Weil er von der Schuldverfallenheit Israels und dem unmittelbar bevorstehenden *Zorngericht* Gottes überzeugt war, legte er in seiner Predigt den Schwerpunkt auf die Unheilsbilder. Trotzdem bot seiner Einschätzung nach Gott selbst in dieser Situation noch die Möglichkeit der *Umkehr* an. Dementsprechend zielte er mit seiner Predigt vor allem auf Umkehr ab. Seine Wassertaufe unterstützte den Umkehrprozess leiblich-sakramental, so dass sie als „Zeichen der verlässlichen Zusage der Sündenvergebung Gottes und seines unbedingten Heilswillens“ aufzufassen ist.⁵⁰ So gesehen „ist die Predigt des Johannes zuallererst *Umkehrpredigt* und der Gerichtspredigt übergeordnet“⁵¹.

Wenn Johannes in seiner Predigt einen *kommenden Stärkeren* ankündigt⁵², der das Gericht durchführen wird und dem er sich selbst unterordnet, ist mit dieser Gestalt nicht Jesus gemeint, sondern vermutlich eine himmlische Mittlergestalt, vielleicht die in der Apokalyptik beheimatete Richter- und Retterfigur des Menschensohnes.⁵³ Dieser war im Himmel verborgen und wartete darauf, sich in der Endzeit zu offenbaren und als Heilbringer mit Gott zusammenzuwirken. Johannes dürfte in diesem Zusammenhang sowohl die Geisttaufe als auch die Feuertaufe angekündigt haben⁵⁴, die Rettung und Strafe

45 Strotmann 87.

46 Mk 1,4.

47 Strotmann 91.

48 Ebd.

49 Ebd. 93.

50 Ebd. 93.

51 Ebd.

52 Mk 1,7.

53 Dan 7,13f.

54 Mt 3,11; Lk 3,16.

im Gericht symbolisieren, „was sowohl dem Wirken des Täufers mit Gerichtsansage und Heilsangebot als auch dem Bild von Weizen und Spreu entspricht“⁵⁵.

Jesus reihte sich am Jordan in die Schar der vielen Menschen ein und ließ sich von Johannes taufen. Damit erkannte er die Täuferbewegung an und schloss sich ihr an. Er teilte sein Leben mit Johannes und den anderen Täuferschülern, verbreitete die Täuferbotschaft und taufte „wohl auch zusammen mit ihm“⁵⁶. Dass er bei seiner Taufe in einem visionären Erlebnis tatsächlich den Geist wie eine Taube auf sich herabkommen sah und eine Stimme aus dem Himmel sprechen hörte: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden“⁵⁷, ist hingegen aus exegetischen Gründen unwahrscheinlich. Vieles spricht dafür, dass es sich bei dieser speziellen, als Vision und Audition sorgfältig gestalteten Berufungsszene um „eine nachösterliche Eintragung in das Leben Jesu“ handelt.⁵⁸ Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass Jesus wie viele andere Propheten bis hin zum Apostel Paulus tatsächlich ein *visionäres Berufungserlebnis* hatte. „Zusammen mit der Entdeckung seines Wundercharismas könnte es der entscheidende Anstoß für Jesus gewesen sein, sich vom Täufer zu trennen und seinen eigenen Weg als Verkünder und Mittler der Reich-Gottes-Botschaft zu gehen.“⁵⁹ Die neuere deutschsprachige Exegese sieht vor allem in der *Vision vom Satanssturz* dieses Berufungserlebnis. Als die zweiundsiebzig Jünger, die Jesus ausgesandt hat, zu ihm zurückkehren und voller Freude berichten, dass ihnen sogar die Dämonen in seinem Namen untertan sind⁶⁰, sagt er zu ihnen: „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.“⁶¹ Dieses visionäre Erlebnis und seine *exorzistischen Fähigkeiten* können am ehesten nachvollziehbar machen, warum Jesus im Unterschied zu Johannes das kommende Königreich Gottes schon als *gegenwärtig angebrochen* verkündete.

„Nach frühjüdischen (und frühchristlichen) apokalyptischen Vorstellungen wird die Endzeit durch einen Himmelskampf zwischen göttlichen und satanischen Mächten eingeleitet, bei dem die satanischen Mächte schließlich besiegt und aus dem Himmel gestoßen werden (vgl. Offb 12,7–12). Die endgültige Heilszeit und damit die endgültige Überwindung des Bösen beginnt jedoch erst, wenn auch auf der Erde die Mächte Satans besiegt und vernichtet worden sind. Vor diesem Hintergrund behauptet Jesus in Lk 10,18 nicht mehr und nicht weniger, als dass diese Endzeit schon begonnen hat, da im Himmel die Mächte des Bösen endgültig besiegt wurden und der Satan, der Anführer der Mächte des Bösen, aus dem Himmel gestürzt wurde.“⁶²

Die Erfahrung seines Charismas, Dämonen austreiben und Kranke heilen zu können, hat Jesus dann „die letzte Gewissheit gegeben, dass der Satan überwunden, die Heilszeit

55 Strotmann 94.

56 Ebd. 97.

57 Mk 1,10f.

58 Strotmann 98.

59 Ebd.

60 Lk 10,1.17.

61 Lk 10,18.

62 Strotmann 99.

schon angebrochen ist und er selbst durch sein exorzistisches und heilendes Wirken die sich unaufhaltsam durchsetzende Gottesherrschaft auf der Erde erfahrbar macht“⁶³.

Damit ist schon weit auf das *öffentliche Wirken* Jesu vorgegriffen, das etwa 29 oder 30 nach Christus begonnen und nicht viel länger als ein Jahr gedauert haben dürfte. In diesem Zeitraum hielt sich Jesus vor allem in der nordwestlichen Ecke des Sees Genezareth, in Kafarnaum, Chorazin und Betsaida auf, „mit Kafarnaum als Zentrum und Stützpunkt“⁶⁴. Auf seinen Wanderungen scheint er mit Ausnahme Jerusalems und eventuell Jerichos größere Städte gemieden zu haben, wo die Gefahr für ihn und seine Anhänger, frühzeitig als Unruhestifter aufgegriffen und gefangen gesetzt zu werden, wesentlich höher war als auf dem Land. „Unsicher ist, inwieweit Jesus das Evangelium auch in den Gegenden verkündete, durch die er von Galiläa nach Jerusalem zog.“⁶⁵

2.2.2.4 Jesu Verkündigung des Gottesreiches durch sein Wort

Im Zentrum der Verkündigung Jesu stand „die Heilsbotschaft vom Königtum Gottes“⁶⁶. Jesus selbst hat immer wieder von der *Herrschaft* oder dem *Reich Gottes* gesprochen, wörtlich: von der *Basileia tou theou*, der Königsherrschaft oder dem Königreich Gottes.⁶⁷ Der Ausdruck *König* verdeutlicht, dass es sich bei dieser Herrschaft um eine legitime Herrschaft und nicht um eine Gewalt- oder Willkürherrschaft handelt.

Nach Angelika Strotmann wurden mit der Wendung vom Königreich Gottes zwei ganz bestimmte Vorstellungskomplexe im Judentum zur Zeit Jesu aufgerufen: „Der eine Vorstellungskomplex bezieht sich auf die Rede vom Königtum JHWHs, wie sie sich in den Schriften Israels findet, der andere Vorstellungskomplex auf ein jüngeres Phänomen, nämlich auf apokalyptische Erwartungen.“⁶⁸

Gemäß der in *nachexilischer Zeit* aufgekommenen *theokratischen* Vorstellung vom Königtum Jahwes steht Gottes Thron im Jerusalemer Tempel, von dem aus er über Israel herrscht. „Der Tempelkult ist dann die angemessene Antwort auf diese Herrschaft“, die grundsätzlich eine gute Herrschaft ist, insofern sie „besonders die Bedürfnisse der Armen und Randständigen Israels im Blick hat und damit in Kontrast zu irdischer Herrschaft steht.“⁶⁹ Eindrücklich loben die *Königspsalmen* diese Herrschaft Gottes. So wird in Psalm 145 Gott als gütiger und gerechter König gepriesen, als gnädiger und barmherziger Herr, der langmütig und reich an Huld ist. Er ist gut zu allen, er stützt alle, die fallen, und richtet alle auf, die gebeugt sind. Sein Königtum ist ein Königtum aller Zeiten.⁷⁰ Ein sozialpolitisch noch deutlicheres Bild von der Königsherrschaft Gottes zeichnet Psalm 146:

„Selig, wer den Gott Jakobs als Hilfe hat, wer seine Hoffnung auf den Herrn, seinen Gott, setzt. [...] Recht schafft er den Unterdrückten, Brot gibt er den Hungernden, der

63 Ebd. 100.

64 Ebd. 65.

65 Ebd. 66.

66 Strotmann 103.

67 Vgl. Herzsgell 111–123.

68 Strotmann 105.

69 Ebd.

70 Ps 145,7–14.

Herr befreit die Gefangenen. Der Herr öffnet die Augen der Blinden, der Herr richtet auf die Gebeugten, der Herr liebt die Gerechten. Der Herr beschützt die Fremden, er hilft auf den Waisen und Witwen, doch den Weg der Frevler krümmt er. Der Herr ist König auf ewig, dein Gott, Zion, durch alle Geschlechter. Halleluja!⁷¹

In *hellenistischer Zeit* mit ihren Auseinandersetzungen um die Identität Israels kamen insbesondere in prophetischen Kreisen *eschatologische* Vorstellungen vom Königreich Gottes auf. Gott würde sich „erst in der Endzeit endgültig gegen alle widergöttlichen Mächte durchsetzen und seine Herrschaft vom Zion aus über die ganze Erde aufrichten“⁷². Dann würde er als König die ganze Erde beherrschen und verwandeln.⁷³ Er würde „für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen“, „die Hülle, die alle Völker verhüllt, und die Decke, die alle Nationen bedeckt“, entfernen, den Tod für immer verschlingen und „die Tränen von jedem Gesicht abwischen“.⁷⁴

Durch die Unterdrückungs- und Verfolgungserfahrungen der *Makkabäerzeit*⁷⁵ erfuhr die eschatologische Vorstellung vom Königreich Gottes dann noch einmal eine Verschärfung, wie sich besonders in der *apokalyptischen* Literatur zeigt.

„Die ‚Apokalyptiker‘ konnten Gottes rettendes und heilendes Handeln überhaupt nicht mehr in der Geschichte entdecken und schlossen daraus, dass es innerhalb der Geschichte ‚keinen Fortschritt auf Erlösung hin‘ gäbe, sondern nur eine unaufhaltsame Degeneration zum Bösen hin. Hoffnung ging allein von der Vorstellung aus, dass Gott in allernächster Zukunft diese von bösen Mächten beherrschte Weltzeit beenden und durch ein großes Gericht hindurch eine neue Weltzeit heraufführen würde, in der JHWH uneingeschränkt und ewig herrscht und in der die getöteten und drangsalierten Gerechten auferstehen und in (ewiger) Glückseligkeit leben.“⁷⁶

Strotmann zufolge lebte Jesus wie sein Lehrer Johannes der Täufer ebenfalls in der Vorstellungswelt der Apokalyptiker. „Auch er erwartete das Ende der gegenwärtigen Geschichte und das Hereinbrechen einer neuen Weltzeit, in der nur noch Gott allein herrschen und alle Mächte des Bösen besiegt sein werden [...] Auch er ging von einem großen Gericht am Ende der Zeit aus und dachte in Dualismen: Hier die Herrschaft Satans – da die Königsherrschaft Gottes.“⁷⁷

Auch für Jesus ist die Gottesherrschaft oder das Gottesreich vor allem eine Realität, die erst noch *in der Zukunft* kommen wird. Wenn er seine Jünger im *Vaterunser* bitten lehrt: „dein Königreich komme“⁷⁸, dann ist dieses Kommen als ein plötzlich eintretendes und allein von Gott verursachtes Ereignis gemeint, bei dem Gott aus seiner Verborgenheit

71 Ps 146,5–10.

72 Strotmann 106.

73 Sach 14,6–10.

74 Jes 25,6–8; vgl. Mi 4,1–5.

75 Etwa 175–164 v. Chr.

76 Strotmann 106f.

77 Ebd. 107.

78 Lk 11,2 / Mt 6,10.

heraustreten, sich in seiner ganzen Herrlichkeit zeigen und dadurch die Welt verwandeln wird. Er wird die Welt vollenden und die Menschheit an ihr Ziel bringen. Als jesuanisch erweist sich die Bitte im Vaterunser um das endgültige Kommen des Königreiches Gottes vor allem deshalb, weil das frühe Christentum dieses Kommen „mit der Wiederkunft Jesu als endzeitlichem Menschensohn und Richter verband“⁷⁹. Für Christen ist von daher das „Reich Gottes als die von der Königsherrschaft Gottes erfüllte Welt [...] das ersehnte Ziel, für das der Mensch bestimmt ist“⁸⁰.

Die Zukünftigkeit des Gottesreiches begegnet auch „in den ersten drei, wohl auf Jesus selbst zurückgehenden *Seligpreisungen* der lukanischen Fassung [...], die den Bettelarmen, Hungernden und Weinenden das Reich Gottes verheißen“⁸¹:

„Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.“⁸²

Insbesondere die *Armen* werden vom Erscheinen Gottes profitieren. Gott wird das reale Elend in der Welt aufheben, Ausgleich schaffen und die Armen entschädigen, er wird die jetzigen Besitz-, Macht- und Prestigeverhältnisse umkehren. In diesem Sinn gilt: „Viele Erste werden Letzte sein und die Letzten Erste.“⁸³ Schon im *Magnifikat* hatte Maria gemäß dem Lukasevangelium Ähnliches von Gott gesagt: „Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.“⁸⁴ Jesus verheißt also „all jenen eine definitive Wende ihres Geschicks, die am Rand der Gesellschaft leben und deren Gegenwart von Hunger und Elend bestimmt ist“⁸⁵.

Auch in seinem *eschatologischen Abendmahlsword* oder *Verzichtswort*, das als seine Todesprophetie zu verstehen ist, weist Jesus auf das endgültige Kommen des Königreiches Gottes hin:

„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes.“⁸⁶

Unabhängig davon, ob Jesus apokalyptisch gehofft hat, dass das Königreich Gottes noch vor seinem Tod hereinbrechen würde oder nicht, war er sich sicher, „dass er erst wieder Wein trinken, das heißt an einem festlichen Mahl teilnehmen würde, wenn sich das Königreich Gottes endgültig durchgesetzt hat“⁸⁷. Indem er das *prophetische* Bild vom Freudenmahl mit den feinsten Speisen und erlesenen Weinen für das endgültige Königreich

79 Strotmann 111 (z. B. 1 Kor 11,26c; Mt 25,31–46).

80 Gnllka 144.

81 Strotmann 111.

82 Lk 6,20f.

83 Mk 10,31.

84 Lk 1,51–53.

85 Strotmann 112.

86 Mk 14,25 par [= synoptische Parallelstellen].

87 Strotmann 112.

Gottes auf Erden übernimmt, teilt er die *universale Hoffnung* der Propheten⁸⁸, dass alle Menschen auf einer verwandelten Erde an diesem Reich teilnehmen werden, das dann ein immerwährendes Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Liebe, der Freude und des Glücks sein wird.

Das Reich Gottes liegt für Jesus aber nicht nur in der Zukunft. Es ist schon in der *Gegenwart* erfahrbar, wenn auch auf vorläufige Weise. Als Jesus gegenüber Kritikern, die ihm vorwerfen, die Dämonen mithilfe Satans auszutreiben, klarstellt, sie nicht mithilfe Satans, sondern mithilfe Gottes zu verjagen, erklärt er zugleich, was das bedeutet:

„Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“⁸⁹

Das Königreich Gottes ist auf Erden schon da, und das hat offensichtlich etwas mit der Person Jesu selbst zu tun, denn er ist es ja, der durch den „Finger Gottes“ oder, wie das Matthäusevangelium richtig auslegt, durch den „Geist Gottes“, Menschen von ihren zerstörerischen Dämonen befreit.⁹⁰ Jesus ist sich dessen gewiss, dass durch sein exorzistisches und heilendes Wirken das Königreich Gottes nicht nur unmittelbar bevorsteht, „sondern schon begonnen hat, also schon in die gegenwärtige Weltzeit eingebrochen ist und sie zu verändern beginnt“⁹¹. Das ist „ungewöhnlich für apokalyptische Literatur“⁹². Jesus ist sich dessen bewusst, in besonderer Weise über charismatische Fähigkeiten zu verfügen und damit in besonderer Weise vom Geist Gottes erfüllt zu sein, sodass durch ihn – zwar noch nicht endgültig, aber schon vorläufig – das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig ist. Das vorläufige Königreich Gottes ist das Neue, das mit Jesus in die Welt kommt, das er in die Welt bringt.

Dass das Königreich Gottes schon gegenwärtig ist, drückt Jesus außer im *Exorzismuswort*⁹³ auch im *Erfüllungswort* aus: „Erfüllt ist die Zeit und nahe gekommen ist das Reich Gottes, denkt um!“⁹⁴ Darüber hinaus spricht er in einer Reihe von *Wachstumsgleichnissen* von der Gegenwärtigkeit des Gottesreiches. Im *Gleichnis vom Sämann* vergleicht er sein eigenes Wirken mit einem Mann, der hinausgeht, um zu säen.⁹⁵ Obwohl viel Saat verloren geht und er die Erfahrung von Erfolglosigkeit macht, ist eine reiche Ernte zu erwarten: ein Teil der Saat wird dreißigfach, sechzigfach und hundertfach Frucht bringen. Jesus vertraut darauf, dass die Saat, die er sät, gewissermaßen wie von selbst wächst⁹⁶, weshalb die Jünger auch nicht voreilig in den Vorgang des Wachstums eingreifen sollen, indem sie etwa versuchen, das Unkraut unter dem Weizen auszureißen. Sie sollen nicht versuchen, äußere oder innere Feinde Gottes zu vernichten, weil sonst der Schaden noch viel größer wird.

88 Jes 25,6–8; vgl. Mi 4,3–5.

89 Lk 11,20.

90 Mt 12,28.

91 Strotmann 107.

92 Ebd.

93 Lk 11,20.

94 Mk 1,15.

95 Mk 4,3–8.

96 Mk 4,26–28.

In den *Gleichnissen vom Senfkorn* und vom *Sauerteig* geht es Jesus vor allem um die Kraft und die Unaufhaltsamkeit des einmal begonnenen Prozesses der Ausbreitung des Reiches Gottes:

„Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, mit welchem Gleichnis sollen wir es beschreiben? Es gleicht einem Senfkorn. Dieses ist das kleinste von allen Samenkörnern, die man in die Erde sät. Ist es aber gesät, dann geht es auf und wird größer als alle anderen Gewächse und treibt große Zweige, sodass in seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können.“⁹⁷

„Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es ist wie der Sauerteig, den eine Frau nahm und unter drei Sea Mehl verbarg, bis das Ganze durchsäuert war.“⁹⁸

Der Anfang ist also gemacht, will Jesus damit sagen. Das Königreich Gottes ist schon vorläufig da. Es wird sich trotz seiner unscheinbaren Anfänge unaufhaltsam durchsetzen und alles durchdringen und übertreffen. In ihm steckt wie in einem Samen eine nicht einzudämmende Dynamik, die bereits die Vollendung verbürgt.

Die Wachstumsgleichnisse Jesu wollen nun freilich nicht zu einer apokalyptischen Naherwartung passen, der zufolge das endgültige Königreich Gottes nicht in einem sich langsamen, aber unaufhaltsamen Prozess entwickelt, sondern plötzlich von Gott her in diese Weltzeit einbricht und sie beendet. Jesus wird auch nicht unrealistischerweise erwartet haben, dass sich das vorläufige Königreich Gottes, das er verkündet und das mit ihm begonnen hat, innerhalb weniger Monate oder Wochen zum umfassenden endgültigen Königreich Gottes als Reich vollkommenen Friedens und vollkommener Gerechtigkeit auswachsen würde. Stattdessen wird in seine Wachstumsgleichnisse seine Erfahrung eingeflossen sein, dass seine Verkündigung des Reiches Gottes bei einzelnen Menschen auf fruchtbaren Boden gefallen ist und in ihnen Raum gewonnen hat, sodass sie zu Jüngerinnen und Jüngern wurden, durch die sich das Reich Gottes weiter verbreiten konnte. Mit anderen Worten: Die Wachstumsgleichnisse haben zumindest nicht in erster Linie eine *kollektive* Größe, etwa „die Kirche [...] oder gar ihre beständige Ausbreitung“ im Blick⁹⁹, sondern zielen vor allem auf den *einzelnen Menschen* ab. Ihn fordert Jesus zur Stellungnahme und zur Entscheidung heraus. Wer sich auf das vorläufige Königreich Gottes und damit auf Gott selbst entschieden einlässt, ist für ihn wie ein Tagelöhner, der in einem Acker einen vergrabenen *Schatz* entdeckt, in seiner Freude hingeht, alles verkauft, was er besitzt, und den Acker kauft.¹⁰⁰ Es gilt für den Einzelnen, das Gottesreich als das große Geschenk Gottes in seinem alles andere übersteigenden Mehrwert zu erfassen und, wie Jesus sagt, „an sich zu reißen“¹⁰¹. Auch mit dem Gleichnis vom Gastmahl¹⁰² stellt Jesus das Drängende des Königreiches Gottes in den Vordergrund und fordert „ein

97 Mk 4,30–32.

98 Lk 13,20f.

99 Gnllka 148.

100 Mt 13,44–46.

101 Mt 11,12.

102 Lk 14,16–24.

entsprechend entschlossenes und schnelles Handeln in der Gegenwart¹⁰³. Jeder ist jetzt schon zum Fest Gottes, das mit Jesus schon vorläufig begonnen hat, eingeladen. Wer der Einladung nicht folgt, weil er andere Verpflichtungen und keine Zeit hat, schließt sich vorläufig selbst davon aus. Nach 2000 Jahren Christentum beziehungsweise Kirche scheint eine allmähliche, aber sichere Annäherung an die Verwirklichung des umfassenden und endgültigen Reiches Gottes von der Welt aus unrealistisch und utopisch. Nur der Einzelne kann versuchen, in seinem irdischen Leben mit Gottes zusätzlicher Hilfe in dieses Reich so weit wie möglich hineinzuwachsen und so zur seiner Verbreitung auf Erden das Seine beizutragen.

Schließlich nennt Jesus in *Einlassworten* bestimmte Einlassbedingungen für das Reich Gottes. So werden Menschen „in es hineingehen“, die es wie ein Kind annehmen¹⁰⁴, „die Auge und Hand entfernen, die sie zu Bösem verführen (Mk 9,47 par), oder die als verhasste Abgabenpächter (veraltet: Zöllner) und Prostituierte die Botschaft des Täufers ernst genommen haben (Mt 21,31f)“¹⁰⁵. Auf der anderen Seite werden Menschen, die eigentlich hineingehören, aus ihm „heraus geworfen“ beziehungsweise kommen gar nicht erst herein, wie die selbstgerechten Frommen Israels oder die Reichen.¹⁰⁶

Für gewöhnlich werden diese Einlassworte Jesu auf das *endgültige* Reich Gottes bezogen, sodass diejenigen Menschen, die die Einlassbedingungen nicht erfüllen, endgültig von ihm ausgeschlossen scheinen. Nimmt man aber die *universale Heilshoffnung Jesu* ernst, können sich die Einlassworte nur auf das *vorläufige* Reich Gottes beziehen. So warnt Jesus die selbstgerechten Frommen Israels mit den Worten: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; aber die Söhne des Reiches werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.“¹⁰⁷ Damit nimmt er das *umfassend heilsoptimistische* Motiv der *Völkerwallfahrt zum Zion* auf¹⁰⁸, wendet es aber polemisch gegen die selbstgerechten Frommen Israels, nicht um ihnen zu prophezeien, dass sie endgültig vom Reich ausgeschlossen sind, sondern um sie zur *Umkehr* zu bewegen, damit sie sich für das vorläufige Reich öffnen. Wenn Jesus nach der Begegnung mit dem reichen Jüngling seufzt: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen!“, geht es ebenfalls nicht um das endgültige, sondern das vorläufige Reich Gottes.¹⁰⁹ Nach jüdischer Überzeugung gelangt der reiche Jüngling dadurch, dass er die Zehn Gebote hält, mit Gewissheit in das endgültige Reich. Aber da er der Einladung Jesu, sein großes Vermögen zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben, um einen Schatz im Himmel zu haben, und ihm dann nachzufolgen, nicht entsprechen kann, ist er betrübt und geht traurig weg.¹¹⁰ Es ist ihm nicht möglich, sich jetzt schon radikal auf das Reich Gottes einzulassen. Sein Reichtum hindert ihn daran, in diesem Leben Gott

103 Strotmann 111.

104 Mk 10,15 par.

105 Strotmann 112.

106 Mt 8,12; / Mk 10,23.

107 Mt 8,11f.

108 Jes 25,6–8; Mi 4,1–5.

109 Mk 10,23.

110 Mk 10,17–22.

selbst nahe beziehungsweise näher zu kommen und damit in das vorläufige Reich Gottes zu kommen. Von Kindern hingegen und Menschen, die das Reich so vertrauensvoll wie Kinder annehmen, sowie von umkehrwilligen Sündern sagt Jesus, dass sie bereits im vorläufigen Reich Gottes sind.¹¹¹

In anderen Gleichnissen charakterisiert Jesus nicht das Königreich Gottes, sondern *Gott selbst* und die Art und Weise, wie er handelt. So erlässt im *Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht* ein König einem seiner Knechte eine riesige Schuld.¹¹² Als dieser nicht bereit ist, einem seiner Mitknechte eine unvergleichlich geringere Schuld nachzulassen, fragt ihn der König am Ende: „Hättest nicht auch du mit deinem Mitknecht Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte?“¹¹³ Entscheidend ist in diesem Gleichnis nicht die himmelschreiende Skrupellosigkeit oder Brutalität des Schuldners, sondern die unfassliche, alle Kategorien normalen menschlichen Verhaltens sprengende Güte des Königs.

Im *Gleichnis vom barmherzigen Vater* oder *verlorenen Sohn* geht es um einen Vater, der seinem jüngeren Sohn, als er sein ausbezahltes Vermögen im Ausland verschleudert hat und reumütig zurückkehrt, entgegensteht, um den Hals fängt und verzeiht. Seinen älteren Sohn, der immer bei ihm geblieben ist und nun neidisch ist, hält er an, ein Fest zu feiern und sich zu freuen: „denn dieser, dein Bruder, war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.“¹¹⁴ Im Reich Gottes wird allen alles vergeben sein, werden alle ganz und gar lebendig sein. Gott ist, wie aus dem *Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg* hervorgeht, gut zu allen Menschen und gibt allen so reichlich, dass niemand Grund hat, sich zu beschweren.¹¹⁵

Jesus will mit diesen Gleichnissen auf die grenzenlose Güte, Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft Gottes hinweisen. Diese Güte, von der er erzählt, soll bei den Hörerinnen und Hörern eine *neue Denkweise* herbeiführen und sie persönlich verändern, sodass sie selbst nach und nach gütig, barmherzig und vergebungsbereit werden.

Längst nicht alle haben das Königreich Gottes, das Jesus verkündete, freudig angenommen. Nicht wenige distanzieren sich von ihm und seiner Verkündigung. So tun sich Menschen wie der reiche Jüngling, die etwas zu verlieren haben – „Haus oder Vermögen, Beruf, Familie oder Ansehen“ –, schwer mit der radikalen Annahme des Gottesreiches¹¹⁶ und wollen „den letzten Schritt nicht gehen“.¹¹⁷ Andere weigern sich, das von Jesus verkündete Heil überhaupt zu hören, ja bekämpfen ihn und seine Botschaft sogar.

„Zu dieser Gruppe gehören die Einwohner der Dörfer Kafarnaum, Chorazin und Betsaida (Lk 10,13–15 par), bei denen Jesus letztlich nicht den gewünschten Erfolg hatte. Dazu gehören große Teile der politischen und geistigen Elite Israels, Hohepriester und Älteste (z. B. Lk 11,37–52 par), Schriftgelehrte und Pharisäer, deren selbstgerechte und heuchlerische Frömmigkeit Jesus geißelt. Und schließlich gehören dazu die Reichen

111 Vgl. auch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in Lk 18,9–14.

112 Mt 18,23–35.

113 Mt 18,33.

114 Lk 15,32.

115 Mt 20,1–15.

116 Vgl. Lk 9,57–62; 14,16–24.

117 Strotmann 120.

und Satten, die sich keinen Deut um die Bettelarmen, Hungernden und Weinenden kümmern (z. B. Mk 10,25 par: Kamel-Nadelöhr-Bildwort; Lk 6,24f: Weheruf über die Reichen, Satten und Lachenden).¹¹⁸

Schließlich spricht Jesus in seiner *Gerichtspredigt* Menschen pauschal als „diese Generation“ an, womit er vermutlich das ganze gegenwärtige Israel meint. „In Lk 11,29 nennt Jesus sie ‚böse und klagt sie an, auf seine Botschaft und sein Wirken hin nicht umgekehrt zu sein, in Lk 11,49–51 par beschuldigt er sie gar, mitverantwortlich zu sein an der Tötung und Verfolgung von gottgesandten Propheten.“¹¹⁹ Alle haben dringend Umkehr nötig, „auch und gerade diejenigen Juden und Jüdinnen, die sich in ihrer Heilsgewissheit häuslich eingerichtet haben“¹²⁰.

Jesus will mit seiner Gerichtsandrohung seine Adressaten und Adressatinnen verunsichern, damit sie umkehren. In der Schilderung von Strafen bleibt er eher zurückhaltend. „Am konkretesten sind die Katastrophenbilder¹²¹, während Höllendrohungen – wenn überhaupt – allenfalls in Mk 9,42–48 par auf Jesus zurückgehen. Letztlich passt diese Zurückhaltung sehr gut zum absoluten Vorrang der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, die in seinem Wirken ihre überzeugende Bestätigung findet.“¹²²

Angesichts der universalen Heilshoffnung Jesu lässt sich seine Gerichtspredigt dahingehend verstehen, dass sich die Menschen, auch wenn ihnen keine Höllenstrafe droht, vor Gott *verantworten* müssen. Im Sinn einer eschatologischen Rechenschaftsablegung vergleicht Jesus das Leben mit einem Gang zum Richter, der einen am Ende ins Gefängnis werfen kann, und fügt hinzu: „Amen ich sage dir: Du kommst von dort nicht heraus, bist du den letzten Pfennig bezahlt hast.“¹²³ Im Gericht wird der Mensch seine Schulden begleichen müssen. Deshalb ist es klug von ihm, sich seinen Mitmenschen gegenüber großzügig zu verhalten, wie das *Gleichnis vom treulosen Verwalter* nahelegt.¹²⁴ Wie ein Verwalter vor seinem Herrn muss der Mensch vor Gott am Ende seines Lebens Rechenschaft ablegen. Deshalb soll er in seinem Leben mit den ihm von Gott anvertrauten Fähigkeiten und Kräften im Sinne des Gottesreiches gewinnbringend wirtschaften, ja wuchern.¹²⁵ Er soll im Sinn dieses Reiches, wie Jesus im *Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum* zu verstehen gibt, Frucht bringen, fruchtbar sein.¹²⁶

Jesus hat in seiner Verkündigung nicht von der Hölle im Sinn ewiger Strafe und Qual gesprochen, sondern von der *Gehenna*, die traditionell als „Hölle“ falsch übersetzt wird. Er dürfte damit an einen Strafort vorübergehender Läuterung unmittelbar nach dem Tod gedacht und damit den Schmerz gemeint haben, der mit der Verwandlung vom egoistischen zum liebenden Menschen einhergeht oder einhergehen kann.¹²⁷ Seine

118 Ebd. 120f.

119 Ebd. 121.

120 Ebd.

121 Lk 17,26–30.

122 Ebd. 123.

123 Mt 5,26.

124 Lk 16,1–18.

125 Lk 19,12–27.

126 Lk 13,6–9.

127 Bd. 3, Kap. 3.3.4.1.

Gerichtsreden sind jedenfalls nicht als reale Androhung oder gar Vorhersage ewiger Verlorenheit zu verstehen. So stammt auch das Wort von der „ewigen Strafe“ beim Weltgericht nicht von ihm¹²⁸, da „ausführlichere Schilderungen des Weltgerichtes, in denen der Menschensohn Jesus als Richter dargestellt ist“, erst „in der nachösterlichen Gemeinde“ aufgekommen sind¹²⁹, etwa in den *Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen* und vom *Fischnetz*.¹³⁰

„Auch das beeindruckende Gemälde von der Versammlung aller Völker vor dem Thron des Menschensohn-Königs (Mt 25,31–46) ist nachösterlich. Bedeutungsvoll aber ist, dass der Maßstab des Gerichts die gewährte oder verweigerte Barmherzigkeit gegenüber den geringsten Brüdern ist, mit denen sich der Menschensohn-Richter identifiziert. In diesem Maßstab des Gerichts lebt das Ethos der Verkündigung Jesu fort, wie man auch das zentrale Anliegen dieses herausfordernden Textes im Appell zu Taten der Nächstenliebe zu erblicken hat.“¹³¹

Beim *Gleichnis vom Weltgericht* ist also „sicher auszuschließen“, dass die Vorstellung „vom Menschensohn als von Gott beauftragter Richtergestalt auf Jesus zurückgeht“. ¹³²

Die Gerichtspredigt Jesu zur damaligen Zeit kann uns heute ermahnen, die kurze Zeit unseres Lebens zu nutzen und uns auf das nahe Gottesreich einzustellen. Sie kann uns eindringlich davor warnen, nichtigen Zielen nachzujagen und die Zeit sinnlos zu vergeuden.

Auch wenn die Weltvollendung noch auf sich warten lässt, ereignen sich für den einzelnen Menschen Gottes Kommen und Gericht spätestens in seinem Tod, durch den er völlig in Gott eingeht und die Wahrheit über Gott und sich erkennt.¹³³ Die dann noch ausstehende Umwandlung von einem egoistischen zu einem vollkommen liebenden Menschen durch die unmittelbare Begegnung mit Gott kann schmerzhaft sein, ist aber nur ein Übergang und eine letzte Vorbereitung auf das endgültige Königreich Gottes.

Jeder Mensch hat nur das eine irdische Leben, in dem er innerhalb eines gewissen Freiheitsspielraums bestimmt, welche innere Qualität sein Leben hat, in welcher Richtung er die Welt beeinflusst und wer er selbst – schließlich auch vor Gott – ist. Obwohl Jesu Botschaft so begriffen *ernst* und *drängend* ist, bleibt sie *Frohbotschaft*. Aus dieser *frohen* Botschaft darf keine *moralische* Botschaft gemacht werden. Jesus sagt nicht: Das Reich Gottes ist euch nahe, *wenn* ihr glaubt und umkehrt, *wenn* ihr euch moralisch verhaltet und fromm und anständig seid. Das wäre eine arge Verdrehung und in gewissem Sinn Verharmlosung. Vielmehr besteht seine Botschaft aus einer *bedingungslosen Zusage* und einer sich daraus ergebenden *Konsequenz*: Weil das Reich Gottes oder, wie es im Matthäusevangelium heißt, das Himmelreich¹³⁴, das heißt der Himmel und damit Gott selbst, dem Menschen nahe ist, soll er umdenken. Die *für uns* heute nicht weniger *provozierende*

128 Mt 25,46.

129 Gnllka 163.

130 Mt 13,41–43.49f.

131 Gnllka 163f.

132 Strotmann 122.

133 Bd. 3, Kap. 3.3.2 u. 3.3.3.

134 Z. B. Mt 11,11f.

Botschaft Jesu lautet folglich: Ihr seid alle von der bedingungslosen und grenzenlosen Liebe Gottes umfungen und damit ausnahmslos alle bereits im Himmel, auch wenn ihr das noch nicht realisiert habt. Ändert dementsprechend eure Einstellung und euer Verhalten, besser, lasst sie von Gott umwandeln, indem ihr ihm vertraut, euch ihm öffnet und mehr und mehr auf ihn einlasst!

Literatur

Johannes Herzgessell: *Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes*, in: Josef Schmidt/Harald Schöndorf/Guido Joosten (Hg.): *Was glaubt ein Christ? Zentrale Fragen des Christentums einfach beantwortet*, 2022, 111–123.

2.2.2.5 Jesu Bezeugung des Gottesreiches durch sein Handeln

Es fällt auf, wie Jesus mit *Sündern* umgeht, mit Menschen also, die nach jüdischen Maßstäben

eindeutig von Gott getrennt sind. So geht er etwa gemäß Lk 19,1–10 zu den verachteten *Abgabenpächtern* (Zöllnern), die von ihren Mitjuden die römischen Steuern erhoben haben, stellt sie als vor Gott Gerechte dar, isst gemeinsam mit ihnen und macht einen von ihnen zu seinem Jünger.¹³⁵ Als ihm das besonders fromme Juden, nämlich Pharisäer und Schriftgelehrte, vorwerfen, antwortet er: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.“¹³⁶ Dieses Wort zeigt seine ganze Zuwendung zu den Hilfsbedürftigen, den Verachteten, den Außenseitern. Indem er sich mit Abgabenpächtern, Prostituierten¹³⁷ und anderen als Sünder und Sünderinnen verschrien Menschen zu Tisch setzt und mit ihnen Mahl hält, vermittelt er ihnen die *Vergebung aller Sünden* und die *Annahme durch Gott*, stiftet er unter ihnen *Gemeinschaft* und nimmt er prophetisch-symbolisch jenes künftige *große Festmahl* im Königreich Gottes vorweg, zu dem alle geladen sind.¹³⁸

Als ihm eine auf frischer Tat ertappte *Ehebrecherin* vorgeführt wird, verurteilt Jesus sie nicht und bewahrt sie dadurch vor der Steinigung.¹³⁹ Voller Verständnis und Erbarmen tritt er für die ausgestoßene Sünderin ein und brüskiert die Vertreter einer engen religiösen Gesinnung. Einem *Gelähmten* spricht Jesus direkt die Vergebung seiner Sünden durch Gott zu: „Kind, deine Sünden werden vergeben.“¹⁴⁰ So schenkt er durch Wort und Tat die verzeihende Liebe Gottes weiter.

Über sein Predigen, seinen Vergebungszuspruch und seine befreiende Gemeinschaft hinaus hilft und heilt Jesus Menschen. Die umfangreiche *Heiler-* und *Wundertätigkeit*, die von ihm überliefert ist, wird dabei in den Evangelien unterschiedlich gedeutet, bewertet

135 Lk 18,9–14; / Mk 2,13–17.

136 Mk 2,17.

137 Vgl. Lk 7,36.

138 Vgl. Lk 14,16–23.

139 Joh 8,3–11.

140 Mk 2,5.

und eingeordnet. Im *Markusevangelium* stehen die Wunder im Zeichen eines *Kampfes*, den Jesus, der Messias und Gottessohn, mit Satan und den Mächten des Bösen ausficht und eröffnet. Die *exorzistische* und *heilende* Tätigkeit Jesu rückt stark in den Vordergrund. Im *Matthäusevangelium* dominiert das *Wort Jesu*, „dominieren die Redekompositionen, angefangen mit der Bergpredigt“¹⁴¹. Die Wunder sind dort eher dem Wort beigeordnet gemäß der summarischen Feststellung: „Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.“¹⁴² Im *Lukasevangelium* gibt sich Jesus durch sein Helfen und Heilen als der *große Wohltäter* und *endzeitliche Prophet* seines Volkes zu erkennen.¹⁴³ In der *Apostelgeschichte* des Lukas heißt es zusammenfassend: „Ihr wisst, was im ganzen Land der Juden geschehen ist, angefangen in Galiläa, nach der Taufe, die Johannes verkündet hat: wie Gott Jesus von Nazaret gesalb hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft, wie dieser umherzog, Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren; denn Gott war mit ihm.“¹⁴⁴ „Für das *Johannesevangelium* schließlich kommt es darauf an, die Wunder Jesu als *Zeichen* zu begreifen und im Glauben anzunehmen, als Wegschilder, die auf Christus als die Offenbarung Gottes weisen.“¹⁴⁵ Der Bericht vom Weinwunder in Kana endet mit den Worten: „So tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn.“¹⁴⁶

Die *synoptischen Wundergeschichten* fügen sich in ihre Zeit ein. Die Menschen, die damals von den Wundern Jesu hörten, rechneten nicht mit Naturgesetzen, sondern meinten Gottes Wirken gerade im Unerklärbaren sehen zu müssen. Sie wussten, dass es auch andere Wundertäter gab, denen man Heilungen und aufsehenerregende Taten nachsagte. „Das erste nachchristliche Jahrhundert war eine Epoche, in der Wundercharismatiker und Wunderheiler vermehrt auftraten.“¹⁴⁷

Dass Jesus tatsächlich *Wunder* gewirkt hat, ist in der Jesusforschung unbestritten. „Zum einen wurden von ihm so viele Wundertaten erzählt, wie von keiner anderen Person des 1. Jh., zum anderen spricht auch die Tatsache, dass er sich gerade darin von Johannes dem Täufer unterschied, von dem überhaupt keine Wundertaten überliefert sind, für sein ausgeprägtes Wundercharisma.“¹⁴⁸ Die Wunderberichte sind aber „in Form und Inhalt sowohl von jüdisch-alttestamentlichen als auch von hellenistischen Wundererzählungen und -motiven beeinflusst“¹⁴⁹. In die Texte ist „das Bekenntnis der frühen Christen von Jesus als dem Messias und dem Sohn Gottes eingeflossen“¹⁵⁰. Keine Wundererzählung im Neuen Testament gibt „die genaue Konstellation von Personen, Ort und Zeit, den genauen Handlungsablauf und die genauen Worte der möglichen

141 Gnllka 119.

142 Mt 4,23; vgl. 9,35.

143 Vgl. Gnllka 119.

144 Apg 10,37f.

145 Gnllka 119 (H.d.V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzog].

146 Joh 2,11; vgl. 4,54; 6,26; 12,17f; 20,30f.

147 Gnllka 120.

148 Strotmann 126.

149 Ebd.

150 Ebd.

Ursprungssituation“ wieder.¹⁵¹ Einzelne Wundererzählungen und Wundergattungen gehen überhaupt nicht auf den historischen Jesus zurück, sondern sind „als narrative Entfaltungen des urchristlichen Christusbekenntnisses“ anzusehen.¹⁵² Während den *Heilungen* und *Exorzismen* historische *Authentizität* zuzusprechen ist, herrscht in den *Totenerweckungen*¹⁵³ und *Naturwundern*, „die im weitesten Sinn mit einer Beeinflussung oder Veränderung der Natur zu tun haben (z. B. Vermehrungserzählungen, Sturmstillung, Seewandel)“¹⁵⁴, das *nachösterliche Bekenntnis* der ersten Christen zu Jesus als dem Christus und Sohn Gottes vor.

In den Evangelien trifft man rund zwanzig Heilungs- und Exorzismusgeschichten an. Dabei sind Sammelberichte nicht einbezogen, die den Eindruck von Massenheilungen erwecken, wie im ersten Kapitel des Markusevangeliums: „Am Abend, als die Sonne untergegangen war, brachte man alle Kranken und Besessenen zu Jesus. Die ganze Stadt war vor der Haustür versammelt und er heilte viele, die an allen möglichen Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus.“¹⁵⁵ Es ist jedoch angesichts des Textbefundes nicht möglich, sich ein genaues Bild vom Umfang der Wunderheilungen Jesu zu machen. Jedenfalls hat Jesus durch sie die Gottesherrschaft erfahrbar gemacht, indem er die Menschen so angenommen hat, wie sie waren, und sie in seine Gemeinschaft aufgenommen hat. In unnachahmlicher Weise wandte er sich einzelnen Menschen zu und ließ sich auf sie ein. Besonders die *Armen*, zu denen auch die *Kranken* und die „*Besessenen*“ gehören, hatten es ihm angetan. Ihretwegen setzte er sich über geltende soziale und religiöse Grenzen hinweg und stellte so ihr verlorenes Selbstvertrauen wieder her. So manchen von ihnen half er auf spektakuläre Weise. Er heilte Blinde, Taubstumme, „Gelähmte“, das heißt Menschen, die an erheblichen Bewegungsstörungen litten, „Aussätzig“, das heißt Menschen, die von verschiedenen bösartigen und nicht bösartigen Hautkrankheiten befallen waren, aber auch beispielsweise an Fieber Erkrankte oder Epileptiker. Und er trieb „Dämonen“ aus.

In weiten Teilen der *antiken Welt* sah man als Ursache sowohl seelischer als auch körperlicher Krankheiten *Dämonen* an. Es gab die krasse Vorstellung, dass in einem Nerven- oder Geisteskranken, aber auch in einem Stummen, Verkrümmten oder Epileptiker ein Dämon oder auch mehrere Dämonen „einhausen, in ihm Wohnung nehmen, von ihm vollständig Besitz ergreifen können. Der ‚Dämonische‘ ist dann nicht mehr Herr seiner selbst, sondern erscheint als nahezu willenloses Werkzeug des ihn beherrschenden Geistes.“¹⁵⁶ Jesus befreit Menschen aus ihrer außerordentlich bedrückenden Lage, aus der sie sich selbst nicht befreien können. Seine Heilungen und Dämonenaustreibungen sind *Zeichen des Königreiches Gottes*. Indem Jesus als Heiler und Arzt wirkt, weist er auf einen wesentlichen Aspekt dieses Reiches hin: auf *Heilung* und *Genesung*. Gott wird alle Menschen heilen und von dem befreien, was sie daran hindert, vollkommen sie selbst zu sein und in voller Gemeinschaft mit den anderen Menschen zu leben.

151 Ebd.

152 Ebd. 127.

153 Mk 5,21–24.35–43; Lk 7,11–17; Joh 11,1–44.

154 Strotmann 127.

155 Mk 1,32–34; vgl. 3,7–12; 6,53–56.

156 Gnllka 125.

Zur damaligen Zeit galt *Satan* als Anführer der Dämonen. Wenn Jesus Dämonen austreibt, überwältigt er damit Satan und erweist sich als der Stärkere.¹⁵⁷ Er ist optimistisch und siegesgewiss, dass der Kampf im Grunde schon entschieden ist, wie das bereits zitierte Wort von ihm bestätigt: „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.“¹⁵⁸ Satan darf hier als *Inbegriff des Bösen* in der Welt verstanden werden, gleichgültig, ob man sich nun vorstellt, das Böse sei letztlich durch *gefallene Engel*, durch *Unbewusstes* im Menschen oder durch die moralisch ambivalente *Natur* des Menschen verursacht.¹⁵⁹ Im künftigen Gottesreich werden alle zerstörerischen und lebensfeindlichen Mächte, die die Welt gegenwärtig noch beherrschen oder zu beherrschen scheinen, endgültig besiegt und vollständig überwunden sein. Die Welt wird ausschließlich gut sein.

Bei den Heilungen Jesu war der *Glaube* von großer Bedeutung. In den meisten Wunderberichten wird auf ihn ausdrücklich Bezug genommen.¹⁶⁰ Der Glaube scheint Voraussetzung dafür zu sein, dass Jesus Menschen heilen kann. Dort, wo er auf Unglauben stößt, wie etwa in seiner Heimat Nazaret, kann er keine Wunder wirken.¹⁶¹ Auch als irgendwelche Leute, mögen es Pharisäer, Schriftgelehrte oder Sadduzäer gewesen sein, von Jesus ein Zeichen fordern, das vom Himmel kommt und somit über jeden Zweifel erhaben ist, verweigert er das angesichts ihrer ungläubigen Haltung.¹⁶²

Da es zu Lebzeiten Jesu noch nicht um den Glauben an ihn als den gekreuzigten und auferstandenen Messias ging, ist mit dem Glauben hier eine *Haltung des Vertrauens* und *echter Offenheit* ihm und Gott gegenüber gemeint. Jesus ermutigt zu solch einem Glauben: „Wenn ihr Glauben hättet wie ein Senfkorn, würdet ihr zu diesem Maulbeerbaum sagen: Entwurzele dich und verpflanz dich ins Meer! und er würde euch gehorchen.“¹⁶³

„Das Senfkorn galt [damals] als das kleinste, dem Auge noch wahrnehmbare Ding. Dem Maulbeerbaum wurde besondere Wurzelkraft zugesprochen. Aus dem Geringsten geht also eine große Wirkung hervor. Weder ist das Bild wörtlich zu verstehen, als käme es darauf an, durch einen Zauber einen Baum in den See zu heben, noch soll der Glaube gemessen werden. Wirklicher Glaube ist in Bezug auf seine Wirkungen groß, doch nur dann gegeben, wenn ein Mensch sich im Glauben Gott öffnet und sich damit ihm zur Verfügung stellt. Gott vermag dann durch den Menschen tätig zu werden.“¹⁶⁴

Jesus dürfte *für sich* einen solchen Glauben im Sinn von Vertrauen und Offenheit in Anspruch genommen haben. Wenn er nach Mk 9,23 zum Vater des epileptischen Knaben sagt: „Alles kann, wer glaubt“, lädt er die Umstehenden ein, sich seinen Glauben zum Vorbild zu nehmen und im Vertrauen zu Gott zu wachsen. Seine wunderbare Heilertätigkeit gründet auf der einen Seite in seinem *einzigartigen Vertrauensverhältnis zum Vater*, auf der anderen Seite aber ebenso in seinem damit zusammenhängenden *einzigartigen*

157 Mk 3,27.

158 Lk 10,18.

159 Kap. 1.3.2.4 u. 1.3.2.5.

160 Etwa Mk 2,5; 5,34.

161 Mk 6,1–6a.

162 Mk 8,12f; Mt 16,4.

163 Lk 17,6.

164 Gnllka 134.

Mitleid mit den Menschen. Als ein Aussätziger zu ihm kommt und ihn um Hilfe bittet, heißt es: „Jesus hatte Mitleid mit ihm; er streckte die Hand aus, berührte ihn und sagte: Ich will – werde rein!“¹⁶⁵ Selbst wenn er sich mit dem Boot in eine einsame Gegend zurückziehen will, die Menschen ihm aber nachfolgen, lässt ihn sein eigenes Mitleid nicht zur Ruhe kommen: „Als er ausstieg, sah er die vielen Menschen und hatte Mitleid mit ihnen und heilte ihre Kranken.“¹⁶⁶ In ihrem Leid flehen ihn die Menschen um sein Mitleid an: „hilf uns; hab Mitleid mit uns!“¹⁶⁷ Sie können durch sein tätiges Mitleid jenes Mitleid des Vaters mit seinem verlorenen Sohn erfahren, von dem er im Gleichnis erzählt hat oder erzählen wird.¹⁶⁸

Das in den Reich-Gottes-Worten Jesu angekündigte und in seinen Taten schon erfahrbare Heil galt, so lässt sich mit Strotmann zusammenfassen, „in besonderer Weise den deklassierten und unterprivilegierten Gruppen Israels, Menschen mit sozioökonomischen, physisch-psychischen und moralischen Defiziten“¹⁶⁹. Zu den Menschen *mit sozioökonomischen Defiziten* gehörten besonders Menschen, die in *absoluter Armut*, das heißt unterhalb des Existenzminimums lebten und oft nicht wussten, was sie am nächsten Tag essen sollen.¹⁷⁰ Solche Menschen hatten nichts mehr zu lachen, ihre Situation war wirklich zum Weinen. Unter ihnen befanden sich „hochverschuldete Kleinbauern, Tagelöhner, bettelnde Behinderte, Waisen und Witwen ohne familiäre Unterstützung“¹⁷¹. Zu dieser Gruppe gehörten auch *Kinder*, denen Jesus wie den Bettelarmen in Mk 10,14 uneingeschränkt das Königreich Gottes verheißen hat.

„Bis heute sind Kinder in den meisten Gesellschaften rechtlos und vollkommen abhängig von ihren Bezugspersonen. Die strukturelle und physische Machtlosigkeit der Kinder, und nicht romantisierend ihre Offenheit und ihr Vertrauen, sind die Gründe für ihre uneingeschränkte Zugehörigkeit zum Königreich Gottes. Ihre niedrige soziale Position hat Jesus auch im Blick, wenn er die Kinder als Vorbild für seine SchülerInnen hinstellt (Mk 9,33–37 par).“¹⁷²

Auch wenn Jesus in seinen Worten über das Königreich Gottes Menschen *mit realen physischen und psychischen Defiziten* nicht direkt ansprach, profitierten sie ganz unmittelbar von der in seinem Tun schon erfahrbaren, nahe gekommenen Königsherrschaft Gottes. Wie die (Bettel)Armen gehörten auch „Besessene“, Kranke und Behinderte zu den unterprivilegierten und deklassierten Gruppen Israels, ein Phänomen, das wir bis heute kennen: „nicht nur sind Menschen in Armut häufiger krank als Wohlhabende, sondern auch umgekehrt führten chronische Krankheiten und Behinderungen damals (und nicht

165 Mk 1,41.

166 Mt 14,14; vgl. 9,36.

167 Mk 9,22.

168 Lk 15,20.

169 Strotmann 114.

170 Vgl. die Brotbitte des Vaterunsers: Mt 6,11 par Lk 11,3.

171 Strotmann 115.

172 Ebd.

selten noch heute) häufig zu Armut und Ausgrenzung (z. B. Bartimäus in Mk 10,46–52; die blutflüssige Frau in Mk 5,25–34).¹⁷³

Schließlich richtete Jesus seine Reich-Gottes-Botschaft auch besonders an Menschen mit *moralischen Defiziten*, wie die schon erwähnten Abgabepächter und Prostituierten, die in den Evangelien pauschal als Sünder bezeichnet werden. Da sie nach Mt 21,38–31 Johannes dem Täufer glaubten, hatten sie größere Chancen in das vorläufige Königreich Gottes zu gelangen als Menschen, deren Frömmigkeit von Selbstgerechtigkeit geprägt war, wie Hohepriester und Älteste.

Jesus hat nicht nur über die Güte Gottes geredet, er hat so aus ihr gelebt und sie so vorgelebt, dass die Menschen, die ihm begegnet sind, sie auf einmalige Weise durch ihn erleben und erfahren konnten.

2.2.2.6 Die Ethik Jesu

Jesu hat mit seinem Wirken auf Heil und Befreiung, auf vollkommene Heilung und Heiligung, auf die Erlösung und Vollendung des Menschen vorausgewiesen. In Worten und Taten hat er aber auch deutlich gemacht, dass Gott – wenn auch noch verborgen – bereits da ist. Deshalb ruft er die Menschen, denen er begegnet, zu radikaler Umkehr auf. Was es mit dem Umkehren und Umdenken, mit dem Gesinnungs- und Einstellungswandel auf sich hat, konkretisiert er in seinen *ethischen Forderungen*.

Im *Zentrum* der Ethik steht für ihn das *Doppelgebot der Liebe*. Es stellt das sittliche Hauptgebot und die Summe der Moral dar. Auf die Frage nach dem ersten Gebot antwortet er einem Schriftgelehrten:

„Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit deinem ganzen Denken und mit deiner ganzen Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“¹⁷⁴

Die Liebe zum Mitmenschen geht dabei über die eigenen Verwandten, Nachbarn und Freunde weit hinaus. Sie schließt den Fremden und in Not Geratenen, alle Hilfsbedürftigen, ja sogar den eigenen Feind und Gegner und somit tendenziell alle Menschen ein.¹⁷⁵ Das *Gebot der Feindesliebe* begründet Jesus damit, dass Gott zu allen Menschen, auch den Undankbaren und Bösen, gut ist.¹⁷⁶ Der Jünger Jesu soll dem Feind, der ihm Böses antut, nicht einmal Widerstand leisten. Er soll gegebenenfalls auf sein Recht verzichten, ihm entgegenkommen und sich ihm ausliefern.¹⁷⁷ Auch wirbt Jesus für *Gewaltlosigkeit*. „Gewalt soll nicht mit Gegengewalt beantwortet werden, sondern mit Nachgeben. Dieses Nachgeben ist nicht Schwäche, sondern der Versuch, das Böse durch das Gute zu überwinden.“¹⁷⁸ Jesus selbst hat diese Gewaltlosigkeit gelebt und sich am Ende seines Lebens

173 Ebd. 116.

174 Mk 12,30–34.

175 Lk 10,30–37; / Mt 25,35f.

176 Mt 5,44f.

177 Vgl. Mt 5,39.

178 Gnllka 233.

in Treue zu Gott und seinem Reich seinen Gegnern ausgeliefert. An seinem Leben lässt sich am besten ablesen, wie er seine Ethik aufgefasst wissen wollte.

Vom doppelten Liebesgebot her ist noch einmal die Botschaft Jesu vom Königreich Gottes besser zu verstehen, wie sich auch umgekehrt seine Ethik nur vom bereits gegenwärtigen Reich Gottes her ganz verstehen lässt. Wenn die Liebe das Zentrum und die Summe der Ethik bildet, dann ist das Königreich Gottes ein, besser, *das* Reich der Liebe. Die Liebe ist die einzige Währung, die in diesem Reich zählt und gilt. Wo immer Menschen lieben, ist das (vorläufige) Reich Gottes auf Erden schon verwirklicht. Wie sollte es auch anders sein, da Gott (die) Liebe ist?¹⁷⁹ Das ist auch der Grund, weshalb Nichtchristen zur Verwirklichung und Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden beitragen können. Umgekehrt macht das bereits gekommene Königreich Gottes nachvollziehbar, weshalb Jesus an seine Jünger so hohe Forderungen stellt. Nur weil Gott mit seiner bedingungslosen und grenzenlosen Liebe schon da ist, können und sollen sie versuchen, radikal zu leben und an sich ein hohes moralisches Maß anzulegen.

Die beiden Gebote, die Jesus in die Mitte seiner Ethik stellt, sind gegenüber dem Alten Testament nicht neu.¹⁸⁰ Im Kontext von *Levitikus* bedeutet Nächstenliebe, den Bruder im Herzen nicht zu hassen, nicht Rache an ihm zu üben, ihm nicht zu grollen, und Fremdenliebe, den Fremden nicht zu unterdrücken.¹⁸¹ Damit ist ein klares *Minimum* an *Nächsten-* und *Fremdenliebe* ausgedrückt. Wenn Jesus das *Gleichnis vom barmherzigen Samariter* erzählt, wird deutlich, dass es für ihn eigentlich kein klar begrenztes *Maximum* der Fremdenliebe gibt und auch für seine Jünger nicht geben sollte. In Ex 23,4 wird aufgefordert, dem Hasser (Feind) das verirrte Rind zurückzubringen, und in Spr 25,21 dem Feind, wenn er Hunger hat, zu essen zu geben. Indem Jesus mit ungemein radikalen Beispielen den Vergeltungsverzicht von Lev 19,18 konkretisiert, geht er „weit über das hinaus, was üblicherweise an Verhaltensweisen beim Vergeltungsverzicht vorgeschlagen wurde“¹⁸². So fordert er:

„Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen! Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch beschimpfen! Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd!“¹⁸³

„Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm!“¹⁸⁴

Hier zeigt sich insofern nicht nur die unverwechselbare Individualität Jesu im Kontext des antiken Judentums, sondern auch das *Neue*, das er seinen Jüngern *angesichts* des *gegenwärtigen Königreichs Gottes*, also Gottes selbst, abverlangt. Wie er mit seiner Gerichtspredigt die Menschen verunsichert, damit sie umkehren, überfordert er sie in seiner Ethik, damit sie sich zu Gott bekehren. Der Mensch muss einsehen, so könnte man hier

179 1 Joh 4,16.

180 Dtn 6,4f; Lev 19,18.

181 Lev 19,17–18; / Lev 19,33f.

182 Strotmann 157.

183 Lk 6,29.

184 Mt 5,41.

mit Luther argumentieren, dass er die hohen sittlichen Anforderungen nicht aus eigener Kraft erfüllen kann. Nur soweit er sich vertrauensvoll auf den bereits gegenwärtigen Gott und sein Reich einlässt, nur soweit er sich von ihm verwandeln lässt, kann er den Forderungen Jesu annäherungsweise entsprechen. Der Einzelne bestimmt selbst, wie weit er in der Nächstenliebe geht. Jesus ermutigt seine Jünger dazu – immer die Klugheit und realistische Selbsteinschätzung vorausgesetzt¹⁸⁵ –, so weit wie möglich zu gehen. „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“¹⁸⁶

Bereits am Gebot der Nächstenliebe zeigt sich somit: Nicht was Jesus von seinen Jüngern fordert, ist neu gegenüber der Tora. Neu ist vielmehr, *wie* er selbst die Tora lebt und *wie* seine Jünger sie leben sollen. Wie auch an seiner Offenbarung Gottes nicht neu ist, was er an Gott offenbart. Dass Gott gütig und barmherzig ist, gnädig und liebevoll, ist alles schon im Alten Testament nachzulesen. Neu ist, *wie* er Gott offenbart, wie er ihn durch sein Leben offenbart. Erst dadurch wird die Liebe Gottes eindeutig.¹⁸⁷

Um das Verhältnis Jesu zur Tora insgesamt zu bestimmen, ist daran zu erinnern, was im frühen Judentum, das heißt zur Zeit Jesu, mit ihr gemeint war. Der Begriff umfasste ein weites Spektrum. Tora bedeutet im Hebräischen zunächst: „Weisung, Wegweisung, Unterweisung, Belehrung“ und steht für eine *autoritative Unterweisung*, wie sie zum Beispiel Vater und Mutter ihren Kindern, Priester den Laien und Weisheitslehrer ihren Schülern vermitteln.

„Von hier war der Schritt nicht weit auch die Weisung(en) JHWHs als Tora zu bezeichnen. Die prophetische wie die weisheitliche Literatur verstand sie dabei schon früh in Analogie zur menschlichen Weisung als Wegweisung zu einem gelingenden Leben. Im Laufe der Zeit verschob sich die Bedeutung mehr in den nomistischen Bereich, sodass die Tora zum schriftlich fixierten Gesetz Gottes wurde, das JHWH am Sinai erlassen hatte, und das seit der exilischen Zeit auch nach seinem Promulgator ‚Tora des Mose‘ hieß.“¹⁸⁸

Vermutlich ab dem 4., sicher jedoch im 2. Jahrhundert vor Christus wurde der Begriff dann auch für den gesamten *Pentateuch* einschließlich seiner erzählenden Teile verwendet. Die Tora wurde zusätzlich mit der personifizierten göttlichen Weisheit identifiziert, wodurch sie zum *universalen Gesetz* wurde, „das in der Schöpfung grundgelegt und damit allen Völkern zugänglich ist“¹⁸⁹. Zur Zeit Jesu wurde der Begriff schließlich noch einmal um die *mündlichen Überlieferungen* erweitert, sodass auch sie als mündliche Tora bezeichnet wurden.

Jesus stand fest auf dem Boden der Tora. Aus ihr und mit ihr lebte er. In ihrer Bedeutung als Buch machte sie neben anderen jüdischen Institutionen wie Sitten und Bräuchen (z. B. Speisegebote, Beschneidung), Gründungsmythen (z. B. Exodusereignis, Wüstenwanderung) und Tempelkult, aber auch dem Glauben an den einen Gott Jahwe und seine Erwählung Israels als sein Eigentumsvolk einen Teil seiner *jüdischen Identität*

185 Vgl. Mt 10,16; 25,2.

186 Joh 15,13.

187 Bd. 1, Kap. 2.2.3.

188 Strotmann 147.

189 Ebd.

aus. Das gilt auch von der Tora im engsten Sinn, vom *mosaischen Gesetz*, von den Geboten. Jesus schafft weder das Gesetz als solches und ganzes ab, noch setzt er einzelne Gebote ausdrücklich außer Kraft oder fügt neue Gebote hinzu. Er war ein charismatischer Heiler, ein Weisheitslehrer und radikaler Umkehrprophet, aber kein Gesetzgeber und kein Schriftgelehrter.¹⁹⁰ So dürfte Jesus wohl kaum alle Speisen für rein erklärt haben, da eine Ablehnung der Speisegebote in den urchristlichen Auseinandersetzungen um ihre Einhaltung durch Heidenchristen fehlt.¹⁹¹ Auch hat er vielleicht mit seinen häufigen Heilungen am Sabbat das Sabbatgebot gar nicht gebrochen oder übertreten, weil es vor 70 nach Christus noch keine Hinweise zum Verbot ärztlicher Tätigkeit gibt. „Am wahrscheinlichsten knüpfte er an eine im frühen Judentum verbreitete Sabbatvorstellung an und verband sie mit seiner Botschaft vom nahe gekommenen Reich Gottes.“¹⁹² Ihr zufolge wird jeder gegenwärtige Sabbat „zum Abbild und Symbol der kommenden Heilszeit, in der es keine Krankheit, kein Leid, noch sonst irgendeine Beeinträchtigung menschlichen Lebens mehr geben wird. Da für Jesus das Königtum Gottes, die Heilszeit, schon begonnen hatte [...], musste er gerade am Sabbat heilen“, damit auch Kranke oder behinderte Menschen den Sabbat angemessen in Freude, Entspannung und Ruhe feiern konnten.¹⁹³

Es gibt also, so lässt sich zusammenfassen, keinen sicheren Beleg, dass Jesus sich *gegen* die Tora gewendet hat.¹⁹⁴ Allerdings steht Jesus in seinem Verhältnis zum Gesetz in der Linie ihrer *prophetischen* und teilweise *weisheitlichen Auslegungstradition* und nur ansatzweise in der Tradition gesetzesegelehrter Auslegung.¹⁹⁵ In dieser Auslegungstradition bildet das Gebot der Alleinverehrung Jahwes beziehungsweise der Gottesliebe und das Nächstenliebegebot das Zentrum der Tora. Von daher lässt Jesu Interpretation der Gesetzestradition Israels Züge eines „Realismus“ erkennen, der sich an der *konkreten* Absicht Gottes ausrichtet, an dem, was Gott in bestimmten Situationen bezüglich bestimmter Menschen will. Auffälligerweise liegen die Prioritäten Jesu häufiger bei den *Bedürfnissen* und dem *Wohlergehen* der Menschen als beim Gesetz.¹⁹⁶ Man muss sich dessen bewusst sein, dass Jesus der Tora zwar den allgemeinen Willen Gottes entnehmen kann, aber nicht den konkreten. Was der Vater in bestimmten Situationen von ihm will, erfährt er vor allem durch das *Gebet*.¹⁹⁷ Angesichts der Barmherzigkeit Gottes hat er in erster Linie den konkreten Mitmenschen und sein Wohl, nicht aber das Gesetz in seinem Wortlaut vor Augen, so dass der Eindruck entsteht, Jesus habe angesichts des bereits angebrochenen Königreiches Gottes die *rituellen* Gebote *entschärft*, die *ethischen* Gebote hingegen *verschärft*. Als eine solche Verschärfung lassen sich weitere ethische Forderungen Jesu an seine *Jünger* verstehen.

Im Verhältnis zu *Besitz* und *Reichtum* verlangt Jesus, in der prophetischen Tradition stehend, eine einschneidende Korrektur. Zwar sieht er in ihnen nichts an sich Ver-

190 Vgl. Strotmann 150–153.

191 Mk 7,19; / vgl. Gal 2,11–14; Apg 15,20.29.

192 Strotmann 154.

193 Ebd.

194 Vgl. Kazen 415.

195 Vgl. Strotmann 160.

196 Vgl. Kazen 415f.

197 Z. B. Lk 6,12.

werfliches und verlangt auch nicht, grundsätzlich auf sie zu verzichten. Aber er warnt eindringlich vor ihren Gefahren. Der Mensch kann sich in sie verstricken und den eigentlichen Sinn seines Lebens verfehlen. Er verstößt dann nicht nur gegen das Gebot der Nächstenliebe, sondern auch gegen das erste Gebot der Gottesliebe, „da Reichtum und Besitz das ganze Denken und Handeln eines Menschen so in Beschlag nehmen können, dass daneben nichts anderes mehr Platz hat, auch Gott nicht“¹⁹⁸. So sagt Jesus sehr klar: „Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den anderen lieben oder er wird zu dem einen halten und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“¹⁹⁹ Die Jünger sollen zuerst das Reich Gottes suchen und seine Gerechtigkeit; dann wird ihnen alles andere dazugegeben.²⁰⁰ Sie sollen sich nicht um morgen sorgen, da der morgige Tag für sich selbst sorgen wird.²⁰¹ Nicht nur bei der *Begegnung* mit dem *reichen Jüngling*, auch im *Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus* weist Jesus auf die *soziale Verantwortung* der Besitzenden hin und malt darin die jenseitige Kompensation von Reichtum und Armut aus.²⁰² Im Sinn des Königreiches Gottes sollen sich Menschen vorrangig um *Arme* kümmern.²⁰³

Auch vor *Machtmissbrauch* und *Machtausdehnung* warnt Jesus in einem Wort, das sich an Klarheit und Knappheit nicht überbieten lässt: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie missbrauchen.“²⁰⁴ Bei den Jüngern soll es nicht so sein. Sie sollen einander weder unterdrücken noch ausbeuten. Sie sollen nicht übereinander herrschen, sondern einander *dienen* und so eine *Kontrastgemeinschaft* bilden. Die endgültige Ankunft Gottes wird „jeder irdischen Herrschaft und damit auch jeder Unterdrückung und jedem Machtmissbrauch ein Ende setzen“²⁰⁵.

Von denen, die ihm nachfolgen, erwartet Jesus äußerste *Radikalität* und *Entschiedenheit*. Wenn Besitz welcher Art auch immer jemanden zum Bösen verleitet und vom Reich Gottes abhält, soll er sich mit Gewalt davon trennen.²⁰⁶ Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und bereit ist, Schweres zu tragen und zu ertragen, kann von vornherein nicht sein Jünger sein.²⁰⁷ Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer es verliert, wird es retten.²⁰⁸ Um wahres Leben zu gewinnen, ist es nötig, falsches aufzugeben.

Wenn einer auf dem Weg zum Gottesdienst ist und ihm einfällt, dass sein Bruder etwas gegen ihn hat, soll er umkehren und sich mit seinem Bruder *versöhnen*, mahnt Jesus.²⁰⁹ Ein gutes Verhältnis zum Mitmenschen ist wichtiger als Frömmigkeit, vor allem wenn sie äußerlich ist. Solange der Mensch in diesem Leben unterwegs ist, soll er sich

198 Strotmann 159.

199 Mt 6,24.

200 Mt 6,33.

201 Mt 6,34.

202 Lk 18,22; / Lk 16,19–31.

203 Vgl. Mt 25,35–37.

204 Mk 10,42.

205 Gnllka 239.

206 Vgl. Mt 18,8f.

207 Mt 10,38.

208 Mk 8,35.

209 Mt 5,23f.

um Versöhnung mit den Mitmenschen bemühen, die er verletzt hat oder die ihn verletzt haben, denen er Unrecht getan hat oder die ihm Unrecht getan haben. Wenn das Verhältnis zum Mitmenschen nicht in Ordnung ist, ist auch das Verhältnis zu Gott nicht in Ordnung.

In den *Antithesen* der „Bergpredigt“ verlangt Jesus, dem Bruder nicht einmal zu zürnen, nicht die Frau des Nächsten anzusehen, um sie zu begehren, nicht zu schwören, sondern vollkommen wahrhaftig zu sein.²¹⁰ Die Weisung des Gesetzes bleibt unangestastet²¹¹, doch erscheint sie *in neuem Licht*. Der Mensch soll „in seinem ganzen Sein ein Guter werden“²¹². Er soll so barmherzig sein wie Gott selbst. „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“, sagt Jesus seinen Zuhörern.²¹³

Mit diesen radikalen sittlichen Forderungen *überfordert* Jesus seine Jünger *absichtlich*. Niemand kann diese Gebote *aus eigener Kraft* erfüllen. Nur Gott selbst kann ihre Erfüllung im Menschen bewirken. Die letzte und wichtigste „Forderung“ Jesu, die keine sittliche mehr ist, sondern eine des *Gottvertrauens*, besteht deshalb darin, sich Gott anzuvertrauen und zu überlassen, um ihn in sich wirken und an sich arbeiten zu lassen. Jesus führt das am *Bittgebet* aus. Seine Jünger sollen darin nicht nachlassen. Voller Vertrauen und mit einer gewissen Zudringlichkeit sollen sie Gott bitten und sich auf seine Zusage verlassen: „Und alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt.“²¹⁴

Literatur

Thomas Kazen: *Jesu Interpretation der Tora*, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.): *Jesus Handbuch*, 2017, 402–416.

2.2.2.7 Die Jüngerinnen und Jünger Jesu

Jesus wollte seinen Weg nicht als der große Einsame allein gehen. Er wollte Menschen *in seiner Nähe* haben und versammelte *Jünger* um sich.²¹⁵ In charismatischer Vollmacht beruft er Menschen in seine Nachfolge, damit sie ihn in seiner Tätigkeit unterstützen, wie er die Gottesherrschaft verkünden und verwirklichen.²¹⁶ „Die Initiative liegt bei ihm. Hierin unterscheidet er sich vom rabbinisch-jüdischen Lehrer-Schüler-Verhältnis, bei dem sich der Schüler seinen Rabbi aussuchte.“²¹⁷ Auch lässt er sich als Rabbi²¹⁸ nicht einfach von seinen Schülern bedienen, sondern ist in ihrer Mitte selbst „wie der, der bedient“²¹⁹.

210 Mt 5,21–37.

211 Ex 20,13; Dtn 5,17; Ex 20,14; Dtn 5,18; Lev 19,12; Num 30,9; Dtn 23,22.

212 Gnllka 216.

213 Lk 6,36.

214 Mt 21,22.

215 Mk 1,16–20; Joh 1,35–51.

216 Mk 6,8–11.

217 Gnllka 168.

218 Wörtlich bedeutet *Rabbi*: mein Großer, mein Geliebter.

219 Lk 22,27.

Mit einer kleinen Schar wandert Jesus besitzlos und heimatlos durch Galiläa und andere Regionen Palästinas, um den Menschen die Gottesherrschaft nahezubringen. Als er Jünger mit dem Auftrag aussendet, wie er *Kranke zu heilen* und die *Gottesherrschaft zu verkünden*, schärft er ihnen ein, keinen Wanderstab, keinen Proviant, keinen Reisesack, kein Kupfergeld im Gürtel, keine Sandalen und kein zweites Gewand mitzunehmen sowie niemanden zu grüßen.²²⁰ *Heimatlosigkeit* und *Mittellosigkeit* bestimmen den Lebensstil Jesu und seiner Jünger.²²¹ Sie sind Zeichen der Gottesherrschaft und damit einer neuen Ordnung, „die nicht mehr die Ordnung von Besitz, Profit, Reichtum und Menschenverachtung sein soll“²²². Mittellos, heimatlos, wehrlos und anspruchlos weiß sich die Jesus-schar Gott ausgeliefert. Sie hat sich ihm und seiner Fürsorge bewusst überantwortet.

Jesus selbst hat *ehelos* gelebt und auf Frau und Kinder verzichtet. „Innerhalb des zeitgenössischen Judentums musste dieses Verhalten anstößig, schockierend wirken. Eine Familie zu gründen und Kinder zu zeugen galt nahezu als Pflichtgebot.“²²³ Grundlage dafür war Gen 1,28: „Seid fruchtbar und mehrt euch!“ Wegen seines ehelosen Lebens wurde Jesus von seinen Gegnern als Eunuch verunglimpft²²⁴, so wie man ihn wegen seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern, Dirnen und Sündern einen „Fresser und Weinsäufer“ schalt.²²⁵

Wenn Jesus zu einem absoluten Vertrauen auf Gottes Fürsorge einlädt, erscheint er als ein *Weisheitslehrer*: „Sorgt euch nicht um euer Leben, was ihr essen oder trinken sollt, noch um euren Leib, was ihr anziehen sollt! Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?“²²⁶ Jesus spricht sich dabei nicht gegen die Arbeit aus, setzt aber eine noch unzerstörte Natur voraus. Befreiend wirkt seine hohe Einschätzung des Lebens.

„Das Leben [...] ist mehr als Speise und Kleidung. Der Mensch in seinen Sorgen um diese kann leicht sein Leben vertun, den Sinn seines Lebens im Zweitrangigen verlieren. Aus den von selbstquälerischer Sorge gelösten Worten spricht ein freier und glücklicher Mensch. Die Worte sind auch deshalb so kostbar, weil sie uns ein vielfach vergessenes Jesusbild aufbewahren. Es zeigt uns einen heiteren, in der Geborgenheit Gottes sich sicher fühlenden Menschen.“²²⁷

Mit ihrer Bedürfnislosigkeit und Sorglosigkeit, mit ihrer Gelassenheit und ihrem Gottvertrauen, mit ihrer ganzen Existenz legen Jesus und seine Jünger *Zeugnis* für das *Königreich Gottes* ab und widmen sich ungeteilt der Aufgabe ihrer *Verkündigung* und *Verbreitung*.

220 Lk 9,2–5; 10,2–12.

221 Vgl. Lk 9,58.

222 Gnllka 177.

223 Ebd. 178.

224 Vgl. Mt 19,12.

225 Mt 11,19.

226 Mt 6,25f; vgl. Ijob 38,41; Ps 104,10–15; 147,9.

227 Gnllka 183.

Zu den Menschen, die Jesus nachfolgten – sich von ihm unterweisen lassen, ihn begleiten und unterstützen – gehören auch viele *Frauen*.²²⁸ Mit der Aufnahme von Frauen in seine Jüngerschaft tut Jesus etwas für die Zeitgenossen Ungewöhnliches. Denn im jüdischen Rabbinat waren Jüngerinnen undenkbar. „Wenn Jesus Jüngerinnen zulässt, will er die Stellung der in der Gesellschaft unterdrückten Frau erleichtern und die Wiederherstellung ihrer menschlichen Würde fördern.“²²⁹ Auch wenn Jesus die Ehescheidung verbietet²³⁰, geht es ihm um eine „Schutzmaßnahme für die Frau“, der aus „läppischen Gründen“ ein Scheidebrief gegeben werden konnte, und um einen „Abbau von Rechtsprivilegien des Mannes“. ²³¹ Zu den Jüngerinnen „zählten vermutlich sowohl verheiratete als auch alleinstehende, arme sowie vermögende Frauen“²³². Erwähnte Namen geben vermutlich Namen historischer Jesunachfolgerinnen wieder. „Ebenso deutlich ist die besondere Funktion von Frauen im Zusammenhang des Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschehens, wobei Maria von Magdalena übereinstimmend [in den Evangelien] als namentlich herausragende Nachfolgerin Jesu aufgeführt wird.“²³³

Unter seinen Jüngern wählt Jesus *Zwölf* aus. Indem er den symbolisch bedeutsamen Kreis der zwölf Jünger oder zwölf Apostel schafft und mit der Aufgabe aussendet, seine Botschaft zu verbreiten, gibt er zeichenhaft etwas zu verstehen.²³⁴ „Die Zahl Zwölf hat mit Israel, dem Gottesvolk, zu tun. Das Volk setzte sich aus zwölf Stämmen zusammen. Jedenfalls wurde der Bestand Israels als Zwölfstämmevolk als Idealzustand empfunden.“²³⁵ Allerdings stellt sich bald heraus, dass die Mitglieder des zunächst elitär erscheinenden Zwölferzirkels „ebenso unvollkommen sind wie die übrigen Jünger“²³⁶. Sie erweisen sich trotz ihrer Privilegien, die ihnen bei Markus durch die Sonderunterweisungen Jesu zugestanden werden²³⁷, als nur bedingt tauglich und letztlich „als ebenso schwach und unfehlbar wie alle anderen (mit Ausnahme der Frauen)“²³⁸. Lukas weist in seinem Evangelium zudem darauf hin, dass offenbar auch andere Jünger auf Mission ausgesandt werden.²³⁹ Nach der Auferstehung Jesu gelten die Zwölf offenbar nicht mehr als eine besonders herausgehobene Gruppe. „Allerdings verschwinden sie auch nicht, vielmehr ändert sich ihre Bezeichnung und als ‚Apostel‘ nehmen sie nach der Darstellung des Lukas (und Paulus) eine prominente Rolle in den ersten Jahrzehnten der Kirche ein.“²⁴⁰

228 Mk 15,40f; Lk 8,2f.

229 Gnllka 185.

230 Mt 5,32; Lk 16,18.

231 Gnllka 224.

232 Zimmermann 333.

233 Ebd.; zum Thema der *Frauen* im Christentum siehe Bd. 3, Kap. 2.3.2.1.

234 Mt 10,1; / Mt 10,2; Lk 6,13.

235 Gnllka 188.

236 Verheyden 291 (vgl. das Unverständnis und Verhalten der Zwölf in Mk 9,31f.33–37 und 10,32–34.35–45par).

237 Mk 4,10; 11,11.

238 Verheyden 291.

239 Lk 10,1.

240 Verheyden 291f.

Mit den Zwölf setzt Jesus ein *prophetisches Zeichen* vor dem Volk Israel. Es soll für das bevorstehende Reich Gottes *gesammelt* werden. Die Aufzählungen der Zwölf beginnen dabei immer mit Simon Petrus und enden mit Judas Ischariot. „Innerhalb der Zwölf nimmt Simon die erste Stelle ein. Die Übertragung des Kepha-Namens [*Stein, Fels*] zeichnet ihn aus als den ersten Jünger Jesu.“²⁴¹

Jesus wollte zuerst und vor allem *in Israel* das Königreich und das Heil Gottes vermitteln. Er tut das aber in einer umfassenden Perspektive, indem er die altprophetische Idee von der Wallfahrt der Völker zum Zionsberg aufgreift.²⁴² Seine Auffassung von der Königsherrschaft Gottes ist *universal* angelegt.

Die jüdischen Zeitgenossen Jesu erwarteten, so lässt sich zusammenfassen, dass Gott selbst und Gott allein mit einer den gesamten Erdkreis erschütternden Theophanie (Erscheinung) in Jerusalem seine universale, endgültige Königsherrschaft durchsetzen würde. In seinem Wirken beansprucht Jesus demgegenüber in zweifacher Hinsicht Neues. Zum einen verkündet er diese Herrschaft als in gewissem Sinn *bereits gegenwärtig*, während sie von seinen Zeitgenossen noch von der Zukunft erwartet wird. Zum anderen nimmt er etwas in Anspruch für sich, „was seit alters einzig und allein von Gott erwartet wurde: dass er es ist, durch den die Königsherrschaft Gottes zu den Menschen kommt, und dass er es ist, der die eschatologische Hoffnung erfüllt, die sich bisher in exklusiver Weise auf Gott richtete“²⁴³. Diese *Selbsteinschätzung* bringt er zum Ausdruck, wenn er die Jünger als seine Augen- und Ohrenzeugen seligpreist:

„Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht. Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.“²⁴⁴

Während das gegenwärtige, vorläufige Reich Gottes als erfahrbare Wirklichkeit schon überall dort *punktuell* präsent ist, wo Jesus auftritt, wird sich das zukünftige, endgültige Reich „in einem *universalen* Maßstab über die gesamte Schöpfung durchsetzen“²⁴⁵.

Jesus hat das endgültige Königreich Gottes als zeitlich nahe bevorstehendes Ereignis erwartet. Hinsichtlich der Zeit hat er sich getäuscht. Nicht zu seinen Lebzeiten und auch nicht danach ist Gott in Herrlichkeit erschienen, um die Welt zu vervollkommen. Mit seiner berühmten Bemerkung hat das der französische Theologe Alfred Loisy (1857–1940) auf den Punkt gebracht: „Jesus verkündete das Reich Gottes, und es ist die Kirche, die gekommen ist.“ Gekommen ist aber auch der *Heilige Geist*. Nicht, dass er nicht schon vor Jesus in der Welt und in den Menschen gewirkt hätte. Aber nach dessen Tod und Auferstehung ist er auf eine noch nicht dagewesene Weise in die Welt gekommen, um das Werk Jesu auf Erden fortzusetzen, bis die Welt vollendet wird.

Christen haben seit Ostern im Heiligen Geist durch Jesus Christus, wie er ihnen in der Schrift, im Gottesdienst, in den Sakramenten und anderswo begegnet, ihren beson-

241 Gnllka 192.

242 Lk 13,29; vgl. Sach 2,15; Jes 2,2f.

243 Wolter 120f.

244 Lk 10,23–24.

245 Wolter 120.

deren Zugang zum Reich Gottes. Er kann sie an das „erinnern“, was Jesus gelehrt und getan hat und wer er war, er kann sie in das Königreich Gottes einführen. Aber auch Nichtchristen haben durch ihn, der in jedem einzelnen Menschen wirkt und ja kein anderer als der Geist Jesu Christi ist, der Jesus selbst erfüllt hat und den Jesus nach seiner Auferstehung zusammen mit dem Vater in die Welt gesandt hat, Zugang zum Königreich Gottes und können zur Verwirklichung und Verbreitung dieses Reiches, das ganz von der Liebe bestimmt ist, in der Welt beitragen.

Literatur

Christiane Zimmermann: *Frauen im Umfeld Jesu*, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.): *Jesus Handbuch* [= JH], 2017, 327–333.

Joseph Verheyden: *Gründung einer Gemeinschaft: Ruf in die Nachfolge und die Bildung des Zwölferkreises*, in JH 273–292.

Michael Wolter: *Jesus von Nazaret* (Theologische Bibliothek), 2019.

2.2.2.8 Die Passion Jesu

Jesus dürfte im Zuge seines öffentlichen Wirkens wiederholt nach *Jerusalem* gekommen sein. Bei seinem letzten Gang in die Stadt „sucht er ganz bewusst eine Entscheidung zwischen Glauben oder Ablehnung bei seinen Hörern herbeizuführen. Anders als bei Markus, der die Ereignisse *ex eventu*²⁴⁶ schildert, geht Jesus jedoch nicht nach Jerusalem, um dort zu sterben, sondern um in einem finalen, letztgültigen Anlauf die Menschen mit seiner Botschaft zu konfrontieren.“²⁴⁷ Sein Einzug dabei ist programmatisch:

„Die Jünger Jesu erwarteten das unmittelbar bevorstehende Anbrechen des Gottesreiches. In den Hosanna-Rufen schwingen klare messianische Erwartungen mit; in der Hoffnung auf das ‚Reich unseres Vaters David‘ (Mk 11,10) und der Proklamation als ‚König Israels‘ (Joh 12,13), kann man sogar politische Hoffnungen erkennen (vgl. auch noch Apg 1,6). Zwar hatte Jesus es zeit seines Lebens abgelehnt, als politischer Widerstandskämpfer missverstanden zu werden (Mt 5,5.9; Mt 5,39 [...]), dennoch konnte seine Rede vom ‚Gottesreich‘ solche Missverständnisse wecken. Auch die Kreuzesinschrift nennt in allen vier Evangelien als Grund für die Hinrichtung Jesu den Titel ‚König der Juden‘ (Mk 15,26parr.; Joh 19,19). Jesus war in seinem Anspruch keineswegs *unpolitisch* – das von ihm angekündigte Gottes Reich würde alle irdischen Unrechtssystem hinwegfegen und umkrempeln –, doch wird dieser Anspruch nicht von Menschen mit Waffengewalt durchgesetzt, sondern von Gott selbst.“²⁴⁸

Als Jesus am Tag nach dem Einzug wieder nach Jerusalem kam, ging er in den *Tempel* und „begann die Händler und Käufer aus dem Tempel hinauszutreiben; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um und ließ nicht zu, dass jemand

246 Nach dem Ereignis und von ihm her.

247 Tiwald 463.

248 Ebd.

irgendetwas durch den Tempelbezirk trug.“²⁴⁹ Dabei belehrte er sie und sagte: „Heißt es nicht in der Schrift: Mein Haus soll ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden? Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht.“²⁵⁰ Nach Johannes machte Jesus sogar „eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle aus dem Tempel hinaus“²⁵¹.

Mit dieser *Tempelaktion* war auch sein *Tempelwort* verbunden: „Reißt diesen Tempel nieder und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten“²⁵², das bei Markus so wiedergegeben ist: „Ich werde diesen von Menschenhand gemachten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht von Menschenhand gemacht ist.“²⁵³ Bei diesem Tempelwort handelt es sich um ein authentisches Wort Jesu. Da Jesus erwartete, dass die Königsherrschaft Gottes unmittelbar bevorsteht, dürfte er auch erwartet haben, dass die unmittelbare Gegenwart Gottes den Tempel dann ersetzen würde und es keines Opferkultes mehr bedarf. Diese Erwartung würde sich mit der Vorstellung decken, dass in der Endzeit alles heilig sein wird und kein Tempelhändler mehr etwas zu tun hat, aufgrund der *Geistunmittelbarkeit* jeder Ort, wo Gottes Geist ist, Tempel und Anbetungsstätte sein kann, im himmlischen Jerusalem *Gott selbst* der Tempel sein wird.²⁵⁴

Tempelaktion und Tempelwort gehören in jedem Fall zusammen und bilden die eine *prophetisch-kritische Zeichenhandlung* Jesu, mit der er „nicht weniger als die Institution des Kultbetriebs im Jerusalemer Tempel selbst in Frage“ stellt.²⁵⁵ Wenn Gott selbst in nächster Zukunft „im Tempel von Zion-Jerusalem erscheinen und von ihm aus seine ewige Herrschaft über die gesamte Schöpfung ausüben wird“, dann ist „der bisherige Kultbetrieb am Jerusalemer Heiligtum an sein Ende gekommen“.²⁵⁶ Mit seiner Tempelaktion wollte Jesus also „ein Stück der Realität von Gottes Herrschaft antizipieren, um so den Tempel auf das Kommen Gottes vorzubereiten“²⁵⁷.

In allen vier Evangelien wird erzählt, dass Jesus am *Vorabend* seines Todes eine *gemeinsame Mahlzeit* gefeiert hat. An ihr nahmen die *Zwölf* beziehungsweise die *Apostel*, mit denen aber der Zwölferkreis gemeint ist, teil.²⁵⁸ Gemäß Joh 13,5.22 fand sie im Kreis der *Jünger* statt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat es sich dabei um ein *Passamahl* gehandelt, „wie es der Darstellung der Synoptiker im Unterschied zu derjenigen des Johannesevangeliums entspricht“²⁵⁹.

Markus schildert den Kern dieses Mahl so:

„Während des Mahls nahm er [Jesus] das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es ihnen und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet, gab ihn den Jüngern und sie tranken alle daraus. Und er

249 Mk 11,15f.

250 Mk 11,17.

251 Joh 2,15.

252 Joh 2,19.

253 Mk 14,58.

254 Vgl. Sach 14,21; / vgl. Joh 3,1–5; 4,20–24; Apg 2,17–21; / Offb 21,22.

255 Wolter 279.

256 Ebd.

257 Ebd. 280.

258 Mk 14,17 / Mt 26,20; / Lk 22,14.

259 Wolter 282.

sagte zu ihnen: Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird. Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes.“²⁶⁰

Nach dem markinischen Bericht gehörte zum Ablauf der Mahlzeit das gemeinsame *zu Tisch-Liegen und Essen*, das *Tunken* des Brotes in die Schale, das *Brot*, der *Kelch* mit *Wein* und der abschließende *Gesang*.²⁶¹ Der lukanische Bericht weicht in einigen Punkten deutlich davon ab.²⁶²

Das Mahl mit den sogenannten Einsetzungsworten Jesu ist im Neuen Testament außer bei den drei Synoptikern²⁶³ auch im 1. Korintherbrief des Paulus tradiert, der es so beschreibt:

„Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis! Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“²⁶⁴

Das *Handeln* Jesu über dem Brot umfasst nach 1 Kor 11 *Nehmen*, *Danken* (d. h. ein Gebet bzw. einen Lobspruch), *Zerteilen* sowie ein *deutendes Wort*. „In Bezug auf den Kelch wird knapper erzählt, doch dürften Dankgebet und Herumreichen [...] mit gemeint sein.“²⁶⁵

Wie sich zeigt, bieten die *Einsetzungsworte* eine zweifache Interpretation des Todes Jesu: als *Versöhnung* und als *Stiftung* eines *neuen Bundes* mit Gott. Während Lukas und Paulus das Versöhnungsmotiv mit dem Brotwort („mein Leib für euch“²⁶⁶) und das Bundesmotiv mit dem Kelchwort verbinden („der neue Bund in meinem Blut“²⁶⁷), verbinden Matthäus und Markus Versöhnung und Bund mit dem Kelchwort („das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“²⁶⁸). Der bei Paulus und Lukas gegebene Hinweis auf die *Erinnerung* („Tut dies zu meinem Gedächtnis!“) sowie besonders der *Wiederholungsbefehl* in 1 Kor 11,25 („Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!“), „weisen dabei über die erzählte Ursprungssituation hinaus, wohl in die frühchristliche rituelle Praxis“²⁶⁹. Das bei Markus und Matthäus überlieferte *Verzichtswort* Jesu, er werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem er von Neuem davon im Reich Gottes

260 Mk 14,22–25.

261 Mk 14,18; / 14,20; / 14,26.

262 Lk 22,14–20; vgl. Löhr 469.

263 Mt 26,26–29, Mk 14,22–26, Lk 22,17–20.

264 1 Kor 11,23–26.

265 Löhr 470.

266 Lk 22,19 fügt hinzu: „gegeben“.

267 Lk 22,20 ergänzt: „das für euch vergossen wird“.

268 Mt 26,28 fügt hinzu: „zur Vergebung der Sünden“.

269 Löhr 470 (vgl. auch 1 Kor 11,17f.20.33).

trinken werde, blickt hingegen auf die Fortexistenz Jesu voraus, ohne dass das Stichwort „Auferstehung“ ausdrücklich fällt.²⁷⁰

In der Forschung ist und bleibt strittig, ob „die herausgearbeiteten wesentlichen gemeinsamen Züge der Tradition: Deutung von Brot und Wein, Bezug auf den erwarteten Tod und soteriologische Deutung desselben, sich einer zuverlässigen Erinnerung an das historische Abendmahl Jesu verdanken“²⁷¹. Wenn auch umstritten ist, ob und inwieweit die *Deuteworte* ihren Ursprung in der historischen Situation des letzten Mahles selbst haben oder erst nach Ostern entstanden und Jesus nachträglich in den Mund gelegt worden sind, besteht ein großer Konsens darin, dass das *Verzichtswort* „tatsächlich auf Jesus zurückgeht und von ihm in der Situation des letzten Mahles gesprochen wurde“²⁷². Jesus dürfte bis zuletzt erwartet haben, „dass Gott demnächst kommen und seine universale Herrschaft auch auf Erden aufrichten wird“²⁷³.

Eine wichtige Frage im Zusammenhang des letzten Abendmahls ist, ob Jesus seinen eigenen Tod *theologisch gedeutet* hat. „In den neutestamentlichen Evangelien gibt es nicht viele Texte, in denen Jesus über seinen Tod spricht. Die meisten von ihnen, wenn nicht alle, sind jedoch nachösterlichen Ursprungs.“²⁷⁴ So setzen die *drei Ankündigungen*, dass der Menschensohn „getötet“ und „nach drei Tagen auferstehen wird“, die Auferstehung Jesu voraus „und stammen aller Wahrscheinlichkeit nach von Markus selbst“.²⁷⁵ Weder in den Ankündigungen des Leidens und der Auferstehung Jesu noch in anderen Texten²⁷⁶ wird Jesu Tod als sogenannter „Heilstod“ gedeutet, das heißt „als ein Tod, den Jesus stellvertretend für andere Menschen auf sich nimmt“.²⁷⁷ Das gilt auch von Jesu *Belehrung der Jünger* nach dem Markusevangelium:

„Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“²⁷⁸

Was den Schluss dieses Wortes angeht: „und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“, spricht vieles dafür – etwa die Entsprechung zu 1 Tim 2,6: „der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle“ –, dass es „den Tod Jesu bereits voraussetzt“.²⁷⁹ Noch deutlicher ist das beim *Kelchwort*. Bei der Formulierung, die aus guten Gründen als die älteste gilt, nämlich 1 Kor 11,25, ist noch nicht die Rede davon, dass Jesu Blut „für euch/für viele vergossen wird“. Mit der Verknüpfung von „Blut“ und „Bund“ dürfte die paulinische Formulierung auf Ex 24,8 anspielen, wo Mose vom „Blut des Bundes“ spricht. „Eine Deutung

270 Mk 14,25; vgl. Mt 26,29.

271 Löhr 471.

272 Wolter 282f.

273 Ebd. 283.

274 Ebd. 300.

275 Mk 8,31; 9,31; 10,33f.; / Wolter 301.

276 Etwa Lk 13,31–33.

277 Wolter 302.

278 Mk 10,43–45.

279 Wolter 303.

von Jesu Tod als Heilstod in dem oben angesprochenen Sinn kann man ihr nicht zuschreiben.²⁸⁰ Der Befund ist eindeutig: „Es gibt in der Jesusüberlieferung keinen belastbaren Beleg dafür, dass Jesus erwartet hätte, mit seinem Leiden und Sterben die Menschen von den Unheilsfolgen ihre Sünden zu befreien.“²⁸¹

Jesus hat also sein eigenes Leiden und Sterben weder als Sühnopfer noch als stellvertretendes Leiden noch als erlösenden Freikauf verstanden. Das schließt jedoch nicht aus, dass er, wie das etwa mit der Wendung „mein Leib für euch“ (1 Kor 11,24) zum Ausdruck kommen könnte, als *Lebenshingabe* für seine Jünger, für sein Volk oder vielleicht sogar für alle Menschen verstanden hat, durch die er die Liebe Gottes bis zum Äußersten offenbart.

Nach dem Bericht des Markus, dem *ältesten Zeugnis*, das sich mit dem *Prozess* oder den *Prozessen* gegen Jesus beschäftigt, hat Jesus nach dem Mahl im Garten Getsemani gebetet. Er ist von Judas Iskariot verraten, noch dort im Garten verhaftet und von all seinen Jüngern im Stich gelassen worden²⁸²; „er wurde zum Palast des Hohenpriesters gebracht, von Petrus verleugnet und vom Hohen Rat der Gotteslästerung für schuldig befunden (14,53–72); darauf ist er an Pilatus ausgeliefert, der Anmaßung der Königswürde angeklagt und ebenfalls für schuldig befunden worden (15,1–15); schließlich wurde er gekreuzigt, starb und wurde von Josef von Arimathäa begraben (15,16–47).“²⁸³

Vermutlich hat Markus, dessen Evangelium ungefähr 69 nach Christus verfasst wurde, einen deutlich älteren Passionsbericht verwendet, der mehr oder weniger dieselben Szenen enthielt. Obwohl von ihm wie von den anderen Evangelisten gilt, *dass* sie erzählen, *was* sie erzählen und *wie* sie erzählen, bestimmt ist durch den Glauben an den Gekreuzigten als dem auferstandenen Christus und obwohl bei ihm wie bei den anderen das historische Interesse niemals Selbstzweck wird, ist dieses Interesse doch da. So gibt es „keine triftigen Gründe, die Tatsache von Jesu Verurteilung und Hinrichtung als selbsternannter ‚König der Juden‘ zu bezweifeln“²⁸⁴ [...]. Deswegen scheint es angebracht, die Anklage gegen ihn auf seinen Anspruch zurückzuführen, der Messias Israels zu sein²⁸⁵, genau wie der markinische Passionsbericht es darstellt.²⁸⁶

Umstritten ist in der Forschung nach wie vor, ob es sich bei den Vorgängen in der Nacht beziehungsweise am frühen Morgen um einen *jüdischen Prozess* oder nur um ein *Verhör* handelte. Insgesamt könnte die *Folge* der Ereignisse, die – wie der jüdisch-hellenistische Historiker Flavius Josephus (37/38–100) geschrieben hat – „auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes“ zustande gekommen ist, so ausgesehen haben:

„Jesus wurde von jüdischer Seite speziell wegen seiner Tempelaktion und Tempelworte festgenommen und zum Prozess vor den Hohen Rat geführt; als Folge der Vernehmung zu diesem Punkt könnte die Frage nach dem messianischen Anspruch Jesu aufgekommen sein; Jesus hat sie positiv beantwortet und zusätzlich überaus selbstgewiss von

280 Ebd.

281 Ebd.

282 Mk 14,43–52.

283 Back 474.

284 Mk 15,2.9.12.18.26.

285 Back 475.

286 Mk 14,61f.

seiner künftigen Erhöhung und Rehabilitierung gesprochen, was schließlich zu seiner Verurteilung wegen Gotteslästerung führte.“²⁸⁷

Was den *Prozess vor Pilatus* betrifft, sind gegenüber dem Bericht bei Markus *deutliche Ausweitungen* in den drei übrigen Evangelien festzustellen, „die eine stärkere Entlastung des Pilatus von der Verantwortung für den Tod Jesu auf der einen und eine entsprechend größere Belastung der jüdischen Autoritäten und des Volkes auf der anderen Seite zur Folge haben“²⁸⁸. Sicher ist jedoch nicht nur, dass Jesus von Pontius Pilatus, der in den Jahren 26–36 römischer Statthalter von Judäa war, zum Tod am Kreuz *verurteilt* wurde und römische Soldaten dieses Urteil *vollstreckt* haben. Gewiss ist vielmehr auch, „dass Verurteilung und Hinrichtung Jesu Resultate eines Verfahrens waren, die von einer *römischen Wahrnehmung* Jesu bestimmt waren“²⁸⁹. Denn Jesus wurde *gekreuzigt*, und nicht etwa gesteinigt, wie es das jüdische Recht vorsah.

„Die Kreuzesstrafe galt in der Antike wegen der Länge des Todeskampfes als eine der grausamsten Todesstrafen. Von der römischen Obrigkeit wurde sie daher in der Regel nicht bei Vergehen römischer BürgerInnen angewandt, sondern war für Sklaven und Sklavinnen, für Freigelassene sowie für Räuber und Piraten bestimmt. In den Provinzen wurde sie als stand- und kriegsrechtliches Mittel eingesetzt, um antirömische Erhebungen niederzuschlagen oder einen befürchteten Aufstand im Keim zu ersticken. Für Judäa und Galiläa wissen wir, dass die römischen Statthalter dabei nicht gerade zimperlich vorgingen und nicht nur Aufrührer kreuzigen ließen. Mehrere Indizien sprechen dafür, dass Jesus des Aufruhrs und des Hochverrats angeklagt worden ist und wegen dieser Vergehen auch verurteilt wurde. Konkret wurde er als Königsprätendent hingerichtet, der nach der Logik des Imperiums die römische Herrschaft in Judäa in Frage stellte und mit seinen AnhängerInnen auf deren Ende hinarbeitete. Das zeigt zum einen die auffällige Häufung des Titels ‚König‘ für Jesus in den Passionserzählungen [...]. Hierher gehört zum anderen das einmütige Zeugnis der Evangelien, wonach Pilatus am Kreuz eine Tafel mit der Aufschrift der ‚König der Juden‘ (Mk 15,26 par) anbringen ließ.“²⁹⁰

Der Kreuzigung Jesu ging der römische Prozess voraus, der aus drei Elementen bestand: einer *Anklage*, einer *Befragung* und einer *Entscheidung*. „Obwohl die neutestamentlichen Evangelien über das Verhör Jesu vor Pilatus im Einzelnen ganz unterschiedlich berichten, stimmen sie doch in einem wesentlichen Punkt miteinander überein: Sie alle stellen es als ein Strafverfahren dar, das nach der sog. ‚*Akkusationsform*‘ ablief, weil es durch die Anklage eines Dritten in Gang gesetzt wurde.“²⁹¹ Es waren die *führenden Vertreter* der *jüdischen Selbstverwaltung* in Jerusalem, die gegen Jesus vor Pilatus Anklage erhoben haben.

„In Mk 15,3 waren das die Hohepriester, in Mt 27,12 die Hohepriester und die Ältesten, in Lk 23,1–2 der gesamte Hohe Rat und in Joh 18,35 das Volk und die Hohepriester.

287 Back 478.

288 Strotmann 167.

289 Wolter 285.

290 Strotmann 168.

291 Wolter 291.

Sie brachten dabei in allen Fällen Jesus als ihren Gefangenen mit und überstellten ihn Pilatus. [...] Demnach ist Jesus zwar von Pontius Pilatus zum Tod am Kreuz verurteilt worden, doch hat dieser das Verfahren, an dessen Ende das Todesurteil stand, nicht aus eigenem Antrieb eröffnet.²⁹²

Insofern Pilatus das Verfahren erst aufgrund einer Anklage, die von der jüdischen Obrigkeit bei ihm gegen Jesus vorgebracht wurde, begonnen hat, liegt die *moralische* Verantwortung für den Tod Jesu primär bei der *jüdischen* Obrigkeit, die *rechtliche* hingegen primär beim *römischen* Statthalter und seinen Soldaten.

Allerdings führte die *zunehmende Tendenz* der Passionserzählungen, Pontius Pilatus zu *entlasten* und die Verantwortung für den Tod Jesu *einseitig* der jüdischen Obrigkeit und dem von ihr aufgewiegelten Volk aufzubürden, im Laufe der christlichen Geschichte zur Behauptung einer *jüdischen Kollektivschuld* am Tod Jesu, „bis hin zu einer quasi metaphysischen Deutung seines gewaltsamen Todes, der als *Deizid*, als Gottesmord, *allen* Juden und Jüdinnen angelastet wurde“²⁹³.

„Eine besonders unrühmliche Rolle spielte das sogenannte ‚Blutwort‘ aus Mt 27,25: ‚das ganze Volk sagte: Sein Blut [komme] auf uns und auf unsere Kinder.‘ Hatte der Evangelist dieses Wort auf die Folgen des jüdischen Krieges 70 n. Chr. für die Jerusalemer Bevölkerung bezogen, so wurde es im Laufe der christlichen ‚Siegergeschichte‘ auch auf die Juden und Jüdinnen der jeweiligen Gegenwart übertragen und diente bei Bedarf zur Rechtfertigung gewaltsamer Akte bis hin zu Pogromen gegen sie.“²⁹⁴

Die *Kreuzigung* Jesu unterschied sich nicht grundsätzlich von Kreuzigungen vor oder nach ihm.²⁹⁵ Ihr ging manchmal eine *Geißelung* als Vor- oder Begleitstrafe voraus und so gut wie immer das *Tragen des Querbalkens* zur Hinrichtung. Auch Jesus wurde geißelt, bevor er seinen Querbalken zur Hinrichtungsstätte auf Golgota schleppte. „Die Auspeitschung, die mit einem Riemenbündel durchgeführt wurde, an dem Knochenstücke oder Bleikugeln befestigt waren, führte zu schweren Haut- und Fleischverletzungen mit zum Teil hohem Blutverlust. Es war daher kaum verwunderlich, dass Jesus zu geschwächt war, um den Querbalken selbst zu tragen, so dass die Soldaten einen gewissen Simon von Cyrene, der zufällig vorbeikam, zwangsrekrutierten. An der Richtstelle angekommen wurde Jesus nackt ausgezogen, an den Querbalken gebunden oder genagelt und am wahrscheinlich fest installierten Längsbalken hochgezogen.“²⁹⁶

„Zum Tode trugen verschiedene Komponenten bei: Schwächung durch vorherige Misshandlung und Blutverlust, Beeinträchtigung des Kreislaufes und der Atmung durch die hängende Haltung und die dadurch entstehende enorme Zuglast, und am Ende stand der Kreislaufkollaps. Sollte der Todeseintritt beschleunigt werden, wurden die Schienbeine gebrochen. Bei Jesus war das jedoch wegen der Schwere seiner vorhergehenden

292 Wolter 291f.

293 Strotmann 172.

294 Ebd.

295 Vgl. ebd. 180.

296 Ebd. 181.

Verletzungen nicht mehr nötig. Daher dürften die Evangelien mit der Angabe eines für eine Kreuzigung ziemlich schnellen Sterbeprozesses von drei Stunden Recht haben.“²⁹⁷

Wie in Mk 15,40 berichtet wird, sahen Jesu *Anhängerinnen* nur von ferne der Kreuzigung zu. Das war nichts Ungewöhnliches, „mussten sie doch damit rechnen, selbst ergriffen und misshandelt, ja sogar getötet zu werden, wenn sie in Anwesenheit römischer Soldaten ihrer Trauer und ihrer Verzweiflung zu sehr freien Lauf ließen. Nicht selten wurde das als Unterstützung des Verurteilten und seines Deliktes aufgefasst.“²⁹⁸ Da Jesus am Rüsttag des Pessachfestes gekreuzigt wurde, wurde sein *Leichnam* vor den Feiertagen abgenommen. Für seine *Kreuzabnahme* und sein *Begräbnis* spricht auch, dass der Name der Person, die das Grab zur Verfügung gestellt hat, überliefert ist: Josef von Arimathäa, der ein reicher Jude in Jerusalem und möglicherweise Mitglied des Hohen Rates war.

Literatur

- Markus Tiwald: *Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung (Jesu Stellung zum Tempel)*, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.): *Jesus Handbuch* [= JH], 2017, 460–467.
 Hermut Löhr: *Das letzte Mahl Jesu*, in JH 467–473.
 Sven-Olav Back: *Die Prozesse gegen Jesus*, in JH 473–481.

2.2.3 Die Auferweckung und Erhöhung Jesu

Nach christlicher Überzeugung ist Jesus nach seinem Tod von Gott von den Toten *aufgeweckt worden* beziehungsweise *selber auferstanden*. Dass der Glaube an die Auferstehung Jesu für Christen *zentral* und *fundamental* ist, hat Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther überaus deutlich zum Ausdruck gebracht:

„Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer *Glaube nutzlos* und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus *Entschlafenen* sind dann *verloren*. Wenn wir allein für dieses Leben unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben, sind wir *erbärmlicher daran* als alle anderen Menschen.“²⁹⁹

Der Glaube der Christen steigt und fällt mit der Auferstehung Jesu. Die Auferweckung Jesu ist *Dreh- und Angelpunkt* des Christentums. Denn Jesus von Nazaret „verkündete die Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes und stellte nicht seine Person in den Vordergrund. Nach seiner Auferstehung wurde er jedoch selbst zum Gegenstand der Verkündigung.“³⁰⁰ Mit der Auferstehung ereignet sich der Überstieg von der *historischen Person Jesus von Nazaret* zum *Christus des Glaubens* beziehungsweise vom *verkündigenden Jesus* zum *verkündigten* (kerygmatischen) Christus.

297 Ebd. 182.

298 Ebd.

299 1 Kor 15,17–19 (H.d.V.).

300 Pemsel-Maier 20.

Die ältesten Zeugnisse für den Glauben an die Auferweckung Jesu liegen in formelhaften Wendungen vor, „die aus den ersten Jahren nach Jesu Tod stammen“³⁰¹. *Eingliedrige Auferweckungsformeln* wie: „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“, und vielleicht noch ursprünglicher: „Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat“, gehen bis in die Anfänge der Urgemeinde zurück und sind in frühen wie in späten Schichten des Neuen Testaments weit verbreitet. So schreibt Paulus beispielsweise im Römerbrief:

„denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Herr ist Jesus‘ – und in deinem Herzen glaubst: *‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘*, so wirst du gerettet werden.“³⁰²

Den Galaterbrief eröffnet Paulus mit den Worten:

„Paulus, zum Apostel berufen [...] durch Jesus Christus und durch Gott, den Vater, *der ihn von den Toten auferweckt hat*“³⁰³.

Neben Auferweckungs- gibt es auch *Auferstehungsformeln*, wie im 1. Thessalonicherbrief:

„Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und *auferstanden* ist, [...]“³⁰⁴.

Wie sich jüdische Gläubige zu Gott formelhaft bekannt haben als den, der Israel aus Ägypten geführt hat, Himmel und Erde gemacht hat und die Toten lebendig machen wird³⁰⁵, bekennen sich nun Christusgläubige darüber hinaus zu Gott als den, der Jesus von den Toten auferweckt hat.

Indem Gott Jesus auferweckt, setzt er sein schöpferisches und rettendes Handeln an der Welt fort und bestätigt sowohl die Person und als auch die Botschaft Jesu. Er rechtfertigt den scheinbar widerlegten Jesus und bestätigt seinen Anspruch, derjenige zu sein, der auf bisher nicht dagewesene Weise die Nähe Gottes gebracht hat.

Von Anfang an haben Christen zudem formelhaft bekannt, dass Gott Jesus zu seiner Rechten „erhöht“ und „zum Messias/Herrn/Sohn Gottes eingesetzt“ hat.³⁰⁶ So heißt es etwa im Philipperbrief:

„Er [Jesus Christus] erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle *erhöht* und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen.“³⁰⁷

Oder in der Apostelgeschichte:

301 Kessler 284f.

302 Röm 10,9 (H.d.V.).

303 Gal 1,1 (H.d.V.).

304 1 Thess 4,14 (H.d.V.).

305 Ex 16,6; / Ps 115,15; / Achtzehngebet 2; vgl. Röm 4,17.

306 Apg 2,36; Röm 1,4; 10,9.

307 Phil 2,9 (H.d.V.).

„Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen. *Zur Rechten Gottes erhöht*, hat er vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen und ihn ausgegossen.“³⁰⁸

Weil bereits die frühesten aramäisch sprechenden Christen davon überzeugt waren, dass der auferstandene Jesus gewissermaßen auf Augenhöhe mit Gott war, konnten sie ihn als *Herrn*, der göttliche Macht innehat, anrufen:

„*Maranatha*: Unser Herr, komm!“³⁰⁹

Bald schon wurde die *Auferweckungs-* und *Erhöhungsformel* nach verschiedenen Seiten hin *ausgestaltet*. So hieß es unter anderem, dass Gott Jesus als Retter an seine rechte Seite erhoben hat, um Israel die Umkehr und Vergebung der Sünden zu schenken, dass Christus Jesus, der gestorben und auferweckt worden ist und zur Rechten Gottes sitzt, für die Gläubigen bei Gott eintritt, dass Gott die Entschlafenen durch Jesus in die Gemeinschaft mit ihm führen wird.³¹⁰ Was Letzteres angeht, war für Paulus selbstverständlich, dass, wenn *Jesus* von den Toten auferweckt worden ist, *alle* Verstorbenen und *alle* Menschen überhaupt von den Toten auferweckt werden.³¹¹ Für ihn war die Alternative ganz klar: Entweder gibt es eine allgemeine Auferstehung von den Toten oder es gibt keine. Im ersten Korintherbrief greift er auch eine bereits entwickelte, recht komplexe *Bekennnisformel* auf:

„Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln.“³¹²

In den Evangelien finden sich Aussagen, die mit der Formeltradition vergleichbar sind. „Dazu zählen zum einen die *Passionssummarien*, in denen die Auferstehung durch Jesus selbst, der von sich als dem Menschensohn spricht, angekündigt und terminiert wird.“³¹³ So hat nach Markus Jesus angekündigt:

„Der Menschensohn muss vieles *erleiden* und von den Ältesten, den Hohepriestern und den Schriftgelehrten *verworfen* werden; er muss *getötet* werden und nach drei Tagen *aufstehen*.“³¹⁴

308 Apg 2,32f (H.d.V.).

309 1 Kor 16,22 (H.d.V.).

310 Apg 5,31; vgl. Röm 10,9; / Röm 8,34; / 1 Thess 4,14.

311 1 Kor 15,12–19.

312 1 Kor 15,3–5.6f.

313 Jacobi 493 (H.d.V.).

314 Mk 8,31 (H.d.V.); vgl. 9,31; 10,33f.

Zum anderen gehört in die Formeltradition die knappe *Botschaft* der besonders gewandeten *Gestalten am leeren Grab*: „Er ist auferstanden.“³¹⁵ Dieser Ausdruck ist als *Passivum Divinum* zu verstehen: Auch wenn Jesus an seiner eigenen Auferstehung mitgewirkt hat, ist Gott der *eigentlich Handelnde* gewesen.

Von besonderer Bedeutung ist die Erwähnung des Erscheinens Jesu im Lukasevangelium:

„Der Herr ist wirklich auferstanden und ist dem Simon *erschienen*.“³¹⁶

Der Ausdruck „er erschien“³¹⁷ ist die älteste greifbare Versprachlichung für *Erscheinungsdeutungen* im frühen Christentum. Bei diesem Ausdruck handelt es sich um einen in den griechischen Übersetzungen des Alten Testaments üblichen Fachausdruck für das *Erscheinen Gottes*. Damit erheben die urchristlichen Traditionen „den nicht geringen Anspruch, Gott habe sich in der Auferweckung dieses einen gekreuzigten Menschen neu offenbart“³¹⁸. Der Ausdruck „Erscheinen“ hat dabei eine schillernde Bedeutung zwischen dem *aktiven* „sich Zeigen“ und dem *passiven* „Gesehen werden“.

Das Osterbekenntnis – „Jesus wurde auferweckt“ – und die Ostererfahrung der Urzeugen – „er erschien“ – wurden später erzählerisch entfaltet. Zu diesen späteren Ostererzählungen gehören die *Grabeserzählung* und verschiedene *Erscheinungserzählungen*. Die älteste literarische Gestalt der Erzählung von der Verkündigung der Auferstehung im geöffneten (leeren) *Grab* liegt im Markusevangelium vor.³¹⁹ Von den drei Frauen, die am ersten Tag der Woche (d. h. am Sonntag) in aller Früh, als eben die Sonne aufgeht, zum Grab gehen, um den Leichnam Jesu zu salben, heißt es:

„Sie gingen in das Grab hinein und sahen auf der rechten Seite einen jungen Mann sitzen, der mit einem weißen Gewand bekleidet war; da erschaken sie sehr. Er aber sagte zu ihnen: Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. *Er ist auferstanden*; er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wohin man ihn gelegt hat. Nun aber geht und sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat. Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemandem etwas davon; denn sie fürchteten sich.“³²⁰

Die ganze Erzählung ist bei Markus „auf die von ihr bereits vorausgesetzte Auferstehungsbotschaft (Mk 16,6bc) hin konstruiert. Sie inszeniert diese vorgegebene Botschaft im Zusammenhang des Grabes und mit Stilmitteln hellenistischer Entrückungslegenden (Suchen und Nichtfinden des Leichnams), die freilich scharf durchbrochen werden

315 Mk 16,6; Mt 28,6; Lk 24,6.

316 Lk 24,34; vgl. 1 Kor 15,3–5.

317 Griech.: *ophte*.

318 Jacobi 493.

319 Mk 16,1–8.

320 Mk 16,5–8 (H.d.V.).

durch das stilfremde und deshalb signalhafte Wort des Verkündigungse Engels: ‚Er ist auf-erweckt‘ (Mk 16,6c).³²¹

In den *Erscheinungserzählungen* inszenieren und entfalten die Evangelien das ihnen vorgegebene Datum der Erscheinungen in verschiedenen Variationen, wodurch sich einige starke Abweichungen voneinander erklären.³²² Mehrere theologisch bedeutsame Motive zeichnen sich in ihnen ab. „Ihr gemeinsames Hauptmotiv ist die unverfügbare freie Begegnung des Auferstandenen.“³²³ Die anderen Motive lassen sich auf zwei Gruppen von Erzählungen verteilen. „In der einen Gruppe erscheint Jesus in erkennbarer Gestalt, spricht Auftragsworte, die die Sendung der Jünger zur Zeugenschaft begründen, und sagt ihnen seine bleibende Gegenwart zu“ (*Beauftragungsmotiv*).³²⁴ „In der anderen Gruppe erscheint Jesus in unbekannter Gestalt und gibt sich erst im Nachhinein und plötzlich als derselbe, der identische zu erkennen“ (*Wiedererkennungsmotiv*), und zwar durch sein *Mahl* und seinen *Anruf*.³²⁵

„Diese Erzählungen spiegeln eine spätere Situation der schon bestehenden Gemeinden wieder und antworten [...] bereits auf die Frage, wie denn die Späteren, die nicht Urzeugen der Erscheinungen waren³²⁶, zum Glauben an den Auferstandenen kommen können: durch das innere ‚Erkennen‘³²⁷ aufgrund eigener Begegnung mit dem lebendigen Herrn in der Gemeinde, ihrem gemeinsamen Mahl und Schrifthören³²⁸.“³²⁹

Wäre Jesus als Auferstandener seinen JüngerInnen nicht erschienen, wäre der Osterglaube sicher nicht entstanden. Da die Osterberichte in den Evangelien jedoch nur hinsichtlich des leeren Grabes, nicht aber hinsichtlich der Erscheinungen im Einzelnen übereinstimmen, bedurfte es wohl eines eigenen zu den Ereignissen hinkommenden *Deutungsprozesses* in den Begriffen von Nichterkennen/Zweifel/Furcht und Erkennen/Glaube³³⁰, um zum vollständigen Auferstehungsglauben zu gelangen.³³¹

Die Frage der *Historizität* des *leeren Grabes*, so die Einschätzung auch katholischer Exegeten, ist nicht zu beantworten. Ihm kommt nach neutestamentlichem Zeugnis keine Bedeutung für den Auferstehungsglauben zu. „In den Evangelien löst das leere Grab für sich genommen keinen Glauben aus. Seine Funktion auf der Erzählebene liegt [...] darin, die Ereignisse der Kreuzigung und Grablegung mit den Erscheinungen zu verbinden.“³³²

Christen glauben also nicht an die Auferweckung Jesu, weil das Grab leer war, sondern weil der Auferstandene Jüngerinnen und Jüngern erschienen ist. Ist das Grab leer gewesen, könnte das freilich bedeuten, dass in Jesu leibliche Auferstehung der Körper,

321 Kessler 287.

322 1 Kor 15,4 u.a.

323 Kessler 288.

324 Ebd. (Beauftragungsmotiv: Mt 28,16 u.a.).

325 Ebd. (Mahl: Lk 24,13–31 u.a.; Anruf: Joh 20,14–16 u.a.)

326 Joh 20,29; vgl. Lk 24,33f.

327 Lk 24,31.35; Joh 20,29b.

328 Lk 24,26.32.45f.

329 Kessler 288.

330 Mt 28,17 etc.

331 Vgl. Jacobi 495.

332 Ebd. 497.

spricht der Leichnam, im Gegensatz zu allen anderen Menschen, deren Leichnam verweset, einbezogen war. Damit hätte er die Vollendung der materiellen Welt vorweggenommen.³³³

Allen Berichten „von der Auffindung des leeren Grabes, der Auferweckungsbotschaft und der Erscheinungen Jesu gemeinsam ist das Interesse, die Identität des Auferweckten mit dem irdischen Jesus hervorzuheben“³³⁴. In den Erscheinungsgeschichten des Lukas und Johannes spielt gemäß israelitisch-jüdischer Anthropologie die *Leiblichkeit* der Auferweckung eine zentrale Rolle.

„Jesus ist es hier selbst, der die Verbindung zu seinem [vorösterlichen] Wirken zieht, indem er seine Identität durch Friedensgruß, Schrifterschließung und Mahlfeier bzw. durch das Zeigen seiner Wundmale (Joh 20,20) und seiner Hände und Füße offenbart (Lk 24,39, auch hier sind die Wundmale impliziert). Gerade das Zeigen der Male, die Aufforderung zum Berühren, aber auch das Essen von gebratenem Fisch (Lk 24,38–43) streben eine haptische Vergewisserung an, dass der gekreuzigte Jesus real-leiblich vor den Jüngern erscheint.“³³⁵

Indem die Jünger Jesus als den Auferstandenen wiedererkennen, werden sie von *Unwissenden* und *Nicht-Glaubenden* zu solchen verwandelt, die *erkennen* und nicht nur an die Botschaft der Auferweckung, sondern auf neue Weise auch an die Verkündigung des vorösterlichen Jesus *glauben*.

Umgekehrt schufen „Jesu Verkündigung, verbunden mit der jüngeren israelitisch-jüdischen Überzeugung von der Macht Gottes über Leben und Tod und von der Durchsetzung seiner Gerechtigkeit über die Grenzen des Todes hinaus, [...] letztlich die Voraussetzung dafür, dass die Jünger Jesus als von Toten auferweckt bekannten“³³⁶. Den kanonisch gewordenen Evangelien ist gemeinsam, dass sie zwischen Jesus und dem Auferweckten keinen Bruch feststellen, „sondern mit der Auferweckung Jesus als den bestätigen lassen, der er im Grunde von Anfang an ist“: der *Sohn Gottes*.³³⁷

Mit dem Erkennen und Verstehen der Jünger, dem *Wiedererkennungsmotiv*, wird im Lukasevangelium auch das *Beauftragungsmotiv* vorbereitet: die Beauftragung der Jünger zur Mission. Auch dieses Motiv stellt ebenso wie die Betonung der Leiblichkeit des Auferstandenen den Bezug zum vorösterlichen Jesus her.

„Während [jedoch] nach Lk 24,44–48 das von der Schrift vorausgesagte *Heilsgeschehen* (Leiden und Auferstehung Jesu) und der Ruf zur Buße Inhalt der zukünftigen Mission sein sollen (vgl. Lk 18,31), beauftragt nach Mt 28,20 der Auferstandene von Galiläa aus die Jünger mit der weltweiten Lehre seiner vorösterlichen *Weisungen*.“³³⁸

333 Bd. 3, Kap. 3.3.2.2.

334 Jacobi 497.

335 Ebd. 498.

336 Ebd. 503f.

337 Ebd. 504.

338 Ebd. 498.

Älter als alle später entfalteten Ostererzählungen ist, so lässt sich zusammenfassen, die urchristliche Überzeugung, „dass der gekreuzigte Jesus auferweckt und erhöht ist, seinen Jüngern begegnet ist, sie zu Zeugen berufen und ihnen seine bleibende Gegenwart zugesagt hat“³³⁹.

Bei seiner Auferstehung und Erhöhung empfängt Jesus vom Vater vollends den *Heiligen Geist* und ist ihm nun in gewissem Sinn wieder übergeordnet. Zusammen mit dem Vater sendet er ihn in die Welt und gießt ihn über die Gläubigen aus.³⁴⁰ Nach den Abschiedsreden bei Johannes³⁴¹ ruft Jesus bereits angesichts seines bevorstehenden Todes den Geist als Beistand herbei. Er sagt den Jüngern zu, dass er ihn auf Erden vertreten und sein Werk fortführen wird.³⁴² „Auf diese Weise bleibt Jesus Christus nach Tod und Auferstehung in der Welt und unter den Menschen ‚in Ewigkeit‘ gegenwärtig. Lukas gestaltet hingegen die Geistsendung an Pfingsten als eigene Erzählung (Apg 2) und verbindet sie mit dem Beginn der sich neu bildenden Gemeinschaft der Kirche.“³⁴³ Für Paulus bedeutet „im Geist“ zu sein „in Christus“ beziehungsweise „im Herrn“ zu sein.³⁴⁴

Die Gegenwarts- und Zuwendungsweise des erhöhten Christus ist der Geist, und die Erfahrung seiner Gegenwart ist eine Erfahrung im Geist. Der Heilige Geist ist der gegenwärtige Christus. Er wohnt in den Herzen der Glaubenden beziehungsweise der Menschen und heiligt und vergöttlicht sie.³⁴⁵ Im Geist ist der erhöhte Christus in der Welt in Zeichen verborgen gegenwärtig und wirksam: beispielsweise im Wort und Sakrament der Kirche, aber auch in zwischenmenschlicher Liebe und Gerechtigkeit. Im Geist führt er die Menschen zu Gott und die Welt der Vollendung entgegen.

Als auferstandener und erhöhter Herr *tritt* Jesus Christus für die Menschen beim Vater *ein*.³⁴⁶ Er ist ihr *Freund* und *Helfer*, ihr *Retter*, ihr *Platzbereiter*, ihr *Mittler* bei Gott.³⁴⁷ Nach christlicher Hoffnung wird er am Ende der Zeiten in Herrlichkeit wiederkommen (*Parusie*).

Literatur

Hans Kessler: *Christologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 241–442.

Sabine Pemsel-Maier: *Gott und Jesus Christus. Orientierungswissen Christologie*, 2016.

Christine Jacobi: *Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen*, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.): *Jesus Handbuch*, 2017, 490–504.

339 Kessler 288.

340 Apg 2,32f.

341 Joh 13,31–17,26.

342 Joh 14,26.

343 Pemsel-Maier 210.

344 Gal 2,17; 1 Kor 1,2.30; 6,11; Röm 8,1–11; 15,16.

345 Joh 14,23; Gal 2,20; 2 Kor 13,5; Röm 8,10; Eph 3,17.

346 Röm 8,34; Hebr 7,25; 1 Joh 2,1.

347 Apg 5,31; / Joh 14,2f; / 1 Tim 2,5f.

2.2.4 Christologische Hoheitstitel

Zu den christologischen Hoheitstiteln, „die im frühen Christentum dazu dienten, die Bedeutung und Würde („Hoheit“) Jesu prägnant zum Ausdruck zu bringen“, gehören im Neuen Testament die Bezeichnungen: *Herr*, *Gesalbter/Christus*, der *Gottessohn* beziehungsweise der *Sohn*, der *Menschensohn* und der *Davidssohn*, sowie die nur gelegentlich vorkommenden Bezeichnungen *Retter/Erlöser*, das *Wort*, der *Prophet* und die *Weisheit*.³⁴⁸

Mit dem Titel *Herr*, zum Beispiel im Bekenntnis „Herr ist Jesus!“, erkannten die frühen Christen Jesus als Autorität an, die Verfügungsgewalt über sie hatte.³⁴⁹ Dementsprechend riefen sie ihn direkt als „Herr!“ an.³⁵⁰ Grundlage dafür war seine *Auferstehung* beziehungsweise sein durch sie erlangter *Status* und seine damit verbundene *Macht*. Schon zu seinen Lebzeiten wurde Jesus sowohl von Außenstehenden als auch von seinen Jüngern beziehungsweise Anhängern als „Herr“ angesprochen.³⁵¹ Diese Anrede wurde „wohl durch die autoritative Lehr- bzw. Verkündigungstätigkeit sowie das vollmächtige Wirken Jesu veranlasst [...]. Innerhalb des Schülerkreises entsprach die Bezeichnung wohl dem Autoritätsgefälle zwischen Lehrern und Schülern (Mt 10,24f).“³⁵² Nach seiner Auferstehung war er nun nicht mehr der *autoritative Lehrer*, sondern der zu Gott *Erhöhte*, der somit *himmlische* Macht und Status innehat.

Der am häufigsten verwendete christologische Hoheitstitel im Neuen Testament ist *Christus* beziehungsweise *Gesalbter*. Seine religions- und traditions geschichtlichen Wurzeln bilden „die Königssalbung in Israel, der jedoch mit dem Exil ein Ende gesetzt und die seitdem nicht wieder belebt wurde, sowie die (hohe-)priesterliche Salbung, die nach der Krise unter Antiochus Epiphanes eingestellt wurde, dazu noch die (metaphorische) Rede von Prophetensalbungen in den Schriften Israels“³⁵³. Zur Zeit Jesu beziehungsweise der Entstehung des Christentums gab es darum in Israel weder Königs- noch Priester-salbungen, auch war die personale Zuschreibung Messias oder Christus im zeitgenössischen Judentum lediglich für große prophetische Gestalten aus Israels Vergangenheit (Patriarchen, Mose, andere Propheten) reserviert. Die Tatsache, dass die Christusprädikation auffällig häufig in Aussagen begegnet, die von Jesu Tod und/oder Auferstehung und Kreuzigung handeln, zeigt, dass das Christusbekenntnis angesichts des *Kreuzestodes* und aufgrund der *Auferstehung* formuliert wurde:

„Die Prädikation besagt, dass der getötete und auferstandene Jesus als (von Gott) Gesalbter derjenige ist, der sich in *einzigartiger Nähe zu Gott* befindet (Apg 2,36; 2 Kor 4,4), sodass *Gottes Gegenwart* sich in ihm *konzentriert* (vgl. 2 Kor 4,4.6; 5,19) und *Gottes segensreiches*, d. h. rettendes Wirken darum *von ihm ausgeht*.“³⁵⁴

348 Du Toit 515.

349 1 Kor 12,3.

350 Z. B. Apg 1,6.

351 Z. B. Mk 7,28; / z. B. Mt 8,5; / z. B. Mt 8,21.

352 Du Toit 517.

353 Ebd. 518.

354 Ebd. (H.d.V.).

Der Titel *Gottessohn* begegnet im Neuen Testament recht breit gestreut in der Bekenntnis-tradition und wird gelegentlich auch von Paulus für Jesus verwendet.³⁵⁵ Nimmt man die Gottessohn-Belege des Alten Testaments und der frühjüdischen Literatur in den Blick, lässt sich feststellen: Unabhängig davon, worauf sich der Begriff bezieht – ob auf Engel beziehungsweise himmlische Wesen, auf Israel oder die Israeliten, auf den König Israels, eine Gerechten oder ein Individuum wie Joseph –, ist allen Belegen gemeinsam, dass sie eine *einzigartig* innige Beziehung beziehungsweise Nähe der so Bezeichneten zu Gott anzeigen. Der Gottessohn gehört in besonderer Weise zu Gott, er steht ihm besonders nahe.

„Nach Röm 1,3f ist im Falle Jesu diese einzigartige Gottesnähe in der Auferstehung und Erhöhung Jesu zu Gott begründet (vgl. auch Hebr 1,3–8; 4,14). Entsprechend wird der durch Gott offenbarte Auferstandene in Gal 1,16 als Gottessohn bezeichnet und wird seine Erhöhung in 1 Thess 1,10 und Gal 4,6, wo ebenfalls vom Gottessohn die Rede ist, vorausgesetzt: Jesus befindet sich als Auferstandener und somit als Sohn Gottes im *himmlischen Hofstaat*.“³⁵⁶

In der synoptischen Tradition ist die Rede vom Gottessohn in erster Linie mit der *Geistbe-gabung* Jesu verknüpft.³⁵⁷ Jesus wird vor dem Hintergrund von Jesaja als *letzter Bote* oder *endzeitlicher Prophet*, den Gott mit dem Geist gesalbt hat, verstanden.³⁵⁸ Als Geiststräger ist er Gottes Sohn und steht in einer *einzigartig* innigen Beziehung zu Gott. „Da der Geistbesitz Jesu bzw. sein Wirken durch den Geist zum ältesten Bestand der Jesusüberlieferung zählt [...], kann man darin den Anspruch Jesu auf eine einzigartige Beziehung zu Gott erkennen.“³⁵⁹

Auch im Johannesevangelium wird das *einzigartige* Verhältnis Jesu zu Gott, „das sich in beider Willens-, Wirk- und Offenbarungseinheit spiegelt, in erster Linie mit Hilfe von Vater-Sohn- Metaphorik zum Ausdruck gebracht“³⁶⁰. Ähnliches liegt auch in der Logien-quelle Q in Mt 11,25–27/Lk 10,21f vor.

„Da auch in Mk 14,36 Jesu und Gottes Willenseinheit mit der Vater-Anrede Gottes („Ab-ba“) verknüpft wird, scheint hier ein in der Überlieferung breit bezeugtes Motiv vorzu-liegen, das möglicherweise einen Aspekt des Selbstverständnisses Jesus spiegelt, dem-zufolge er in einem besonders engen Verhältnis zu Gott stand, was u. a. im Entsprechen des Willens Gottes, seines Vaters, zum Ausdruck kam.“³⁶¹

Der Ausdruck *der Menschensohn*, der im zeitgenössischen Aramäisch ganz allgemein „(der) Mensch“, „jemand“ oder „jeder Mensch“ bedeutete, kommt als Bezeichnung für Jesus in allen Evangelien und in der Apostelgeschichte vor und zwar fast immer im

355 Z. B. 2 Kor 1,19.

356 Ebd. 520 (H.d.V.).

357 Mk 1,9–11; 15,39.

358 Jes 52,7; 61,1.

359 Du Toit 521.

360 Ebd. (Joh 3,35f; 5,19–23 ...).

361 Ebd. (vgl. auch Mk 3,25 / Mt 12,25; vgl. Mt 7,21; 18,14).

Munde Jesu.³⁶² Jesus dürfte also in irgendeiner Form vom Menschensohn gesprochen haben. Ein Teil seiner Menschensohn-Worte bezieht sich auf sein *irdisches* und/oder *vollmächtiges Wirken*.³⁶³ Andere Menschensohn-Worte beziehen sich auf das *endzeitliche Kommen* oder *richterliche Wirken* Jesu beziehungsweise einer endzeitlichen Gestalt.³⁶⁴ Eine dritte Gruppe thematisiert schließlich das *Leiden* (und die *Auferstehung*) des Menschensohnes.³⁶⁵ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Jesus mit diesem Ausdruck *sich selbst* auf markante Weise bezeichnet und seinen einzigartigen Anspruch als vollmächtiger Verkünder der Gottesherrschaft hervorgehoben hat.

„Dieser einzigartige Vollmachtsanspruch eignete sich hervorragend als Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung im frühen Christentum: Dass die um des Menschensohnes willen Verfolgten selig gepriesen werden (Q Lk 6,22), dass ferner Aussagen über die irdische Vollmacht Jesu oder die Wiederkunft Jesu als endzeitlichen Richter in der Jesusüberlieferung gerade mit dem Menschensohn-Terminus verknüpft wurden, stellt eine sachgemäße frühchristliche Entfaltung des mit dem Menschenbegriff verbundenen Anspruchs Jesu dar.“³⁶⁶

Im Unterschied zu den anderen Hoheitstiteln wird die Bezeichnung *Davidsohn* in der Überlieferung nicht für den Erhöhten, sondern nur für den *irdischen* Jesus verwendet, und zwar nur in den synoptischen Evangelien und dort besonders im Matthäusevangelium. Da die meisten Belege im Zusammenhang der Heil- beziehungsweise Exorzismustätigkeit Jesu stehen³⁶⁷, könnte Jesus als Heiler und Exorzist „als eine Art neuer Salomo“ aufgetreten sein, der als der ideale und weise Nachkomme Davids über Wissen über Dämonen oder die Heilkraft von Pflanzen verfügt hat und als „Dämonenbezwinger“ galt.³⁶⁸

Es ist also fraglich, ob Jesus außer dem Titel Menschensohn die anderen Titel verwendet hat.

Nach Ostern hat sich jedenfalls nicht der Menschensohn- sondern der Messiastitel für ihn durchgesetzt. Jesus war nun für die Glaubenden der sichere Messias, zwar nicht der erfolgreiche nationalpolitische, den viele Juden erwartet hatten, aber der Messias, der durch Leiden und Sterben hindurch in Gott eingegangen war und den Gott auf-erweckt und nun in Macht eingesetzt hatte. Der griechische Name *Christos*, latinisiert *Christus*, wurde zu seinem festen Beinamen. Aufgrund der österlichen Offenbarung wurde auf diese Weise Jesus, der das Reich Gottes verkündigt hatte, zum verkündigten Inhalt des Evangeliums.

362 Apg 7,56.

363 Z. B. Mk 2,10.

364 Z. B. Mk 8,38.

365 Z. B. Mk 8,31.

366 Du Toit 525.

367 Z. B. Mk 10,47.

368 Du Toit 525.

Literatur

David du Toit: *Christologische Hoheitstitel*, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.): *Jesus Handbuch*, 2017, 515–526.

2.2.5 Neutestamentliche Christologien

Die frühen Christen suchten nach Ostern mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln aus der *israelitisch-jüdischen* und der *hellenistischen Tradition* das einzigartige Christusgeschehen zu deuten und Person und Wirken Jesu Christi einzuordnen, um sich selbst ihres Glaubens zu vergewissern und ihren Glauben anderen mitzuteilen. Von Anfang an gab es sehr verschiedene christologische Formulierungsversuche und Ausdrucksformen, weil *zum einen* die Texte ihren „Sitz im Leben“ in sehr unterschiedlichen *Situationen* in den christlichen Gemeinden hatten und unterschiedlichen *Funktionen* dienten: der Weiterverkündigung und liturgischen Vergegenwärtigung, dem Lobpreis und Anruf, dem Hymnus (Lied) und Bekenntnis, der Taufkatechese und Paränese (Mahnrede), der Mission und Verteidigung; *zum anderen* weil einzelne Christen oder Gruppen aus *sehr verschiedenen Traditionszusammenhängen* kamen: „armenisch-sprechende und griechisch-sprechende Judenchristen in und um Jerusalem, hellenistische Judenchristen außerhalb Palästinas, stärker heidenchristliche Gruppen verschiedener Herkunft“³⁶⁹.

Im Neuen Testament begegnet Christologie, das heißt die Lehre von Jesus Christus, aber nicht nur als *explizite*, sondern auch als *implizite*. Explizite Christologie ist *nachösterlich* und setzt die Erfahrung der Begegnung mit dem Auferweckten und seiner Anwesenheit im Geist voraus. Sie hat in den bereits behandelten Bekenntnisformeln und christologischen Hoheits- beziehungsweise Würdetiteln Ausdruck gefunden. Implizite Christologie ist hingegen *vorösterlich* und „unausdrückliche und unausgesprochene Christologie. Sie setzt an beim Reden und Handeln Jesu von Nazaret, in dem etwas aufschien, das außergewöhnlich war und die bekannten Kategorien sprengte. Sie legt noch kein ausdrückliches christologisches Bekenntnis ab, sondern lebt von der Ahnung, dass Jesus anders ist als andere Menschen und ‚mehr‘ sein könnte, ‚mehr‘ als ein Mensch überhaupt“³⁷⁰ (Kap. 2.2.5.1).

Neben expliziter und impliziter Christologie lässt sich im Neuen Testament innerhalb der nachösterlich-expliziten auch schon zwischen Christologien *von unten* und Christologien *von oben* unterscheiden. Christologie von unten setzt bei Jesus als historischer Gestalt an. „Ihr Ausgangs- und Bezugspunkt ist der geschichtlich rekonstruierte und erinnerte Jesus. Insofern sie die Bewegung vom Menschsein Jesu hinauf zu seinem Vater nachvollzieht, wird sie als Aszendenzchristologie (lateinisch *ascendere* = hinaufsteigen) bezeichnet. Umgekehrt geht die Christologie ‚von oben‘ aus von Gott, der in die

369 Kessler 293.

370 Pemsal-Maier 21.

Welt kommt, sich inkarniert und in Jesus Mensch wird; entsprechend ist sie Deszendenzchristologie (lateinisch *descendere* = hinabsteigen).³⁷¹ Im Neuen Testament gehören zu den *Aszendenzchristologien* heilsgeschichtliche Erhöhungs- und Erwählungschristologien (Kap. 2.2.5.2), während kosmische Präexistenz- und Inkarnationschristologien *Deszendenzchristologien* darstellen (Kap. 2.2.5.3).

2.2.5.1 Implizite Christologie in den Evangelien

Was hier unter impliziter Christologie angesprochen wird, ist im Einzelnen bereits weitgehend bekannt, wird nun aber in einen umfassenderen Deutungshorizont gestellt und christologisch zusammengefasst. Bereits im Leben und Wirken Jesu schien etwas auf, das *besonders, ungewöhnlich, anders* war als bei anderen Menschen: wie er sich anderen Menschen, insbesondere Marginalisierten und Sündern, zuwandte, wie er den Anbruch des Reiches Gottes verkündete, wie er die Tora auslegte, wie er mit Gott seinem Vater lebte und nicht zuletzt, wie er mit dem ihm bevorstehenden Todesschicksal umging und starb. Vor allem im *Umgang mit dem Gesetz* und in der *Sündenvergebung* erhob er einen besonderen *Anspruch* und trat seine besondere *Vollmacht* zutage. „Beides schöpfte er aus der besonderen Beziehung zu seinem Vater, die sein Leben, Handeln und Sterben bestimmte.“³⁷² Mit ihm wusste er sich aufs Engste verbunden; „aus der Unmittelbarkeit dieser Beziehung lebte und handelte er; an ihn wandte er sich im Gebet; für seinen Willen sucht er sich immer wieder neu zu öffnen; bei ihm suchte er Zuflucht in der Stunde der Verfolgung; ihm vertraute er sich im Sterben an.“³⁷³ Die Unterscheidung zwischen „meinem Vater – und Eurem Vater“ unterstrich dieses außergewöhnliche Verhältnis.³⁷⁴ „Seinen sprachlichen Ausdruck fand es in der liebevollen Anrede mit dem aramäischen Wort *abba*.“³⁷⁵ Nicht die Anrede selbst war außergewöhnlich, sondern die Art und Weise, wie Jesus die Beziehung zu seinem Vater lebte. In ihr zeigte sich „eine so noch nie dagewesene Nähe, ein radikales Gottvertrauen und eine tiefe Verbundenheit mit seinem Vater, die ihn auch im Angesicht des Todes durch alle Zweifel hindurch trug“³⁷⁶. Aufgrund dieser engen Beziehung zum Vater war es Jesus möglich, mit einem besonderen Anspruch aufzutreten und in Vollmacht und mit Autorität zu lehren.³⁷⁷ Die Überzeugung, dass die Gottesherrschaft in ihm und durch ihn Wirklichkeit wurde, war Ausdruck dieses Anspruchs, der sich auch in seiner Auslegung der Tora bekundete. In ihr unterschied er sich insofern von der Auslegung der Schriftgelehrten und Gesetzeslehrer, als er sich dabei weder auf die Autorität der Alten noch auf bestimmte Schulrichtungen berief. Vollmächtig legte er das Gesetz dort aus, „wo es das Verhältnis zu Gott nicht ermöglichte, sondern zu verstellen drohte“³⁷⁸. Bei all dem redete und handelte er „nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes, nicht aus eigener Kraft, sondern aus der tiefen Verbundenheit mit sei-

371 Ebd.

372 Pemsell-Maier 105.

373 Ebd.

374 Joh 20,17.

375 Pemsell-Maier 105f.

376 Ebd. 106.

377 Mk 1,21–27.

378 Pemsell-Maier 106.

nem Vater, nicht eigenmächtig, sondern im Bewusstsein von ihm ermächtigt zu sein³⁷⁹. Unübertroffen und besonders skandalös war sein Anspruch, im Namen Gottes Sünden zu vergeben. „Die Reaktion der Umstehenden ‚Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?‘ (Mk 2,7) war bezeichnend.“³⁸⁰

Die Zeitgenossen Jesu konnten auf eine Reihe von *Deutungsmustern* zurückgreifen, die die hebräische Bibel zur Verfügung stellte, um mit ihrer Hilfe ihn und seine Botschaft besser einordnen zu können. Ihre Versuche bewegten sich im Rahmen alttestamentlicher Prophetie und messianischer Erwartungen. „Doch prägend wurde die Erfahrung, dass Jesus in keine der gängigen Schubladen passte, sondern mit seinem Auftreten und seinem Anspruch alle vorgegebenen Schemata sprengte. Komparativische Formulierungen, dass er ‚mehr‘ und ‚größer‘ ist, sind symptomatisch für die Sprechversuche der impliziten Christologie.“³⁸¹

Auf den ersten Blick ähnelte Jesus einem *Rabbi*. Seine Jünger und Jüngerinnen redeten ihn aller Wahrscheinlichkeit nach so an. Die Evangelien überliefern den aramäischen Titel *rabbuni*.³⁸² Die Rabbiner, die die Schrift auszulegen, verschiedene Lehrmeinungen gegeneinander abzuwägen und die Gesetze der Tora auf das Leben im Alltag anzuwenden hatten, beriefen sich dazu auf die Autorität der Väter, besonders auf die des Moses. Von Jesus ist dagegen überliefert, dass er sich davon absetzte: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist – „Ich aber sage euch“; „Mose hat euch gesagt“ – „Ich aber sage euch“.“³⁸³

„Für einen Rabbi war es undenkbar, sein Wort über die Autorität der ‚Alten‘ zu stellen, schon gar nicht über die des Mose. Genau dies aber tat Jesus, wenn er die strenge Auslegung des Sabbatgebotes um der Menschen willen entschärfte, wenn er die innere Reinheit bzw. Unreinheit höher bewertete als veräußerlichte Reinigungsvorschriften, wenn er mit Sündern Mahl hielt.“³⁸⁴

Darum erschien Jesus seinen Zeitgenossen „größer als unser Vater Abraham“, ja größer „als der Tempel“.³⁸⁵

Als eine weitere Deutekategorie stand die des *Propheten* oder die des *wiedergekommenen Elija* zur Verfügung.³⁸⁶ Die Propheten beriefen sich auf Gottes Offenbarung und Gottes Wort: „Spruch des Herrn“ und „So spricht der Herr“ lauteten ihre traditionellen Botschaften, die sie als Propheten auswiesen. Jesus aber setzte dem Spruch Gottes sein „Amen, ich sage euch“ entgegen.

„Während ‚Amen‘ üblicherweise als Bekräftigung am Ende einer Rede oder eines Gebets stand und nicht vom Beter oder Redenden selbst, sondern als Akklamation von

379 Ebd.

380 Ebd.

381 Ebd. 106f.

382 Mk 10,51; Joh 20,16.

383 Mt 5,17–48.

384 Pemsel-Maier 107.

385 Joh 8,53; / Mt 12,6.

386 Mk 8,27–30.

den anderen gesprochen wurde, stellte Jesus es seiner Rede voran, als Akklamation des Willens Gottes, an den er sich gebunden wusste.³⁸⁷

Auf diesem Hintergrund wurde Jesus für „mehr als ein Prophet“ und „mehr als Jona“, für „mehr als Salomo“ gehalten.³⁸⁸

Jesus überstieg also die aus dem Alten Testament bekannten Kategorien und erschien als jemand, der mehr und größer als ein Gesetzeslehrer, ein Rabbi oder ein Prophet war. Seine besondere Vollmacht war nicht Ausdruck von Selbstherrlichkeit, sondern gründete in der engen und intensiven Beziehung zu seinem Vater.³⁸⁹

Die implizite Christologie, wie sie in den Evangelien überliefert ist, wurde zum Ausgangspunkt für die entfaltete nachösterliche explizite Christologie, wie sie sich im Neuen Testament findet, und damit für all jene christologischen Deutungen, die nach der Begegnung mit dem Auferstandenen das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus auf unterschiedliche Art und Weise auf den Begriff gebracht haben.

2.2.5.2 Heilsgeschichtliche Erhöhungs- und Erwählungschristologien

Sehr früh wurde der Tod Jesu im Blick auf Jes 53 als *Tod des Gerechten, der stellvertretend Sühne bewirkt*, verstanden.³⁹⁰ Demnach hat sich Jesus „für unsere Sünden“ hingegeben, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien, sind wir im Sinne des Sühnopferkults „durch sein Blut gerecht gemacht“, mit dem kostbaren Blut Christi „losgekauft“, ist Christus die „Sühne“ für unsere und der ganzen Welt Sünden und das „Lamm Gottes“, das für uns „geschlachtet“ wurde, damit durch sein Blut unsere Sünden vor Gott getilgt werden.³⁹¹ Von diesen *archaischen Vorstellungen* hebt sich bereits positiv der Gedanke der *Dahingabe* des Sohnes durch Gott oder der *Selbsthingabe* des Sohnes für uns ab, insofern das *Motiv der Liebe* deutlich hervortritt. So heißt es bei Johannes:

„Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat.“³⁹²

Im Galaterbrief schreibt Paulus:

„Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Was ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich hingegeben hat.“³⁹³

Im ersten Johannesbrief wird im Grunde die Hingabe Jesu „für uns“ aus Liebe bereits losgelöst vom Stellvertretungs-, Sühne-, oder Opfergedanken, da auch die Gläubigen ihr

387 Pemsel-Maier 107.

388 Lk 7,26; / Mt 12,41; Lk 11,32; / Lk 11,31.

389 Lk 4,32.

390 Vgl. Kessler 298.

391 Gal 1,4; vgl. 1 Kor 15,3; u.a.; / Röm 5,9; vgl. Mk 14,24; 1 Petr 1,2; / 1 Petr 1,18f; / 1 Joh 2,2; vgl. 4,10; / Offb 5,6.9.12; Joh 19,31–37 u.a.

392 Joh 3,16.

393 Gal 2,20; vgl. Eph 5,2.25; Mk 10,45.

Leben für die Nächsten hingeben sollen, ohne dass ihre Lebenshingabe soteriologisch verstanden werden könnte:

„Daran haben wir die Liebe erkannt, dass er [der Sohn Gottes] sein Leben für uns hingegen hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingegen.“³⁹⁴

Bei der Liebe Jesu Christi handelt es sich nicht um eine *stellvertretende* Liebe, die dem Menschen das Lieben abnehmen würde, sondern um eine *vorbildliche* Liebe, die, wenn man sie im johanneischen Schrifttum in ihrer ganzen Tiefe als göttliche Liebe bedenkt, den Menschen allererst und zutiefst zur Liebe befähigt.

Paulus konzentriert sich in seiner Erhöhungs- und Kreuzeschristologie ganz auf *Tod* und *Auferweckung* Jesu als dem eigentlichen Heilsgeschehen.³⁹⁵ Wie seiner Überzeugung nach durch den ersten Adam der Tod über alle Menschen kam, so kommt es durch den zweiten, neuen Adam – Jesus Christus – für alle Menschen zur Gerechtsprechung, die ewiges Leben schenkt.³⁹⁶ Paulus ist sich dessen gewiss, dass der Mensch aufgrund der *Versöhnung mit Gott durch Jesus Christus* aus dem Tod zu ewigem Leben gerettet wird:

„Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Gottes Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben [als Auferstandener].“³⁹⁷

Da Gott den Menschen durch Christus mit sich versöhnt hat, ist ihm, und besonders dem Christen, der Dienst der Versöhnung aufgetragen.³⁹⁸

„Dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“³⁹⁹, macht für Paulus die unvergleichliche Liebe Gottes aus, die nicht nur dem Guten oder Freund, sondern auch dem Gottlosen und Feind gilt.⁴⁰⁰ Da Gott *für* den Menschen ist, kann den Menschen absolut nichts von der Liebe Gottes trennen, die durch die Liebe Christi vermittelt ist:

„Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegen – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? [...] Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: Der auferweckt worden ist, er sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein. Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? [...] Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“⁴⁰¹

394 1 Joh 3,16.

395 Z. B. 1 Kor 13,3f.

396 Röm 5,12.18.21.

397 Röm 5,10.

398 Vgl. 2 Kor 5,18.

399 Röm 5,8.

400 Röm 5,6.10.

401 Röm 8,31–39.

Während in den Briefen des Paulus der christologische Titel *Kyrios* („Herr“) vorherrscht⁴⁰², herrschen im Evangelium nach *Markus* die Titel *Messias*, *Gottessohn* und *Menschensohn* vor. Und während sich für Paulus das Heilsgeschehen auf Kreuz und Auferstehung Jesu beschränkt, hält Markus zusammen mit den anderen Evangelisten *das gesamte Leben Jesu*, seine ganze Geschichte, für heilsbedeutsam. Erst das Evangelium als ganzes kann zeigen, was die drei christologischen Titel, die bei Markus zusammengehören und sich gegenseitig interpretieren, bedeuten und wer Jesus eigentlich ist. Insgesamt entwirft Markus eine Christologie des *Vor-Ganges*: „Jesus geht – heilend, dienend, leidend, sein Leben für alle hingebend, auferstehend – voran und bahnt den Weg, damit alle, die ihm folgen wollen, durch ihn den Weg ins wirkliche Leben finden.“⁴⁰³

Auch für *Lukas* ist die Erlösungsfunktion „nicht auf Jesu Selbsthingabe oder Kreuzestod beschränkt, ja nicht einmal auf ihn konzentriert“⁴⁰⁴. Er hält wohl die Abendmahlstradition fest⁴⁰⁵, „übergeht sonst aber das Motiv des stellvertretenden Sühnetodes. Er betont, dass sich schon der irdische Jesus besonders der Sünder angenommen und ihnen Gottes Vergebung geschenkt hat“⁴⁰⁶; mit keinem Wort aber wird die Sündenvergebung an das Sterben Jesu gebunden.⁴⁰⁷ Dabei ist die *Heilsbedeutsamkeit* Jesu für die Menschen *von Anfang an* das Werk Gottes im Menschen Jesus. In dieser Hinsicht gilt er als *Sohn Gottes*. Er ist als *Menschensohn* gesandt, „um zu suchen und zu retten, was verloren ist“⁴⁰⁸. Das durch ihn, den *Retter* (Heiland), gebrachte Heil gilt besonders den Armen, Krüppeln und Verlorenen. „So finden jüdische Hoffnung und heidnische Erlösungssehnsucht gleichermaßen in der Menschenfreundlichkeit Jesu, zumal in seiner Liebe zu Sündern und Armen oder in der Beachtung, die er Frauen schenkt“, ihre unerwartete Erfüllung.“⁴⁰⁹

Bei *Matthäus* tritt die eigentliche Messiasbezeichnung „*der Christus*“ stark hervor. Sein Evangelium beginnt mit den Worten: „Buch des Ursprungs Jesu *Christi*, des *Sohnes Davids*, des *Sohnes Abrahams*“⁴¹⁰. In Jesus erfüllen sich die messianischen Erwartungen Israels; „er und kein anderer ist der verheißene Messiaskönig aus Davids Geschlecht, aber er ist es mit den besten Traditionen Israels – als der messianische Gottesknecht, der den Gebrochenen und den Heiden Heil bringt“⁴¹¹, und als der sacharjanische gewaltlose Friedenskönig (Mt 21,5).“⁴¹² Dementsprechend hat Matthäus die Davidsohnschaft Jesu von vornherein durch die Erwähnung der *Abrahamssohnschaft* Jesu⁴¹³ dahingehend erweitert, „dass über das bevorzugte Israel hinaus alle Völker durch Jesus das Heil finden werden“⁴¹⁴;

402 Z. B. Röm 5,1: „durch Jesus Christus, unseren Herrn“.

403 Kessler 304.

404 Ebd. 305.

405 Lk 22,19f.

406 Lk 5,32.

407 Kessler 305 (Eher wird die Sündenvergebung an die Erhöhung Jesu gebunden: Lk 24,46f; Apg 2,36–38 u.a.).

408 Lk 19,10.

409 Kessler 305 (siehe Lk 7,36–50; 8,1–3; 10,38–42; 23,27–31; vgl. 1,39–56; 2,36–38).

410 Mt 1,1.

411 Mt 8,16f; 12,15–21.

412 Kessler 306.

413 Mt 1,1.

414 Vgl. Gen 12,3; 22,18; 26,4.

deshalb werden die Jünger am Ende zu den Völkern gesandt (Mt 28,18–20).⁴¹⁵ Jesus erfüllt durch sein ganzes Leben, Lehren und Wirken das Gesetz und die Propheten, weil darin der Wille Gottes „geschieht“⁴¹⁶. Er ist nicht nur der *letzte Bote der Weisheit und Menschensohn*, sondern gleichsam *die Weisheit Gottes in Person* und gerade als inkarnierte Weisheit der Christus, sodass in Jesus von Nazaret Gott selbst den Menschen begegnet und Jesus der *Immanuel*, das heißt, „Gott mit uns“ ist.⁴¹⁷ In seiner Weisheitschristologie greift Matthäus freilich noch nicht auf die Vorstellung einer präexistenten Weisheit zurück.

Die bisher vorgestellten Christologien fallen, sofern man sie typisieren und ins Gesamt neuteamentlicher Lehren von Jesu Christus einordnen will, unter den Typ *heilsgeschichtlicher Erhöhungs- und Erwählungschristologien*, dem sich als zweiter Grundtyp *kosmische Präexistenz- und Inkarnationschristologien* gegenüberstellen lassen. Für Paulus hat Gott Jesus *erst bei der Auferweckung* zum Sohn Gottes erwählt und erhöht. So charakterisiert der Apostel das Evangelium Gottes als:

„das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn“⁴¹⁸.

Nach Markus erhöht Gott Jesus *bei seiner Taufe* am Jordan zum Sohn Gottes oder weist ihn wenigstens als solchen aus. So heißt es:

„Und sogleich, als er aus dem Wasser stieg, sah er, dass der Himmel aufriss und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden.“⁴¹⁹

Nach Lukas verdankt Jesus *seine irdische Existenz* als Sohn Gottes dem *Wirken des Heiligen Geistes*. So antwortet der Engel, der Maria die Schwangerschaft verkündet, auf ihre Frage, wie das geschehen solle, da sie keinen Mann erkenne:

„Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.“⁴²⁰

Auch gemäß Matthäus erscheint ein Engel des Herrn Josef im Traum und teilt ihm mit:

„Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen. Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt

415 Kessler 306f.

416 Mt 5,17; / Mt 5,18; 26,39.42.

417 Mt 1,23.

418 Röm 1,3f.

419 Mk 1,9–11.

420 Lk 1,35.

hat: Siehe: Die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und sie werden ihm den Namen Immanuel geben, das heißt übersetzt: Gott mit uns.“⁴²¹

Im Sinn einer *Geistchristologie* ist hinzuzufügen, dass sich Jesus sein ganzes Leben lang vom Heiligen Geist leiten und inspirieren ließ.⁴²²

Der *Apostelgeschichte* zufolge hat Gott Jesus wiederum erst nach seinem Tod am Kreuz durch die *Auferweckung* zum Kyrios und Messias erhöht: So sagt Petrus in seiner Pfingstpredigt:

„Mit Gewissheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.“⁴²³

Heilsgeschichtliche Erhöhungs- und Erwählungschristologien, so lässt sich zusammenfassen, sind in den *judenchristlich-palästinischen* Gemeinden entstanden. Diese „waren hauptsächlich vom alttestamentlich-jüdischen Denken geprägt und verstanden Jesu Gottessohnschaft von daher als Erwählung, Geistbegabung und Einsetzung in das messianische Amt (seit der Auferstehung, der Taufe, der Geburt). Dass dem Gottessohn bereits ‚vor‘ seinem menschlichen Leben eine personale ‚Existenz‘ (Präexistenz) in der Daseinsweise Gottes zu eigen war, kam dabei nicht in den Blick.“⁴²⁴

2.2.5.3 Kosmische Präexistenz- und Inkarnationschristologien

Ziemlich früh – zum Teil gleichzeitig mit Erhöhungsaussagen und mit diesen, wie etwa im Christushymnus des Philipperbriefs, verknüpft – wurden auch bereits Aussagen über die *Präexistenz* und *Sendung* des Gottessohnes formuliert, die „eine ungeahnte Tiefe der Geschichte und Person Jesu Christi“ entdecken halfen.⁴²⁵ Sie gehen auf die jüngere *nach-exilische Weisheitsliteratur* Israels⁴²⁶ zurück, die sich mit der Welt des *Hellenismus* auseinandergesetzt hatte. Die *Weisheit* Jahwes entwickelt sich hier aus einer Eigenschaft Gottes zu einer (relativ) *selbstständigen präexistenten Größe*.⁴²⁷ In den kosmischen Präexistenz- und Inkarnationschristologien im Neuen Testament macht sich diese hellenistisch-jüdische Weisheitsspekulation stark bemerkbar.

So taucht ein *unausdrücklicher Präexistenzgedanke* bereits in der frühchristlichen *Sendungsformel* auf, die schon mehrmals begegnet ist und die da lautet: „Gott sandte seinen Sohn, damit...“⁴²⁸. Im ersten Johannesbrief steht sie in Verbindung damit, dass Gott uns seine Liebe in Jesus Christus *geoffenbart* hat:

421 Mt 1,20–23.

422 Mk 1,12; Lk 4,1.14; Apg 1,2.

423 Apg 2,36.

424 Kessler 308.

425 Kessler 308.

426 Von 300 bis 50 v. Chr.

427 Siehe besonders Spr 1–9, Sir 24, Bar 3,15–4,4 und Weish 6–9.

428 Vgl. Gal 4,4f; Röm 8,3f; Joh 3,16f.

„Darin offenbarte sich die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben.“⁴²⁹

Die Rede von Sendung und Präexistenz des Gottessohnes macht zweierlei deutlich:

1. Die (Heils-)Initiative geht ganz *von Gott* aus. In Jesus handelt nicht der Mensch Gott gegenüber, sondern *Gott am Menschen*.
2. Jesus unterscheidet sich *wesentlich* von anderen Gottgesandten, etwa den Propheten.

Infolge seiner Ostererscheinungen entwickelte sich nicht nur sehr bald der Glaube an die leibliche Auferstehung, sondern auch der Glaube, dass Jesus Christus mehr war und ist als ein bloßer Mensch.

Ein *ausdrücklicher Präexistenzgedanke* liegt in neutestamentlichen *Christusliedern* (Hymnen) vor. Im Philipperbrief etwa zitiert Paulus einen ältere, ihm vorgegebenen hellenistisch-judenchristlichen Christushymnus mit zwei Strophen:

„Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes, des Vaters.“⁴³⁰

Der Hymnus enthält eine „kaum noch steigerbare dramatische Spannung von Abstieg und Erhöhung, von Erhebung des erniedrigten Sklaven zum Weltenherrn“⁴³¹. Indem Paulus ihm korrigierend die Formel „zur Ehre Gottes, des Vaters“ hinzufügt, ordnet er Christus noch Gott unter.⁴³² Da der Apostel den Präexistenzgedanken auch in eigenen Texten ohne Erklärungen einspielt⁴³³, kann er „ihn also als bekannt und in der christlichen Tradition verankert voraussetzen“⁴³⁴. So etwa nimmt er auch im zweiten Korintherbrief das Schema des Hymnus auf, ohne es näher zu erläutern:

„Denn ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: er, der reich war, wurde eutretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.“⁴³⁵

429 1 Joh 4,9.

430 Phil 2,6–11.

431 Kessler 313.

432 Phil 2,11c; vgl. Kor 15,24.28.

433 1 Kor 8,6; 10,4.

434 Schreiber 99.

435 2 Kor 8,9.

Die hier vorausgesetzte Präexistenz „verdeutlicht auf dem Hintergrund der frühjüdischen Weisheit die universale endzeitliche Bedeutung Christi für die Welt, die in seinem göttlichen Ursprung gründet“⁴³⁶.

Auch der Verfasser des Kolosserbriefes (wohl ein Paulusschüler) greift einen Christushymnus auf, „den er durch Zusätze korrigiert und im Kontext interpretiert“⁴³⁷:

„Er ist Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen. Er ist vor aller Schöpfung und in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“⁴³⁸

Vor dem Hintergrund des damaligen Zeitgefühls, das vom „chaotisch-vernichtenden Kampf der [personal gedachten] kosmischen Elementarmächte (Schicksal, Gestirne, Elemente) geprägt ist“, wird, um den Vorrang Christi zu verdeutlichen, das Christusbekenntnis „kosmisch-universal formuliert“.⁴³⁹ Christus ist hier „in seiner Präexistenz wie in seiner Postexistenz als eine gottgleiche bzw. gotterfüllte Größe verstanden“, durch die „die zerbrochene Harmonie des Kosmos wiederhergestellt wird (Allversöhnung)“.⁴⁴⁰ Aufgrund seiner Schöpfungsmittlerschaft gibt es kein Geschöpf, das schlechthin ohne Christus existieren würde. Durch ihn und auf ihn hin ist aber auch schon alles mit Gott versöhnt. Stets behält Gott dabei die Initiative, Christus ist nur Mittler der Schöpfer- und Versöhnertätigkeit Gottes.

Voll entwickelt ist das Bewusstsein von der *Gottheit* Jesu Christi schließlich im Johannesevangelium, dem ein *Hymnus* auf den *göttlichen Logos* als Prolog vorangestellt ist. Darin lassen sich drei aufeinander aufbauende Hauptteile erkennen, in denen es um den Ursprung des göttlichen Logos/Wortes, sein Geschick in der Geschichte und schließlich seine Fleischwerdung und Aufnahme in der Gemeinde geht⁴⁴¹:

„Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. [...] Alles ist durch das Wort geworden [...]. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. [...] Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt; sein Name war Johannes [...] Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. [...], aber die Welt erkannte ihn nicht. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden [...]. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. [...] Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen

436 Schreiber 99.

437 Kessler 313.

438 Kol 1,15–20.

439 Kessler 313f.

440 Ebd. 314.

441 Joh 1,1–5; / 1,6–13; / 1,14–18.

durch Jesus Christus. Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“⁴⁴²

Als unmittelbare Anregung für den Text könnte „die hellenistisch-jüdische Rede von der nach ihrer Erschaffung bei Gott präexistenten Weisheit, die bei der Welterschöpfung dabei war“, gedient haben.⁴⁴³ Das Lied erinnerte den damaligen Hörer aber auch „an den Schlüsselbegriff hellenistischer Weltauslegung“: der *Logos* (das Wort, die Vernunft) ist stoisch die den Kosmos durchwaltende „Weltvernunft“ und das Vernunftgesetz, nach dem es zu leben gilt.⁴⁴⁴ Jedenfalls ist der *Logos* für jeden Menschen von Bedeutung.

In Joh 1,14 wird vom *Logos* nun aber etwas gesagt, was sowohl der jüdischen Weisheits- und Logostradition völlig fremd war als auch als reale Inkarnation hellenistischem Denken widersprach: Er wird „Fleisch“, das heißt er wird Mensch in seiner Kreatürlichkeit, ohne seine Göttlichkeit zu verlieren. Denn nur so können die Gläubigen Anteil an seiner göttlichen Fülle erhalten. *Menschwerdung Gottes* heißt, dass sich der göttliche *Logos* unlösbar mit einem konkreten geschichtlichen Menschen identifiziert, dessen Name erst jetzt fällt: Jesus Christus.⁴⁴⁵ „Präexistent ist nicht Jesus, sondern der *Logos*, der auch sonst in der Schöpfung und Menschheitsgeschichte wirkt, und Jesus ist nicht der *Logos* als solcher, sondern der fleischgewordene *Logos*.“⁴⁴⁶

Der Schluss des Prologs weist auf den einzigartigen Status Jesu Christi als *ewiger Sohn Gottes* und auf seine damit zusammenhängende *einzigartige* Funktion als *Offenbarer* hin:

„Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“⁴⁴⁷

Darum kann der johanneische Jesus sagen: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“, sieht „den Vater“. ⁴⁴⁸ Und darum können Christen im ersten Johannesbrief wiederum in Bezug auf Jesus sagen:

„Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben vom Wort des Lebens – das Leben ist erschienen und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist.“⁴⁴⁹

Jesus Christus ist „der inkarnierte *Logos*-Sohn in Person, der Offenbarer, der wirklich Gott von innen, von Gott selbst her, auslegen kann“⁴⁵⁰. In ihm hat sich Gott den Menschen

442 Joh 1,1–18.

443 Kessler 315.

444 Ebd.

445 Joh 1,17.

446 Kessler 316.

447 Joh 1,18.

448 Joh 12,45; / 14,9.

449 1 Joh 1,1f.

450 Kessler 316.

„geschichtlich unüberbietbar geoffenbart und mitgeteilt. Und in umgekehrter Blickrichtung: Präexistent und Schöpfungsmittler ist *der* Logos, der in Jesus Christus geschichtlich greifbar, ‚anfassbar‘ (1 Joh 1,1) geworden ist; Gott ist niemand anderer als der hier transparent gewordene, der ‚Vater‘ dieses Sohnes.“⁴⁵¹ Und dieser Sohn ist selbst „Herr“ und „Gott“, wie Thomas dem auferstandenen Jesus Christus gegenüber am Ende des Evangeliums bekennt.⁴⁵²

Indem Johannes pointiert mit dem Logoshymnus einsetzt, bildet die Präexistenz des Logos beziehungsweise des Sohnes den Ausgangspunkt und Gesamtrahmen des ganzen Evangeliums. Jesus gilt dementsprechend von Anfang an als der offenbare Gottessohn. Seinem *Abstieg vom Himmel* wird nach dem Erdenleben wieder sein *Aufstieg zum Vater* folgen.⁴⁵³

Innerhalb dieses Schemas von Abstieg und Aufstieg herrscht der *Sendungsgedanke* vor. Der Vater, der „das Leben in sich hat“⁴⁵⁴, hat den Sohn gesandt, damit er den Menschen dieses Leben gibt beziehungsweise an sie weitergibt und die rettende Liebe Gottes offenbart.⁴⁵⁵ In diesem Sinn kann der johanneische Jesus in *Ich-bin-Worten* von sich selbst sagen, „das Brot des Lebens“ oder „lebendiges Brot“ und „lebendiges Wasser“ zu sein; „das Licht der Welt/des Lebens“, „der gute Hirt“, „der wahre Weinstock“ und „die Tür“ zur Rettung zu sein.⁴⁵⁶ Zusammenfassend sagt er von sich selbst: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“⁴⁵⁷, oder auch:

„Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben.“⁴⁵⁸

In den Sendungsgedanken sind auch Passion und Tod Jesu einbezogen. „Der Tod ist notwendige Durchgangsstation auf dem Weg zur Erhöhung.“⁴⁵⁹ Er stellt nicht, wie etwa im Philipperhymnus, den Tiefpunkt der Erniedrigung dar, sondern gehört selbst schon zum Erhöhungsvorgang, der dann durch die Auferstehung vollendet wird.

Auch im Johannesevangelium hat allein der Vater die Initiative, geht vom Vater alles aus. Der Sohn ist sein endgültiger Gesandter und Offenbarer. Er ist der, der immer schon von Gott her in die Welt kommen sollte, um die Liebe Gottes auf radikal neue Weise, nämlich vermittelt durch sein menschliches Sein, den Menschen nahezubringen. Als vom Vater gesandter, inkarnierter Sohn/Logos kann Jesus nichts „von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht“⁴⁶⁰. Seine „Speise“ ist es, wie er sagt, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat.⁴⁶¹ Im Sinn seines willentlichen Gehorsams

451 Ebd.

452 Joh 20,28.

453 Joh 16,28; vgl. 6,62, 13,1.3.

454 Joh 5,26.

455 Joh 3,16f.36; 5,19–24. u.a.

456 Joh 6,35.41.48.51; / 7,38; 4,13f; / 8,12; 3,19–21; 9,5; / 10,11–16; / 15,1.5; / 10,9.

457 Joh 14,6.

458 Joh 11,25.

459 Kessler 318 (Joh 3,14; 12,28.32f).

460 Joh 5,19.

461 Joh 4,34; vgl. 5,30; 6,38–40.

ist der Vater größer als er.⁴⁶² Wenn Jesus auf der anderen Seite von sich sagt: „Ich und der Vater sind eins“, dürfte damit im Johannesevangelium schon eine Einheit gemeint sein, die über das Wollen und Wirken oder Handeln hinausgeht und auf eine Einheit im Sein abzielt.⁴⁶³ Das würde auch zum vorausgehenden Prolog mit seinen klaren Aussagen zur Gottheit des Logos beziehungsweise des Sohnes und zum späteren Bekenntnis des Thomas zur Gottheit des Auferstandenen passen.⁴⁶⁴ In willens- und seinsmäßiger Einheit mit dem Vater wird Jesus Christus im oder nach seinem Tod den Heiligen Geist senden.⁴⁶⁵

Während die *synoptischen Evangelien*, so lässt sich grob bilanzieren, insgesamt der Wahrheit des *historischen* Jesus näher kommen, was nicht ausschließt, dass das vierte Evangelium in einzelnen Punkten historisch vorzuziehen ist, ist das später entstandene *Johannesevangelium* insgesamt *theologisch weiter entwickelt* als die anderen Evangelien, was wiederum nicht heißt, dass die synoptischen Evangelien in einzelnen Punkten der theologischen Wahrheit über die Person Jesu Christi nicht eher entsprechen können.

Stellt man die beiden neutestamentlichen Grundtypen der Christologie einander noch einmal schematisch gegenüber, kann man mit Hans Kessler das Folgende festhalten.

Heilsgeschichtliche Erhöhungs- und Erwählungschristologien erklären die Bedeutung Jesu „im Rahmen eines vornehmlich an der Geschichte orientierten Denkens, wie es altjüdisch-hebräischer Tradition entsprach“⁴⁶⁶. Für sie war Jesus der zum Menschensohn, Messias oder Gottessohn Erwählte und Erhöhte, der „die Erfüllung der Tora und der Propheten (der Schrift) bringt“⁴⁶⁷. In ihm erreichte die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen ihren Höhepunkt. Mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen trat die Heilsgeschichte in ihre letzte, qualitativ neue, entscheidende Phase – in die Phase der Endzeit, die von der Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und dem „noch nicht“ der Gottesherrschaft gekennzeichnet ist. Bei seiner Wiederkunft als Erhöhter wird Jesus Christus die Heilsgeschichte und die Weltgeschichte vollenden. Dann wird er das erhoffte vollständige Heil, nämlich die allumfassende Gemeinschaft Gottes und aller Geschöpfe in Gerechtigkeit und Frieden herbeiführen. Von daher ist Jesus Christus der Höhepunkt der Heilsgeschichte, die Mitte der Zeit und der Geschichte, sowie der Zielpunkt (das Omega) der Zeit und der Heilsgeschichte.

Kosmische Präexistenz- und Inkarnationschristologien im Neuen Testament bauten auf diesen heilsgeschichtlichen Erhöhungschristologien auf⁴⁶⁸, „gaben sie also nicht auf, suchten aber darüber hinaus dem mehr kosmisch orientierten Denken der hellenistischen Weltkultur zu entsprechen“⁴⁶⁹. Vor diesem Hintergrund vertieften hellenistische Judenchristen den Blick auf die Geschichte und die Person Jesu Christi. Sie brachten Jesus in Verbindung mit der präexistenten, im gesamten Kosmos wirksamen Weisheit

462 Joh 14,28.

463 Joh 10,30.

464 Joh 1,1.18; / 20,28.

465 Joh 16,7; vgl. 14,26; 7,39; 19,30; 20,22.

466 Kessler 321.

467 Ebd.

468 Vgl. Phil 2,8–11; Kol 1,18b; Joh 12,16 u.a.

469 Kessler 322.

Gottes beziehungsweise mit dem Logos/Wort Gottes und begriffen ihn als den vom Himmel, von oben gesandten, menschengewordenen Sohn. Das Heil kam nicht vom Menschen, sondern von Gott. Gott selbst handelte im Leben und in der Geschichte Jesu zum Heil der Menschen. Jesus Christus ist demnach der menschengewordene präexistente Logos Gottes. Als präexistenter Logos wirkte er bei der Erschaffung des Kosmos, bei der Schöpfung mit. Als menschengewordener Logos offenbarte er Gott und brachte den Menschen das Heil. Der Heilsmittler Gottes war und ist kein anderer als der Schöpfungsmittler Gottes. Als Heilsmittler hat Jesus Christus angefangen, den kosmischen Frieden wieder herzustellen und die Menschen aus der kosmischen Entfremdung, aus der Sterblichkeit und der Sinnleere zu befreien. In kosmischer Sicht ist Jesus Christus daher der Grund und die Mitte des Kosmos.

Mit den beiden Grundtypen neutestamentlicher Christologien beziehungsweise den Vorstellungsmodellen von Erwählung-Erhöhung und Präexistenz-Abstieg gehen zwei unterschiedliche Begriffe vom *Sohn Gottes* einher.

„Wieder etwas schematisch könnte man sagen: Im einen Fall wird der Mensch Jesus von Gott zum Messias oder Sohn Gottes angenommen, erwählt bzw. erhöht, wobei ‚Sohn Gottes‘ das einzigartige Verhältnis des Menschen Jesus zu Gott, seine äußerste Gemeinschaft mit Gott, zu dem er Abba sagt, zum Ausdruck bringt (Aszendenzchristologien). Im andern Fall steigt der vor aller Schöpfung schon präexistente, ewige Sohn Gottes, der gerade nicht Mensch ist, herab und verbindet sich unlöslich mit dem Menschen Jesus von Nazaret zum Heil aller andern Menschen (Deszendenzchristologien).“⁴⁷⁰

Beide Vorstellungsmodelle (Aszendenz- und Deszendenzmodell) und beide Sohnesbegriffe (der Begriff vom messianischen Sohn Gottes und der vom präexistenten Sohn Gottes) werden bereits im Neuen Testament miteinander verknüpft: im Philipperhymnus, im Kolosserhymnus und am ausführlichsten im Johannesevangelium. Dadurch werden die palästinischen *Zwei-Phasen-Christologien* zu *Drei-Phasen-Christologien* ausgeweitet. Der ewige Sohn Gottes, der beim Vater alle göttliche Hoheit besaß, erniedrigte sich durch die Menschwerdung in Jesus Christus, führte ein Leben in Niedrigkeit bis zum Tod am Kreuz, und erlangte bei der Auferstehung seine frühere Herrlichkeit bei Gott wieder. Der Phase der himmlischen Präexistenz in Hoheit folgt die Phase des irdischen Lebens in Niedrigkeit und diese führt zur Phase der himmlischen Postexistenz wiederum in Hoheit. Dabei behält der ewige Sohn Gottes auch während seines irdischen Menschenlebens seine Gottheit bei und bleibt, einmal Mensch geworden, auch nach dem Tod und der Auferstehung Mensch, dann freilich ganz bei Gott. Um sich einem vollständigen Bild von Christus anzunähern, ist es daher notwendig Aszendenz- und Deszendenzchristologien zusammen zu nehmen.

470 Kessler 324.

Literatur

Stefan Schreiber: *Die Anfänge der Christologie, Deutungen Jesu im Neuen Testament*, 2015.

2.3 Jesus Christus als geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes

In einer systematischen Christologie ist zu klären, wer oder was Jesus Christus war beziehungsweise ist und welche Bedeutung er in der Welt- und Menschheitsgeschichte hat, was er in ihr bewirkt hat. Es geht also einerseits um seine Person oder sein Sein und andererseits um seine Bedeutung oder seine „Funktion“ für Welt und Mensch. Mit seinem Personsein befasst sich die Christologie im engeren Sinn (Kap. 2.3.1), mit seinem Heils- und Erlösungswerk die Soteriologie (Kap. 2.3.2). Da Jesus Christus gemäß christlicher Tradition nicht nur Mensch, sondern zugleich Gott war, stellt seine Offenbarung die einzigartige geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes dar.

2.3.1 Die Person Jesu Christi

Bevor etwas zum Verständnis der Person Jesu Christi gesagt wird (Kap. 2.3.1.2), muss kurz darauf hingewiesen werden, dass die Menschwerdung des ewigen Logos-Sohnes theologisch nicht völlig isoliert betrachtet werden darf, sondern als Teil seiner universalen Sendung zu begreifen ist (Kap. 2.3.1.1).

2.3.1.1 Die universale Sendung des Logos-Sohnes

Obwohl sich unter den frühen Christen der Glaube an die Dreifaltigkeit Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist erst allmählich aus dem Glauben an Jesus Christus entwickelt hat, darf und muss in einer systematischen Lehre von Jesus Christus die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes in Grundzügen vorausgesetzt werden. Christologie und Trinitätslehre hängen untrennbar miteinander zusammen.

Der aus dem Neuen Testament heraus entfalteten traditionellen Lehre zufolge ist der Vater in der Gottheit der *ursprungslose Ursprung*, aus dem der Sohn und (durch den Sohn) der Heilige Geist hervorgeht.⁴⁷¹ Diesen beiden *inneren Hervorgängen* entsprechen die beiden *Sendungen* „nach außen“, nämlich in die Welt. Der Vater sendet den Sohn und (durch den Sohn) den Heiligen Geist zu den Menschen in der Welt. Traditionell wird die Sendung des Sohnes auf seine Menschwerdung in Jesus von Nazaret beschränkt und lässt man die Sendung des Geistes mit dem Pfingstereignis nach Ostern anheben. In dieser Sicht setzt die Sendung des Geistes Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi voraus.

Diese Sicht wird jedoch bereits fragwürdig, wenn man jene Stellen aus dem Neuen Testament ernst nimmt, die ein besonderes Wirken des Geistes Gottes bei der Empfängnis und im Leben Jesu bezeugen.⁴⁷² Die Sendung des Geistes findet schon mitten im Le-

⁴⁷¹ Kap. 3.3.1.3.

⁴⁷² Kap. 2.2.5.2.

ben Jesu statt, etwa wenn es bei der Taufe Jesu heißt, dass der Geist (sichtbar in Gestalt einer Taube) auf ihn herabgekommen ist, oder fällt mit der Sendung des Sohnes zeitlich zusammen, wenn der Engel bei der Verkündigung Maria sagt: „Heiliger Geist wird über dich kommen“⁴⁷³.

Berücksichtigt man darüber hinaus eine ganze Reihe von Aussagen aus dem Alten Testament, sind sowohl die Sendung des Sohnes als auch die des Geistes zurückzuverlegen. Wird der *Sohn* Gottes von der *Weisheit* und dem *Wort* Gottes her verstanden, wie das im Neuen Testament geschieht, dann ist im Wirken der präexistenten Weisheit und des göttlichen Wortes bereits ein Wirken des ewigen Sohnes zu erkennen. Im Johannesprolog wird diese Verbindung ausdrücklich hergestellt: das Wort, das „im Anfang“ bei Gott war und Gott war⁴⁷⁴, ist kein anderes als das Wort, durch das Gott „im Anfang“ Himmel und Erde schuf, indem er sprach: „Es werde ...“.⁴⁷⁵ Dem *Wort* Gottes wird im Alten Testament jedoch nicht nur ein schöpferisches Wirken bei der Erschaffung und der Erhaltung der Welt zugesprochen⁴⁷⁶, sondern auch eine *Sendung* in die Welt und ein besonderes Wirken in Menschen.⁴⁷⁷ So etwa sandte Jahwe sein Wort, um Menschen in Bedrängnis und Not zu heilen und zu befreien aus ihren Gruben.⁴⁷⁸ Bei diesem heilenden und befreienden Wirken des Logos handelt es sich nicht mehr um ein *schöpferisches* Wirken zur Erschaffung und Erhaltung der nichtgöttlichen Welt, sondern um ein *gnadenhaftes* Wirken, bei dem Menschen etwas vom göttlichen Leben selbst mitgeteilt wird.⁴⁷⁹

Ganz ähnlich wird von der bereits personifiziert gedachten *Weisheit* Gottes gesagt, dass sie beispielsweise aufrichtige Rede verkörpert, Erkenntnis, Rat und Hilfe gewährt, Leben gelingen lässt.⁴⁸⁰ Noch deutlicher wird vom *Geist* Gottes ein unmittelbares gnadenhaftes Wirken ausgesagt, das belebt und inspiriert, Menschen mit Gott und untereinander verbindet sowie allererst füreinander öffnet, Mut und Lebensfreude schenkt, den Menschen erneuert. Dass nicht nur der Geist, sondern auch der Logos-Sohn *immer schon* zu den Menschen gesandt ist und unmittelbar in ihnen wirkt, kommt am deutlichsten wiederum im Johannesprolog zum Ausdruck, wenn von ihm gesagt wird, „das wahre Licht“ zu sein, „das jeden Menschen erleuchtet“.⁴⁸¹ So betrachtet stellt seine Menschwerdung nicht den Beginn seiner Sendung, sondern ein inhaltliches Moment innerhalb seiner *universalen* Sendung dar, wenn auch ein *ganz besonderes*. Denn durch sie kann er ganz anders, nämlich *als Mensch* in der Welt wirken, durch sie die *Situation* der Menschen und ihre *Geschichte* grundlegend und nachhaltig verändern, durch sie die *Herrschaft Gottes* auf Erden einführen beziehungsweise in ihre Endphase führen. Weil Jesus Christus kein anderer als der inkarnierte Logos-Sohn ist, kann er nach seiner leiblichen Auferstehung für immer in der *Kirche* leiblich gegenwärtig sein und in noch nicht dagewesener Intensität *im Geist* auf Erden wirken.

473 Lk 3,22; / Lk 1,35; vgl. Mt 1,20.

474 Joh 1,1.

475 Gen 1,1.3.6 u.a.

476 Vgl. Kol 1,17.

477 Jes 9,7; 55,10f; Ps 147,18.

478 Ps 107,20.

479 Kap. 1.3.3.3.

480 Spr 8,6–8; / Spr 8,12–14; / Spr 8,35.

481 Joh 1,9.

2.3.1.2 Jesus Christus: wahrer Mensch und wahrer Gott

Die Erscheinungen des Auferstandenen hatten bei den Jüngern nicht nur den Glauben an die Auferstehung Jesu Christi und die Auferstehung aller Menschen ausgelöst, sondern auch den Glauben an die *Hoheit* Christi. Sehr früh war ihnen unter dem Beistand des Heiligen Geistes aufgegangen, dass Jesus mehr als der auferweckte Mensch war, dass er beim Vater erhöht war und als Herr göttliche Vollmacht besaß, auch wenn bis zur Formulierung des Bekenntnisses von Thomas im Johannesevangelium: „Mein Herr und mein Gott!“⁴⁸², noch einige Zeit verstreichen sollte.

In der nachapostolischen Zeit, näherhin in der *patristischen* und *konziliaren* Zeit vom 2. bis zum 7. Jahrhundert, suchten Christen dann mithilfe *griechischer Philosophie* das Sein Jesu Christi theologisch genauer zu klären. Die Geschichte dieser christologischen Suche liest sich nachträglich vor allem wie eine Geschichte von Irrtümern oder Häresien, aus denen die Kirche gelernt hat. Zunächst drohte eine *Verkürzung* des *Menschseins* Jesu. Dem gnostischen *Doketismus* (2. Jh.) zufolge besaß Jesus nur einen *Scheinleib*, da die Materie als schlechte Wirklichkeit galt und daher für Christus unpassend schien. Der Logos war nicht wahrhaft Mensch geworden, er erschien nur wie ein Mensch. Dem hielten frühe Theologen wie Ignatius von Antiochien (gest. um 117) entgegen: dann sei der Mensch auch nicht wahrhaft, sondern nur *scheinbar* gerettet. Nur wenn der Gottessohn „wahrhaftig“ und wirklich Fleisch geworden ist, gelitten hat und am Kreuz gestorben ist, kann Jesus Christus der Offenbarer des ganzen Ausmaßes der Liebe Gottes und die reale Erlösung des ganzen Menschen sein.⁴⁸³

Irenäus von Lyon (ca. 135–202), der bedeutendste Theologe des 2. Jahrhunderts, hatte es auf der einen Seite mit dualistischen Gnostikern und Markion (ca. 90–160), die die materielle Schöpfung verloren gaben, zu tun, auf der anderen Seite aber auch mit dem sektiererisch gewordenen Judenchristentum der Ebioniten, die Jesus Christus für einen bloßen Menschen hielten. Für ihn erstreckte sich der Heilsplan Gottes von der Schöpfung bis zu ihrer endgültigen Vollendung. Schlüssel für diesen Plan war der ewige Sohn Gottes, der Mensch wird und durch seine Menschwerdung die gesamte Menschheit, ja das All in sich *zusammenfasst*. „Ein und derselbe Jesus Christus“ ist, so Irenäus, der „Substanz“ nach Gott und Mensch, weshalb er als „Mittler [...] beide zusammenführen und die Menschen Gott nahebringen“ kann.⁴⁸⁴ Der Sohn und Logos Gottes, der seit der Schöpfung in einer unabsehbaren Folge von Offenbarungen Gotteserkenntnis vermittelt hat, ist als *Höhepunkt aller Offenbarung* „in Jesus Christus leibhaftig Mensch geworden, damit wir die rettende Liebe Gottes erfahren und zum Leben in Freiheit, Liebe und Unsterblichkeit erweckt werden“⁴⁸⁵. In diesem Zusammenhang formuliert Irenäus erstmals das bereits erwähnte *Tauschmotiv*, das sich von da an wie ein roter Faden durch die altkirchliche Christologie ziehen wird:

482 Joh 20,28.

483 Vgl. Kessler 328.

484 Irenäus: *Adv. Haer.* III 18,7.

485 Kessler 329.

Der Sohn Gottes „ist aus grenzenloser Liebe geworden, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist.“⁴⁸⁶

Während Irenäus im griechischen Osten nur selten von Sünden und Vergebung gesprochen hatte, rückte für Tertullian (gest. nach 220) im lateinischen Westen beides in den Mittelpunkt. Er begriff das Werk Christi als *Wiederherstellung* (*restitutio*) der durch die Sünde gestörten Ordnung (*ordo*) und daher Erlösung als Rückkehr in den Zustand vor der Sünde. Während bei Irenäus der wunderbare Tausch und der umfassende Prozess der Erhebung und Vollendung der Menschheit im Vordergrund stand, ging der Blick Tertullians zurück zu einem vermeintlich reinen Anfang der ursprünglichen paradiesischen Ordnung. Während für Irenäus der Tod Jesu sein im Ganzen heilsbedeutsames Leben abschließt, sieht Tertullian in seinem Tod (am Kreuz) den Zweck seines Kommens in die Welt, das „eigentliche Fundament des Evangeliums und unseres Heils“⁴⁸⁷. Dadurch, dass diese Sicht, vor allem durch Cyprian von Karthago (gest. 258), im lateinischen Westen weitervermittelt wurde, wurde eine theologische Fehlentwicklung eingeleitet, die, besonders über Augustinus und die Reformatoren, bis heute die westliche Theologie prägt. Das theologische Interesse verlagerte sich vom Leben Jesu „auf die Erlösung von der Sünde als abzutragender Schuldenlast“⁴⁸⁸. Die Christologie konzentrierte sich ganz auf die Passion und den Tod Jesu Christi und verstand seine Erlösungstat als „Reparation“, als Behebung und Wiedergutmachung des durch eine vermeintliche Ursünde entstandenen furchtbaren Schadens in Welt und Menschheit.

Schon im 2. Jahrhundert und später erneut im 3. Jahrhundert drohte eine *Leugnung* oder *Verkürzung* des *Gottseins* Jesu Christi auch von adoptionistischer Seite. Im *Adoptionismus* galt Jesus nur als ein Mensch, wenn auch von Gott besonders erwählt und zu seinem privilegierten Sohn adoptiert. Dem *Monarchianismus* zufolge war der Sohn Gottes zwar Gott, unterschied sich aber nicht wirklich vom Vater, da es nur den einen und einzigen Gott, das eine göttliche Prinzip gäbe. Gemäß dem *Subordinationismus* war der Logos zwar Gott, aber in allem dem Vater untergeordnet und so Gott nur in einem zweitrangigen Sinn. Das führte schließlich zur Auffassung des Arius (ca. 260–327) beziehungsweise des *Arianismus*, es handle sich beim Logos zwar um das erste, über alle anderen Geschöpfe erhabene Geschöpf, aber eben nur um ein Geschöpf, nicht um Gott.

Auf die Tendenzen, das Gottsein Jesu Christi zu leugnen oder abzuschwächen, antwortete das *Konzil von Nizäa* (325) in seinem Glaubensbekenntnis mit der dogmatischen Formel von der Wesensgleichheit⁴⁸⁹ des Sohnes mit dem Vater:

„Wir glauben an (den) einen Gott, den Vater, [...], und an (den) einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, *wesensgleich* dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden

486 Irenäus: *V Praef.*

487 Tertullian: *Adv. Marc.* III 8,5.

488 Kessler 331.

489 Griech.: *homoousia*.

ist am dritten Tage, hinaufgestiegen ist in die Himmel und kommt, Lebende und Tote zu richten [...].“⁴⁹⁰

Mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis hat die Kirche klargestellt, dass der Glaube an die Menschwerdung Gottes ebenso zentral ist wie der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi. Denn nur „wenn der präexistente Logos (Wort) und Sohn Gottes von der Welt, in der er wirkt, seinem Wesen (*usia*) nach klar unterschieden und wirklich nichts anderes als Gott selbst ist, kann er etwas in die Welt bringen, was diese nicht selbst bieten kann: Gemeinschaft mit Gott, Erlösung, unvergängliches Leben“⁴⁹¹.

Das eigentliche Motiv und positive Anliegen des Konzils wurde am deutlichsten greifbar bei Athanasius dem Großen von Alexandrien (300–373), der die Inkarnationslehre und die Soteriologie miteinander verknüpfte und eine zusammenhängende Erlösungs- oder Heilslehre von oben her entwickelte: Wenn in Jesus Christus nicht *Gott selbst* zu uns gekommen wäre, hätte er uns nicht mit Gott verbinden können und wäre er nicht der wahre Offenbarer Gottes und der wirkliche Retter, als der er im Neuen Testament geglaubt wird. Denn aus Sünde und Tod kann uns nur Gott selbst erlösen, indem er uns an seinem Leben in Gnade und Vollendung teilnehmen lässt. So formuliert Athanasius im Sinn des Tauschmotivs, wie bereits zitiert:

„Er [der Gott-Logos] ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden.“⁴⁹²

Die *Vergöttlichung* des Menschen durch die Menschwerdung Gottes bedeutet nicht seine Vergottung. Aber sie meint, dass die Menschen durch den, der Sohn Gottes von Natur ist, aus Gnade und Annahme zu Söhnen beziehungsweise Kindern des Vaters gemacht werden und an seinem göttlichen Leben wahrhaft teilhaben.

Nachdem nunmehr die wahre Gottheit Christi außer Frage stand, war das *Menschsein* Jesu wieder *gefährdet*. Nach Apollinaris von Laodicea (ca. 315–390) besaß Christus einen menschlichen Leib und eine Seele als Lebensprinzip. An die Stelle der geistigen Seele, das heißt der Seele als Geistprinzip, trat jedoch bei ihm der göttliche Logos. Christus war ganz Gott, aber kein vollständiger Mensch. Den Haupteinwand gegen diese Auffassung formulierte Gregor von Nazianz (329–390) so:

„Was [vom Logos bei seiner Inkarnation] nicht angenommen worden ist, das ist auch nicht geheilt; was aber mit Gott vereint ist, das wird auch gerettet.“⁴⁹³

Weil der Logos ganz Mensch wurde, wird der ganze Mensch mitsamt seiner geistigen Seele geheilt, befreit und leiblich auferweckt. Später bestand das *Konzil von Chalcedon* (451) darauf, dass Christus auch wahrhaft Mensch war und eine wirkliche vernünftige Seele besaß. Gemäß Chalcedon ist Jesus Christus *wahrer Gott* und *wahrer Mensch*, vollkommen der *Gottheit* nach und vollkommen der *Menschheit* nach.

490 DH 125.

491 Kessler 338.

492 Athanasius: *De Inc.* 54,3.

493 Gregor von Nazianz: *Ep.* 101,7.

Neben der Frage nach der Gottheit und dem Menschsein Jesu ging es im 4. und 5. Jahrhundert auch um die Frage nach der *Einheit* und der *Zweiheit* in Christus. Die *alexandrinische* Schule ging, dem Schema von *Logos-Sarx* (Wort-Fleisch) entsprechend, vom göttlichen Logos aus und hatte vor allem die *Einheit* Christi im Blick. Die *antiochenische* Schule nahm, dem Schema von *Anthropos-Logos* (Mensch-Wort) entsprechend, das konkrete geschichtliche Menschsein Jesu Christi zum Ausgangspunkt und hielt vor allem an der *Zweiheit* des Göttlichen und Menschlichen in Christus fest. In beiden Schulen bildeten sich schließlich einseitige christologische Positionen. Auf der einen Seite überbetonte der *Nestorianismus* die *Zweiheit* in Christus, indem er zwei *prosopa* (Hypostasen, d. h. individuelle Wirklichkeiten, „Gestalten“) in Christus annahm. Auf der anderen Seite überstrapazierte Eutyches (ca. 378–454) mit seinem *Monophysitismus* die *Einheit* in Christus, indem er von nur einer einzigen Natur, nämlich der göttlichen Natur in Christus nach der Vereinigung der Naturen sprach. Das Konzil von Chalcedon suchte beiden Schulen, der von Antiochien und der von Alexandrien, Rechnung zu tragen und gleichzeitig ihre Einseitigkeiten zu vermeiden, indem es schrieb:

„Derselbe [Jesus Christus] ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde.“⁴⁹⁴

Das ganze Bekenntnis des Konzils gilt „ein und dem selben“ Subjekt, dem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus. „Diesem *einzig* tragenden Subjekt kommen alle Aussagen zu: wahres Gottsein und Menschsein, und zwar als Wesensgleichheit mit Gott und mit uns (neu gegenüber Nizäa).“⁴⁹⁵ Jesus Christus ist also wahrer Gott und wahrer Mensch.

Wie das Konzil weiter hervorhebt, sind und bleiben die beiden Naturen auch nach der Einung *unterschieden*:

„Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt.“⁴⁹⁶

Christus besteht nicht nur „aus“ zwei Naturen sondern „in“ zwei Naturen. Seine *Einheit* ist eine *Einheit* der Person oder Hypostase, eine Person-*Einheit*. Ein und derselbe Jesus Christus existiert „in zwei Naturen, die – unvermischt und ungetrennt – zu einer Person zusammenkommen“⁴⁹⁷. Er ist ganz Gott und ganz Mensch *in einer Person*.

Damit hat das Konzil die Frage, was Christus ist, mit der Aussage beantwortet: Er ist unverkürzt wahrer Mensch und unverkürzt wahrer Gott, und zwar so, dass die beiden Naturen weder miteinander vermischt noch voneinander getrennt sind. Die Frage, wer

494 DH 301.

495 Kessler 351.

496 DH 302.

497 Kessler 352.

Christus, hat es mit der Aussage beantwortet: Er ist die zweite göttliche Person, der Sohn beziehungsweise Logos, der eine menschliche Natur mit sich vereinigt hat.

Das Konzil bestätigte auch die sogenannte *Idiomenkommunikation*. Ihr zufolge ist die Inkarnation nur ernst genommen, wenn man von dem mit der menschlichen Natur Jesu personal geeinten Logos sagt, dass er geboren worden ist, gelitten hat und gestorben ist, wie man auch umgekehrt sagen kann, dass Jesus allwissend war. Konkrete göttliche und menschliche Attribute Christi sind austauschbar. Das bedeutet jedoch nicht, dass die beiden Naturen an sich miteinander identifiziert werden dürfen. Die unendliche Natur Gottes wird nicht durch die Menschwerdung des Sohnes identisch mit der endlichen Natur des Menschen.

Um das Verhältnis zwischen der göttlichen Hypostase/Person und der menschlichen zu klären, formulierte nach dem Konzil von Chalcedon Leontius von Jerusalem im 6. Jahrhundert: „Wir sagen, dass der Logos eine Einzel-Natur in die eigene Hypostase übernommen hat.“⁴⁹⁸ Der Mensch Jesus existiert nicht ohne Hypostase/Person, aber auch nicht mit eigener, das heißt vom Logos getrennter Hypostase/Person, sondern von Anfang an (enhypostatisch) in der Hypostase/Person des Logos. „Nicht die Natur [Gottes], sondern die Hypostase des [Gott-]Logos erfährt eine Ergänzung“ durch die Menschwerdung.⁴⁹⁹

Ihren Abschluss hat die altkirchliche Christologie im *III. Konzil von Konstantinopel* (680/681) gefunden. Gegen die Lehre des *Monotheletismus*, dass es in Jesus Christus nur einen Willen gebe, wurde verkündet,

„dass sowohl zwei natürliche Weisen des Wollens bzw. Willen als auch zwei natürliche Tätigkeiten ungetrennt, unveränderlich, unteilbar und unvermischt in ihm sind; und die zwei natürlichen Willen sind einander nicht entgegengesetzt – das sei ferne! – [...]; vielmehr ist sein menschlicher Wille folgsam und widerstrebt und widersetzt sich nicht, sondern ordnet sich seinem göttlichen und allmächtigen Willen unter.“⁵⁰⁰

Da zum Menschsein Jesu auch ein wirklich menschliches Wollen und Tätigsein gehört, durch das er Gott frei gegenübersteht, sprach das Konzil von zwei Willens- und Wirkvermögen, einem menschlichen und einem göttlichen, in Christus. Wenn der menschliche Wille (die Freiheit) Jesu nichts als das passive Instrument des göttlichen Willens gewesen wäre, ohne jede eigene Bewegung, dann hätte der inkarnierte Sohn gerade das nicht angenommen und geheilt, worum es ging: den Menschen als freies Subjekt. Wenn Jesus in allem den Willen Gottes tun will, macht das sein Wollen „nicht weniger, sondern gerade mehr menschlich und wahrhaft human“, mindert das seine menschliche Freiheit nicht, sondern stärkt und erfüllt sie.⁵⁰¹

So lässt sich im Rückblick grob vereinfachend und zusammenfassend feststellen: Während die Kirchenväter in einer *ersten* Phase die *Elemente* der Christologie fixierten – das wahre Menschsein und das wahre Gottsein Christi –, bemühten sie sich in einer

498 Leontius: *Contr. Nest.* 1,20.

499 Ebd. 1,42; vgl. Kessler 355.

500 DH 556.

501 Kessler 358.

zweiten Phase um eine *Synthese* der Elemente: Christus ist ein und dieselbe Person in zwei verschiedenen Naturen. Diese Lehre blieb Grundlage der Christologie.

Von der Patristik an über das Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert herrschte in der Theologie die Deszendenzchristologie, die Christologie „von oben“⁵⁰², vor, konnte doch der Glaube an Gott und seine Menschwerdung lange Zeit als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

„Als in der Neuzeit dieser Glaube zunehmend fragwürdiger wurde, als gleichzeitig sich die historische Forschung innerhalb der Theologie zunehmend etablierte und die Notwendigkeit bestand, die Aussagen des Glaubens mit den Erkenntnissen der historisch-kritischen Exegese und der historischen Jesusforschung zu vermitteln, erwies sich diese Art von Christologie als unzureichend und geriet in Verdacht, die Bedeutung der Historie und die Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung zu überspringen. Die dadurch ausgelöste Reflexion auf das angemessene methodische Vorgehen führte zur Christologie ‚von unten‘. An ihrem Beginn steht eine exegetisch-historische Vergewisserung mit dem Ziel, die christologischen Aussagen am Maßstab der Geschichte Jesu zu prüfen und zu rechtfertigen. Die menschliche Geschichte und das Geschick Jesu ist der Ausgangspunkt und der Maßstab; alle christologischen Aussagen müssen sich daran ausweisen und an sie rückbinden lassen.“⁵⁰³

Aus diesen Gründen empfiehlt es sich aus erkenntnislogischen und hermeneutischen Gründen mit der Christologie von unten zu beginnen und ihr einen methodischen Vorrang gegenüber der Christologie von oben einzuräumen. Dieser Vorrang bedeutet keineswegs die Preisgabe der göttlichen Herkunft Jesu. Auch steht er nicht im Widerspruch zur Entwicklung einer Christologie ‚von oben‘. Denn theologisch lässt sich die menschliche Wirklichkeit Jesu von Nazaret nur im Licht seiner Herkunft von Gott und seiner Beziehung zu ihm angemessen verstehen. „In diesem Sinne ist es die bleibende Aufgabe aller Christologie, die Geschichte Jesu, sein Leben, Handeln und Sterben als Tat Gottes und Selbstoffenbarung Gottes zu bedenken und die Gegenwart Gottes in Jesus von Nazaret zu erschließen.“⁵⁰⁴

Christologie von unten und Christologie von oben sind aufeinander verwiesen und ergänzen einander. Der geschichtliche Jesus „unten“ war nicht nur ein außergewöhnlicher oder vorbildlicher Mensch. Vielmehr war und ist er der, der er ist, nur „von oben“ als der Sohn Gottes, der von Ewigkeit her zu Gott gehört. „Umgekehrt wissen wir vom ewigen Sohn Gottes nur, weil er sich ‚unten‘, im konkreten Menschen Jesus inkarniert hat.“⁵⁰⁵

Prominenter Vertreter einer Christologie von oben war im 20. Jahrhundert Karl Barth, prominenter Vertreter einer Christologie von unten Karl Rahner. Für Barth offenbart Jesus Christus Gott nicht nur wie die Propheten durch sein Handeln, nämlich sein Reden und sein zeichenhaftes Tun, sondern vor allem durch sein Sein. Denn in ihm offenbart sich Gott durch sich selbst, insofern sich der *Vater* wirklich *selbst* durch den

502 Kap. 2.2.5.3.

503 Pemsel-Maier 21f.

504 Ebd. 22.

505 Ebd.

Sohn offenbart und im *Geist* offenbar ist.⁵⁰⁶ Das bedeutet, dass nur bei der Offenbarung Jesu Christi *Selbstoffenbarung* Gottes im eigentlichen Sinn vorliegt.⁵⁰⁷ Der inkarnierte Logos-Sohn ist die *geschichtliche* Selbstoffenbarung Gottes, während der Heilige Geist die *innerliche* Selbstoffenbarung Gottes darstellt. Jesus Christus ist göttliche Selbstoffenbarung, weil bei seiner Offenbarung nicht nur der *Offenbarte*, sondern auch der *Offenbarer* selbst Gott ist. Das schließt jedoch für Barth nicht aus, dass sich der göttliche Logos-Sohn auch außerhalb seiner Inkarnation in Jesus von Nazaret auf verschiedene Weisen offenbart.⁵⁰⁸

Neben und innerhalb einer Christologie *von oben*, in der er ausdrücklich über die Menschwerdung Gottes nachdenkt⁵⁰⁹, hat Rahner auch und vor allem eine Christologie *von unten* entwickelt, die sich im Begriff des *absoluten Heilsbringers* oder *Heilsmittlers* kristallisiert. Mit diesem Begriff meint er jenes geschichtliche Subjekt, in dem der Vorgang der absoluten Selbstmitteilung oder Selbstoffenbarung Gottes „an die geistige Welt als ganze *unwiderruflich* da ist“, eindeutig als unwiderruflich *erkannt* werden kann und zu seinem *Höhepunkt* kommt.⁵¹⁰ „Eben diesen Anfang der irreversibel glückenden Heilsgeschichte, der so in diesem Sinne Fülle der Zeit, Ende der bisher gleichsam noch offenen Heils- und Offenbarungsgeschichte ist, nennen wir den absoluten Heilbringer.“⁵¹¹ Als solcher hat sich aber mit seinem einzigartigen Anspruch im Sinn impliziter Christologie Jesus Christus gezeigt. Er selbst „hat sich nicht bloß für einen der vielen Propheten gehalten, die grundsätzlich eine unabgeschlossene Reihe bilden, die nach vorn immer offen ist, sondern er hat sich als den *eschatologischen* Propheten, den absoluten und endgültigen Heilbringer verstanden“⁵¹². Dieses Selbstverständnis gründete darin, dass er „in sich selbst jene radikale, siegreiche Zugewendetheit Gottes zu sich, die es vorher unter den ‚Sündern‘ so nicht gab“, erfahren hat und sie „als bedeutsam, endgültig und unwiderruflich für *alle* Menschen“ gewusst hat.⁵¹³ Sein einzigartiger Anspruch, der absolute Heilsmittler zu sein, hat sich durch seine Auferstehung bestätigt und als siegreich erwiesen.⁵¹⁴

Nach Rahner überholt solch eine „Aszendenzchristologie“, die beim historisch greifbaren Anspruch Jesu und der Erfahrung seiner Auferstehung ansetzt und an vielen Stellen des Neuen Testaments noch greifbar ist, „das Dilemma zwischen einer ‚funktionalen‘ und ‚essentialen‘ Christologie von vornherein als Scheinproblem“⁵¹⁵. Das heißt, sie vermittelt zwischen einer Christologie, welche die *Heilsbedeutung* Jesu zu ergründen sucht (Soteriologie), und einer, die das *Wesen* oder *Sein* Jesu zu bestimmen sucht (Christologie im engeren Sinn). Denn in der „Grenzidee“ des absoluten Heilsbringers ist bereits

506 Kap. 3.3.7.1.

507 Bd. 1, Kap. 3.3.3.

508 Bd. 1, Kap. 3.3.2.4.

509 Rahner: *Grundkurs des Glaubens* [= Gk], 204/211–219/226).

510 Ebd. 188/194.

511 Ebd. 188/195).

512 Ebd. 236/243.

513 Ebd. 244/251.

514 Ebd. 256/263; 267/275.

515 Ebd. 268/276.

„jener Begriff der hypostatischen Einheit von Gott und Mensch“ enthalten, „der den eigentlichen Inhalt des christlichen Dogmas von der Inkarnation ausmacht“. ⁵¹⁶ Ist Jesus Christus in der Geschichte das absolute Heilsereignis, bei dem sich Gott den Menschen als ihr Heil auf absolute Weise aussagt und zusagt, „dann ist der Sich-Zusagende und sich selbst Aussagende, eben Gott, „präexistent““ ⁵¹⁷. Anders gesagt: Um den Menschen das Heil Gottes *unwiderruflich* und *absolut* bringen zu können, wie er das mit seiner Botschaft von der Herrschaft Gottes und seiner eigenen Vollmacht beansprucht, muss Jesus Christus selbst *präexistenter Gott* sein.

Für Rahner lässt sich so mit einer Christologie von unten die klassische Christologie von oben erreichen. ⁵¹⁸ Mit seinem Begriff vom absoluten Heilsbringer schließt er jedoch nicht aus, dass es in der Offenbarungs- und Heilsgeschichte der Menschheit andere, wenn auch nicht absolute Heilsbringergestalten gegeben hat, das heißt charismatische oder spirituelle Persönlichkeiten, die zu ihrer Zeit in ihrer Kultur unter dem Wirken des Heiligen Geistes das Heil Gottes vielen Menschen vermittelt haben. ⁵¹⁹ Zu ihnen wären zweifelsohne Gründer großer Religionen wie Buddha oder Muhammad zu rechnen. ⁵²⁰

Versucht man, sich mit den altkirchlichen Vorgaben dem Geheimnis der Person Jesu Christi „von oben“ zu nähern, hilft die Formel: Die zweite göttliche Person, der Logos oder Sohn, hat bei der Menschwerdung die konkrete menschliche Natur Jesu als *ihre eigene Wirklichkeit* angenommen. Dadurch hat sich ihre göttliche Natur nicht mit der menschlichen vermischt, aber untrennbar vereint, so dass sie nach der Menschwerdung eine andere Person war als zuvor. War sie zuvor, wie es dem metaphysischen Wesen Gottes entspricht, in sich und an sich selbst *unveränderlich*, wird sie, indem sie eine veränderliche menschliche Natur als ihr eigenes Sein annimmt, *selber* am anderen *veränderlich*. ⁵²¹

Wird die Idiomenkommunikation von daher nicht als oberflächliches Sprachspiel aufgefasst, bedeutet das, dass alles, was Jesus in seinem menschlichen Leben erlebt und erleidet, auch den göttlichen Logos betrifft und berührt. So sehr hat sich die zweite göttliche Person mit dem Menschen Jesus „identifiziert“, dass die Geschichte Jesu wahrhaft ihre Geschichte, wahrhaft die Geschichte Gottes ist. Leidet Jesus, so leidet sie unendlich mit ihm, stirbt er, stirbt sie auf göttliche Weise mit ihm. Dieses Mitleiden und Mitsterben des Logos-Sohnes darf allerdings nicht als ein Leiden und Sterben aufgefasst werden, das ihm zusätzlich zum Leiden Jesu an und für sich zukäme. Wer in der Theologie oder Christologie Gott ein Leiden an und für sich zuspricht, das von Welt und Mensch letztlich unabhängig ist, vermenschlicht Gott und verherrlicht das Leiden. Das unendliche Mitleiden Gottes mit seinen leidenden Geschöpfen gehört zu seiner Vollkommenheit. Ein Leiden unabhängig von der Schöpfung würde seine Unvollkommenheit bedeuten. Nur weil Gott an und für sich *über* dem Leiden steht, nicht *in sich* leidet, sondern nur *am anderen*, kann er mit der leidenden Kreatur unendlich *mit*leiden und sie von allem Leid *erlösen*. Indem er im Sohn die menschliche Natur Jesu als seine eigene Wirklichkeit

516 Ebd. 191/198.

517 Ebd. 289/297.

518 Dazu auch HaTh 545–610.

519 Vgl. Rahner: Gk 305/312.

520 Kap. 2.4.

521 Vgl. Rahner: Gk 212/219; 290/297.

annimmt, nimmt er zugleich das Menschsein *aller* Menschen als sein eigenes Sein an, vereint er sich mit *allen* Menschen und mit der Welt.

Versucht man, sich „von unten“, vom Menschen her dem Geheimnis der Person Jesu Christi zu nähern, könnte als Formel dienen: Jesus hat als Mensch auf vollkommen Weise das gelebt, was die zweite göttliche Person ihrem Wesen nach ist, nämlich die vollkommene Bezogenheit auf den Vater und auf den Geist.⁵²² Der Mensch ist theologisch betrachtet das Wesen, das dynamisch auf Gott bezogen ist.⁵²³ Je mehr er sich in Gott verliert, desto mehr gewinnt er sich. Am Leben Jesu zeigt sich, dass er ganz Mensch war, weil er sich ganz dem Vater übergeben und ganz aus dem Heiligen Geist heraus gelebt hat. So betrachtet ist er beziehungsweise die Menschwerdung Gottes in ihm „*der einmalig*“ höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, dass der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen⁵²⁴. An Jesus Christus wird deutlich, was von Rahner und anderen als gnadentheologischer Grundsatz des Christentums formuliert wurde:

„die Ausrichtung auf Gott und die Eigenständigkeit des Menschen wachsen im selben und nicht im umgekehrten Maß. An Jesus Christus ist ablesbar, wie Menschen freier, selbstbestimmter und zugleich selbstloser werden, je mehr sie sich für Gott öffnen und auf ihn einlassen. Auf diesem Hintergrund, nicht im Sinne moralischer Perfektion oder Vorbildhaftigkeit, sondern allein von der Beziehung zu Gott her erschließt sich, was gemeint ist, wenn Chalcedon davon spricht, dass Jesus Christus in allem dem Menschen gleich ist, außer der Sünde.“⁵²⁵

Die hypostatische Union, das heißt die einzigartige personhafte Einheit des göttlichen Logos-Sohnes mit dem Menschen Jesus als Höchstfall des Menschenseins, dürfte sich im *Bewusstsein* Jesu als unmittelbares Erleben der Gegenwart Gottes ausgewirkt haben. Sie könnte sich aber darüber hinaus in seinem *Selbstbewusstsein* als Ahnung von seiner Identität mit dem Logos-Sohn niedergeschlagen haben. Vor ihr her lässt sich auch die immer noch virulente Frage beantworten, ob Jesus sündigen konnte. Versteht man unter Sünde das, was in der Tradition Todsünde genannt und als Trennung des Menschen von Gott gedeutet wurde, war es ihm metaphysisch nicht möglich zu sündigen, da er nicht nur Mensch, sondern zugleich Gott war. Als gottmenschlicher Person war es ihm unmöglich, sich wissentlich und willentlich für Böses zu entscheiden oder Böses zu tun. Aber als Mensch war er, zumindest nach neuzeitlichem Verständnis, ein *moralisches Subjekt*, das eine echte Freiheit auch Gott gegenüber besessen haben muss. Das Neue Testament scheint eine solche Freiheit Jesu vorauszusetzen, wenn es im Hebräerbrieft von ihm sagt, dass er „in allem wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat“, oder in den synoptischen Evangelien von seinen Versuchungen in der Wüste erzählt.⁵²⁶ Echte Versuchung setzt die Möglichkeit voraus, ihr zu erliegen. Allerdings kann die Versuchung Jesu, wenn obige Überlegungen stimmen, nur darin bestanden haben, Gutes zu unterlassen.

522 Kap. 3.3.1.3; 3.3.2; 3.3.3.

523 Kap. 1.3.3.3.

524 Rahner: Gk 210/216.

525 Pemsel-Maier 182.

526 Hebr 4,15; / Mk 1,12f; Mt 4,1–11; Lk 4,1–13.

Als moralisches Subjekt konnte er sich aufgrund der hypostatischen Union nicht für böse Handlungen, wohl aber *für* oder *gegen* gute Handlungen entscheiden. Die Frage wäre dann, ob er fähig war, gute Handlungen zu unterlassen, ohne dass diese Unterlassung moralisch verwerflich und damit Sünde gewesen wäre. Möglich ist das bei sogenannten *überpflichtmäßigen* oder *übergebührlchen* (supererogatorischen) Handlungen, die zwar in sich gut, sogar besonders gut sind, zu denen der Mensch aber moralisch nicht verpflichtet ist. So waren etwa frühe Christen während der Verfolgung im Römischen Reich, auch wenn dies damals umstritten war, nicht zum Martyrium verpflichtet. In diese Richtung weist auch die „Versuchung“ Jesu gegen Ende seines Lebens im Garten Getsemani, als er den Vater bittet, den Kelch des Leidens an ihm vorübergehen zu lassen.⁵²⁷ Jesus wäre es möglich gewesen, sich der Verhaftung und Verurteilung, der Folter und dem gewaltsamen Tod zu entziehen. Aber er widersteht der Versuchung, indem er beim Gebet zum Vater hinzufügt: „Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen.“⁵²⁸ Hätte er sich dem Leiden entzogen, hätte er dem Willen des Vaters nicht entsprochen und eine gute Handlung unterlassen, ohne dass diese Unterlassung Sünde im schweren Sinn gewesen wäre. Ob man seine mögliche Unterlassung dann nicht bloß als einen Fehler oder eine moralisch suboptimale Option, sondern als Sünde im weiteren Sinn hätte bewerten können, mag offenbleiben. Jedenfalls war Jesus ein freies moralisches Subjekt wie wir, auch wenn er im strengen Sinn nicht sündigen konnte und insofern eine zur Sünde unfähige Person war.

Literatur

Hans Kessler: *Christologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 241–442.

Sabine Pemsler-Maier: *Gott und Jesus Christus. Orientierungswissen Christologie*, 2016.

Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* [= Gk], in: *Sämtliche Werke*, Band 26, 1999.

Georg Casser/Ludwig Jaskolla/Thomas Schärtl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* [= HaTh], 2017.

2.3.2 Die Bedeutung Jesu

Nachdem nun hauptsächlich zu klären versucht wurde, was es mit der Person Jesu auf sich hat, soll in diesem Abschnitt die soteriologische Frage nach der Bedeutung Jesu für die Menschheit vertieft werden. Dazu werden zunächst einige westliche Soteriologien, die um Begriffe wie Strafe, Sühne, Genugtuung oder Opfer kreisen, genauer vorgestellt (Kap. 2.3.2.1). Da sie den Verdacht theologischer Konstrukte erwecken, die weder der Realität Gottes noch der Realität der Menschen und der Welt standhalten, wird ihnen anschließend eine inkarnatorische Offenbarungssoteriologie gegenübergestellt, in der

527 Mt 26,39.

528 Lk 22,42.

Jesus nicht als stellvertretendes Sühnopfer, sondern als absoluter Offenbarer und Mittler der Liebe Gottes wahrgenommen wird und in deren Zentrum nicht die Sünde, sondern die Entwicklung und Erhöhung des Menschen steht (Kap. 2.3.2.2).

2.3.2.1 Die Fehlentwicklung westlicher Soteriologien

In der *westlich-lateinischen* Christologie war seit Tertullian „das Unheil primär in der Sünde lokalisiert und der als freiwillige menschliche Sühnetat verstandene Leidenstod Jesu Christi ins Zentrum des Heilsinteresses gerückt“⁵²⁹. Solche Lehren vom Erlösungswerk Christi sind problematisch oder unzureichend, sofern für sie die (historische) *Ursünde* mit entsprechenden katastrophalen Folgen für die gesamte Menschheit die entscheidende theologische Voraussetzung für das Heilswerk Christi darstellt; sofern sie, mit dieser Fehleinschätzung zusammenhängend, nur *eine* Phase im Leben Jesu, nämlich sein Leiden und Sterben am Kreuz, als heilsbedeutsam und erlösend betrachten; sofern bei ihnen durch das Sühnopfer Jesu Christi Gott *umgestimmt* oder *besänftigt* wird beziehungsweise durch das stellvertretende Leiden Christi die gestörte Schöpfungsordnung *wieder hergestellt* wird; und sofern in ihnen (*straf-*)*rechtliches* Denken vorherrscht. All diesen Lehren ist gemeinsam, dass sie die absolute Liebe Gottes mehr oder weniger stark verdunkeln.

Auch Anselm von Canterbury (1033–1109) fasste Leiden und Sterben Jesu als *stellvertretende Sühne* auf und orientierte sich in seiner Soteriologie an rechtlichem, wenn auch nicht an strafrechtlichem Denken. In seinem Werk *Cur deus homo* (ca. 1094–1098) entfaltete er die *Satisfaktionstheorie*, die die weitere westliche Christologie stark prägen sollte. Ihr zufolge gab Gott als unumschränkter Herr alles Geschaffenen dem All seine *Ordnung*. Der Mensch erkannte die Stellung Gottes aber nicht an. Durch die Ursünde entstellte und (*zer-*)störte er die ihm von Gott vorgegebene Schöpfungsordnung, entehrte er Gott, verweigerte er ihm die schuldige Ehre. Die Sünde als Raub an der äußeren *Ehre* Gottes verlangte *Wiedergutmachung*, entweder durch *Strafe* oder durch *Genugtuung*. Da Gott den Menschen nicht mit Entzug der Seligkeit bestrafen wollte, blieb „als einziger Weg zur Erlösung nur die Satisfaktion“, die zwei Bedingungen erfüllen musste: sie musste erstens ungeschuldet sein und zweitens „die (im Blick auf den Rang des Verletzten) unendliche Schwere der Schuld aufwiegen, also von unendlichem Wert sein“.⁵³⁰ Damit war aber „das arme Menschlein“, wie Anselm sagt, überfordert.⁵³¹ Solche Genugtuung konnte nur Gott selber leisten. Doch da der Mensch sie schuldete, war es erforderlich, dass das Menschengeschlecht „von sich her aufstehe und sich wieder aufrichte“ und auf diese Weise in seiner „Würde [...] voll wiederhergestellt werde“.⁵³² Somit blieb als einziger Ausweg, „dass ein Gott-Mensch die Genugtuung leiste“⁵³³. In diesem Sinn war die Menschwerdung Gottes *notwendig*. Durch den *ungeschuldeten* Tod des *Gott-Menschen*, der als der *Sündlose* nicht todeswürdig war, durch seine *freiwillige* Lebenshingabe, die von *unendlich* großem Wert

529 Kessler 358.

530 Kessler 360.

531 Anselm: *Cur deus homo* [= Cdh], I 24.

532 Ebd. II 8.

533 Ebd. II 9.

war, löste Jesus Christus ein, was für die Sünden der ganzen Welt geschuldet war, und stellte so sowohl die *Ehre* Gottes als auch die *Würde* des Menschen wieder her.

Obwohl es Anselm in seiner Soteriologie gerade nicht um *Strafe*, sondern um *Genugtuung* geht und er die freiwillige Selbsthingabe Jesu Christi betont, bleibt er durch seine ganze Gedankenführung und seine stark juristische (rechtliche) Begrifflichkeit „der juristischen Logik des Zurückzahlens verhaftet“⁵³⁴. Neben dem Denkmuster des *germanisch-feudalen Lehensrechts* (Pflicht- und Treueverhältnis gegenüber dem Lehnsherren, bei Verletzung der Ehre des Herrn Wiederherstellung derselben, usw.) greift er auf die *lateinisch-christliche Ordnungsmetaphysik* (mit Begriffen wie Ordnung, Richtigkeit und Gerechtigkeit) sowie direkt auf *juridische Kategorien* (Geschuldetes, Rückzahlung, Wiedergutmachung) zurück. Die stellvertretende Sühne Jesu Christi erscheint auf diese Weise bei ihm „als freiwillige Übernahme der Verbindlichkeit des Menschengeschlechts Gott gegenüber und als entsprechende Bereinigung nicht getilgter Schuld“⁵³⁵.

Der Aspekt der *Strafe* trat dann bei Martin Luther (1483–1546) wieder deutlich zutage. Für ihn kommt es in seiner biblisch verwurzelten Kreuzes- und Rechtfertigungschristologie bei der Erlösung ganz auf die von Gott gebildete *Personeinheit* der beiden Naturen Christi an. Der Glaube sagt von Christus nicht nur, dass Gott in ihm ist, sondern dass er Gott selbst ist. Von diesem *inkarnatorischen* Ansatz her deutet Luther „Christi Heilswerk als Versöhnung (mit Gott) und Erlösung (von Sünde, Tod und Teufel); als Versöhnung handelt Christus in Richtung auf Gott, als Erlöser handelt er am Menschen“⁵³⁶. Er geht dabei von der radikalen Verlorenheit des Menschen aus, der von Geburt an ganz in Sünde und Verderben verstrickt ist.⁵³⁷

„Der heilige Gott zürnt, weil seine Gerechtigkeit und Liebe verletzt sind. Nur durch eine Tat gehorsamer Liebe (Tun des Gesetzes Gottes) kann das rechte Verhältnis wiederhergestellt und Gott versöhnt werden. Christus, der Sündlose, ist, sich entäußernd, in unsere Situation eingetreten, hat sich unsere Sünden, Tod und Hölle zu eigen gemacht und am Kreuz die uns und mir zustehende Strafe erlitten (Strafleiden), den Zorn Gottes und die Qual der Trennung von Gott gefühlt. Christus „opfert sich selbst, Gott zu versöhnen, auf dass wir durch ihn Zuversicht haben zu Gott“⁵³⁸.“⁵³⁹

Luthers inkarnatorischer Ansatz ist mit der Offenbarungssoteriologie, wie sie hier in diesem Werk vertreten wird, vereinbar. An seiner Soteriologie ist jedoch insbesondere zurückzuweisen, dass hier nicht Gott in Jesus Christus Welt und Menschen mit sich versöhnt⁵⁴⁰, sondern Jesus Christus *Gott mit dem Menschen* versöhnt, dass der Mensch ganz und gar als *Sünder* verstanden wird, dass er aufgrund seiner Sünde die *Höllenstrafe* verdient hat, dass Jesus Christus Gott durch sein *Strafleiden* und durch sein *Opfer* versöhnt.

534 Kessler 361.

535 Ebd.

536 Ebd. 368.

537 Kap. 1.3.2.2.

538 M. Luther, Kirchenpostille [1522], WA 10/I,1,718,2f.

539 Kessler 368.

540 2 Kor 5,19.

So wenig der Mensch, wie Luther zu Recht hervorgehoben hat, den Himmel als Lohn für (gute) Werke verdient hat, so wenig hat er auf der anderen Seite die Hölle als Strafe für seine Sünden verdient. Gegen eine übersteigerte Sündentheologie ist ganz allgemein einzuwenden, dass sie die Liebe Jesu Christi und die Liebe Gottes nicht größer macht und dem Schöpfergott nicht gerecht wird. Der Mensch ist durch die Sünde nicht ganz und gar verdorben. Jesus Christus hat offenbart, wer Gott wahrhaft ist, aber auch wer der Mensch wahrhaft ist. Dieser Mensch ist aber nicht nur Sünder. So hat auch zur Zeit Jesu nicht ganz Israel seine Botschaft vom Reich und der Liebe Gottes zurückgewiesen. Wenn es etwa heißt, „die Juden“ hätten Jesus getötet oder den Teufel zum Vater⁵⁴¹, bezeugt das, dass es *antijudaistische Tendenzen* im Neuen Testament gibt, nicht aber, dass das gesamte Volk der Juden Jesus abgelehnt hätte. Ohne Jüngerinnen und Jünger, die bei all ihren in den Evangelien dokumentierten persönlichen Schwächen Jesus vertraut haben, gäbe es keinen Glauben an seine Auferstehung, keine Kirche und kein Christentum. Konkret waren es einige wenige aus der jüdischen Obrigkeit und war es insbesondere Pontius Pilatus, der für die Kreuzigung Jesu verantwortlich war. Ihre Ablehnung und Vernichtung Jesu stand weder paradigmatisch (beispielhaft) für eine Ablehnung durch das gesamte Volk Israel noch paradigmatisch für eine Ablehnung durch die gesamte Menschheit. Weil es immer wieder in der Menschheitsgeschichte schlimmste Verbrecher besonders unter Machthabern gibt⁵⁴², heißt das nicht, dass alle Menschen größte Sünder sind. In jedem Menschen schlummert zwar ein Abgrund des Bösen, jeder ist zu schlimmer Gewalttat fähig. Aber dieser Abgrund ist noch einmal vom göttlichen Urgrund unterfangen, weshalb tatsächlich nicht alle Menschen, sondern nur einige wenige Scheusale und Massenmörder werden.

Luthers *Fixierung* auf die *Sünde* des Menschen entspricht seine *Fixierung* auf das *Kreuz* beim Versöhnungs- und Erlösungsgeschehen. Für ihn heißt gemäß seiner These 20 in der *Heidelberger Disputation* von 1518 nur der „mit Recht ein Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und im Kreuz dargestellt, begreift“⁵⁴³. In der Erläuterung zu dieser These schreibt er zwar: „So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt.“ Aber bei der Erläuterung zu These 21 formuliert er in der Disputation schließlich ganz einseitig: „Gott aber kann nur in Kreuz und Leiden gefunden werden.“⁵⁴⁴ Auch wenn seine Fixierung auf das Kreuz in These 21 durch den vorausgehenden Blick auf Gottes Herrlichkeit und die Auferstehung in These 20 relativiert ist, „bleibt“, wie der evangelische Theologe Michael Welker schreibt, „eine problematische Spannung, die über Jahrhunderte hinweg die Theologie und die Christologie im Besonderen schwer belastet [hat]“⁵⁴⁵. Welker warnt: „Eine Theologie des Kreuzes kann und darf nicht von der Auferstehung abstrahieren, wenn sie nicht in einer ebenso abgründigen wie problematischen Leidensmystik oder in

541 1 Thess 2,15; / Joh 8,44.

542 Vgl. Mk 10,42.

543 Luther: WA 1, 362; zit. nach Welker 133.

544 Ebd.; zit. nach Welker 334.

545 Welker 141.

trotzigen Beschwörungen von Paradoxien als vermeintliche Offenbarung ein trauriges Ende finden will.⁵⁴⁶

Die Passion Jesu *pro nobis* („für uns“), sein Leiden und Sterben *uns zugute* und *uns zuliebe*, wurde von christlichen Theologen sehr unterschiedlich gedeutet: im Neuen Testament als Opfer, Sühne oder Lösegeld, von Kirchenvätern als Tausch oder Sieg über Tod und Teufel, von Anselm als verdienstliche Genugtuung oder von Luther als stellvertretendes Strafleiden. Im Licht der Auferstehung und im Rahmen einer inkarnatorischen Offenbarungssoteriologie scheint sie nur als Tausch, als Zeichen des Sieges über Sünde, Tod und „Teufel“ (d. h. das Böse) und als Zeichen und Werkzeug der versöhnenden Liebe Gottes angemessen gedeutet. Sie sollte weder als Opfertod noch als Sühne oder Genugtuung noch als stellvertretendes Leiden aufgefasst werden.

Der Begriff des *Opfertodes* ist irreführend, weil sich Jesus nicht selbst einem zornigen Vatergott als Opfer dargebracht hat, um ihn gnädig zu stimmen, wie man im Westen häufig angenommen hat. „Denn der Vater Jesu Christi musste nicht erst versöhnlich gestimmt werden.“⁵⁴⁷ Nicht der Mensch (oder Christus an seiner Stelle) muss Gott versöhnen, vielmehr hat Gott selbst in Christus die Menschenwelt mit sich versöhnt, wie Paulus unmissverständlich sagt: „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat.“⁵⁴⁸ Und er hat das getan, weil er die Welt „so sehr geliebt“ hat.⁵⁴⁹

Im Neuen Testament wird nur im Hebräerbrieft und im Epheserbrieft der Tod Jesu als *Opfer* gedeutet.⁵⁵⁰ Beide Briefe greifen dabei auf den alttestamentlichen Opferkult zurück, bei dem Gott von Menschen ein Opfer dargebracht wurde, das heißt Menschen Gott gegenüber gehandelt haben, um irgendeine Gnade von ihm zu empfangen. Auch wenn im Hebräerbrieft das Opfer Christi als freiwilliges Selbstopfer verstanden wird⁵⁵¹, ändert das nichts an der *Handlungsrichtung*: Nicht Gott handelt durch die Selbsthingabe Jesu am Menschen, indem er ihm dadurch seine Liebe offenbart und sein Heil sichtbar schenkt, sondern Jesus bringt als Hohepriester Gott ein Opfer für die Sünden dar, wenn auch sich selbst, und erwirkt dadurch bei Gott die Tilgung der Sünden, weshalb er (und nicht Gott) hier als „Urheber des Heils“ gilt.⁵⁵²

Mit dem Begriff der *Sühne* geht im strafrechtlichen und alltäglichen Verständnis eine *Ausgleichsleistung* für eine begangenen Verfehlung einher oder, wo das nicht (mehr) möglich ist, das *Auf-sich-Nehmen* einer entsprechenden *Strafe*.⁵⁵³ So büßt etwa ein Verbrecher im Gefängnis seine Freiheitsstrafe ab und sühnt damit für seine Schuld. Dieses Sühneverständnis lässt sich gewiss nicht auf Jesus übertragen. Jesus büßt nicht mit seinem Leiden und Sterben die Strafe ab, die Gott eigentlich den Menschen aufgrund ihrer Schuld zugebracht hat. Sein gewaltsamer Tod ist kein Ersatz für den Ausgleich, den die Menschen für ihre Schuld hätten leisten müssen.

546 Ebd.

547 Kessler 415.

548 2 Kor 5,19.

549 Joh 3,16.

550 Eph 5,2.

551 Hebr 9,14.25.28.

552 Hebr 10,12; / 7,27;10,10–14; / 9,12.24.26.28; / 5,9.

553 Vgl. Pemsell-Maier 153.

Nach *alttestamentlichem* Sühneverständnis ist es nicht der Mensch, der für seine Schuld zu sühnen hat.⁵⁵⁴ Vielmehr wird ihm Sühne von Gott gewährt, weil seine Sünde zu mächtig ist, als dass er sie selbst abbüßen, entschütten, wiedergutmachen könnte. So betet etwa der Psalmist: „Du erhörst das Bittgebet. Alles Fleisch wird zu dir kommen. Sündenlasten, die mir zu schwer sind, unsere Frevel, nur du kannst sie sühnen.“⁵⁵⁵ Problematisch bei der Anwendung dieses Sühneverständnisses auf den Tod Jesu im *Neuen Testament* ist und bleibt jedoch, dass Gott anscheinend nur durch den *blutigen, gewaltsamen* Tod Jesu als des Schuldlosen den schuldig gewordenen Menschen seine Sühne gewähren kann oder will. So schreibt Paulus über Jesus Christus im Römerbrief: „Ihn hat Gott aufgerichtet als Sühnemal – wirksam durch Glauben – in seinem Blut, zum Erweis seiner Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden.“⁵⁵⁶ Das heißt: Gott hat Jesus dazu bestimmt, mit seinem *Blut* Sühne zu leisten; er hat ihn öffentlich am Kreuz als Sühnopfer aufgestellt, um zu zeigen, dass er die vorher von den Menschen begangenen Sünden ungestraft lässt. Gemäß einem solchen Sühneverständnis kann nur durch das „Blut“ des Unschuldigen Sündenvergebung und Sühne geschehen, nur durch „Blut“ das durch die Sünde tatsächlich oder vermeintlich gestörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt werden. Das Entscheidende und Wesentliche am Erlösungs- und Heilsgeschehen scheint weniger Jesu Haltung der Liebe, die sich durch sein ganzes Leben hindurch gezeigt hat, als sein gewaltsamer, blutiger Tod zu sein. Wenigstens ein Dutzend Mal ist vom Blut Jesu in diesem Sinn die Rede.⁵⁵⁷ Nach der *Sühne-* oder *Vergeltungslogik* hatte Gott keine andere Möglichkeit, dem Menschen seine Sünde zu vergeben, die Schuld des Menschen zu entschütten, den sündigen Menschen mit sich zu versöhnen als durch das Blut seines schuldlosen Sohnes. Laut Hebräerbrief gibt es bereits vom ersten Bund her keine Vergebung, „ohne dass Blut vergossen wird“, weshalb Christus auch nur „mit seinem eigenen Blut“ Erlösung bewirken und Mittler des neuen Bundes werden konnte.⁵⁵⁸

Auch der Begriff der *Stellvertretung*, der juristischer Herkunft ist, führt kaum weiter. Nimmt man nicht an, der Mensch habe für Sünde und Schuld die Höllenstrafe verdient und Jesus habe stellvertretend für ihn diese Strafe am Kreuz oder nach seinem Tod durch den Abstieg in die Hölle durchlitten, gibt es im Grunde nichts, was Jesus Christus dem Menschen durch sein Leiden und Sterben am Kreuz einfach abgenommen hätte: nicht die Sünde, nicht das Leid, nicht die Erfahrung von Gottferne, nicht den Tod. Auch nach dem Lebensende Christi sündigt der Mensch, leidet er unter den Folgen eigener und fremder Schuld, bleibt ihm die Erfahrung der Gottferne nicht erspart, muss er sterben. Der Tod Jesu bewahrt ihn vor all dem nicht.

Da Jesu Stellvertretung offenkundig nicht *Ersatz* bedeutet, wird sie häufig als eine *Art Stellentausch* verstanden. Jesus nimmt die Stelle des sündigen Menschen ein, indem er mit seiner Menschwerdung in den Machtbereich der Sünde und der Gottferne eintritt, damit der Mensch seine Stelle einnimmt, indem er ihm nachfolgt und ein Leben der

554 Vgl. Kessler 248f; 297–299; 416–418; Pemsel-Maier 154–156.

555 Ps 65,3f.

556 Röm 3,25.

557 Röm 5,9; Eph 1,7; 2,13; Kol 1,20; Hebr 9,7; 10,19; 1 Petr 1,2.19; 1 Joh 1,7; Offb 1,5; 5,9 u.a.

558 Hebr 9,22; / 9,12.

Hingabe an Gott und die Mitmenschen lebt. Dass Jesus ihr „Stellvertreter“ ist, bedeutet dann, dass er als wahrer Mensch Vorbild und Urbild aller Menschen ist und insofern die Menschheit repräsentiert. „Da er in seinem Leben und Sterben der Gott ganz entsprechende, wahre Mensch, also das Urbild des Menschen schlechthin in seinem Verhältnis zu Gott und den anderen ist, repräsentiert er in sich alle übrigen Menschen, nicht wie sie immer schon sind, sondern wie sie noch werden sollen; alle sollen ja seinem Bild gleichgestaltet werden.“⁵⁵⁹ Statt missverständlich von Jesu „Stellvertretung“ sollte man dann aber besser gleich von seiner *Ur- und Vorbildlichkeit* sprechen.

Nicht nur missverständlich, sondern höchst problematisch ist hingegen der Begriff der *Stellvertretung*, wenn mit ihm ein stellvertretendes (Straf-)Leiden Jesu gemeint ist. Nicht wenige Theologen teilten bis ins 20. Jahrhundert hinein die Annahme einer solchen Stellvertretung; auf evangelischer Seite beispielsweise Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann, auf katholischer Seite beispielsweise Jean Daniélou und Hans Urs von Balthasar. Ein *stellvertretendes Strafleiden* Jesu ist mit Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus als eindeutige Liebe nicht zu vereinbaren. Vertreter dieser Auffassung können sich auch nicht ohne Weiteres auf Paulus berufen. Zwar geht dieser von der ursündigen Verlorenheit des Menschen und vom Zorn Gottes aus und denkt im Grunde strafrechtlich.⁵⁶⁰ Aber er dürfte kein direkt verurteilendes Handeln Gottes gegenüber seinem Sohn im Sinn haben, wenn er im zweiten Korintherbrief schreibt: „Er [Gott] hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“⁵⁶¹ Solche und ähnliche Stellen sollten nicht in dem Sinn interpretiert werden, dass Gott seinen Sohn stellvertretend für die Sünde der Menschen furchtbar leiden lässt, sondern dass er ihm zumutet, das furchtbare Unrecht und Leid, das ihm sündige Menschen zufügen, in Liebe zu ertragen. In diese Richtung wäre auch die Fluchstelle im Galaterbrief zu verstehen: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der am Holz hängt.“⁵⁶² Nicht Gott hat Jesus verflucht und bestraft, sondern sündige Menschen haben ihn zum „Fluch“ und zur „Sünde“ gemacht. Nicht Gott war hier der Handelnde, sondern menschliche Akteure, die allenfalls „meinten, er sei von Gott geschlagen“⁵⁶³. Aber Gott hat seinem Sohn auferlegt, diesen Fluch und diese Sünde in Liebe zu durchleiden, um so seine absolute Liebe den Menschen nahezubringen und innerweltlich erfahrbar zu machen. Christus erleidet also nicht stellvertretend für alle Menschen eine von Gott von außen aufgebürdete Sündenstrafe. Wohl aber verlangt ihm Gott ab, sich aus Liebe auf eine (nicht nur, aber auch) böse Welt der Lügen und der Zerstörung (und damit der Gottferne) „für uns“ bis in letzter Konsequenz einzulassen, um uns so die göttliche Liebe zu offenbaren.

559 Kessler 421.

560 Röm 1,18–32; 5,12–21; 8,3.33f.

561 2 Kor 5,21; vgl. Kol 2,14.

562 Gal 3,13.

563 Jes 53,4.

Literatur

Anselm von Canterbury: *Warum Gott Mensch geworden*, 2016.

Michael Welker: *Gottes Offenbarung. Christologie*, 3. Auflage 2016.

2.3.2.2 Jesus Christus: absoluter Offenbarer und Mittler der Liebe Gottes

Mit (straf-)rechtlichen Kategorien lässt sich das Wesentliche der Wirksamkeit und der Bedeutung Jesu Christi nicht erfassen. Jesus hat einen Gott der *Liebe* geoffenbart. Wie dieser Gott nicht „verpflichtet“ war, Menschen überhaupt das irdische Leben, geschweige denn das ewige Leben zu schenken, ist der Mensch als freier Partner seiner Liebe auch nicht, gewissermaßen als sein „Eigentum“, dazu „verpflichtet“, Gott, sich selbst und den Nächsten zu lieben – jedenfalls nicht in einem rechtlichen, höchstens in einem sittlichen oder religiösen Sinn. Wie es rechtlich keine „Pflicht“ gibt, zu lieben, so gibt es auch kein „Recht“ darauf, geliebt zu werden. Liebe ist ein personales Geschehen zwischen freien Personen, kein Rechtsvertrag. Die Sünde des Menschen stellt deshalb eine sittliche oder religiöse Schuld, nicht aber eine Schuld im strafrechtlichen Sinn mit entsprechenden Konsequenzen dar. Im strafrechtlichen Kontext erscheint *Gott* primär als *Strafrichter*, der zugleich Gesetzgeber und Strafausführender ist, der *Mensch* als durch die ursündliche Übertretung des göttlichen Gesetzes *schwer schuldig Gewordener*, der gerechterweise zur *Höchststrafe* verurteilt worden ist, und *Jesus Christus* schließlich als der, der durch sein Leiden und Sterben *als Unschuldiger* die gerechte Strafe auf sich genommen hat, auf diese Weise rechtlich die Schuld des Menschen wieder ausgeglichen und die Sache Gottes und des Menschen wieder in Ordnung gebracht hat. Jesus Christus hat aber nicht nur und nicht in erster Linie einen Richtergott verkündet. Vielmehr hat er durch sein Reden, sein Handeln und sein ganzes Leben einen Gott geoffenbart, dessen absolute Liebe viel eher in Bildern von einem barmherzigen Vater, von einem guten Hirten, einem Therapeuten, einem Erzieher oder Lehrer als im Bild von einem Richter eingefangen ist.

Neben Anselm von Canterbury und Martin Luther, die hier als Beispiele für (straf-)rechtliches Denken angeführt wurden, gab es in der westlich-lateinischen Tradition auch Denker, die soteriologisch eine andere Richtung eingeschlagen haben. So hat bereits Peter Abaelard (1052–1142) an Anselms Satisfaktionstheorie Ungereimtheiten und Schwachstellen aufgedeckt. In Christus hat er „vor allem die dynamisch-aktive Manifestation der Liebe Gottes gesehen, welche die Sünder erfasst und zu vertrauender Gegenliebe erweckt“⁵⁶⁴. Diese Liebe „bedeutet zugleich Vergebung und innere Verwandlung“⁵⁶⁵.

Thomas von Aquin (1225–1274) hat Abaelards Ansatz dann in sein umfassendes theologisches System integriert und neben der biblischen und lateinischen verstärkt auch die griechische Überlieferung in ihrer Fülle aufgenommen. Für ihn ist Jesus Christus der

564 Kessler 361.

565 Ebd.

Weg zu Gott: Christus „als Mensch ist für uns der Weg, zu Gott hinzustreben“⁵⁶⁶. In Gottes Wesen sieht Thomas *reine Güte und Liebe*, die sich selbst an die Menschen verströmt. „Gott behält sich nicht bei sich selbst, sondern vereint sich mit den geschaffenen Menschen und diesen mit sich zu seinem Heil.“⁵⁶⁷ In der Welt wirkt Gott durch Menschen als *Instrumente*. „Die Erlösung aber wirkt Gott durch ein einzigartiges Instrument, das ihm allein vorbehalten, weil ständig mit ihm vereint ist [...]: durch die Menschheit des inkarnierten Gottessohnes.“⁵⁶⁸

Die Christologie des Thomas ist folglich theozentrisch: Gott ist der *Hauptakteur*, Christus „nur“ *Werkzeug und Mittel*. Dass seine Menschheit Instrument der Gottheit ist, bedeutet aber nicht, dass der Mensch Jesus Christus keinen eigenen freien Willen besessen hätte. Jesus hat sich in *Freiheit* mit dem Erlösungswillen Gottes identifiziert, indem er Gott gehorchte und aus der Liebe lebte. Seine Menschheit war mithin *selbsttätiges* Werkzeug der versöhnenden Liebe Gottes. Alles, was er in ihr lebte und litt, war darum „für uns heilbringend“⁵⁶⁹. Sein *gesamtes* irdisches Leben und Leiden wurde zum wirksamen *Offenbarungszeichen*, an dem „der Mensch erkennt, wie sehr ihn Gott liebt“, und das „uns zur (Gottes-)Liebe provoziert“.⁵⁷⁰ In der Liebe geschieht aber *Vergebung*, in ihr besteht die *Vollendung* des menschlichen Heils.

„Beherrschend in der thomanischen Soteriologie ist [somit] die Liebe Gottes, die Christi geschichtliches Dasein bestimmt und uns zur Gegenliebe ruft und bewegt. Die Erlösung gründet zutiefst im Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen und der radikalen, liebenden Verbundenheit Christi mit den anderen Menschen.“⁵⁷¹

Gott ist Liebe.⁵⁷² Nicht um sich selbst in irgendeiner Weise zu vervollkommen, was gar nicht möglich wäre, sondern aus absoluter Liebe beschließt er seit Ewigkeit, eine Welt mit Menschen zu erschaffen und selbst Mensch darin zu werden, um die Menschen nach ihrem Tod für immer an seinem eigenen Leben Anteil zu geben. Wie besonders Franziskanertheologen, allen voran Johannes Duns Scotus (1266–1308), richtig erkannt haben, wäre Gott im Sinn einer „absoluten Inkarnation“ auch dann Mensch geworden, wenn „Adam“ nicht gesündigt hätte beziehungsweise Menschen nicht sündigen würden. Selbstverständlich wusste Gott auf seine Weise im Voraus, dass der Mensch fehlen würde, hat er ihn doch nicht als vollkommenes Wesen, sondern als ein sich entwickelndes Wesen in einer sich entwickelnden Welt geschaffen, damit er auf diese Weise freier Partner seiner Liebe wird. Ein solcher Mensch in einer solchen Umgebung würde unvermeidlich Fehler machen, würde unvermeidlich sündigen. Da er als Lebewesen von höheren, instinktgesteuerten Tieren abstammt, muss er sich erst noch zu einem umfassend liebenden Wesen entwickeln.

566 Thomas: *Summa theologiae* [= Sth], I q.2 prooem.

567 Kessler 362 (Sth III q.1).

568 Ebd. 363.

569 Thomas: Sth III q.50 a.6c.

570 Ebd. III q.46 a.3c primo.

571 Kessler 365.

572 1 Joh 4,16.

Eine Soteriologie *innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* macht die menschliche Sünde als solche nicht geringer, ordnet sie aber anders ein und bewertet sie damit anders, als dies viele traditionelle Soteriologien tun. Ihnen zufolge hat der Mensch durch seine *Ursünde* die von Gott vorgegebene Schöpfungsordnung (den *Ordo*) so schwer gestört und sich so sehr von Gott abgewandt und getrennt, dass Gott in seinem Sohn selbst Mensch werden *musste*, um das Verhältnis von Gott und Mensch wieder in Ordnung zu bringen. Da es aber in einer evolutiven Welt und Menschheit niemals einen vollkommenen Flecken Erde (ein Paradies) und ebenso wenig vollkommene Menschen (Adam und Eva) gegeben hat und darum auch niemals zu einer Ursünde als historischer Tat zweier Menschen am Beginn der Menschheitsgeschichte mit katastrophalen Auswirkungen auf jeden einzelnen Menschen und die gesamte Menschheit bis zum Ende der Geschichte gekommen ist, war es auch für Gott niemals in diesem Sinne notwendig, seinen Sohn in die Welt zu senden, damit er durch seine Menschwerdung, genauer gesagt, seinen unschuldigen Tod diese furchtbare Tat durch Sühne wiedergutmacht und die Menschheit aus dem Tod oder vor dem ewigen Tod rettet.

Gott wollte im Sohn Mensch werden, nicht *wegen*, sondern *trotz* der Sünde der Menschen. Er wollte es, um einer von ihnen zu sein und sie durch seine Erniedrigung zu sich zu erhöhen. Er wollte an ihrem sterblichen Leben teilnehmen, um sie an seinem unvergänglichen Leben teilhaben zu lassen. So sollte es für immer zu einem *wunderbaren Tausch* zwischen göttlichem und menschlichem Leben kommen, sollten sich für immer Gott und Welt, Himmel und Erde miteinander verbinden.

Dementsprechend sandte Gott seinen Sohn in die Welt, um ihnen seine bedingungs- und grenzenlose, seine unerschöpfliche und absolute Liebe zu *offenbaren*. Er sandte ihn, damit er ihnen als wahrer Mensch ein *Beispiel* gibt und vorlebt, was es heißt, selbstlos und allumfassend zu lieben, damit er sie zu göttlicher Liebe ermutigt, begeistert und erzieht. Er sandte ihn, um ihnen die *Vergebung* ihrer *Sünden* bewusst zu machen, aber mehr noch, um ihnen zu zeigen, dass er sie aus dem Tod *retten* wird und *ewiges Leben* für sie bereithält. Er sandte ihn, damit sie durch ihn, *seinen Sohn*, für immer und ewig mit ihm *versöhnt* sind.

In seiner unverbrüchlichen Liebe hat Gott den Menschen immer schon ihre Sünde vergeben. Wenn es heißt, er habe in Jesus Christus die Welt mit sich *versöhnt*⁵⁷³, bedeutet das, dass durch seinen Sohn diese Vergebung auf eine Weise bei den Menschen angekommen ist, wie das vorher nicht der Fall war. So betrachtet *geschieht* in Christus die Versöhnung. Auch sind für Gott alle Menschen immer schon seine Söhne und Töchter. Sie werden es nicht erst durch die Menschwerdung seines Sohnes. Sie bedürfen nicht erst der „Versöhnung“ durch Christus, um Kinder Gottes zu werden. Indem der einzigartige Sohn Gottes in die Welt kommt, wird aber ihre Gotteskindschaft auf eine nie dagewesene Weise *sichtbar, greifbar* und *erfahrbar*.

Seiner Sendung entsprechend hat Jesus Christus als menschengewordener Logos-Sohn seinen Mitmenschen nicht nur am bitteren Ende, sondern *im Ganzen* seines Lebens die Liebe des Vaters geoffenbart und nahegebracht. Da er wirklicher Mensch war, war er auch selbst ein sich entwickelndes Wesen. Wie alle anderen Menschen musste er lernen, wusste er vieles nicht und musste sich erkundigen, musste sich mit seinem Nichtwissen

573 2 Kor 5,19.

etwa bezüglich des Zeitpunkts des Weltendes zufriedengeben.⁵⁷⁴ Er musste sich körperlich, seelisch und geistig entwickeln, weshalb er wie wir in allem versucht wurde und mit unseren Schwächen mitfühlen konnte und immer noch kann, ohne selbst gesündigt zu haben.⁵⁷⁵ Selbst geistlich musste er heranreifen. So hat er, obwohl er der Sohn war, erst durch Leiden, wie der Hebräerbrief kühn sagt, „den Gehorsam gelernt“⁵⁷⁶. Nicht, dass er nicht schon vorher dem Vater gehorsam gewesen wäre. Aber ihm ist erst im Laufe seines Lebens in der ganzen Tragweite aufgegangen, was der Gehorsam als ständiger Bereitschaft auf Gott zu hören in sich einschließt. Weil der Mensch (aktuell) erst werden muss, was er (potenziell) ist, darf die *Menschwerdung* Gottes nicht auf das *Ereignis* von Empfangnis oder Geburt Jesu beschränkt werden. Weil sich Jesus erst noch menschlich entwickeln musste, war auch die *Menschwerdung* Gottes in ihm nicht einfach von vornherein gegeben, sondern dauerte als *Geschehen* sein Leben lang an und wurde erst mit seinem Tod und seiner Auferstehung abgeschlossen.

Schon in seiner *Kindheit* und *Jugend* dürfte sich sein besonderes Verhältnis zum Vater bemerkbar gemacht haben. Als *Erwachsener* dürfte er die Liebe des Vaters zunehmend ausgestrahlt haben. Nach der Taufe durch Johannes nimmt er seine Sendung, die Liebe des Vaters zu den Menschen zu bringen, *aktiv* auf. Wenn er Kranke heilt und Menschen die Sündenvergebung zuspricht, wenn er als Weisheitslehrer spricht oder in Gleichnissen die Herrschaft Gottes veranschaulicht, wenn er als Armer mit seinen Jüngern von Ort zu Ort zieht und predigt oder wenn er sich besonders den Armen zuwendet, tut er im Grunde immer nur das Eine: er bezeugt und vermittelt die absolute Liebe Gottes. Er zeigt sie in allem, was er sagt und tut. Durch ihn kommt sie bei den Menschen an. Sie wird erkennbar an seiner Person, an seinem ganzen Wesen, ist er doch als vom Geist ganz Erfüllter ganz Mensch für andere, der sich von ihrem Leid zutiefst betreffen lässt und unermüdlich für sie einsetzt. Nicht zuletzt tut er einen Gott kund, der in seiner Liebe auch noch dem letzten Menschen, der verlorenzugehen droht, nachgeht und ihn sucht, bis er ihn gefunden hat, um ihn zu retten.⁵⁷⁷ Sein himmlischer Vater will nicht, dass auch nur einer von den Kleinen verloren geht.⁵⁷⁸ Auch er selbst ist als Sohn gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist.⁵⁷⁹

Besonders eindrücklich offenbart Jesus die Liebe Gottes *am Ende* seines Lebens durch sein Leiden und Sterben am Kreuz. Schon im Neuen Testament, etwa in den Abendmahlsworten⁵⁸⁰, und dann in der Tradition, etwa im Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis von 381 („für uns gekreuzigt“)⁵⁸¹, wurde ihm eine besondere soteriologische Bedeutung zuerkannt, indem gesagt wurde: Er hat *für uns* gelitten und er ist *für uns* gestorben.

Sein Leiden begann nach dem letzten Abendmahl im Garten Getsemani. Als er sich dort im Gebet, gestärkt durch den Engel, dazu durchgerungen hat, den Willen des Va-

574 Lk 2,40.52; u.a.; / z. B. Mk 5,30; 8,27.29; / Mk 13,32.

575 Hebr 4,14f.

576 Hebr 5,8.

577 Lk 15,4.8.

578 Mt 18,14.

579 Lk 19,10.

580 1 Kor 24; Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,19.20.

581 DH 150.

ters zu erfüllen, steht er auf und geht Judas, dem Verräter, und seinen Gegnern entgegen⁵⁸², die ihn verhaften, verhören, verurteilen und schließlich dem als äußerst brutal bekannten römischen Statthalter Pontius Pilatus übergeben werden. Die Szene darf als eine *Schlüsselstelle* der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret gelten. Jesus nahm das Leiden und den gewaltsamen Tod bewusst und freiwillig auf sich. Damit erfüllte er den Willen des Vaters. Gott wollte nicht, dass Menschen seinen Sohn umbringen, sich auf furchtbare Weise an ihm versündigen. Aber als die Widersacher Jesu seine Beseitigung beschlossen hatten, mutet er ihm zu, sich diesem gewaltsamen Tod nicht zu entziehen, sondern in Liebe zu durchleiden und so das Böse zu unterlaufen. Indem sich Jesus dem Bösen ausliefert, sich von ihm ohne Gegenwehr treffen lässt, es aushält und ihm in seiner Liebe standhält, offenbart er die Liebe Gottes. Gott lässt den Menschen in seiner Sündhaftigkeit und Bosheit nicht nur nicht im Stich, sondern *geht ihm* von sich aus *entgegen* und liefert sich ihm scheinbar ohnmächtig aus, um gerade so das Böse zu überwinden. Gott lässt sich in seiner Liebe von nichts und niemandem aufhalten. Seine Liebe kennt keine Grenze. Er vergibt auch die schlimmsten Verbrechen, wie aus dem Wort des lukanischen Jesus im Hinblick auf die, die ihn kreuzigen, hervorgeht: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“⁵⁸³

In seiner *Passion* ging Jesus in der Feindesliebe bis zum Äußersten. Sein Dasein für andere steigerte sich bis zur Lebenshingabe. Von Getsemani an durchlitt er eine letzte menschliche *Einsamkeit*. Am Kreuz fühlte er sich zutiefst vom Vater selbst verlassen, wie der Todesschrei nach Markus vermuten lässt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“⁵⁸⁴, ohne sein *Vertrauen* in ihn zu verlieren, wie wiederum der Todesschrei nach Lukas zu verstehen gibt: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“⁵⁸⁵ Wie sich Jesus bei seinem öffentlichen Wirken besonders mit den Armen und Hilflosen solidarisiert hat, solidarisiert er sich nun durch sein freiwilliges Leiden und Sterben besonders mit allen wehrlosen *Opfern* von *Gewalt*. Dabei schließt er niemanden aus seiner Liebe aus, auch nicht seine Gegner, die ihn hinrichten. Auch wenn er sich mit bestimmten Menschen besonders solidarisiert, identifiziert er sich mit allen. Damit offenbart er einen Gott, der sich im Sinn *absoluter Inkarnation* aus Liebe von vornherein und grundsätzlich mit jedem Menschen *identifiziert*, sich aber in konkreten Situationen besonders mit den Opfern menschlicher Ungerechtigkeit und Gewalt *solidarisiert*.

Obwohl der *grausame Kreuzestod* Jesu angesichts der hohen Bereitschaft Mächtiger, Menschen, die ihre Macht gefährden oder auch nur gefährden könnten, gewaltsam zu beseitigen, historisch betrachtet durchaus unter das Erwartbare fällt, ist er theologisch betrachtet für das Heil der Menschen *nicht notwendig*. Jesus hätte „auch einen anderen, nicht gewaltsamen Tod sterben können“⁵⁸⁶. Er hätte die absolute Liebe Gottes auch offenbaren können, wenn er beispielsweise mit 60 Jahren eines friedvollen Todes gestorben wäre. Das Kreuz war nicht notwendigerweise „vorherbestimmt“ und „Bestandteil eines

582 Mk 14,42; Mt 26,46; vgl. Joh 18,4.

583 Lk 23,34.

584 Mk 15,34-37; Mt 27,46.50.

585 Lk 23,46; vgl. Joh 19,30.

586 Pemsel-Maier 151.

göttlichen Heilsplanes“.⁵⁸⁷ In ihm scheint aber in besonderer Weise die Gegenwart Gottes unter den Menschen auf, der in seiner Liebe entschieden auf der Seite der Opfer steht und dennoch den Tätern vergibt.

Erst im Licht der *Auferstehung* wurde die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu ersichtlich, als in ihm das Leben den Sieg über den Tod davontrug. Seine Passion und seine Auferstehung gehören von daher aufs engste zusammen. Sie bilden das eine *Pessach* Jesu, seinen Durchgang und Hinübergang vom irdischen zum himmlischen Leben.

Die *Auferweckung* war die souveräne Tat Gottes, des Vaters, durch den Geist an Jesus, dem Sohn.⁵⁸⁸ Diese Tat ist die Machttat und Heilstat Gottes schlechthin. Während Gottvater zu Jesu Lebzeiten *durch ihn* in der Welt gehandelt hat, handelt er nun *an ihm* als Getötetem und Gestorbenem außerhalb von Raum und Zeit und jenseits der Geschichte, wie wir sie in der Welt kennen. Allerdings tut er auch das nicht an seiner Freiheit vorbei. Jesus hat als Mensch durch seine äußerste Gottes- und Nächstenliebe selbst zu seiner Auferstehung beigetragen. Als Gottmensch ist er nicht nur auferweckt worden, sondern selber auferstanden. Von seiner *Selbstaufstehung* kann auch insofern gesprochen werden, als er durch seine Auferweckung und Erhöhung in jene Herrlichkeit des Vaters eintritt, die er als der ewige Sohn schon vor der Wertschöpfung besaß.⁵⁸⁹ Der Sohn hat, wie es bei Johannes heißt, die göttliche Macht, sein Leben hinzugeben, aber es sich auch wieder zu nehmen.⁵⁹⁰ Indem er als von den Toten Auferstandener seinen Jüngerinnen und Jüngern erscheint, offenbart er sich selbst und offenbart er Gott endgültig als Gott des Lebens, als denjenigen, der Herr ist über die Lebenden und die Toten.

Jesus Christus hat also, so lässt sich zusammenfassen, nicht nur wie die alttestamentlichen Propheten durch seine Botschaft und durch zeichenhafte Handlungen, sondern durch sein ganzes Leben und Schicksal, durch seine Person geoffenbart und bezeugt, wer Gott ist und wer der Mensch ist. Schon allein dadurch, dass der ewige Sohn Gottes Mensch wird, wird offenbart, dass alle Menschen Kinder Gottes sind und es in Ewigkeit bleiben werden. Konkret offenbart Jesus durch seine Auferstehung, dass alle Menschen wie er von den Toten auferstehen werden, dass jeder Mensch wie er vollendet bei Gott leben wird. Wie Jesus Menschen, denen er zu Lebzeiten begegnet ist, zu vollem Menschsein befreit hat, indem er ihre inneren und äußeren Krankheiten geheilt, ihr Leiden beendet oder abgemildert und ihnen die Vergebung ihrer Sünden zugesprochen hat, wird er als auferstandener und erhöhter Herr jeden Menschen bei der Begegnung im Tod erlösen, das heißt von allem befreien, was ihn in seinem Leben daran gehindert hat, selbstlos und grenzenlos zu lieben und so ganz er selbst zu sein.⁵⁹¹

Beim gesamten Offenbarungs- und Erlösungs- oder Heilsgeschehen im Leben Jesu ist Gott der eigentlich *Handelnde*. Die Heilsinitiative geht ganz von ihm aus. Das Heil kommt allein von ihm.

Um den Menschen seine Liebe und ihr Heil zu offenbaren und nahezubringen, bedient er sich des Menschen Jesus. Dieser bewirkt nicht seinen Heilswillen, sondern führt

587 Ebd.

588 Eph 1,19f; Röm 8,11.

589 Joh 17,5.

590 Joh 10,18.

591 Bd. 3, Kap. 3.3.3.

ihn aus, verursacht nicht seine Liebe, sondern gibt sie an die Menschen weiter. Dass er das aber auf *einzigartige* Weise und in *einzigartiger* Deutlichkeit tut, weist darauf hin, dass er die Liebe Gottes für alle Menschen bedeutsam und wirksam zum Ausdruck bringt, dass er einzigartiger Offenbarer und Mittler, einzigartige Instrumentalursache (Werkzeug) Gottes ist, dass er letztlich der Gottmensch, der sich durch sich selbst offenbarende Gott selber ist.

Da Gott den Menschen als freien Partner seiner Liebe erschaffen hat, ist jeder Mensch durch die Liebe, die er in seinem Leben erfährt, wie groß oder gering sie auch immer sein mag, herausgefordert, eine *Antwort* zu geben. Da er schon Kind Gottes ist, geht es für ihn nicht darum, zu entscheiden, *ob* er es sein will oder nicht, sondern nur darum, *inwieweit* er schon in seinem Leben seiner Gotteskindschaft entsprechen und das heißt ein liebender Mensch sein will. Innerhalb sehr individueller Grenzen und Möglichkeiten bestimmt er in Freiheit selbst, in welchem Maß und auf welche Art und Weise er Kind Gottes ist, inwieweit er sich in seinem Leben nicht von egoistischen Interessen, sondern von der Liebe leiten lässt und damit selbst ein Werkzeug der Liebe Gottes für andere Menschen in der Welt wird. Da die Liebe als solche immer zu einer Antwort einlädt, ist jeder Mensch freier Partner der Liebe Gottes, auch wenn er nicht an einen liebenden Gott glaubt. Christen wissen jedoch durch ihren Glauben an Jesus Christus um die absolute Liebe Gottes und ihre Partnerschaft mit Gott.

2.4 Erlösung, Befreiung und Verwandlung in nichtchristlichen Weltreligionen

Dank des Wirkens des Heiligen Geistes haben auch nichtchristliche Weltreligionen ihre eigenen Offenbarungen, ihre eigenen Zugänge zu Gott oder dem Göttlichen, ihre eigenen konkreten Heils- und Erlösungswege. In diesem religionswissenschaftlichen Teil geht es um die Vorstellungen von Erlösung im Islam (Kap. 2.4.1), im philosophischen Daoismus (Kap. 2.4.2), in den Hindu-Religionen (Kap. 2.4.3) und im Buddhismus (Kap. 2.4.4).

2.4.1 Erlösung im Islam

Der Islam geht auf den Propheten Muhammad zurück, der zwar keine Erlösergestalt, aber der Offenbarer des Korans war (Kap. 2.4.1.1). Auf der Basis jüdisch-christlichen Sündenbewusstseins hat sich im Islam eine Vorstellung von Erlösung entwickelt, die unabhängig von einem menschlichen Erlöser ist und Sündenvergebung unmittelbar durch Gott bedeutet (Kap. 2.4.1.2). In diesem Sinn erlangt der Muslim Erlösung vor allem, wenn er sich Gott hingibt und seinem Willen unterwirft, also das tut, was *Islam* bedeutet: Hingabe an Gott, Unterwerfung unter seinen Willen. Grundsätzlich stehen ihm dabei zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Er kann zum einen versuchen, möglichst treu das Gesetz zu erfüllen (Kap. 2.4.1.3), und er kann sich zum anderen bemühen, die mystische Einheit mit Gott zu erlangen (Kap. 2.4.1.4).

2.4.1.1 Der Prophet Muhammad

Muhammad („der Gelobte“) ist der Verkünder des Islams. Er war vierzig Jahre alt und „ein vielgereister, erfolgreicher und angesehener Kaufmann, als er tiefe, erschütternde Erfahrungen machte, die ihn schließlich dazu führten, als Prophet aufzutreten und seine Landsleute zur Umkehr und zu einem konsequent gelebten Glauben aufzurufen“⁵⁹². Mit seiner Sendung, wie er sie selbst verstand, setzte er die lange Geschichte der Propheten fort, die Menschen zu allen Zeiten und überall den Willen Gottes verkündet hatten.

Geboren wurde er um 570 nach Christus in Mekka auf der Arabischen Halbinsel. Sein Vater, ein Kaufmann, starb schon vor seiner Geburt, seine Mutter starb, als er sechs Jahre alt war. So wuchs er bei seinem Großvater und später bei einem Onkel mütterlicherseits auf. Mekka war damals ein wichtiges Handels- und Wallfahrtszentrum. In ihm herrschten verschiedene Klans. Überhaupt war die arabische Gesellschaft damals trotz der gemeinsamen arabischen Sprache noch eine ausgeprägte Stammesgesellschaft.

Wie die islamische Tradition berichtet, ist der zwölfjährige Muhammad auf einer Reise „einem christlichen Mönch aufgefallen [...], der auf seinen Schultern die Zeichen seiner späteren prophetischen Sendung feststellte“⁵⁹³. Überhaupt enthält die islamische Biografie des Propheten viele Wundererzählungen, die sich um seine Empfängnis, Geburt und Kindheit ranken oder auf sein weiteres Leben beziehen. Nach einer harten Jugend, in der er als Hirt zum Lebensunterhalt seiner Familie beitragen musste, trat Muhammad in die Dienste Khadidjas, einer reichen Kaufmannswitwe. Sie heiratete ihn, als er 25 und sie 40 Jahre alt war, und schenkte ihm vier Töchter und zwei oder drei Söhne. Letztere starben allerdings allesamt früh. „Der Koran bewertet die Heirat mit Khadidja als einen göttlichen Gnadenerweis für Muhammad (93,7–8).“⁵⁹⁴ In ihrem Auftrag unternahm er wichtige Geschäftsreisen und gewann als nunmehr begüterter Kaufmann immer mehr an Ansehen und Einfluss in der mekkanischen Gesellschaft.

Die Arabische Halbinsel war damals machtpolitisch und religiös-geographisch gesehen von drei Reichen umgeben: dem christlich-byzantinischen Reich im Norden, dem nationalchristlichen Königreich Abessinien im Südwesten und dem durch Kriege geschwächten persischen Reich im Südosten. In diesem Machtvakuum zwischen den Reichen entstand der Islam. Religionsgeschichtlich fiel das Auftreten Muhammads in eine Zeit des Umbruchs. Der bis dahin weit verbreitete Polytheismus geriet ins Wanken. Monotheistische Strömungen gewannen Anhänger, und die in der Gegend siedelnden Juden und Christen trugen ihrerseits zur Stärkung der monotheistischen Tendenzen bei. Aber noch herrschte der polytheistische Glaube vor und eine rein diesseitige Einstellung, ohne Glauben an ein jenseitiges Leben nach dem Tod.

Mit zunehmendem Alter wandte sich Muhammad religiösen Fragen zu und entwickelte sich allmählich von einem lebensfrohen Kaufmann zu einem Sucher und Grübler. Er begann „nach dem Sinn des Lebens in einer verfallenen Gesellschaft zu fragen, die den Armen keine Beachtung schenkte, sie gar ungerecht behandelte und bedenkenlos unterdrückte und sich frohen Herzens der Befriedigung ihre Gelüste hingab“⁵⁹⁵. Nach dem

592 Khoury 438.

593 Ebd. 438f.

594 Ebd. 439.

595 Ebd.

Muster christlicher Einsiedler, die er auf seinen Geschäftsreisen traf, und nach dem Vorbild einsamer Gottsucher, die in seiner Umgebung lebten, zog er sich immer wieder in die Einsamkeit zurück. Um das Jahr 610 stellten sich dann bei ihm erste visionäre und ekstatische Erlebnisse ein.

„In einer Höhle am Lichtberg in der Nähe von Mekka widerfuhr ihm das, was der Koran und die islamische Tradition als seine Berufung zum Propheten interpretieren. Muhammad wurde in einer Schlafvision von einem Engel (Gabriel) aufgefordert zu lesen, das heißt die Botschaft Gottes an die Menschen öffentlich vorzutragen. (96,1–5).“⁵⁹⁶

Nach einer längeren Zeit des Zweifels erlangte er durch eine weitere Berufungsvision die innere, unerschütterliche Gewissheit, zum Propheten bestimmt zu sein und verstand von nun an seine Eingebungen als Offenbarungen Gottes. Von 610 bis zu seinem Tod 632 verkündete er sie öffentlich bei den Gottesdiensten. Auch ließ er sie schon früh schriftlich festhalten. Dabei dienten ihm später in Medina eigene Sekretäre. Es entstand der Koran – das Buch der „Rezitation“, das heilige Buch des Islams.

Zunächst trat Muhammad in Mekka auf und „began, seine Landsleute zu ermahnen und vor dem bald hereinbrechenden Zorn und Gericht Gottes zu warnen. Sie sollten umkehren und ihren bösen Wandel ablegen. Sie sollten mit dem Glauben an Gott ernst machen.“⁵⁹⁷ Zu den Hauptinhalten seiner Predigt in dieser Periode gehörte auch „der Aufruf zur Besserung des Wandels“ und „die Reform des verdorbenen gesellschaftlichen Lebens“.⁵⁹⁸ Da seine Botschaft die unteren Schichten der Gesellschaft begünstigte und somit subversiv die bestehende soziale Ordnung in Frage stellte, forderten ihn die Mekkaner auf, von seiner Predigt abzulassen, bestritten seine Berechtigung zur Verkündigung und verneinten die Echtheit seiner göttlichen Sendung. „Muhammad wies diese Vorwürfe immer wieder entschieden zurück und berief sich auf Gott, der ihm seine Botschaft übermitteln ließ mit dem Auftrag, sie den Menschen zu verkünden.“⁵⁹⁹ Doch die ungläubigen Polytheisten erwiderten ihm laut Koran: „Dies ist nichts als eine Lüge, die er eronnen hat“; es ist nicht Gottes Wort, sondern Menschenwort, was er da vorträgt.⁶⁰⁰

„Von einem so hartnäckigen Unglauben fühlte sich Muhammad tief betroffen, denn es ging um die Erfüllung seines Auftrags und die Bekehrung der Menschen zum einen, barmherzigen Gott. Er blieb seiner Sendung treu und wandte sich von seinen verstockten Gegnern ab. Diese aber bereiteten ihm und seiner Gemeinde solche Schwierigkeiten, sie verfolgten sie sogar so, dass die ersten Muslime der Verbannung, der Ächtung und mannigfaltigen Todesängsten ausgesetzt wurden. Als die Angriffe der Mekkaner unerträglich wurden und die Existenz der Gemeinde selbst ernsthaft bedrohten, entschloss sich Muhammad, seine Vaterstadt zu verlassen.“⁶⁰¹

596 Ebd.

597 Ebd.

598 Ebd.

599 Ebd. 440.

600 Koran 25,4.

601 Khoury 440f.

Im Jahr 622 wanderte er mit seiner Gemeinde aus und suchte in seiner Mutterstadt, dem etwa 350 Kilometer nördlich gelegenen Medina, Aufnahme. Diese Auswanderung von Mekka nach Medina ist unter dem Namen *Hidjra* bekannt. Mit ihr beginnt die islamische Zeitrechnung.

In Medina wurde er freundlich aufgenommen und die Zahl der Anhänger des Islams stieg. Bald wurde er der Mittelpunkt des gesellschaftlichen und politischen Lebens der Stadt. „Er musste die Aufgabe des sozialen und politischen Leiters der Gemeinschaft übernehmen“ und „sich mit dem Alltag der Muslime beschäftigen, eine soziale Ordnung auf die Beine stellen, die Fundamente der solidarischen islamischen Gemeinschaft legen, deren Solidarität nicht mehr auf der Blutsverwandtschaft, sondern auf dem gemeinsamen Glauben gründete“.⁶⁰² Schließlich musste er auch den politischen und militärischen Kampf gegen die Feinde des Islams außer- und innerhalb der Gemeinde führen. Darum blieb er in Medina nicht einfach der inspirierte Prophet und weltabgewandte Asket, sondern „wurde zunehmend zum klugen, abwägenden Staatsmann, zum weisen Gesetzgeber, zum politischen Führer und zum Feldherrn, kurz zur Zentralfigur der früh-islamischen Gemeinde“⁶⁰³. Zunächst fungierte er vor allem als Ratgeber und Schlichter in Streitfragen zwischen den verfeindeten arabischen Stämmen. Doch bald schlossen sich die wichtigsten Stämme mit seinem Klan unter seiner Führung zusammen. Politische und militärische Erfolge stärkten seine Stellung und führten schließlich de facto zu seiner uneingeschränkten Führungsrolle. Sehr rasch gelang es ihm, weitere Stämme aus der Umgebung Medinas in die *Umma*, in das politisch-religiöse Gemeinwesen, aufzunehmen und die islamische Gemeinde weit über die Grenzen Medinas hinaus zu einem islamischen Reich auszuweiten. Immer mehr Stämme schlossen sich dem Islam an. Noch zu Lebzeiten Muhammads umfasste das islamische Reich praktisch bereits die gesamte Arabische Halbinsel und dehnte sich innerhalb des ersten Jahrhunderts mit ganz erstaunlicher Geschwindigkeit über Nordafrika bis nach Spanien sowie über den ganzen Vorderen Orient bis nach Persien aus. Ganz grob lässt sich historisch feststellen: In der knapp 14-hundertjährigen Geschichte breitete sich der Islam in den ersten 700 Jahren in den so genannten Kernländern aus (Nordafrika, Ägypten, Vorderer Orient, teilweise Türkei, Irak und Iran) und in den folgenden 700 Jahren in weiteren Ländern Afrikas und Asiens (z. B. Schwarzafrika, Indien, Indonesien).

Die „Welt des Islams“ oder das „Haus des Islams“, das heißt die mehrheitlich muslimischen Länder, lässt sich heute in drei Gruppen einteilen. Die arabisch-islamische Gruppe stellt weiterhin den Kern und das Zentrum des Islam dar. Die afrikanisch-islamische Gruppe ist noch immer eng mit den afrikanischen Kulturen und traditionellen Religionen verbunden. Schließlich ist die asiatisch-islamische Gruppe – etwa Indien oder Indonesien – tief mit den großen Kulturen und Zivilisationen Asiens verwoben.

Obwohl die Bewohner von Medina Muhammad im Jahr 622 insgesamt freundlich bei sich aufgenommen hatten, hatten längst nicht alle Gruppen die Echtheit seiner Sendung anerkannt und für ihn Partei ergriffen. Die Christen und vor allem die Juden, die er in Mekka mit großer Achtung behandelt und als „Leute des Buches“ oder Schriftbesitzer bezeichnete hatte, akzeptierten ihn nicht als Propheten. Daraufhin distanzierte er sich

602 Ebd. 441.

603 Ebd.

von ihnen und „erklärte die Selbständigkeit des Islams, indem er sich jenseits des Judentums und des Christentums direkt auf Abraham, den Vater aller Gläubigen, berief. Er bestimmte, dass die Muslime sich beim Gebet nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach der Ka'ba zu Mekka zu richten haben, denn, so seine Version, dieses Zentralheiligtum der Araber wurde von Abraham mit seinem Sohn Ismael zur Anbetung des einen Gottes erbaut. Damit hatte der Islam in der Ka'ba ein religiöses Zentrum und ein Symbol seiner politischen Einheit.“⁶⁰⁴

Nach und nach entledigte sich Muhammad in Medina der Juden, die sich ihm widersetzen. Im Jahr 625 ließ er zwei ihrer Stämme aus der Stadt vertreiben. Über das Schicksal eines dritten Stammes sollte ein Schiedsrichter entscheiden. „Nach dessen Urteil wurden die Männer hingerichtet und die Frauen und die Kinder als Sklaven verkauft.“⁶⁰⁵ Die übrigen jüdischen Stämme schloss er als „Schutzbefohlene“ der *Umma* an.

Nach der Beseitigung der Juden suchten die Muslime, den Einfluss der Christen zu neutralisieren. Da ihre Gemeinde in Medina keine Bedeutung hatte, führte Muhammad im Jahr 629 einen Feldzug gegen die christlichen Stämme in Nordarabien, der jedoch missglückte. Daraufhin verschärfte er seinen Ton in der religiösen Auseinandersetzung mit den Christen und gab schließlich den Befehl, alle Nichtmuslime, einschließlich der Juden und Christen, zu unterwerfen.⁶⁰⁶

Nach außen kämpfte Muhammad seit dem Jahr 624 militärisch gegen die Mekkaner. Nach mehreren Schlachten mit unterschiedlichem Ausgang, einer erfolglosen Belagerung Medinas durch die Mekkaner und einem von den Mekkanern nicht respektierten Waffenstillstand marschierten im Jahr 628 die muslimischen Kämpfer gegen Mekka.

„Die Mekkaner öffneten die Tore ihrer Stadt vor Muhammad ohne Widerstand, nachdem sie die Zusicherung erhielten, dass die Bevölkerung Mekkas verschont werde. Muhammad hielt sein Wort. Er trat in die Ka'ba ein und beseitigte endgültig die Götzen, die heidnischen Malereien und Kultsymbole. Das war im Jahr 630.“⁶⁰⁷

Bis auf die Ka'ba ließ Muhammad sämtliche Heiligtümer in Mekka zerstören. Um ihren Übertritt zum Islam zu bekunden, schickten die arabischen Stämme Abgesandte in den Jahren 630–631 zu ihm, woraufhin er 631 die Abschaffung des Polytheismus erklärte. Im Jahr 632 „unternahm er mit einer großen Schar von Gläubigen die erste Wallfahrt des Islams nach Mekka, die als Vorbild für die muslimischen Pilger in der nachfolgenden Zeit gilt“⁶⁰⁸. Zurück in Medina wurde er überraschend krank. Am 8. Juni 632 starb er in seiner Mutterstadt, ohne einen Nachfolger für sich eingesetzt zu haben.

Nach dem Tod Khadidjas im Jahre 619 hatte Muhammad noch mehrere Frauen geheiratet und mit ihnen polygam zusammengelebt, was damals nicht unüblich war. Von ihnen hatte er noch einige Kinder. Die Söhne scheinen aber alle schon im Kindesalter gestorben zu sein. Sein Cousin Ali, den er adoptiert hatte, hatte seine Tochter Fatima geheiratet. Aus dieser Ehe wurden Hasan und Husein geboren. Muhammad, Ali (sein

604 Ebd. 442.

605 Ebd.

606 *Koran* 9,29.33.

607 Khoury 442.

608 Ebd. 443.

Cousin, Adoptiv- und Schwiegersohn), Fatima (seine leibliche Tochter) und Hasan und Husein (seine Enkel) werden als die Familie Muhammads im engeren Sinn angesehen und besonders von den Schiiten zutiefst verehrt.

Für die gläubigen Muslime, die von den Angaben des Korans und der Überlieferung ausgehen, und für die Volksfrömmigkeit ist Muhammad der *Prophet* und *Gesandte* Gottes. Er ist die mit *höchster Autorität* versehene *letzte Instanz* in Fragen des Gesetzes, der Rechtsbestimmung und der praktischen Entscheidungen und Verhaltensmuster. Er ist das *Vorbild* für alle, die in Frömmigkeit Gott dienen und sittlich gut handeln wollen. Schließlich ist er der begnadete *Auserwählte* Gottes, den Gott mit vielen Gaben ausgezeichnet hat.

Sich selbst hat Muhammad in einer Reihe von Propheten gesehen. Nach islamischer Überzeugung besiegelte er diese Reihe, war er *das Siegel der Propheten*.⁶⁰⁹ Weil sich Gott durch ihn im Koran auf vollständige und vollkommene Weise geoffenbart hatte, würde und konnte nach ihm kein weiterer Prophet mehr kommen. Mit ihm hatte Gott seine Offenbarung endgültig abgeschlossen.

Auch wenn sich Muhammad selber als einen *Propheten*, einen *Gesandten Gottes* und einen *Warner* verstanden hat, hielt er sich dennoch ganz und gar für einen bloßen, sündhaft bleibenden Menschen. So sagt er im Auftrag Gottes im Koran: „Ich bin nur ein Mensch wie ihr; geoffenbart ward mir, dass euer Gott ein einiger Gott ist“, und bekennt: „Ich folge nur dem, was mir offenbart ward, und ich bin nur ein offenkundiger Warner“, oder stellt die rhetorische Frage: „Bin ich mehr als ein Mensch, ein Gesandter?“⁶¹⁰ Der Bote trat ganz hinter seiner Botschaft zurück. Der Islam unterscheidet daher im Gegensatz zum Christentum scharf zwischen dem *Boten* und der *Botschaft*. Erst eine viel spätere Tradition, und hier insbesondere die islamische Mystik, überhöhte die Person Muhammads und machte aus ihr den *vollkommenen Menschen*, den Urmenschen, den Gott vor aller Schöpfung schuf und in dem alle Schöpfung mikrokosmisch vorgebildet war. Aber selbst bei der höchsten Idealisierung zum sündenlosen, vollkommenen Menschen blieb Muhammad für die Muslime immer noch *reines Geschöpf*, ausschließlich Mensch ohne jeden göttlichen Einschlag.

Literatur

Der Koran, Reclam 2002.

Adel Theodor Khoury: Art. *Muhammad* in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine: *Islam-Lexikon. A–Z. Geschichten – Ideen – Gestalten*, Überarbeitete und aktualisierte Neuausgabe [= Islam-Lexikon], 2006, 438–456.

2.4.1.2 Erlösung als Sündenvergebung

Der Prophet Muhammad ist zwar der Verkünder des Islams, aber keine Erlösergestalt im Islam. Überhaupt ist bei Muslimen der Erlösungsgedanke nicht besonders stark ausgeprägt, da sie ein universal bedeutsames Erlösungs- oder Versöhnungsgeschehen nicht

609 *Koran* 33,40.

610 *Koran* 41,6; / 46,9; / 17,93.

kennen.⁶¹¹ Dennoch ist für sie der Kern dessen wichtig, was jüdisch-christlich Erlösung meint, nämlich die Vergebung der Sünden. Denn auch sie lehrt die Erfahrung, dass der Mensch schwach und sündhaft ist, dass er immer wieder der Sünde verfällt.⁶¹² Auch wenn der Koran die christliche Lehre von der Erbsünde nicht übernimmt, erinnert er an die biblische Erzählung vom Sündenfall des Menschen und von seiner Vertreibung aus dem Paradies.⁶¹³ Der Mensch gilt also auch im Islam als erlösungsbedürftig, insofern er der Sündenvergebung bedarf. Aber er benötigt dazu keine Erlösergestalt, die göttliche Erlösung vermitteln würde. Sieht man einmal von der Möglichkeit der Fürsprache Muhammads ab, gibt es nach islamischem Verständnis keinen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Jeder Mensch steht eigenverantwortlich für sein Tun und Lassen ein. Zudem darf er auf die Barmherzigkeit Gottes und seine Vergebungsbereitschaft hoffen.

Für den Islam ist die Geschichte der Menschheit vor allem eine Geschichte des Ungehorsams und der Verstockung im Bösen. Dem Koran zufolge wiegen aber die Sünden nicht alle gleich schwer. Es gibt große Sünden und Schandtaten, und es gibt kleine Sünden.⁶¹⁴ Am schwersten und schlimmsten sind die Sünden gegen Gott und gegen den Glauben. Durch die Sünde des Unglaubens stellt sich der Mensch sogar außerhalb des Bereichs der Barmherzigkeit Gottes. Diese Sünde wird nicht vergeben.⁶¹⁵ Unglaube ist vor allem der Polytheismus und der Abfall vom islamischen Glauben.⁶¹⁶ Laut Koran kann nicht einmal die Fürbitte des Propheten Muhammad Gott dazu bewegen, diese Sünden zu vergeben.⁶¹⁷ „Die anderen Sünden richten sich gegen das Leben der Menschen, sie vernichten es bzw. sie beeinträchtigen es schwer (Mord, Totschlag, Verletzung, Gewaltanwendung, Unzucht, Homosexualität, Ehebruch ...), oder sie tasten das Eigentum und den Ruf anderer an und fügen ihnen Schaden zu.“⁶¹⁸ All diese Sünden können vergeben werden. Denn Gott ist bereit, alle Sünden der Menschen zu vergeben, „wem er will“⁶¹⁹. „Die Vergebung der Sünden und Vergehen erfolgt aufgrund des Glaubens“⁶²⁰, der treuen Gefolgschaft gegenüber dem Propheten (3,31) und der gläubigen Erfüllung der verschiedenen religiösen Pflichten (Gebet, Fasten, Sozialsteuer, Wallfahrt nach Mekka). Dazu kommen die Reue und Umkehr des Sünders⁶²¹. Die Reue drückt sich in Werken der Buße und der Sühne aus, und solche Werke versöhnen ja mit Gott (5,39). So sollen die Gläubigen Reue zeigen und Buße tun⁶²². Sie sollen auch Gott um Vergebung bitten.“⁶²³ All diese Aspekte fasst eine Koranstelle gut zusammen:

611 Siehe Herzgsell 338f.

612 Kap. 1.4.1.

613 *Koran* 7,19–25; 2,35–39; 20,117–124.

614 *Koran* 53,32; 42,37; 4,31.

615 *Koran* 4,168; 9,80.

616 *Koran* 4,48.116; / 4,137.

617 *Koran* 63,6; 9,80.

618 Khoury 75.

619 *Koran* 39,53; / 2,284; 3,129 usw.

620 Vgl. *Koran* 20,73; 26,51; 46,31.

621 *Koran* 42,25; 4,17.

622 *Koran* 24,31; 66,8; 5,74.

623 Khoury 75f.

„Und diejenigen, die, wenn sie etwas Schändliches getan oder wider sich gesündigt haben, Allahs gedenken und für ihre Sünden um Verzeihung flehen – und wer vergibt die Sünden, wenn nicht Allah? – und nicht beharren in dem, was sie wissentlich taten; sie – ihr Lohn ist Verzeihung von ihrem Herrn und Gärten durchteilt von Bächen, ewig darinnen zu verweilen; und herrlich ist der Lohn der Wirkenden.“⁶²⁴

Die Vergebung der großen Sünden schließt zugleich die Verzeihung der kleineren Vergehen ein. „Auch die Vermeidung schwerer Schuld bringt Vergebung der kleineren Sünden“⁶²⁵, umso mehr bewirken die guten Taten Verzeihung von Seiten Gottes (z. B. das Gebet: 11,114).⁶²⁶ Bis auf die Sünde des Unglaubens verzeiht Gott also den Menschen all ihre Sünden. Der gläubige Mensch soll Gott um Vergebung bitten, Reue zeigen und Buße tun. Dann versöhnt sich Gott mit ihm.

Der Muslim erlangt Erlösung im Sinn der Vergebung seiner Sünden vor allem, indem er sich Gott hingibt und seinem Willen unterwirft. Dabei stehen ihm hauptsächlich zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Er kann zum einen versuchen, möglichst treu das Gesetz zu erfüllen, und er kann zum anderen versuchen, die mystische Einigung mit Gott zu erlangen.

Literatur

Adel Theodor Khoury: *Islam kurzgefasst*, 1998.

Johannes Herzgessell SJ: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*, 2011.

2.4.1.3 Erlösung durch Erfüllung des Gesetzes: die fünf Grundpflichten des Islams

Der Muslim kann Erlösung im Sinn der Vergebung seiner Sünden erlangen, indem er gewissenhaft die verschiedenen religiösen Pflichten und so den Willen Gottes erfüllt. Insbesondere gelten für ihn fünf Grundgebote oder Hauptpflichten. Sie stellen die fünf Säulen oder Pfeiler (*arkan*) dar, auf denen der Islam als Gesetzesreligion ruht. Alle erwachsenen Muslime müssen diese Pflichten erfüllen.⁶²⁷

(1) Die erste Pflicht ist das *islamische Glaubensbekenntnis (shahada)*, das da lautet: „Es gibt keinen Gott außer (den) Gott, und Muhammad ist der Gesandte Gottes.“ Schiiten fügen in der Regel noch den Satz hinzu: „Und Ali ist der Freund Gottes“. Der islamische Glaube erfordert also die Zustimmung zu zwei Grundwahrheiten, von denen die eine, der Monotheismus, als rational erschließbar, und die andere, die Prophetie Muhammads, als historisch verifizierbar gilt.

Im weiteren Sinn umfasst das islamische Glaubensbekenntnis dem Koran entsprechend sechs Glaubensinhalte oder Glaubensartikel, nämlich den Glauben an den einen

624 Koran 3,135-136.

625 Koran 53,32; 4,31.

626 Khoury 76.

627 Siehe Herzgessell 173–175.

Gott (Allah), an seine Engel, an seine Offenbarung (die in heiligen Büchern wie der Tora, den Evangelien oder dem Koran niedergelegt ist), an seine Gesandten – die Propheten – (darunter Adam, Noach, Abraham, Mose, Jesus und zuletzt Muhammad), an den Tag des Jüngsten Gerichts und das Leben nach dem Tod sowie an die göttliche Vorsehung. So heißt es zum Beispiel im Koran:

„O ihr, die ihr glaubt, glaubet an Allah und Seinen Gesandten und an das Buch, das er auf Seinen Gesandten herabgesandt hat, und die Schrift, die Er zuvor herabkommen ließ. Wer nicht glaubt an Allah und Seine Engel und die Schriften und Seine Gesandten und an den Jüngsten Tag, der ist weit abgeirrt.“⁶²⁸

Auch in den Hadith lautet etwa ein Ausspruch des Propheten: Der Glaube besteht darin, dass du an Gott glaubst und an seine Engel, an seine Bücher, an seine Propheten und an den Jüngsten Tag, sowie an die göttliche Vorsehung des Guten und des Bösen.

(2) Die zweite Pflicht besteht im *täglichen rituellen Gebet (salat)*. Fünfmal täglich zu bestimmten Tageszeiten, die sich nach dem Stand der Sonne richten, muss der Muslim das Ritualgebet verrichten: zwischen Morgendämmerung und Sonnenaufgang, zur Mitte des Tages, am Nachmittag vor Sonnenuntergang, bei oder kurz nach Sonnenuntergang, und zur Nachtzeit. Die Worte sind stereotyp und vorgeschrieben, und auch die Bewegungen dabei sind bis ins Kleinste geregelt. Der Gebetsrufer (*Muezzin*) erinnert die Gläubigen an den Beginn der Gebetszeiten. Die Gläubigen müssen zum Gebet nicht unbedingt in eine Moschee gehen, sie können auch an jedem anderen Ort beten. Aber sie müssen die Gebetsrichtung gegen Mekka einhalten. Neben dem oft gemeinschaftlichen Ritualgebet gibt es auch das individuelle, freie Gebet. Aber es ist nicht vom Gesetz vorgeschrieben und kann darum das rituelle Gebet nur ergänzen, nicht ersetzen.

(3) Die dritte Pflicht schreibt vor, *Wohltätigkeit (zakat)* zu üben. Nach der Koransure 9,60 sind die Wohltätigkeiten bestimmt für die Armen und Bedürftigen, für den Loskauf von Sklaven und für den, der ohne Schuld in Not geraten ist. Durch die Verpflichtung zur Wohltätigkeit soll der Unterschied zwischen Arm und Reich abgebaut und den Mittellosen und Bedürftigen in der *Umma* ein ausreichender Lebensunterhalt zugesichert werden. Heute erheben die islamischen Staaten die Wohltätigkeit in Form einer offiziellen Steuer – der Armen- oder Almosensteuer. Jeder Gläubige ist verpflichtet, von allen Teilen seines Vermögens einen gewissen Prozentsatz ihres Wertes, und zwar zwischen zweieinhalb und zehn Prozent, zugunsten der Armen und Bedürftigen abzugeben.

(4) Die vierte Säule des Islam bildet das *Fasten (sawm)* im Monat Ramadan. Fasten bedeutet die vollständige Enthaltung von Dingen, die das Fasten brechen, wie Speise, Trank, Rauchen oder Geschlechtsverkehr, und zwar von Sonnenaufgang bis nach Sonnenuntergang. Der Monat Ramadan ist der neunte Monat im islamischen Kalender. Er hat nicht nur den Charakter des Fastens und der Askese, sondern auch der Festlichkeiten. Zwei wichtige Feiertage fallen in seine Zeit: „die Nacht der Bestimmung“, in der die Muslime der Offenbarung des Korans an die Menschheit gedenken; und das Fest des Fastenbrechens zum Ende des Ramadans, das in seiner äußeren Erscheinungsform dem

628 Koran 4,136; vgl. 2,285.

christlichen Weihnachtsfest vergleichbar ist. In der Fastenzeit gilt es auch als besonders verdienstvoll, zu den vorgeschriebenen Gebetszeiten die Moschee aufzusuchen.

(5) Der fünfte und letzte Grundpfeiler des Islam ist die *hadj* – die *Wallfahrt nach Mekka* –, die jeder (erwachsene) Muslim wenigstens einmal in seinem Leben, wenn möglich, machen soll. Die Wallfahrtszeremonien finden an bestimmten Tagen des zwölften Monats des islamischen Jahres statt. Die Pilger treten dabei in einen Zustand außergewöhnlicher kultischer Reinheit, was sich unter anderem im Tragen eines weißen, ungesäumten Gewandes zeigt. Neben etlichen anderen Riten und einem Opferfest in Erinnerung an Abraham vollziehen die Wallfahrer in der Ebene von Arafat vor Mekka die Verweilzeremonie, indem sie von Mittag bis Sonnenuntergang im „Stehen vor Gottes Angesicht“ verweilen. In Mekka selbst umschreiten sie in heiliger Prozession siebenmal die Kaba.

Neben diesen fünf Säulen des Islams, das heißt den kultischen Praktiken, und neben den übrigen Vorschriften der Shari'a (des islamischen Gesetzes), das heißt den juristischen Praktiken, gehören zur religiösen Praxis des Islams auch die vorgeschriebenen Feste und Zeremonien wie zum Beispiel das Opferfest, das Fest des Fastenbrechens oder der Geburtstag Muhammads. Diese Feste strukturieren den Verlauf des muslimischen Jahres.

Wie das Gesetz, die Grundpflichten und die Feste des Islams verdeutlichen, geht es den Muslimen in ihrer Religion primär um die *Orthopraxie*, nicht um die Orthodoxie. Im richtigen Handeln und Verhalten, in der gemeinsamen Unterwerfung unter das gleiche Gesetz und in der gemeinsamen kultischen Verrichtung erweist man sich als Muslim. Das Glaubensbekenntnis fällt demgegenüber minimal aus. Den Willen Gottes erfüllt man am ehesten durch die richtige Praxis.

2.4.1.4 Erlösung durch mystische Annäherung an Gott: der Sufismus

Der Muslim kann den Willen Gottes auch erfüllen und somit Erlösung erlangen, wenn er mit Gott eins zu werden sucht. Bekannt ist die Mystik des Islams als *Sufismus*. Bereits der Koran fordert die Gläubigen auf, das *Antlitz Gottes* dadurch zu *suchen*, dass sie für Arme spenden und den Herrn beharrlich im Gebet anrufen.⁶²⁹ Sein Antlitz ist im Westen und im Osten zu finden, das heißt, es erfüllt die gesamte Welt.⁶³⁰ Außer ihm vergehen alle Dinge, nur es bleibt, und zwar voller „Majestät und Ehre“⁶³¹.

Aus dieser Suche nach Gottes Antlitz hat sich die mystische Tradition mit ihren verschiedenen Ausdrucksformen und Auswirkungen entwickelt. Gefördert und zum Teil entscheidend geprägt wurde sie durch *christliche, neuplatonische, persische und indische* Einflüsse. So hat schon der Koran im echten *Mönchtum* ein Kennzeichen der Jünger Jesu Christi gesehen⁶³² und die Mönche und Asketen als Männer gelobt, „die weder Waren noch Handel abhält von dem Gedanken an Allah und der Verrichtung des Gebets und dem Entrichten der Armenspende aus Furcht vor einem Tag, an dem sich die Herzen und die

629 Vgl. Koran 2,272; 30,38f; / 6,52; 18,28; 13,22.

630 Koran 2,115.

631 Koran 28,88; / 55,27.

632 Vgl. Koran 57,27.

Blicke verdrehen⁶³³. An ihnen sollen sich auch die gläubigen Männer und Frauen des Islams ein Beispiel nehmen.⁶³⁴

Die eigentliche islamische Mystik „gründet auf der asketischen Tradition, die die erste Generation der Muslime gepflegt haben“⁶³⁵. Da die Mystiker im Laufe der Zeit unterschiedliche Erfahrungen gesammelt hatten, nahmen sie zu den asketischen Übungen ihrer Vorgänger eine differenzierte Haltung ein. Die verschiedenen Stufen des frommen Lebens eines Gottsuchers beschrieb Muhasibi (781–857) aus der Bagdader Schule schließlich so, dass die *Askese* dem frühen Stadium, das noch von *Furcht* geprägt ist, entspricht, während im höheren Stadium der *Mystik* das *Gottvertrauen* vorherrscht:

„Steht er [der Gottsucher] noch im Stadium der Furcht, verzichtet er auf Verbotenes nur aus Furcht vor Gottes Strafe, dann kann er vielleicht dahin gelangen, sogar vom Erlaubten abzustehen aus Furcht, Gott für seine Gaben nicht in der richtigen Weise danken zu können. [...]. Wer den Grad des Gottvertrauens erlangt hat, hört auf, Unruhe und Sorge für den Lebensunterhalt zu hegen. Wer noch weiter – bis zur Gottesliebe – gekommen ist, gibt alles in der Welt auf, weil es so geringen Wert hat. [...] Aber auf der höchsten Stufe, der Stufe des aufrichtig Liebenden, kommt man so weit, auch auf die Brüder zu verzichten, die uns daran hindern, nur noch an Gott zu denken. Das bedeutet nicht, jeden Verkehr abzubrechen, sondern auf die Gemeinschaft zu verzichten, soweit sie ein Hindernis für das Leben ganz mit Gott ist.“⁶³⁶

Auf dem mystischen Weg weicht allmählich die Furcht dem Vertrauen. „So bilden die Gottesfurcht und das Gottvertrauen die Übergangsstufe von der Askese zur eigentlichen mystischen Suche nach Gott.“⁶³⁷ Beide Haltungen tragen auf ihre Weise dazu bei, die Nähe Gottes erfahrbar zu machen: „die eine durch Abkehr vom Bösen und die andere durch zuversichtliches Warten auf das Wirken der göttlichen Huld“⁶³⁸.

Auch der Asket zeichnet sich bereits durch Gottvertrauen aus. Er glaubt an die allumfassende Vorsehung Gottes, der die Geschicke der Menschen lenkt, und verlässt sich völlig auf Gott. Dadurch erlangt er „den inneren Frieden, die unerschütterliche Ruhe des Herzens, die zufriedene Gelassenheit“⁶³⁹. In Geduld und Standhaftigkeit übergibt er sich Gott und vertraut sich ihm an. Auf diese Weise vollzieht er die wahre *Hingabe* in den Willen Gottes.

Der mystische Weg führt jedoch noch weiter. „Die erste Stufe der Erkenntnis, die grundsätzlich allen Menschen und aufgrund der göttlichen Offenbarung vor allem den Gläubigen zugänglich ist, ist die Erkenntnis des Glaubens.“⁶⁴⁰ Indem der Mensch aufgrund heiliger Schriften zu einem *kognitiven Glauben* gelangt, bezeugt er bereits die Wahrheit Gottes, ohne Gott selbst schon intuitiv erkannt zu haben. „Die *intuitive* und

633 Koran 24,37.

634 Vgl. Koran 9,112; 66,5.

635 Khoury 461.

636 Tor Andrae: *Islamische Mystiker*, 21980, 78; zit. nach Khoury 461.

637 Khoury 461.

638 Ebd. 462.

639 Ebd.

640 Ebd.

affektive Gotteserkenntnis ist die zweite Stufe, die der Mystiker begehrt. Er sucht Gott direkt zu erreichen, um zur Erkenntnis seines verborgenen Wesens vorzustoßen.⁶⁴¹ Als Hauptwege dienen ihm dazu die *Liebe* und die *totale Konzentration* auf Gott. In der Liebe richtet er sich ganz auf Gott aus und sucht sich seines Selbst zu entledigen, um mit Gott eins zu werden. In der totalen Konzentration auf Gott sucht er alles zu beseitigen, was zwischen ihm und Gott liegt: „die Welt, die Gesellschaft der Menschen, vor allem aber sich selbst und alle seine Eigenschaften sowie sein eigenes Wollen und Erkennen“⁶⁴². Durch dieses bis zum äußersten geführte „Entwerden“ kann er bis ins Innere Gottes vordringen.

„Hilfreich bei diesen Anstrengungen ist die Meditation, das Sinnen (fikir), das von der Schöpfung und ihrer Vergänglichkeit ausgehen kann. Koranverse, die Meditation und Gebet verbinden helfen, dienen zur Vertiefung des Sinnens. Zu höheren Sphären führt dann die Betrachtung der Eigenschaften Gottes, denn damit konzentriert sich der Geist des Mystikers auf Gott allein. Er verliert sich in der Kontemplation der Herrlichkeit Gottes, und sein Herz wird von der Erkenntnis Gottes erfüllt.“⁶⁴³

So kann der Mystiker auf seinem Weg seelische und geistliche Zustände erleben, die eine unsagbare Nähe Gottes beinhalten.

In den ersten Jahrhunderten des Islams kam es zunehmend zu *Konflikten* zwischen den Vertretern der *Orthodoxie* und den *Mystikern*, die in der Hinrichtung des persisch-irakischen Sufis und Dichters al-Halladj im Jahr 922 einen traurigen Höhepunkt fanden. Rechtsgelehrte und Wächter des Glaubens beziehungsweise der Tradition warfen Letzteren vor, zwar die im Gesetz vorgeschriebenen Pflichtübungen zu erfüllen, aber nicht ausreichend zu würdigen. Eine Erkenntnis des Wesens Gottes sei unmöglich, da Gott vor allem seinen Willen geoffenbart habe. Auch sei eine Liebesvereinigung mit Gott Illusion, weil es keine Gemeinsamkeit zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer, zwischen dem Diener und seinem souveränen Herrn gebe. Nicht die Erfahrung des Mystikers sei Kriterium der Wahrheit. Vielmehr bleibe Kontrollinstanz im Islam die koranische Offenbarung, „die keine Teilnahme des Menschen am Leben Gottes zulässt und den Menschen nur die Haltung des Knechtes gegenüber Gott zuerkennt (vgl. 19,93)“⁶⁴⁴.

Im 11./12. Jahrhundert versuchte der große persische Theologe Muhammad al-Ghazali (1055–1111), „die Mystik mit der Orthodoxie zu versöhnen, indem er die Angaben der traditionellen Lehre und die Erfahrungen und Lehrmeinungen der Mystiker zu einem abgestuften, aufeinander abgestimmten System zusammenbildete“⁶⁴⁵. In seinem Hauptwerk *Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der (islamischen) Religion* (1096–97) beschäftigte er sich in den Büchern 31–36 mit den Stufen zur Gottesliebe und unterschied dabei zwischen langfristigen *Standplätzen* und kurzfristigen *Zuständen*. Zu diesen Stufen zählen bei ihm nach der Umkehr, mit der der Weg beginnt, Geduld und Dankbarkeit, Hoffnung und Furcht, Armut und Verzicht, Einheitsglauben und Gottvertrauen, so-

641 Ebd. (H.d.V.).

642 Ebd.

643 Ebd. 462f.

644 Ebd. 465.

645 Ebd.

wie die Liebe und ihre Früchte, zu denen die Sehnsucht nach Gott, die Vertrautheit mit ihm und die Zufriedenheit gehören. Das Gottvertrauen gründet ihm zufolge im Glauben, dass Gott der einzig wirklich Handelnde ist und die beste aller möglichen Welten erschaffen hat. Seine höchste Stufe stellt die *Entwerdung* dar: die völlige Selbstaufgabe des Menschen.

Die *Gottesliebe* ist für al-Ghazali der höchste Standplatz, das letzte Ziel des mystischen Weges. Im Gegensatz zu orthodoxen Theologen hält er sie nicht nur für möglich, sondern für geboten. Auch wenn sie verschiedene Voraussetzungen hat und sich in unterschiedlichen Arten zeigt, hat jeder Muslim die heilige Pflicht, Gott zu lieben. Je mehr ein Mensch Gottes Größe, Vollkommenheit und Erhabenheit erkennt, desto größer wird seine Liebe zu ihm und desto größer wird seine Glückseligkeit, wenn er im Jenseits Gott schauen darf. Gott allein ist der Liebe würdig. Der Gläubige soll seinen inneren Sinn ausbilden, um seine Schönheit erkennen zu können und ihm ähnlich zu werden. Eine klare Erkenntnis oder Schau Gottes ist im Diesseits freilich nicht möglich. Erst im Jenseits wird Gott den Schleier, der ihn jetzt für uns noch verbirgt, zerreißen.

Die Spannungen im Verhältnis zum orthodoxen Islam versuchte al-Ghazali aufzulösen, indem er den mystischen Weg und seine einzelnen Stationen auch für den gewöhnlichen Gläubigen verständlich machte. Es gelang ihm einerseits die Schönheit und Tiefe mystischer Erfahrungen aufzuzeigen, andererseits durch eine schlüssige Darstellung diese mit dem religiösen Gesetz zu vereinbaren. Durch ihn erhielt die *mystisch-intuitive Gotteserkenntnis* „Heimatrecht“ im Islam. Sie wurde jedoch nicht höhergestellt als die prophetische Erkenntnis. „Die Suche nach Gottesliebe wurde als legitim anerkannt, wurde aber so gedeutet, dass die Transzendenz Gottes gewahrt blieb und dass die Erfüllung der normalen Pflichten auch durch den Mystiker nicht aufgehoben wurde oder als überflüssig betrachtet werden durfte.“⁶⁴⁶

Trotz al-Ghazalis Vermittlungsversuch blieb die Mystik für lange Zeit Gegenstand des Misstrauens. „So sahen sich die Mystiker gezwungen, ihre Lehre immer mehr zu einem esoterischen, für eingeweihte Kreise bestimmten System zu entwickeln.“⁶⁴⁷ Hatten Vertreter der Orthodoxie die Vergöttlichung des Menschen grundsätzlich ausgeschlossen, deuteten sie nun einige Mystiker auf einseitige, übertriebene Weise. Ibn al-‘Arabi (1165–1250), der große Sufi aus Andalusien, behauptete nicht nur, er sei durch Steigerung seines innerlichen Glaubens bis zum Wesen Gottes vorgedrungen und habe die Vereinigung mit Gott erfahren, sondern auch, dass er selbst Gott geworden sei und dadurch über allen Propheten stehe. Außerdem lehrte er, die geschaffene Existenz müsse sich auflösen, indem sie sich in der einzig wirklichen Existenz des göttlichen Wesens verliere, so dass vom Mystiker nach dessen Auslöschung in Gott nichts übrigbleibe. Es bestehe nur noch Gott, der allein auf ewig dauert. Dem war entgegenzuhalten, dass mit der Vergöttlichung des Menschen nicht das Menschsein erlischt, sondern dieses mit jenem wächst. Je mehr der Mensch vergöttlicht wird, desto mehr wird er auch vermenschlicht, je mehr er am göttlichen Leben teilhat, desto mehr wird er wahrer Mensch.

Bei allen Spannungen mit der Orthodoxie blieb es Ziel der Mystiker, die *Nähe Gottes* und die *innige Vereinigung* mit ihm anzustreben. Um sie zu erreichen, bedurfte es nach

646 Ebd.

647 Ebd.

ihrer Auffassung „des Fastens, des Gebetes und der Einsamkeit in der Wüste, d. h. langer mühevoller Anstrengungen“⁶⁴⁸. Der Gottsucher muss sich so lange läutern und von den irdischen Begierden befreien, bis er bereit ist, „die göttliche Erleuchtung, die mystische Erfahrung der Einzigartigkeit Gottes und die Vereinigung mit Gott zu erlangen“⁶⁴⁹.

Im Zentrum islamischer Mystik, so lässt sich zusammenfassen, steht die *Liebe Gottes* zum Menschen und die *Liebe des Menschen* zu Gott. Die Initiative der Liebe liegt dabei ganz bei Gott. Er liebt zuerst seinen Diener. Er führt ihn seine Wege und erleichtert ihm die Erfüllung seiner religiösen Pflichten. Er schenkt ihm vor allem die Gabe des Gebets. Er läutert ihn von der Begierde und der Sünde. Seine Liebe wirkt sich nach und nach auf vielfältige Weise im Menschen aus: als *Zuneigung*, die bald ein feste *Ausrichtung* des Herzens auf Gott bedingt und ein ständiges *Gedenken* Gottes erleichtert; als *Sehnsucht* nach der Nähe Gottes und die Angst, ihn zu verlieren und in der Ferne zu verbleiben; als *Vertrautheit* mit der Nähe Gottes; als *leidenschaftliche Liebe* in der Begegnung mit Gott und in der Erfahrung seiner beglückenden Zuwendung; als *Entwerden* des Menschen, die totale Aufgabe seines Wesens, so dass nur noch Gott allein das Bewusstsein erfüllt und das Herz beglückt; als *Vereinigung*, in der das Bewusstsein des eigenen Selbst entschwindet.⁶⁵⁰

Während die Asketen der Frühzeit einzeln gelebt oder sich um einen bekannten Meister gesammelt hatten, ohne sich eine Organisation zu geben, und auch die Mystiker zunächst einmal nach dem Vorbild indischer Wandermönche oder christlicher Einsiedler in einer Art Eremitentum gelebt hatten, ergab sich bald, dass die Meister von vielen Schülern umschart wurden. „Somit stellte sich die Notwendigkeit heraus, eine Organisation der geistlichen Leitung zu sichern.“⁶⁵¹ Im 12. Jahrhundert entstanden so die *Bruderschaften* mit ihrer festen Gestalt. Die Mystiker trugen ein Kleid aus Wolle (*suf*) und erhielten die Bezeichnung *Sufi*, „Wollbekleideter“. Meister der Bruderschaft war der *shaykh* (Scheich), der seinen mystischen Erfahrungen und seiner durchdachten Lehre seine anziehende Ausstrahlung verdankte und seinen Schülern den geistlichen Segen vermittele. Er übernahm die Einweihung der Novizen und die Aufnahme der Brüder in den Orden. Jede Bruderschaft hatte ihre eigene Regel, weshalb ihre Gruppe *tariqa*, „Weg, Methode“ heißt. „Eine allgemeingültige Bestimmung fordert in jedem Weg den absoluten Gehorsam gegenüber dem Shaykh [...] und war wahrscheinlich ein ursprünglicher Ausdruck der bedingungslosen Ergebenheit an Gott.“⁶⁵² Vom Novizen wurde nicht nur Gehorsam verlangt, sondern auch, dass er seinem Meister, Lehrer und Leiter mit offenem Herzen begegnet. Er wurde aufgenommen, indem er, wie bei den indischen Mönchen, ein Tuch erhielt, mit dem er sich als Zeichen der Weltvereinigung und der Armut umgürten sollte.

Viele seiner Eigenheiten entwickelte der Sufismus durch eine ständige Meditation der geoffenbarten Wahrheiten. Dabei war das *Gedenken* (der *dhikr*) wesentlich. Der Koran fordert zum Gedenken auf in dem Gebot „O ihr Gläubigen, gedenket Allahs in häufigem Gedenken“ und in dem Versprechen, dass „im Gedenken an Allah die Herzen in Frieden“

648 Ebd. 466.

649 Ebd.

650 Vgl. Khoury 386–388.

651 Khoury 466.

652 Ebd.

sind.⁶⁵³ Es ging um das ständige Gedenken an Gott und seine wunderbaren Werke, das zu jeder Zeit und überall möglich ist. Eine der wichtigsten Pflichten des Scheichs war es, dem Novizen das passende Gedenken zu geben – einen der 99 schönsten Namen Gottes, eine religiöse Formel wie „Ich bitte Gott um Verzeihung“ oder „Lob sei Gott“, oder auch das Glaubensbekenntnis. Der Novize oder Ordensangehörige musste diese Formel Tausende von Malen Tag für Tag wiederholen, bis sein Körper vom Gedenken durchdrungen war.

Während viele Orden das *laute* Gedenken in Gemeinschaft übten, haben andere das *schweigende* Gedenken vorgezogen. Ein weit verbreiteter Orden praktiziert bis heute eine Meditation der fünf oder sieben Feinpunkte (*chakras*) innerhalb des Körpers, in welcher der Meditierende sein Gedenken immer weiter ausbreitet, bis es den ganzen Menschen erfasst.

Von früher Zeit an verwendeten Sufis den aus Indien eingeführten *Rosenkranz*, um die Zählung der Gottesnamen oder der Formeln zu kontrollieren. Seine 33 Perlen müssen dreimal abgebetet werden, bis alle 99 schönsten Namen Allahs ausgesprochen sind. Nach muslimischer Auffassung sind die Stunden zwischen 2 und 4 Uhr nachts die günstigste Zeit für die Meditation. Bis heute gilt das Wort des Propheten: Wer Gottes gedenkt, ist „wie ein grüner Baum inmitten verdorrter Bäume“.

Da der Sufismus seine Mitte in der Gottesliebe hat, brachte er eine unübersehbare und vielfältige *Literatur* hervor, die um das Geheimnis der absoluten Liebe kreist. Unter anderem findet sich in ihr (in Ägypten) eine *Naturmystik*, die die Natur für ihren Schöpfer preist, eine neuplatonisch beeinflusste *Lichtmystik* und (in Indien) eine *Brautmystik*, die die liebende Seele als sehnsüchtige Frau betrachtet.

Die Bruderschaften sind auch als *Derwisch-Orden* bekannt. Der Ausdruck „Derwisch“ bedeutet im Persischen *Bettler* und steht wie die Bezeichnung „Sufi“ generell für den islamischen Mystiker. Der Derwisch ist sich seiner absoluten Armut und Bedürftigkeit gegenüber dem unendlich reichen Gott bewusst und realisiert in seinem Leben diese Armut und Bedürftigkeit.⁶⁵⁴

Bis heute sind die Derwisch-Orden sehr verschieden. Es gibt *Bettelorden* und solche, die die Erfüllung *beruflicher Pflichten* unterstreichen. In einigen Orden haben *Musik* und *Tanz* erhebliche Bedeutung. Nur noch wenige Fromme leben heute in den Derwisch-Klöstern. Die meisten Anhänger des Sufismus bilden eine Art *Terziarenschaft*, lose Ordensgemeinschaften außerhalb der Klöster. Sie kommen zu bestimmten Anlässen (wie dem Geburtstag des Propheten oder dem Todestag des Ordensstifters) zusammen, um gemeinsame Andachten zu feiern und sich vom Meister geistlich-seelischen Trost spenden zu lassen. In den vergangenen Jahrzehnten haben die mystischen Bruderschaften in den Kernländern des Islams stark an Boden verloren, nachdem sie bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts weit verbreitet waren. Nur in einigen Randgebieten (z. B. in Afrika und Indien) spielen sie weiterhin eine große Rolle.

653 Koran 33,41; / 13,28.

654 Vgl. Koran 35,15.

Literatur

Adel Theodor Khoury: Art. *Muhammad* im Islam-Lexikon 438–456.

Adel Theodor Khoury: Art. *Liebe Gottes* im Islam-Lexikon 386–388.

Muhammad al-Gazzalis Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes [*Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der (islamischen) Religion*], eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, 1984.

2.4.2 Das daoistische Verständnis von Erlösung

Das *Daodejing* bietet nicht nur eine metaphysische Lehre vom Dao⁶⁵⁵, sondern auch eine lebenspraktische Lehre vom sogenannten *sheng-jen*, dem Weisen, Heiligen oder Berufenen. Mit ihm ist nicht eine bestimmte historische Gestalt gemeint. Vielmehr geht es bei ihm um das Lebensideal eines jeden Menschen. Der Daoismus kennt Anweisungen zu diesem Lebensideal, aber keine Erlösgestalt. Erlösend wirkt das Dao selbst, wie sich zeigen wird.

Der daoistische Heilige will *fu* (Wiederkehr, Rückkehr) erreichen: er will zum Dao, aus dem er ursprünglich hervorgegangen ist, zurückkehren. Da alle Erscheinungen aus dem Dao hervorgehen und wieder zu ihm zurückkehren müssen und die Rückkehr die Bewegung des Dao selbst ist, will er demzufolge die Bewegung des Dao selbst mitvollziehen, will *mit dem Dao zum Dao zurückkehren*. Damit will er *p'u* (Rohholz, unbehauener Klotz) erwerben: Einfachheit, Schlichtheit, Einfalt, Leere. *P'u* ist das Endziel der Rückkehr und zeigt sich in Begierdelosigkeit und absichtslosem Handeln (*wu-wei*). Wer die Einfachheit erlangt hat, hat die Vollkommenheit erreicht und ist zum Dao zurückgekehrt.

Aus diesem Grund strebt der daoistische Heilige *ming* (Helligkeit) an: die *Erleuchtung*. Sie besteht inhaltlich darin, dass der Daoist das universelle Gesetz der Rückkehr aller Erscheinungen zu ihrem Ursprung, dem Dao, intuitiv-existentiell erkennt. Durch die Erleuchtung kehrt er in das Dao zurück und verwirklicht dessen Einfachheit, Einheit und Leere.

Um wiederum zur Erleuchtung zu gelangen, sucht er die *Stille*. Sie ist der wesentliche Zugang zum Dao. Durch das Verweilen in Stille verwirklicht er in sich das Dao. Und zur Stille findet er durch die Methode des *Verlierens*, *Loslassens* oder *Leerwerdens*: „Nach Wissen zu suchen heißt, Tag für Tag dazugewinnen; das Dao suchen heißt, Tag für Tag verlieren.“⁶⁵⁶ Durch das Verharren in Stille kommt jedes innere oder äußere Geschehen zur Ruhe, alle Begrenzungen und Bedingungen schwinden. Laut Zhuangzi (ca. 369–286 v. Chr.), dem daoistischen Weisen, der zusammen mit Lao-tzu als Begründer des philosophischen Daoismus gilt, erstrahlt dann das Himmlische Licht in einem, wodurch man sein wahres Selbst sehen und das Absolute verwirklichen kann. Deshalb gilt nach dem

655 Bd. 1, Kap. 2.4.2.

656 *Daodejing* Kap. 48.

Daodejing der Aufruf: Gib dich hin der äußersten Leere; versenke dich inbrünstig in Stille ⁶⁵⁷

Der daoistische Heilige will zum *wu-wei* (Nicht-Tun) kommen: zum absichtslosen Handeln. Dazu wendet er sich dem Dao zu. Denn wer sich dem Dao widmet, nimmt jeden Tag hinsichtlich seiner Aktivitäten und seiner Begierden ab. Indem er von Stufe zu Stufe abnimmt, gelangt er zum Wu-wei, zum „Nicht (mehr) Handeln“⁶⁵⁸. Und indem er nicht mehr handelt, gibt es nichts, das er nicht bewirkt.

Wu-wei ist die Haltung des daoistischen Heiligen, die darin besteht, nicht in den natürlichen Lauf der Dinge einzugreifen und selbst spontan und frei von egoistischen Absichten oder Interessen zu handeln. Es bezeichnet demnach nicht ein absolutes Nichts-Tun, sondern ein von Begierde und egoistischer Ausrichtung freies Handeln. Der Daoist ahmt das Dao selbst nach, das wirkt, ohne zu handeln. Indem das Dao beständig ohne Aktion (Wu-wei) ist, gibt es nichts, was nicht durch es geschieht.⁶⁵⁹ Der Daoist hütet sich deshalb in Nachahmung des Dao, in den Lauf der Dinge einzugreifen, und gibt allem die Möglichkeit, sich gemäß seiner eigenen Natur frei zu entfalten. Er will dadurch *tzu-jan* (von-selbst-so seiend) erreichen: *Spontaneität* und *Natürlichkeit*. Tzu-jan steht für ein Leben, das spontan und frei ist, frei von menschlicher Willkür und frei von äußeren Einflüssen. Es beinhaltet die Harmonie mit sich selbst, das Sein in seiner höchsten Verwirklichung, die absolute Treue zu sich selbst. Es stellt das Ziel und die Norm des absichtslosen Handelns dar.⁶⁶⁰

Gemäß dem *Daodejing*, so lässt sich zusammenfassen, besteht das Ziel des daoistischen Heiligen darin, die *Einheit* mit dem Dao zu verwirklichen. Das Dao ist geheimnisvoll mitten in der Welt der Zehntausend Wesen gegenwärtig. Es wirkt als immanente Kraft in den Wesen. Nach dem *Daodejing*-Spezialisten Akira Ohama sollte der Daoist daher nicht voluntaristisch die Vereinigung mit ihm erstreben, sondern sich dessen bewusst werden, dass es in ihm anwesend ist und wirkt und dass deshalb seine innerste Kraft mit ihm identisch ist.⁶⁶¹ Der Daoist sucht die Bewegung und die Haltung des Dao nachzuvollziehen. Er sucht die Rückkehr in das Dao und damit den Zustand der Einfachheit und Leere zu erlangen. Er sucht in der Haltung des absichts- und begierdelosen, des spontanen und naturgemäßen Handelns zu leben. Dies kann ihm nur gelingen, weil ihm das Dao schon innewohnt. Er muss sich „nur“ der Kraft des Dao in seinem Innersten bewusst werden und ihr Raum geben, muss sich als Ego loslassen, damit sie sich in ihm entfalten kann. Dann kann er ein Leben gemäß dem Dao führen und im Dao und seiner Kraft zum Dao zurückkehren.

Auch Zhuangzi beschreibt in seinem gleichnamigen Werk *Zhuangzi*, bekannt als *Wahres Buch vom südlichen Blütenland*, die Idealfigur des philosophischen und des religiösen Daoismus. Er verleiht dem idealen Menschen verschiedene Namen: der *vollkommene* oder *höchste* Mensch, der *geistige* oder *spirituelle* Mensch und der *weise* oder *heilige* Mensch. Am Ende des ersten Kapitels seines Werkes heißt es:

657 *Daodejing* Kap. 16.

658 Vgl. *Daodejing* Kap. 48.

659 Vgl. *Daodejing* Kap. 37.

660 Vgl. *Daodejing* Kap. 25.

661 Vgl. LÖW 413f.

- Der höchste Mensch (*chih-jen*) ist ohne Ich (Selbst).
- Der geistige Mensch (*shen-jen*) ist frei von Werken.
- Der berufene Heilige (*sheng-jen*) hat keinen Namen.

Was den *ersten* Satz betrifft, hat der bekannte chinesische Philosoph Feng Youlan betont, dass ohne Selbst zu sein die „Essenz“ von Zhuangzis Lehre sei.⁶⁶² Während im *Konfuzianismus* die Selbstlosigkeit im Sinne einer altruistischen Selbstüberwindung, einer Überwindung des Egozentrismus im Interesse eines *Soziozentrismus* (vom Ich zum Wir, zur Allgemeinheit), zu verstehen ist, bedeutet im *Daoismus* die Ichlosigkeit Selbstvergessenheit. Dabei geht es eher um die Lösung vom Egozentrismus zugunsten eines *Kosmozentrismus* (vom Ich zur Alleinheit). Der *höchste Mensch* hat – ähnlich wie im Buddhismus – die Illusion eines Ich überwunden. Er schaut nicht auf das, was von seinem Selbst kommt, sondern auf das, was von selbst kommt, also von selbst so beziehungsweise von allein geschieht. Der Daoist, der sich vom vermeintlichen Ich befreit hat und zur Einsicht in die Nicht-Ichheit seines Ich gekommen ist, folgt nicht seinem Ich, sondern dem natürlichen, spontanen Lauf der Dinge. Als höchster Mensch ist er ohne Ego. Indem er den Dingen folgt, wird er ihr Meister.

Im *zweiten* Satz geht es darum, dass der *spirituelle Mensch*, das heißt derjenige, der in seiner Wirkkraft vom Dao inspiriert ist und es, ohne in den Gang der Dinge einzugreifen, durch sich wirken lässt, selbst keine Verdienste erwirbt. Der *dritte* Satz enthält die daoistische Grundeinsicht, dass der Weise oder Heilige keinen Namen, das heißt kein Ansehen hat. Als *Wahren Menschen* (*chen-jen*) bezeichnet Zhuangzi schließlich einen Menschen, der die Wahrheit verwirklicht und das Dao erlangt hat. Der Wahre Mensch ist frei von jeglicher Beschränkung, hat alle Vorstellungen hinter sich gelassen und absolute Freiheit erreicht. Er stellt, traditionell christlich ausgedrückt, den erlösten Menschen dar.

Literatur

Laotse: *Tao te king. Das Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben*. Aus dem chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm [= Daodejing], 2010.

Zhuangzi: *Das Buch der daoistischen Weisheit*. Auswahl, 2003.

Ingrid Fischer-Schreiber/Franz-Karl Ehrhard/Kurt Friedrichs: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus – Hinduismus – Taoismus – Zen* [= LöW], 1986, Art. *Fu, Ming, P'u, Sheng-jen, Tzu-jan, Wu-wei*.

2.4.3 Das hinduistische Verständnis von Erlösung

In diesem religionswissenschaftlichen Abschnitt wird kurz erläutert, worin für Hindus das Erlösungsideal besteht (Kap. 2.4.3.1), bevor einige Heils- und Erlösungswege ihrer Religionen ausführlicher dargelegt werden (Kap. 2.4.3.2–Kap. 2.4.3.6). Zuletzt wird die

662 Zhuangzi 156.

vishnuitische Theologie von Krishna wiedergegeben, der nach hinduistischem Glauben die bedeutendste Herabkunft (Inkarnation) Gottes ist und eine einzigartige Offenbarungs- und Heilsmittlergestalt im Hinduismus darstellt (Kap. 2.4.3.7). Hier liegt eine gewisse Parallele zur Christologie auf der Hand.

2.4.3.1 Die Erlösung: Moksha oder Mukti

Die beiden Ausdrücke *moksha* und *mukti* leiten sich von der Sanskritwurzel *muc* her, was „erlösen“, „befreien“ bedeutet. Mit ihnen ist die endgültige Befreiung und Erlösung von allen weltlichen Bindungen gemeint: vom Karma – dem Gesetz der Tatenfolgen – und vom Samsara – dem Kreislauf von Geburt und Tod. Wer Moksha erreicht hat, ist vollkommen frei von Karma. Auf ihn haben die guten oder bösen Taten keine Wirkung mehr. Der Hindu erlangt die endgültige Befreiung aus der Welt, indem er das Brahman, also die Höchste Wirklichkeit, erkennt und sich mit ihm vereinigt.

Einen Menschen, der in seinem Leben Moksha erreicht hat, nennen die Hindus einen *jivanmukta*, einen „zu Lebzeiten Befreiten“. Er ist ein Mensch, der sich zwar noch im Körper befindet, aber von Nicht-Wissen und Nicht-Erkenntnis (*avidya*) und von Täuschung und Illusion (*maya*) befreit und die Identifizierung mit dem Körper und dem Denken aufgegeben hat. Als Selbst (*atman*) weiß er sich eins mit Brahman. Moksha stellt das höchste der vier Lebensziele des Menschen im Hinduismus dar. Die drei anderen sind Reichtum (*artha*), Vergnügen (*kama*) und Pflicht (*dharma*). Für den spirituell Strebenden besteht in der Verwirklichung von Moksha der einzige Zweck seines Daseins.

Hindu-Religionen sind zentral auf Erlösung ausgerichtet. In ihnen gibt es viele Wege (*margas*) oder *yogas*, die zur Erlösung führen. *Yoga* bedeutet wörtlich „Joch“ und ist im Sinne von Anschirren an Gott, die Vereinigung mit ihm suchen, gemeint. Die im Westen bekanntesten und am ausführlichsten interpretierten hinduistischen Yoga-Wege sind der *Karma-Yoga* (der Weg des selbstlosen Handelns), der *Raja-Yoga* (der königliche Weg), der *Kundalini-Yoga* (der Weg der Kundalini), der *Jnana-Yoga* (der Weg der abstrakten Erkenntnis) und der *Bhakti-Yoga* (der Weg der hingebungsvollen Liebe zu Gott).

Literatur

Art. *Artha, Avidya, Dharma, Jivanmukta, Kama, Maya, Moksha* in LÖW.

2.4.3.2 Der Karma-Yoga: der Weg des selbstlosen Handelns

In der ältesten in Schriftzeugnissen nachweisbaren Religion Indiens, der *vedischen Religion*, bestand das von den Göttern erflehte Heil zunächst hier auf Erden in einem Leben in Gesundheit und Wohlstand, gesegnet mit zahlreichen Kindern und Enkeln, und mit einer hohen Lebensdauer. Nach dem Tod erhoffte man ein unsterbliches Leben frei von Krankheit und Alter, Hunger und Durst im Himmel, wo Indra, der König der Götter, herrscht. Die wichtigste Handlung für den Heilsweg des Menschen war für die vedischen Inder die *Opferpraxis*. Die Opfer dienten den Göttern und den Ahnen als Nahrung. Durch Opfer konnten die Menschen den Himmlischen Dank für gewährte Hilfe zeigen und sie um erneuten Beistand bitten. Durch Opfer konnten sie sich das Wohlwollen der Götter

und der Ahnen für das diesseitige und das jenseitige Leben sichern. Auch wenn sich die Art des Opfern in inzwischen in manchen Hindu-Religionen geändert hat, hat es seine Bedeutung als Zugang zur Gottheit in Indien bis heute nicht verloren.

Den *Karma-Marga*, den Heils- oder Erlösungsweg des richtigen (rituellen) Handelns, nahm der ältere *Vishnuismus* auf, deutete ihn aber in der *Bhagavad Gita* um.⁶⁶³ Er besteht nun im selbstlosen Tun, bei dem der spirituell Strebende jede Handlung und ihre Ergebnisse Gott als Opfer darbringt. Die *Gita* beschreibt den Weg so:

„Zwei Wege sind es, sag ich dir, o Prinz!
Die sich dir öffnen; zwei der Weisheitspfade.
Der eine führt durch Werke dich zum Ziel,
Die die Vernunft dich lehrt; der andre Weg,
Der Pfad des Glaubens, ist der geistige Weg,
Der durch die Andacht dich zum Höchsten leitet.
Doch sind die beiden Eins. Niemand entrinnt
Dem Wirken dadurch, dass er Wirken meidet:
Niemand gewinnt, indem er nur entbehrt.
Doch wer entschlossen und mit frohem Mut
Dem Höchsten sich in Glaubenskraft ergibt,
Nichts für sich selbst erhoffend, der ist wert,
Dass man ihn schätzt. Erfülle deine Pflicht.
Das Tun ist besser als der Müßiggang.
Sogar des Körpers Wohl erfordert Werke,
Und es bedarf des Werks die Heiligung;
Doch wird durch dieses Werk kein Mensch gebunden.
Lass all dein Tun frei von Begierde sein,
So bist du frei von Schuld.“⁶⁶⁴

Wer im Rahmen seiner Kaste und entsprechend seinem Lebensstadium seine Pflichten erfüllt und sich dabei ganz auf Gott ausrichtet, ohne an die Früchte seines Tuns zu denken, der erlangt Heil. Erfülle deine Pflicht in der Welt, will die *Bhagavad Gita* sagen, aber binde dich dabei nicht an die Welt. Verrichte deine Aufgaben ohne Selbstsucht. Dann erzeugen deine Taten kein Karma. Der wahre Yogi geht selbstlos seinen Pflichten nach, wie die *Gita* (in der Übertragung von Boxberger) klarstellt:

„Wer seine Pflichten treu erfüllt,
Nicht nach dem Lohn der Taten fragt,
Der ist ein wahrer Yogi nur –
Nicht wer vom Brauch sich losgesagt.“⁶⁶⁵

Durch sein selbstloses Handeln sollte der spirituell Strebende zu einer Einstellung kommen, in der er sich als Zuschauer und nicht als Handelnder betrachtet, weil er erkennt,

663 Bd. 1, Kap. 3.4.3.

664 *Bhagavad Gita* III,3f.8f; Griffiths 114f.

665 *Bhagavadgita* 6,1.

dass er der Atman ist, getrennt von den Gunas (Grundeigenschaften), die alle Handlungen auslösen.

Literatur

Bede Griffiths: *Unteilbarer Geist. Quelle der Heiligen Schriften. Upanishaden, Bhagavad Gita, Dhammapada, Mahayana Shraddhotpada Shastra, Tao Te King, Sikh-Gebete, Koran, Al-Ghazali, Rumi, Bücher der Weisheit, Evangelien, Epheserbrief*, herausgegeben von Roland R. Ropers, 1996.

Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit. Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger. Neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth von Glasenapp, 1955.

2.4.3.3 Der Raja-Yoga: der königliche Weg

Einen sehr meditativen Weg stellt der *Raja-Yoga* dar. Als philosophisches System wurde er von Patanjali, dem Autor des *Yoga-Sutra* (der Yoga-Lehre), begründet, dessen Lebensdaten ungewiss sind. Er lebte entweder im 3./2. Jahrhundert vor Christus oder erst im 5. Jahrhundert nach Christus, als er den langen und mühsamen Weg des *klassischen Yoga* in *acht Stufen* beschrieb. Die ersten beiden Stufen betreffen die *sittliche* Vorbereitung, die nächsten drei die *körperlichen* Übungen, die letzten drei die *geistige* Disziplin.

Die *erste* Stufe, die Selbstbeherrschung (*yama*), besteht insbesondere in der Haltung, keinem Lebewesen zu irgendeiner Zeit in Gedanken, Worten und Werken Leid zuzufügen. Ihr als *zweite* Stufe folgt die Zucht (*niyama*), die unter anderem Reinheit, Zufriedenheit, Genügsamkeit und intensive Gottesverehrung umfasst. In der Sitzhaltung (*asana*), der *dritten* Stufe, geht es um einen festen und angenehmen Sitz. Er ermöglicht als *vierte* Stufe die Atembeherrschung (*pranayama*), die dazu dient, den Geist unter Kontrolle zu bringen. Nur wer den Atem, das Band zwischen Körper und Geist, zu beherrschen vermag, schafft es, den Geist von der Anhaftung an den Körper zu befreien und die Aufmerksamkeit nach innen zu ziehen. Beim Abzug der Sinne von den Sinnesobjekten und bei der Konzentration nach Innen (*pratyahara*), auf der *fünften* Stufe, sucht der Yogi seine Sinne und den Geist völlig unter Kontrolle zu bekommen, während für ihn auf der *sechsten* Stufe die Konzentration (*dharana*) des Geistes auf eine bestimmte Stelle erforderlich ist, damit sein ruheloser Geist beständig und bewegungslos wird. Auf der *siebten* Stufe, in der Meditation (*dhyana*), fließen seine geistigen Tätigkeiten gleichmäßig auf dasselbe Objekt hin, bis er schließlich auf der *achten* Stufe die geistliche Versenkung (*samadhi*) erreicht, die den Höhepunkt des gesamten meditativen Prozesses bildet. In der Versenkung wird seine Meditation frei von der Objektwahrnehmung, so dass er die Subjekt-Objekt-Dualität überwindet. Genauer betrachtet lassen sich *zwei* Formen der Versenkung unterscheiden. Im *bewussten* Samadhi arbeitet der menschliche Geist weiter, auch wenn er vollkommen in die Kontemplation des gewählten Objekts versunken ist. Im *überbewussten* Samadhi hingegen verschwindet das Objektbewusstsein völlig und hört der menschliche Geist auf zu funktionieren; er entschwindet. Es bleibt allein der innere Mensch in seiner Erfahrung der Absolutheit.

Weil das System des Patanjali alle Bereiche der Meditation umfasst und Königen gelehrt wurde, wurde es später als Raja-Yoga, königlicher Yoga, bezeichnet. In der *Bhagavad Gita* wird (in der Übertragung von Boxberger) dieser Yoga folgendermaßen geschildert:

„An einem weltentleg’nen Ort
Der Yogi still die Andacht über,
Das Denken ständig angespannt,
Von Hoffnung nicht noch Gier getrübt.
Nach einem reinen Orte dann
Er seiner Wand’rung Ziel sich steckt;
Dort schlägt er einen Sitz sich auf,
Mit Kleid, Fell, Opfergras bedeckt.
Dort nimmt er Platz; des Denkens Kraft
Auf *einen* Punkt allein er lenkt,
Zu seiner Seele Reinigung
Er still sich in sein Selbst versenkt.
Rumpf, Haupt und Hals trägt aufrecht er,
Ganz fest und völlig unbewegt
Zur Nase hin lenkt er den Blick
Und hält ihn fest dort unentwegt.
Mit ruh’gem Sinn, von Furcht erlöst,
Dem frommen Büssertum geweiht,
Mit Herz und Sinn mir zugewandt,
So sitzt er in Ergebenheit.
Wer so im Geist die Andacht übt,
Beherrschten Denkens, frei von Gier,
Der geht zum Frieden, zum Verwehn,
Das wurzelt ganz und gar in mir [d. h. Krishna].“⁶⁶⁶

Durch Atemkontrolle, Beruhigung der Körperfunktionen und Beherrschung der Sinne und des Denkens versucht also der Raja-Yoga jene Fluktuationen des Intellekts zum Stillstand zu bringen, die das Bewusstsein zerstreuen und von der Konzentration auf das Eine ablenken. Sind alle Störfaktoren beseitigt, so führen Konzentration und Versenkung dazu, die Spaltung von Subjekt und Objekt, die in der weltlichen Erkenntnisstruktur verankert ist, zu überwinden und zur Erfahrung der Einheit mit dem Seinsgrund und der Einheit von allem vorzudringen.

2.4.3.4 Der tantrische Kundalini-Yoga: der Weg der „Schlangenkraft“

Ziel des *Kundalini-Yoga* oder *Tantra-Yoga* ist es, die spirituelle Kraft, die in jedem Menschen wie eine Schlange eingerollt am unteren Ende der Wirbelsäule schlafend ruht (*kundalini*), zu erwecken und sie durch die sechs Zentren (*Chakren*) entlang der Wirbelsäule aufsteigen zu lassen, bis diese kosmische Energie sich im siebten Zentrum über dem Scheitel des Kopfes mit Shiva, dem Göttlichen, vereinigt. Dieser Aufstieg wird von etlichen sogenannten Knoten behindert, wo die Macht der Täuschung (*maya*) besonders

666 *Bhagavad Gita* 6,10–15; vgl. Griffiths 130.

groß ist. Bei diesem Yoga werden alle göttlichen Kräfte, die im Menschen schlummern, aktiviert und erscheinen als Weisheit und Seligkeit. In der Praxis geschieht dies ähnlich wie beim Raya-Yoga durch Reinigungsübungen, Atemschulung und intensive Konzentration.

2.4.3.5 Der Jnana-Yoga: der Weg der Erkenntnis

Der *Jnana-Yoga* führt durch intellektuelle Analyse und Erkenntnis zu Gott. Den Upanishaden zufolge besteht das erlösende Wissen (*jnana*) im Wissen um die Einheit mit dem Absoluten, mit Brahman. Wer erkennt, dass der Atman (das unsterbliche Selbst) identisch ist mit dem Brahman (dem kosmischen Selbst), der geht nach dem Tod in das Brahman ein und wird nicht mehr wiedergeboren. Derjenige, der erkennt, „Ich bin Brahman!“, ist erlöst.

Auf dem Weg der Erkenntnis gilt es das Nicht-Wissen zu überwinden. Denn es verstrickt in die Welt der vielfältigen Materie und besteht darin, das göttliche Wesen in sich selbst nicht zu erkennen oder zwischen dem wahren Sein (des Absoluten) und der bloßen Erscheinung (der Welt) nicht unterscheiden zu können. Durch Unterscheidungsvermögen wird die gesamte Erscheinungswelt als vergänglich und unwirklich erkannt und festgestellt, dass es nur *eine* unwandelbare, unvergängliche, ewige Wirklichkeit gibt: Brahman.

Wer beispielsweise nach dem philosophischen System des Sankhya in seiner intellektuellen Analyse der Daseinsprinzipien bei den beiden letzten Prinzipien des inaktiven, bewussten Geistes (*purusha*) und der aktiven, unbewussten Materie (*prakriti*) anlangt und deren fundamentale Verschiedenheit erfasst, der ist aus der Bindung an die Materie befreit. Es geht bei dieser systematischen Analyse darum, den Prozess der Weltentfaltung voll zu durchschauen und ihn Schritt für Schritt bis zu den ersten Prinzipien oder bis zum Ursprung, dem Einen, zurückzuverfolgen und so selber im eigenen Bewusstsein zur Einheit zurückzufinden.

Der Weg der Erkenntnis gilt als der höchste Erlösungsweg in Indien, erweist sich aber in der Praxis als einer der schwersten Wege. Da er sehr hohe geistige Anforderungen an die Suchenden stellt, ist er für die Masse der nach Erlösung Strebenden kaum gangbar. Die Techniken anderer Heilswege lassen sich jedoch als vorbereitende Stufen in den Weg der Erkenntnis einordnen und können der Vorbereitung zur erlösenden Erkenntnis dienen: die Opfer, das selbstlose Handeln, die Askese, die Meditation, die Götterverehrung und anderes mehr.

In der *Bhagavad Gita* wird der Weg der Erkenntnis auf folgende Weise gepriesen:

„Das Opfer, welches mir die Weisheit bringt,
Ist besser als das Opfer des Besitzes.
Der Wert des Opfers liegt für mich im Willen
Des Gebenden, in des Gehorsams Kraft.
Dies wird erlangt durch Demut und Ergebung
Und Unterricht. Wenn du die Wahrheit liebst,
So werden jene, die die Wahrheit kennen,
In deinem Streben dir behilflich sein.
Wenn du die Wahrheit kennst, so wird dir nie

Des Irrtums Zweifel wieder Schmerz bereiten,
 O Pandus Sohn, die Wahrheit wird dich lehren,
 Dass in dir selber alle Welten sind,
 Und du in mir. – Und wärest du auch der größte
 Von allen Sündern, würde doch das Schiff
 Der Selbsterkenntnis in der Wahrheit Licht
 Dich sicher übers Meer des Irrtums bringen.
 So wie das Feuer alles Holz verzehrt,
 Bis nichts als Asche übrigbleibt, so nimmt
 Das Flammenfeuer der Erkenntnis alles,
 Was wertlos ist, hinweg. Es gibt auf Erden,
 Kein reinigendes Mittel, das ihm gleicht.
 Wer ernsthaft Wahrheit sucht, der findet sie,
 Wenn er sie in sich aufnimmt, in sich selbst.
 Sie kommt zu ihm und wird ihm offenbar,
 Wenn er sie liebt und seiner Lüste Meister
 Geworden ist. Und hat er sie erlangt,
 So geht er ein zum höchsten Gottesfrieden,
 Zur höchsten Ruhe, höchsten Seligkeit.“⁶⁶⁷

Auf dem Weg der Erkenntnis gilt es, überall, besonders aber in sich selbst das göttliche, absolute Brahman zu erkennen.

2.4.3.6 Der Bhakti-Yoga: der Weg der Gottesliebe

Der *Bhakti-Yoga* ist der Weg der Liebe und der Hingabe. Da der Mensch auf diesem Weg für seine Hingabe und Anbetung ein konkretes Objekt braucht, sucht er nach einem Ideal (*Ishta-Deva*), auf das er seine Aufmerksamkeit konzentrieren kann, sei es eine Gottheit, eine bestimmte Manifestation Gottes, ein Heiliger, ein Avatara (d. h. eine Inkarnation Gottes) oder ein anderes Symbol, das ihn besonders anzieht.

Der Bhakti-Yoga ist der natürliche Pfad der Gotteserkenntnis. Der Mensch braucht seine Gefühle nicht zu unterdrücken. Er intensiviert sie und richtet sie auf Gott. Bei diesem Yoga werden vier Stufen der Liebe unterschieden. Am *Beginn* steht die *Verehrung* (*bhakti*) des erwählten Ideals. Bei der *gereiften* Liebe als *zweiter* Stufe kann der Mensch dann fünf verschiedene *Einstellungen*⁶⁶⁸ gegenüber der geliebten Gottheit einnehmen. Es kann eine friedliche und heitere Atmosphäre herrschen, in der sich der Mensch Gott nahe fühlt, ohne eine bestimmte persönliche Beziehung zu ihm aufgebaut zu haben. Der Yogi kann aber auch die Einstellung eines Dieners seinem Herrn gegenüber (oder eines Kindes zu seinen Eltern und Beschützern), eines Freundes seinem Freund gegenüber, der Eltern ihrem Kind gegenüber oder der Frau ihrem Ehegatten gegenüber (bzw. der Geliebten dem Liebhaber gegenüber) haben. Auf der *dritten* Stufe, in einem noch höheren Zustand der Liebe (*prema*), *vergisst* der Gottesverehrer die Welt und seinen Körper völlig. Die *vierte* und höchste Stufe ist eine *intensive ekstatische Liebe* (*mahabhava*), wie sie von Radha, der Gespielin Krishnas, verkörpert wird und gewöhnlichen Menschen nicht möglich ist. Nach

667 *Bhagavad Gita* IV,33–39; Griffiths 123f.

668 *Bhavas*; wörtl: Gefühle, Empfindungen.

der Entwicklung intensiver Liebe zu den vielen Aspekten Gottes als Persönlichkeit geht das Ich des Gottesverehrerers schließlich in seinem erwählten Ideal auf.

Immer wieder belehrt Krishna den Prinzen Ardschuna in der *Bhagavad Gita* über den Weg der Bhakti:

„Von allen Yogis ist der liebste mir,
Wer glaubensvoll sich gänzlich mir vertraut,
Wer sich mit ganzer Seele mir ergibt,
Der findet seines Herzens Ruh' in mir.“⁶⁶⁹

„So wisse denn; wenn dein Gemüt beständig
Auf mich gerichtet ist, o teurer Prinz!
Wenn du mit voller Kraft das Yoga übst,
Und deine Zuflucht immer nimmst in mir,
So wirst du sicherlich zu mir gelangen.“⁶⁷⁰

„Von diesen ist der Weise, der sich mir
Allein ergibt, sich ganz dem Einen weiht,
Der Liebste mir. Er liebt mich über alles,
Und deshalb lieb' ich über alles ihn.“⁶⁷¹

„Wer Mir in Treu und Liebe das Geringste
Zum Opfer bringt, und wär's nur eine Blume,
Ein Blatt, ein Grashalm, ja ein Tropfen Wasser,
Von seinen Händen nehm' ich's gerne an.“⁶⁷²

„Ich bin für alle gleich. Ich hasse keinen
Und neig' Mich keinem zu. Das All ist Mein.
Doch die Mich wahrhaft lieben, lieb' Ich wieder;
Sie sind in Mir, o Prinz, und Ich in ihnen.
Selbst wenn ein Mensch ein großer Sünder war,
Und sich zu Mir von ganzer Seele wendet,
So ist er zweifellos für gut zu achten,
Weil er die Wahrheit hoch und heilig hält.
Auch wird er bald zum rechten Weg gelangen
Und seinen höchsten Frieden in mir finden;
Denn wer in Meinem Herzen Zuflucht nimmt,
Den werd' Ich, wahrlich, nimmermehr verlassen.“⁶⁷³

Der Bhakti-Yoga ist für seine Anhänger ein *allumfassender* Heilsweg.⁶⁷⁴ Er ist der Erlösungsweg der breiten Masse, des Volkes. Die Mehrheit der Gläubigen aller großen Weltreligionen sind nach hinduistischem Verständnis im Grunde Anhänger dieses Weges.

669 *Bhagavad Gita* VI,47; Griffiths 134.

670 *Bhagavad Gita* VII,1; Griffiths 135.

671 *Bhagavad Gita* VII,17 Griffiths 137.

672 *Bhagavad Gita* IX,26 Griffiths 145.

673 *Bhagavad Gita* IX,29–31; Griffiths 145.

674 *Bhagavad Gita* 7,17f; 8,22; 9,14.34.

Neben diesen fünf im Westen hauptsächlich bekannten Wegen zur Vereinigung mit dem Göttlichen gibt es noch zahlreiche andere⁶⁷⁵, wobei die einzelnen Heils- und Erlösungswege nicht völlig streng voneinander geschieden sind.⁶⁷⁶ Oft kombinieren Hindus die Techniken verschiedener Wege miteinander, um der Erlösung näher zu kommen. Die Frage, ob sie ihre Erlösung dann mehr von ihrer eigenen Aktivität oder mehr von der Aktivität des Göttlichen abhängig machen, ist je nach Weg unterschiedlich zu beantworten. Alles in allem dürfte in den meisten Hindu-Traditionen die Auffassung vorherrschen, dass die hauptsächliche, wenn nicht alleinige Wirksamkeit beim Göttlichen liegt. In der *Gita* betont Gott Krishna immer wieder sein eigenes Wirken.⁶⁷⁷ Bereits im Vierten Gesang verrät er, dass er sich von Zeit in der Welt inkarniert, um Heil zu lehren und erlösendes Wissen zu vermitteln.

„So oft der Menschen Sinn für Recht und Wahrheit
Verschwinden will, und Ungerechtigkeit
Ihr Haupt erhebt, werd' ich aufs neu geboren,
Zur rechten Zeit, so will es das Gesetz.
Zum Schutz der Guten, aber zum Verderben
Der Bösen komm' ich mitten unter sie,
Den Weg zu lehren, der zum Heile führt.“⁶⁷⁸

Die die hinduistische Lehre von den Herabkünften (*Avataras*) Gottes macht die Heilsinitiative und Heilswirksamkeit Gottes deutlich.

2.4.3.7 Krishna als Herabkunft Gottes und Offenbarungs- und Heilsmittler

In den indischen Epen und den Puranas begegnen zahlreiche *avataras* verschiedener Götter, wobei unter *avatara* (wört. „Herabkunft“) eine Inkarnation des göttlichen Bewusstseins auf Erden zu verstehen ist. Die wichtigsten Herabkünfte Gottes stammen von Vishnu. Im gegenwärtigen Weltzyklus sind nach hinduistischem Glauben bereits neun Avataras von ihm erfolgt. Verkörpert hat er sich als Fisch, Schildkröte, Eber, Mannlöwe, Zwerg, als Rama-mit-der-Axt, als Rama, als Krishna und zuletzt als Buddha, um die Dämonen durch eine falsche Lehre zu verwirren. Seine zehnte Inkarnation wird sich am Ende des jetzigen, vierten Zeitalters ereignen, wenn er als Kalkin auf einem weißen Pferd erscheinen wird, um alles Übel zu tilgen und ein neues goldenes Zeitalter heraufzuführen.

Hindus unterscheiden bei Vishnus Herabkünften zwischen unvollständigen und vollständigen *Avataras*, zwischen Teilinkarnationen und Vollinkarnationen. Nach dem Bhagavata-Purana (ca. 850 n. Chr.) ist Krishna der einzige vollständige *Avatara*, die einzige Vollinkarnation Vishnus. Nach anderen Überlieferungen stellt auch Rama eine vollständige Herabkunft dar. Für eine weitere Tradition sind alle *Avataras* gleichwertig, weil Vishnu als derselbe Herr in allen Verkörperungen anwesend ist.

675 Vgl. *Bhagavad Gita* 4,25–32.

676 Vgl. *Bhagavad Gita* 6,23–32; 8,5–8.

677 *Bhagavad Gita* 7,2.11.21.22; 10,1–11; 10,19–42; 11,32–34.

678 *Bhagavad Gita* 4,7–8; Griffiths 121.

Da sich innerhalb eines Weltzyklus die Welt im Laufe der vier Zeitalter zwangsläufig vom Besseren zum Schlechteren entwickelt, erscheint Vishnu von Zeit zu Zeit, um die rechte Ordnung, den *Dharma*, wiederherzustellen und die Menschheit zu retten. Vor allem am Ende einer Weltperiode, das heißt jeweils am Ende des vierten Zeitalters, kommt er als Inkarnation in die Welt, um ein neues und gerechtes Zeitalter einzuleiten.

Der achte und mit Abstand wichtigste *Avatara* Vishnus ist *Krishna*. Einige Schulen fassen ihn sogar als Urgrund und Aussender aller *Avataras* auf, wodurch er selbst kein *Avatara* mehr wäre. Der Name „Krishna“ erscheint zwar schon im Rigveda, hat aber keine Beziehung zur späteren Gottheit. Er bedeutet der „Schwarze“, „Dunkelblaue“ oder „Anziehende“ und ist ein Symbol für den unendlichen Raum des Universums. Als Sohn der Devaki, der Gemahlin Vasudevas, ist Krishna erstmals im 9. Jahrhundert vor Christus in den Upanishaden⁶⁷⁹ erwähnt, wo er als Gelehrter bezeichnet wird. Zur herausragenden Persönlichkeit wurde er dann im Epos Mahabharata, demzufolge er seinem Vetter und Freund Arjuna unmittelbar vor der großen Schlacht als sein Wagenlenker die *Bhagavad Gita* erklärt hat. Im Anschluss an seine Offenbarung sagt er zu ihm:

„Die Form, in der du mich gesehen hast,
Wird von den Sterblichen nur schwer erkannt.
Sie ist verborgen; selbst die Götter sehnen
Sich ohne Unterlass nach ihrem Anblick.
Nicht durch das Lesen in den heiligen Schriften,
Nicht durch Gebete, Fasten und Kastei'n,
Auch nicht durch fromme Opfergaben kann
Die Menschheit diesen Anblick sich erkaufen;
Doch wer sich ganz in Liebe mir ergibt,
Und mich allein nur liebt, er kennt mich so.
Er, wahrlich, kann mich so in Wahrheit sehen;
Mein Anblick ist's, der ihn unsterblich macht.
Wer alles, was er tut, in meinem Namen,
In meiner Kraft vollbringt, kein Wesen hasst.
Von Selbstsucht frei nach mir allein nur ringt,
Und sich mit mir vereinigt, kommt zu mir.“⁶⁸⁰

Die Krishnabiographie und -theologie entwickelte sich nach der *Bhagavad Gita* noch weiter. Vor allem bildete sich auch der Kult um Radha aus – der Gefährtin und weiblichen Kraft (*Shakti*) Krishnas.

Krishna ist einzigartig und die bekannteste und faszinierendste göttliche Gestalt im Hinduismus. Er war der Überlieferung zufolge ein unter Hirten aufgewachsener Sohn aus fürstlichem Haus und zugleich Gott. Die Legende weiß allerlei Geschichten von ihm. Schon als Kleinkind soll er Dämonen vernichtet haben, als Kind ungezogene Streiche verübt haben, als Jüngling die jungen Hirtinnen betört haben. Er gilt nicht nur als der größte Sittenlehrer, Verkünder der *Gita* und Ratgeber in diplomatischen, politischen

679 In der *Chandogya-Upanishad*.

680 *Bhagavad Gita* 11,52–55; Griffiths 158.

und militärischen Fragen, sondern zugleich als unnachahmlicher Herzensbrecher, Charmeur und Liebhaber.

In Krishna findet die *Bhakti*, die völlige Hingabe an Gott, ihre Erfüllung, wie der Hindi-Dichter Biharlal (wahrscheinlich 1595–1664) sagt: „Niemand begreift es, was in dem Herzen, das liebt, vor sich geht: Je tiefer es in die Krishna-Farbe – in die ‘Farbe des Schwarzen!’ – taucht, desto strahlender wird es.“⁶⁸¹ Krishna ist der Gott der Liebe, ein Vertrauen Erweckender und ein Vertrauter seiner Liebenden. Für die Gläubigen ist es nicht schwer, eine freie, ungezwungene, intime Beziehung zu ihm zu haben. Seine Anhänger glauben, dass er im Himmel lebt und sie, wenn sie befreit sind, nach ihrem Tod in den Himmel holt. Dort erhalten sie einen spirituellen Körper und leben in Krishnas Gesellschaft und erfreuen sich für immer an ihm.

Aufgrund ihrer Lehre von den Herabkünften Gottes fällt es den Hindus leicht, die christliche Inkarnationslehre in ihren Glauben zu integrieren. Für sie ist Jesus Christus, wie auch Buddha, eine weitere von vielen vergangenen und möglichen Verkörperungen Gottes. Er lässt sich ohne Weiteres als Gottes Sohn verstehen, der die göttliche Ordnung auf Erden verkündet hat. Die vishnuitische Theologie kreist im gleichen Maße um Krishna wie die christliche Theologie um die Person Christi. Zweifelsohne stellt Krishna im Hinduismus eine bedeutsame Offenbarungs- und Heilsmittlergestalt dar.

2.4.4 Das buddhistische Verständnis von Erlösung

In diesem Abschnitt wird zunächst der Frage nachgegangen, was wir vom historischen Buddha wissen und wie er sich eventuell selbst verstanden hat (Kap. 2.4.4.1), bevor das buddhistische Erlösungsereignis der Erleuchtung vorgestellt (Kap. 2.4.4.2), die buddhistische Erlösungslehre in Form der vier edlen Wahrheiten insgesamt dargelegt (Kap. 2.4.4.3) und das buddhistische Erlösungsideal mit dem christlichen verglichen wird (Kap. 2.4.4.4). Abgerundet wird der Abschnitt durch die Frage, inwieweit die traditionelle Gegenüberstellung von buddhistischer Selbsterlösung und christlicher Erlösung durch Gnade tragfähig ist (Kap. 2.4.4.5).

2.4.4.1 Der historische Buddha

Der Buddhismus ging aus dem Hinduismus hervor. Genauer gesagt entwickelte er sich aus Vor- oder Frühformen des Hinduismus.⁶⁸² Zur Zeit Buddhas, im 5. Jahrhundert vor Christus, waren in Indien bereits die Lehren von der Wiedergeburt, vom Karma und vom Kreislauf der Existenzen sowie viele Formen von asketischen Praktiken und Yoga-Übungen verbreitet. Vor allem war schon die Frage nach dem Weg zur Erlösung aus der endlosen Reihe der leidvollen Wiedergeburten gestellt.

Der Gründer des Buddhismus ist die historische Person *Siddhartha Gautama* aus dem adeligen Geschlecht der Kshatriya. Seine Eltern nannten ihn Siddhartha, den, „der seine Aufgabe vollendet hat“. Gautama gibt den Namen des Klans an. Weil er zum Stamm der Shakya gehörte, nannten ihn seine Verehrer „Shakyamuni“, „der Weise (aus dem Volk) der Shakya“. Wann Siddhartha Gautama gelebt hat, ist umstritten – annähernd von 450

681 Zit. aus dem *Lexikon der Religionen* 358 r. Sp.

682 Siehe Herzgsell 55–72.

bis 370 vor Christus. Seine Heimat und sein Lebens- und Wirkungsraum war der südliche Nepal beziehungsweise Nordostindien.

Siddhartha führte zunächst ein sorgloses, vergnügliches und gegen Leid abgeschirmtes Leben am Hof seines Vaters Shuddhodana, der das Oberhaupt oder der König der Shakya war. Mit sechzehn oder neunzehn Jahren heiratete er Yashodhara, die ihm, als er neunundzwanzig Jahre alt war, den Sohn Rahula gebar. Der buddhistischen Biographie nach war der ahnungslose Prinz auf vier Ausfahrten einem alten Mann, einem Kranken und einem Toten begegnet und hatte so das allgegenwärtige *Leid* in Gestalt des *Alters*, der *Krankheit* und des *Todes* kennen gelernt. Beim Anblick eines armen, aber glücklichen, Frieden ausstrahlenden Bettelmönchs entschloss er sich mit neunundzwanzig Jahren, der Welt zu entsagen und als Wandermönch für sich und für alle Lebewesen einen Ausweg aus dem leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten zu suchen. Sechs Jahre lang versuchte er bei verschiedenen Meistern und dann zusammen mit einer Gruppe von Gleichgesinnten durch *strenge Askese* mit extremem Fasten und gefährlichen Atemübungen diesen Ausweg zu finden. Seine Askese brachte ihn an den Rand des Todes. Daraufhin änderte er seine Lebensweise und suchte am Ufer des Flusses Nairanjana Erholung. Als er in einer Mainacht unter einem Pipalbaum (Feigenbaum) saß und sich in die Betrachtung der durch Geburt und Tod geprägten existenziellen Situation des Menschen versenkte, gelangte er zur *Erleuchtung*, zur höchsten und vollkommenen Erleuchtung. Diese Erleuchtung beinhaltete ein dreifaches Wissen: erstens die Erinnerung an die eigenen früheren Existenzen, zweitens das Wissen um Geburt, Alter, Tod und Leid aller Lebewesen, drittens die Gewissheit, die Leidenschaft und die Unwissenheit endgültig überwunden zu haben und damit aus der Reihe der leidvollen Wiedergeburten ausgestiegen zu sein. Nun war Siddhartha zum *Buddha* geworden, zum „Erwachten“, zum „Erleuchteten“. Er hatte die Wahrheit geschaut und den Weg der Erlösung gefunden. Er hatte die Existenzweise des *Nirvana* erreicht und wusste, dass er nicht wiedergeboren würde.

Dem buddhistischen Lebensbericht zufolge ließ sich Buddha einige Wochen nach seiner Erleuchtung von den Göttern dazu bewegen, seine neu gewonnene Erkenntnis den Menschen weiterzugeben. Im Gazellenpark von Benares predigte er als erstes seinen ehemaligen Gefährten der Askese und lehrte sie die *vier edlen Wahrheiten*. Eine Woche später verkündete er ihnen die Lehre vom *Nicht-Selbst* (*anatman*). Danach zog Buddha etwa fünfundvierzig Jahre lang unermüdlich durch Nord- und Nordostindien, verbreitete seine Lehre, führte Bekehrungen herbei und sammelte eine große Schar von Anhängern. Er gründete den *samgha*, den Orden der heimatlosen Bettelmönche, dem sich nach einiger Zeit auch Nonnen zugesellten. Auch viele wohlhabende Bürger und einige Könige schlossen sich Buddha als Laienanhänger an und unterstützten den Orden materiell.

Im Alter von achtzig Jahren erkrankte Buddha und starb. Seine letzten Worte sollen gewesen sein:

„Vergänglich sind alle Daseinsformen. Strebet ohne Unterlass“. Der Buddha war ins Nirvana eingegangen, er hatte den Zustand des völligen Erlöschens erreicht. Man verbrannte seinen Leichnam, teilte seine Asche unter acht Stämmen Zentralindiens auf und errichtete jeweils einen Stupa, eine Art Mausoleum. Damit begann die buddhistische Reliquienverehrung.

Bei der Biografie Buddhas sind Buddhisten nicht an einer Scheidung von Historie und Legende interessiert, weshalb sich heute nur schwerlich zwischen dem Buddha der Geschichte und dem Buddha des Glaubens unterscheiden lässt. Ihnen gilt seine Lebensgeschichte als *Lehre*. Buddha hatte seinen Jüngern angekündigt, dass nach seinem Tod an seine Stelle die Lehre treten werde. Aber sie werde mit der Zeit mehr und mehr verderben. Nach 5000 Jahren werde sie nicht wiederzuerkennen sein. Dann erwartet man Maitreya, einen neuen Buddha, der die Erkenntnis und die Wahrheit wiederum rein und klar verkünden wird.

Der historische Buddha hat im Buddhismus eine einmalige Position und eine einmalige Bedeutung. Auf die Frage, ob er ein Mensch oder ein Gott sei, soll Buddha geantwortet haben, dass er weder ein Mensch noch ein Gott, sondern ein Buddha sei.

Nach buddhistischer Auffassung kann man, nachdem Siddhartha Gautama einmal ein Buddha geworden ist, nicht mehr sagen, dass er ein Mensch ist. Er ist weder ein Gott noch ein Mensch, er ist eben Buddha und damit ein *einzigartiges Wesen*. Indem er die Erleuchtung erlangt hat, hat er sich selbst verwandelt. In der Welt geboren, ist er aus der Welt herausgetreten.

Auch die *Hoheitstitel*, die Buddhisten dem historischen Buddha zugeschrieben haben, besagen, dass er für sie mehr war und ist als ein einfacher Lehrer, der hinter seiner Lehre zurücktritt. Hoheitstitel für ihn lauten unter anderem: der Erhabene, der Verehrungswürdige, der Kenner der Welten, der Unübertroffene, der Lehrer der Götter und Menschen, der Gott über allen Göttern.

2.4.4.2 Die Erleuchtung

Der Ausdruck *bodhi* beziehungsweise im Zen-Buddhismus *satori* gibt die Grunderfahrung des historischen Buddha wieder.⁶⁸³ Buddha ist der Erwachte, der von aller Unwissenheit, von aller Finsternis, Lichtlosigkeit und Unerleuchtetheit Aufgewachte. Beim Erwachen oder bei der Erleuchtung geht es um eine existenzielle Erfahrung, in der der Mensch zur vollkommenen Erkenntnis seiner selbst und der Welt, in der er lebt, gelangt und die Dinge „sieht“, wie sie sind.

Der deutsche Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker bezeugt sein an sich unbeschreibliches mystisches Erleuchtungserlebnis, das er am Grab des Hindu-Heiligen Sri Ramana Maharshi in Tiruvannamalai hatte, auf folgende Weise:

„Der Leser möge entschuldigen, dass ich das, was nicht zu schildern ist, nicht eigentlich schildere, und doch davon spreche [...]. Als ich die Schuhe ausgezogen hatte und im Ashram vor das Grab des *Maharshi* trat, wusste ich im Blitz: ‚Ja, das ist es‘. Eigentlich waren schon alle Fragen beantwortet. Wir erhielten im freundlichen Kreis auf grünen großen Blättern ein wohlschmeckendes Mittagessen. Danach saß ich neben dem Grab auf dem Steinboden. Das Wissen war da, und in einer halben Stunde war alles geschehen. Ich nahm die Umwelt noch wahr, den harten Sitz, die surrenden Moskitos, das Licht auf den Steinen. Aber im Flug waren die Schichten, die Zwiebelschalen durchstoßen, die durch Worte nur anzudeuten sind: ‚Du‘ – ‚Ich‘ – ‚Ja‘. Tränen der Seligkeit. Seligkeit ohne Tränen. Ganz behutsam ließ die Erfahrung mich zur Erde zurück.

683 In Sanskrit und Pali bedeutet *bodhi*, „Erwachen“; im Japanischen und Chinesischen bedeutet *satori* (von *satoru*) „Wissen“.

Ich wusste nun, welche Liebe der Sinn der irdischen Liebe ist. Ich wusste alle Gefahren, alle Schrecken, aber in dieser Erfahrung waren sie keine Schrecken.“⁶⁸⁴

Analog zu den Aussagen der negativen Theologie, die sagt, was Gott nicht ist, haben buddhistische Aussagen über die Erleuchtung eher zum Inhalt, was die wahre Erleuchtung nicht ist, als was sie ist. Die letzte Wahrheit entzieht sich jedem Begriff und ist unaussprechlich, unaussagbar. Daher besteht auch die vollkommenste und letzte Art der Begegnung mit ihr im Schweigen. Buddha selbst soll auf die Frage nach der Natur der Wahrheit schweigend eine Blume hochgehalten haben.

Dennoch versuchen die verschiedenen buddhistischen Schulen, die Erfahrung des Erwachens sprachlich irgendwie zum Ausdruck zu bringen. Während das sogenannte *kleine Fahrzeug* (der Hinayana-Buddhismus) eher – negativ – die Nichtanhänglichkeit, die Befreiung und das Freiwerden von allem und somit das Nichts des Nirvana betont, hebt das sogenannte *große Fahrzeug* (der Mahayana-Buddhismus) eher – positiv – die Helligkeit des Lichtes, das „Sehen der wahren Natur“ oder das „Verkosten“ beim Erwachen hervor.⁶⁸⁵

2.4.4.3 Die vier edlen Wahrheiten

Der Buddhismus ist in noch reinerer Form als der Hinduismus eine Erlösungsreligion. Auch für ihn bedeutet Erlösung letztlich die endgültige Befreiung aus dem leidvollen Dasein des Samsara. In seiner Predigt von Benares zeigte Buddha den buddhistischen Erlösungsweg auf. In ihr verkündete er die vier edlen Wahrheiten, die da sind:

- die Wahrheit vom *Leiden*
- die Wahrheit vom *Ursprung* des Leidens
- die Wahrheit von der *Überwindung* des Leidens
- die Wahrheit vom *Weg*, der zur Überwindung des Leidens führt.

Das Schema der vier edlen Wahrheiten ist bewusst nach dem Muster einer medizinischen Diagnose und Therapie konstruiert, wie es damals in Indien allgemein üblich war. 1. Es wird festgestellt, dass alles Dasein Leiden (*duhkha*) ist (Feststellung der Krankheit), 2. dass die Ursache des Leidens das Begehren (*trishna*) ist (Feststellung der Ursache der Krankheit), 3. dass sich dieser Zusammenhang erkennen und auflösen lässt (Möglichkeit der Therapie), und sich nun 4. der Weg zur Überwindung zeigen lässt (Mittel der Therapie), der darin besteht, die Unwissenheit (*avidya*) des Menschen über sich selbst aufzuheben.

In Buddhas Rede in Benares, der *Lehrrede vom Antrieb des Rades der Lehre*⁶⁸⁶, ist die erste edle Wahrheit so formuliert:

„Wahrlich, ihr Mönche, das ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, der Tod ist leidvoll, mit Unlieben vereint, von Lie-

684 Weizsäcker: *Der Garten des Menschlichen*, 1977, 595.

685 Bd. 1, Kap. 2.4.4.

686 *Dharmacakrapravartana-sutra*.

ben getrennt sein ist leidvoll, nicht erlangen, was man begehrt, ist leidvoll, kurz die fünf Gruppen von Daseinsfaktoren, die das Hängen an der Welt verursachen, sind leidvoll.“⁶⁸⁷

Gemäß dieser ersten Wahrheit ist alles Dasein leidvoll und deshalb unbefriedigend, frustrierend. Das Leid ist neben der Vergänglichkeit und neben dem Nicht-Selbst ein Daseinsmerkmal des Samsara. Weil alles vergänglich ist, ist alles mit Leid behaftet und besitzt kein unvergängliches Selbst.

Ausgangspunkt des buddhistischen Erlösungsweges ist demnach die Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit („Krankheit“) des Menschen. Der Mensch erfährt dem Buddhismus zufolge seine Erlösungsbedürftigkeit im Leiden und in der Vergänglichkeit. Die Erfahrung von Leid und Vergänglichkeit ist eine allgemein menschliche Erfahrung, die mit der menschlichen Existenz unabdingbar verknüpft ist. Diese existentielle beziehungsweise existentielle Erfahrung vom Leiden und von der Vergänglichkeit ist für den Buddhismus die Grunderfahrung, auf der er wesentlich beruht. Nach buddhistischer Diagnose ist das menschliche Dasein erlösungsbedürftig, weil es – wie das Dasein aller Wesen – vom Leiden bestimmt ist.

Der Pali-Begriff *dukkha*⁶⁸⁸, als „Leiden“ wiedergegeben, ist ein umfassender Begriff. Er umschließt sowohl die physischen Leiden wie Schmerz, Krankheit, Alter und Tod mit ihren psychischen Begleiterscheinungen wie Unbehagen, Unzufriedenheit, Einsamkeit, Angst und Traurigkeit als auch Faktoren der Unbeständigkeit, Vergänglichkeit und Begrenztheit. Leiden steht auch für die Entfremdung und die Frustration des Menschen in psychologischer und in existentieller Hinsicht. Die Erfahrung des Leidens ist im Buddhismus untrennbar mit der Erfahrung der Unbeständigkeit oder Vergänglichkeit, insbesondere der des Menschen selbst, verbunden. An sich ist für den Buddhismus die Vergänglichkeit oder Unbeständigkeit ein wertneutrales Naturgesetz. Aber dadurch, dass der Mensch vergeblich versucht, sich selbst Stabilität (Beständigkeit) und Identität im Sinne eines Atman (d. h. einer Seele, eines Ich) zu geben, wird seine totale Unbeständigkeit für ihn durch und durch leidhaft.

Die zweite edle Wahrheit lautet in Buddhas Rede von Benares:

„Dies fürwahr, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Entstehen des Leidens: Es ist der Durst, welcher zur Wiedergeburt führt, der vereint mit Freude und Begehren sich hier und dort an diesem ergötzt, der Durst nach den Begierden, der Durst nach dem Werden, der Durst nach dem Entwerden.“⁶⁸⁹

Diese Wahrheit deckt als Ursache des Leidens den *Durst*, das *Begehren* oder das *Anhaften* auf. Sie bindet die Wesen an den Daseinskreislauf und gibt die psychologische Ursache des Leidens an. Die Frage nach der ersten metaphysischen Ursache des Leidens lehnte Buddha als unnütze spekulative Frage ab. Zwar lässt sich das gegenwärtige Leiden eines Wesens auf früheres Karma zurückführen, also auf Handlungen, die das Wesen in

687 *Reden des Buddha* 32f.

688 In Sanskrit: *duhkha*.

689 *Reden des Buddha* 33.

einem früheren Leben beging. Aber letztlich erklärt auch Karma den ersten Ursprung des Leidens nicht, da dann die Frage offenbleibt, woher das erste karmische Anhaften kommt. Das Gesetz des Karmas und die Welt des Samsara selbst sind Leiden. Weil es das Begehren gibt, gibt es das Leiden, und umgekehrt, weil es das Leiden gibt, gibt es das Begehren. Anhaften (Begehren) und Leiden sind metaphysisch gleichursprünglich. Beide entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit gleichzeitig. Der Buddhismus kennt keine rational befriedigende Antwort auf die metaphysische Frage nach dem Warum des Leidens. Das Leiden ist als Grundfaktum des Daseins hinzunehmen.

Im engeren Sinn ist das Begehren (*trishna*) die psychologische Ursache des Leidens. Im weiteren Sinn verursachen alle Bewusstseinsverunreinigungen Leiden.⁶⁹⁰ Zu den Bewusstseinsverunreinigungen zählen im *Abhidharma*, dem dritten Teil des buddhistischen Kanons, unter anderem: Böswilligkeit, Dünkel, spekulative Ansichten, skeptischer Zweifel, geistige Trägheit, Unrast, Schamlosigkeit, Gewissenlosigkeit. Die Bewusstseinsverunreinigungen oder Verfehlungen, die sich auf die intellektuelle Seite des Menschen beziehen, lassen sich durch Verständnis, diejenigen, die sich auf die emotionale Seite des Menschen beziehen, durch Ruhe überwinden. Die drei grundlegenden Bewusstseinsverunreinigungen sind *Unwissenheit*, *Gier* und *Hass*. Sie erzeugen schlechtes Karma und binden die Wesen an den Kreislauf der Wiedergeburten.

Das Leiden ist in erster Linie durch die Einbildung eines in sich existierenden, „substantiellen“ Ichs verursacht. Weil dieses Ich eine Illusion ist, die nur durch ständige Selbst-Stabilisierung aufrechterhalten werden kann, entsteht ein unablässiges Begehren und Anhaften, das diese Illusion eines stabilen Ich kurzzeitig aufrechterhält. Das Ich schafft sich also gleichsam selbst eine (Schein-)Existenz, indem es Dinge und Vorstellungen begehend auf sich bezieht und daran anhaftet. Weil aber alle Dinge in Veränderung begriffen sind, gelingt diese Stabilisierung nicht wirklich. Dadurch wird das (eingebildete) Ich bedroht und reagiert wegen des frustrierten Begehrens mit Hass gegenüber den Dingen und Personen, die es nicht besitzen kann. Diese werden dementsprechend nicht wahrgenommen als das, was sie sind, sondern in der egozentrischen Projektion des Begehrens beziehungsweise des Hasses. Überwindung des Leidens bedeutet deshalb, diese falsche Wahrnehmung des Ich zu überwinden. Um das Leiden zu überwinden, muss der Mensch also vorrangig die falsche Wahrnehmung des Ich und in diesem Sinn die Unwissenheit überwinden. Ist sie überwunden, schwinden auch die anderen Bewusstseinsverunreinigungen, nämlich die Gier und der Hass. Hat der Mensch sein Bewusstsein geleert und gereinigt, hat er Unwissenheit und Begehren überwunden, hört auch prinzipiell sein Leiden auf und er kann dem Kreislauf der Wiedergeburten und damit der Vergänglichkeit entinnen.

Die dritte edle Wahrheit ist in der Rede so ausgedrückt:

„Fürwahr, ihr Mönche, dies ist die edle Wahrheit von dem Vergehen des Leidens: jenes Vergehen durch das restlose Aufgeben der Leidenschaft; die Entsagung, das Verlassen, das Freiwerden, das sich Abwenden von dem Durst.“⁶⁹¹

690 „Bewusstseinsverunreinigung“ in Sanskrit: *klesa*, wörtlich: Plage, Befleckung, Verschmutzung, Leidenschaft.

691 *Reden des Buddha* 33.

Ein Auslöschen der Bewusstseinsverunreinigungen, ein Sich-Lösen vom Anhaften, ein Entkommen aus den Bedingungen des samsarischen Daseins und damit ein Ende des Leidens ist gemäß dieser dritten Wahrheit *möglich*, weil es ein *Nicht-Bedingtes*, weil es Nirvana gibt. Da es das nicht-bedingte Nirvana gibt, kann der Mensch aus den *Bedingungen* des leidvollen samsarischen Daseins befreit und erlöst werden. Diese Befreiung und Erlösung besteht primär in einer Reinigung des Bewusstseins. Buddha hat den Weg der Bewusstseinsreinigung, den Weg der Erlösung gelehrt, aber jeder Mensch muss sein Bewusstsein selbst reinigen, muss sich vom Anhaften selbst befreien. Die Bewusstseinsverunreinigungen erzeugen negative karmische Eindrücke und infolge dieser schlechten karmischen Eindrücke bleibt der Mensch dem Kreislauf der Wiedergeburten verhaftet und verfallen. Erleuchtet und erlöst ist, wer die Bewusstseinsverunreinigungen, insbesondere der Unwissenheit und des Begehrens, überwunden und damit alles Anhaften abgestreift und alle mentalen Projektionen und Illusionen sowie alle begrifflichen Konstruktionen vor allem bezüglich des eigenen Ich hinter sich gelassen hat. „Wessen Bewusstsein völlig gereinigt ist, so dass das ich-hafte Begehren vollständig erloschen ist, wer also die vollkommene Projektionsfreiheit verwirklicht hat, der ist im Bewusstseinszustand des Nirvana. Er ist jetzt schon in diesem Leben ein Buddha geworden.“⁶⁹² Kraft des Nirvana, das selbst die reinigende absolute Bewusstseinskraft ist, ist dem Menschen Bewusstseinsreinigung, Erwachen (Erleuchtung), Befreiung aus dem samsarischen Kreislauf, Transformation, Erlösung vom Leiden und von der Vergänglichkeit möglich. Dank des Nirvana als bereits Gegebenem kann dem Leiden durch die restlose Aufhebung und Vernichtung des Begehrens ein Ende gesetzt werden kann. Das Erlöschen der Begierde selbst ist das Nirvana. Das Nirvana stellt somit ein bereits Gegebenes und doch erst noch als Ziel zu Erreichendes dar. Wer dank seiner die Unwissenheit und das Begehren überwunden, die Erleuchtung erlangt und die Buddhaschaft realisiert hat, sieht die Dinge, wie sie wirklich sind, erkennt die non-duale Einheit von allem. Erlösung bedeutet mithin im Buddhismus Überwindung des Leidens und der Vergänglichkeit durch Überwindung der Unwissenheit und des Anhaftens, bedeutet Erlöschen des Karmas und Befreiung aus dem leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten durch Erlangen des Nirvana.

Die vierte edle Wahrheit lautet wiederum in der Buddha zugeschriebenen Predigt von Benares:

„Dies wahrlich, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Wege, der zur Vernichtung des Leides führt. Es ist der edle achteilige Pfad, der da heißt: rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Überdenken und rechtes Sichversenken.“⁶⁹³

Nach Buddha umfasst der Weg zur Erlösung vom Leiden *acht Glieder*, die sich im Grunde nur gleichzeitig und in gegenseitiger Abhängigkeit verwirklichen lassen. Die aus spiritueller Erfahrung gewachsene spätere Tradition teilt diesen achtegliedrigen Pfad, den Buddha gewiesen hat, in drei Abschnitte oder drei Etappen ein. Die erste Etappe bildet

692 Von Brück 105.

693 *Reden des Buddha* 33.

die *Sittlichkeit* (oder Tugend); zu ihr gehören die Glieder 3, 4 und 5 des Pfades: die rechte Rede, das rechte Handeln und die rechte Lebensführung. Die *Sammlung* (oder Meditation) macht die zweite Etappe aus; zu ihr zählen die Glieder 6, 7 und 8 des Pfades: die rechte Anstrengung, die rechte Achtsamkeit und die rechte Sammlung. Die dritte Etappe ist schließlich die *Weisheit*; sie beinhaltet die Glieder 1 und 2 des Pfades: die rechte Erkenntnis und die rechte Gesinnung. Der achtfache Pfad führt somit in dynamischer Sicht von der Sittlichkeit, die auf das Heil vorbereitet, über die meditative Versenkung schlussendlich zur angestrebten Weisheit.

Die Sittlichkeit mit dem rechten Reden und Handeln und mit der rechten Lebensweise gehört im Buddhismus zum Heilsweg und ist Voraussetzung für die Erlösung. Ihre Lehre ist Teil der buddhistischen Erlösungslehre. Bei ihr handelt es sich um eine reine *Gesinnungsethik*. Es kommt entscheidend auf die Motivation, auf die Absicht an, nicht auf die Handlung als solche. Durch die universale Weltordnung (*dharma*) ist garantiert, dass eine gute Gesinnung eine gute Frucht der Tat und eine schlechte Gesinnung eine schlechte Frucht der Tat hervorbringt. Für die richtige innere Einstellung sind die beiden Grundtugenden *karuna* (Mitleid, Mitgefühl, Barmherzigkeit mit allen Leidenden) und *mudita* (Güte, Zärtlichkeit, frohe Heiterkeit, Freude über die, die gerettet sind) wesentlich. Großes Mitleid und große Güte machen das Wesen und die Haltung der Buddhas aus. Zusammen mit *metta* (Freundlichkeit, allumfassende bzw. wohlwollende Liebe zu allen Wesen) und *upekkha* (Ausgeglichenheit, Gleichmut gegenüber Freund und Feind) bilden sie die vier „göttlichen Verweilungszustände“, die alle Menschen erstreben sollen und durch die sich der buddhistische Heilige (*arhat*) auszeichnet. Ein von Mitleid und Güte, Liebe und Ausgeglichenheit bestimmtes, selbstloses, heilsames Handeln bringt heilsames Karma hervor und hat Folgen, die sowohl für den Handelnden als auch für das Objekt beziehungsweise den Adressaten der Handlung gut sind. Beide, Subjekt und Objekt der Handlung, sind ja nach buddhistischer Auffassung letztlich Aspekte der einen nicht-dualen Wirklichkeit. Weil alles miteinander zusammenhängt, wirken sich Taten aus guter Gesinnung nach allen Seiten gut aus. Ein von den unheilsamen Grundübeln der Gier, des Hasses und der Täuschung bestimmtes Tun hingegen bringt böses, unheilsames Karma hervor und zieht schlechte, unheilsame Folgen nach sich. Daher kommt es in der buddhistischen Ethik weniger auf die sittlichen Imperative als auf das Geistes-training an. Es kann das Bewusstsein von den Grundübeln reinigen und in den Grundtugenden bestärken.

Die buddhistische Ethik ist eine *Stufenethik*. Die Erfüllung bestimmter Gebote hängt vom spirituellen Reifegrad beziehungsweise vom Status (ob Mönch oder Laie) ab. Für diejenigen, die sich als Mönche oder Nonnen aus der Welt zurückgezogen haben, gelten andere Verhaltensregeln als für diejenigen, die in der Welt leben. Dennoch gibt es grundlegende Verhaltensregeln, die alle betreffen. Laien wie Mönche sollen allen Lebewesen Sympathie (*anukampana*) entgegenbringen. Und alle sollen – im Sinne der vier göttlichen Verweilungszustände – allen anderen mit Mitleid und mit Güte beziehungsweise Barmherzigkeit, mit wohlwollender Liebe ohne emotionale Bindung und mit Gleichmut begegnen. Diese grundlegenden Einstellungen konkretisieren sich in den fünf Vorschriften für die Laien, die selbstverständlich auch die Mönche einzuhalten haben und die Buddha als eine Art von Minimalregeln für richtiges Verhalten aufgestellt hat: kein Leben verletzen, nicht stehlen, nicht lügen, kein sexuelles Fehlverhalten üben, keine Rauschmittel

nehmen.⁶⁹⁴ Das Nichttöten und Nichtverletzen von Leben ist dabei die erste Grundlage sittlichen Verhaltens. Auch Tieren gebührt Schutz vor Gewalt und Verletzung. Und auch Pflanzen, obwohl sie nicht als Lebewesen zählen, da sie nicht leiden, dürfen nicht mutwillig zerstört oder willkürlich beschädigt werden.

Von der Sittlichkeit führt der Erlösungsweg zur Sammlung, zur Meditation. Im achtfachen Pfad umspannt die Meditation die rechte *Anstrengung*, die rechte *Achtsamkeit* und die rechte *Sammlung*. Den Grund legt die rechte Anstrengung: Der Übende soll sich mühen, soll über seinen Geist wachen und nicht erlahmen. Tagsüber soll er immer wieder die rechte Achtsamkeit üben bei allem, was er gerade tut. Rechte Sammlung praktiziert er, wenn er sich zurückzieht, still sitzt und sich versenkt.

Schon sehr früh lassen sich im Buddhismus drei Hauptformen der Meditation erkennen. Diese sind „die *Vipassana-Meditation*, die der Entwicklung des Klarblicks dient; die *Samatha-Meditation*, welche die Geistberuhigung zum Ziel hat, und die *Brahmavihara-Meditation*, der es nicht primär um die Beobachtung und Kontrolle der geistigen und psychischen Vorgänge im eigenen Inneren geht, sondern darum, die als göttliche Verweilungszustände bezeichneten Geisteshaltungen: Mitfreude, Mitempfinden, Gleichmut und Liebe auf die ganze Welt auszudehnen“⁶⁹⁵.

1. Das Ziel der *Vipassana* („Einsicht“) genannten Meditation besteht darin, alles so zu erkennen und anzuerkennen, wie es in Wirklichkeit ist, das heißt sich aller urteilenden Bewertungen zu enthalten. Ziel ist also das „Gewahrwerden“. Dieses Ziel wird durch die Methode der reinen Achtsamkeit verwirklicht. Buddha lehrte die Achtsamkeit als den einzigen Weg zum Nirvana. „Aus diesem Grund genießt die *Satipatthana-Meditation*, die Vergegenwärtigung durch Achtsamkeit, so hohe Achtung. Achtsamkeit hat sich auf jeden Lebensvollzug zu richten. Nichts darf als blanker Automatismus ablaufen.“⁶⁹⁶ Der Übende geht und steht, isst und trinkt, denkt und fühlt voll bewusst. Was immer er tut, er erlaubt seinem Geist nicht, davon abzuschweifen. Die Hauptübung, das achtsame Ein- und Ausatmen, kann er immer und überall durchführen. „Der *Pali-Kanon* nennt vier Aspekte, auf die der Mensch seine Achtsamkeit lenken soll: auf den Körper, auf das Gefühl, auf den Geist und auf die Objekte des Geistes. Diese vier Aspekte werden noch einmal in verschiedene Bestandteile untergliedert. So zielt die Betrachtung des Körpers z. B. auf die Körperhaltung, auf die Atmung, auf die Vergänglichkeit des Körpers etc.“⁶⁹⁷

In der *Vipassana-Meditation* wird der Übende des unaufhörlichen Wandels von allem gewahr, was er bislang für sein „Ich“ gehalten hat und wird sich seiner Vergänglichkeit bewusst. Dem ständigen Werden und Vergehen hält nichts stand, nichts bleibt, wie es war, nichts, wie es jetzt ist.

2. Neben der *Vipassana-Meditation* gab es im Buddhismus von Anfang an die *Samatha-Meditation*, das heißt die „Konzentration“, die stufenweise Versenkung. Sie „besteht aus

694 Bd. 1, Kap. 3.4.4.

695 NHThG Band 3, 50.

696 Ebd. 51.

697 Ebd.

vier aufeinander folgenden Versenkungsstufen, den *dhyanas*. Die erste Stufe ist gekennzeichnet durch die Lösung von unheilsamen Geistzuständen, die zweite durch Überwindung des diskursiven Denkens, wodurch sich innerer Frieden einstellt, der den Geist mit Glück und Freude erfüllt. Auf der dritten Stufe verweilt der Geist in reiner Achtsamkeit, was noch als Glück empfunden wird. Auf der vierten Stufe sind alle Empfindungen überwunden. Der Geist verharrt in absoluter Gelassenheit.⁶⁹⁸ Manche Texte kennen über diese vier Vertiefungen hinaus noch vier weitere Vertiefungen. Für den Meditierenden kann jede Wahrnehmung von Formen und Gestalten aufhören, er kann zu reinem leerem Bewusstsein gelangen, er kann die Erfahrung des Nichts machen und schließlich in der achten Vertiefung einen Versenkungszustand erreichen, der jenseits der Unterscheidung von Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung liegt. Vom Zustand des völligen Gleichmuts und des reinen, inhaltsleeren Bewusstseins aus kann der Meditierende schlussendlich in einer mystischen Intuition zur höchsten Erkenntnis, zur Erleuchtung gelangen und sich die vollkommene Weisheit aneignen.

3. Zur *Brahmavihara*-Meditation, in der es um die Ausweitung der vier göttlichen Verweilungszustände auf die ganze Welt geht, gehört auch speziell die Meditation zur Erweckung der Liebe (*metta*). In ihr sehen die Meditierenden Freund und Feind leibhaftig vor sich, um sie mit Liebe zu durchdringen.

Im Lauf der buddhistischen Tradition entwickelten sich zudem in den jeweiligen Schulrichtungen weitere Meditationsübungen, die alle zur höchsten Erkenntnis geleiten sollen. Die im Westen bekanntesten sind die tantrische *Kundalini*-Meditation, die mit der hinduistischen *Kundalini*-Meditation verwandt ist, mehr aber noch die *Zen*-Meditation, die auf den Zen-Buddhismus zurückgeht. Der Überlieferung nach brachte der indische Mönch Bodhidharma um 520 nach Christus den Meditationsbuddhismus, das heißt die Meditationsschule des Mahayana-Buddhismus, nach China, wo er sich in vielen Hinsichten mit der kongenialen Lehre und Lebensart des Daoismus verband. Daraus ging jene Form der geistigen Schulung hervor, die wir heute als Zen kennen. Während in der Südlichen Schule die plötzliche, „blitzartige“ Erleuchtung gelehrt wurde, wurde in der Nördlichen Schule die allmähliche Erleuchtung vertreten. Von den sieben Schulrichtungen der Südlichen Schule gelangten im 12./13. Jahrhundert zwei nach Japan, wo sie bis heute lebendig sind: die Rinzai-Schule und die Soto-Schule.

Die zwei Hauptmethoden des Zen-Weges sind die schweigende Meditation im Hock-sitz (japanisch *zazen*) und die Koan-Übung. Das Zazen ist eine Yoga-artige Meditationsweise. Es misst der Körperhaltung des Lotussitzes und der Atemregulierung große Bedeutung bei. Das Sitzen soll jenen Zustand des inneren Gleichgewichts hervorbringen, welcher der Erleuchtung dienlich ist. Das Koan, eine chinesische Erfindung, ist eine rational unlösbare, paradoxe Aufgabe, die dem Übenden zur Überwindung des Verstandesdenkens und zum Durchbruch in tiefere psychische Schichten verhelfen soll. Während in Japan die Soto-Schule nur die Methode des Zazens übt, verwendet die Rinzai-Schule auch die Methode des Koan. Zazen und Koan sollen den Meditierenden zur Erleuchtung

698 Ebd.

führen, also zu jener alle begriffliche Kategorien übersteigenden, befreienden, ganzheitlichen Selbsterfahrung, die die Zen-Jünger als Schau des eigenen Wesens und als Buddha-Werdung, das heißt als Bewusstwerden der Einheit mit dem kosmischen Buddha oder mit der im Kosmos wie im Selbst anwesenden Buddha-Natur deuten.

Über die Kundalini- und die Zen-Meditation hinaus gibt es in Ostasien eine Art Herzensgebet. Der Übende wiederholt immer wieder eine Formel, anfangs laut, dann leise, endlich tief im Innern. Angestrebt wird, wenigstens einen erlösenden Augenblick lang wahrhaft ichlos zu sein. Ziel all dieser Meditations- und Versenkungsmethoden wie des gesamten Buddhismus ist es, den Geist von seinen Verhaftungen und falschen Anschauungen zu befreien und zur höchsten Erkenntnis (Erleuchtung, Weisheit) und zum umfassenden Mitleid zu führen. Die ersten beiden Glieder des achtfachen Pfades zur Überwindung des Leidens zielen dementsprechend auf die *Weisheit*, nämlich die rechte Erkenntnis und die rechte Gesinnung. Mit der rechten Erkenntnis oder rechten Ansicht ist die Einsicht in die vier edlen Wahrheiten und in die Lehre vom Nicht-Selbst gemeint. Nur die Erleuchtung, nur die volle Weisheit kann letztlich von der Illusion des Ich ganz befreien. Mit der rechten Gesinnung schließt sich in gewissem Sinn der Kreis. Denn mit ihr hebt die Sittlichkeit an und in sie, als Teil der Weisheit, mündet der Weg.

Der vierten edlen Wahrheit Buddhas zufolge gibt es somit einen Weg der Erlösung von allem Leiden. Es ist der achthgliedrige Pfad, der zeigt, wie die grundlegende Unwissenheit, die zusammen mit dem Begehren hauptsächlich das Leiden verursacht, überwunden werden kann. Er führt vom sittlichen Verhalten über die Meditation zur Weisheit und so zur Erleuchtung, zur höchsten Erkenntnis.

Literatur

Reden des Buddha, Reclam, (1957) 2001.

Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus, Reclam, (1983).

Michael von Brück: *Buddhismus*, 1998.

Peter Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Band 1–4 [= NHTG], Neuausgabe 2005.

2.4.4.4 Buddhistische liebende Anhaftungslosigkeit und christliche anhaftungslose Liebe

Buddhisten erfahren und deuten die existentielle Grundsituation des Menschen anders als Christen. Für sie steht die Erfahrung der Vergänglichkeit und des Leidens im Vordergrund. Nur weil es die unbedingte transzendente Wirklichkeit des Nirvana gibt, ist Erlösung und Befreiung aus der Vergänglichkeit und dem Leiden möglich. Bei der Erleuchtung wird das Nirvana als das „Todlose“ erfahren, als das, was selbst frei ist von jeder Vergänglichkeit und jedem Leid und daher zur Unvergänglichkeit und Leidlosigkeit befreit. Primäres Ziel des spirituellen Weges ist deshalb im Buddhismus die Anhaftungslosigkeit, durch die allein sich Leid, Vergänglichkeit und Tod überwinden lassen. Mit der Anhaftungslosigkeit geht aber im Buddhismus die selbstlose Liebe (*karuna*) einher. Durch die Befreiung von der Anhaftung erlangt der Erleuchtete beim Erwachen umfassende

Weisheit und umfassende Liebe. Diese universale Liebe ist eine nicht unterscheidende Liebe, die nicht zwischen Freund und Feind unterscheidet und den Feind genauso einbezieht. Das buddhistische Erlösungsideal besteht demnach in einer vollkommen selbstlosen, nicht-unterscheidenden, liebenden Anhaftungslosigkeit.

Anders als Buddhisten erfahren und deuten Christen die menschliche Grundsituation nicht so sehr in Kategorien der Vergänglichkeit als vielmehr in Kategorien der interpersonalen Bezogenheit. Für sie ist die Unheilssituation des Menschen deshalb vor allem durch die „Sünde“ als gebrochene, gestörte Beziehung, als Unfähigkeit, Gott und den Nächsten zu lieben, geprägt. Christen erfahren ihre Unerlöstheit als Sünde, weil sie die transzendente Wirklichkeit als personalen Gott, als personales Gegenüber verstehen und sich selbst in einer interpersonalen Beziehung zu dieser Wirklichkeit sehen. Diese Beziehung ist von Gott her ausschließlich durch die Liebe bestimmt. Das Vertrauen auf die Liebe Gottes und die Erfahrung dieser Liebe kann den Menschen allmählich von seiner sündhaften Selbstbezogenheit befreien und ihn dazu befähigen, Gott und den Nächsten mehr zu lieben.⁶⁹⁹ Die christliche Nächstenliebe ist dabei ebenfalls universal und schließt auch den Fremden und den Feind ein.⁷⁰⁰

Gott in seiner Liebe vergibt dem Menschen nicht nur seine Sünden, sondern befreit ihn vom Tod, indem er ihn auferweckt⁷⁰¹, und will ihn der Welt gegenüber frei machen. Der Christ ist noch in der Welt, aber im Idealfall nicht mehr von der Welt.⁷⁰² Zum christlichen Ideal der göttlichen, nicht-selbstbezogenen Liebe gehört daher auch eine gewisse Loslösung von der Welt. Mit der christlichen Liebe geht eine Form von Anhaftungslosigkeit einher. Das christliche Erlösungsideal ist die anhaftungslose, selbstlose, umfassende Liebe.

Im Christentum hat hauptsächlich die mystische und die monastische spirituelle Tradition den Wert der Selbstlosigkeit und Anhaftungslosigkeit hochgehalten. In der ignatianischen Spiritualität, die auf Ignatius von Loyola zurückgeht, gilt die sogenannte „Indifferenz“ als hohes Ideal.⁷⁰³ Damit ist ein gewisser Gleichmut gegenüber den Wechselfällen des Lebens, aber insbesondere auch eine innere Ungebundenheit und Freiheit gegenüber den „Dingen“ der Welt gemeint.⁷⁰⁴ Der Mensch soll die Dinge der Welt so weit gebrauchen, als sie ihn seinem Ziel, das Gott selbst ist, näher bringen, und sie soweit lassen, als sie ihn vom Ziel abbringen, wie Ignatius im „Prinzip und Fundament“ seiner *Geistlichen Übungen* anweist.⁷⁰⁵ Deshalb soll sich der Mensch allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig (*indiferentes*) verhalten und von seiner Seite aus „Gesundheit nicht mehr verlangen als Krankheit, Reichtum nicht mehr als Armut, Ehre nicht mehr als Schmach, langes Leben nicht mehr als kurzes, und folgerichtig so in allen übrigen Dingen“⁷⁰⁶. Die ignatianisch-christliche Indifferenz entspricht der buddhistischen Anhaftungslosigkeit und dem buddhistischen Gleichmut (*upeksa*). Letztere bedeutet nicht

699 Mk 12,28–31.

700 Mt 5,43–48.

701 Röm 8,38f.

702 Joh 17,9–19.

703 Dazu auch Kap. 2.5.

704 Bd. 1, Kap. 1.5.3.

705 Ignatius: *Geistliche Übungen* (Exerzitienbuch = EB), Nr. 23.

706 Ebd.

Gleichgültigkeit, sondern Gleich-Gültigkeit. Der Mensch soll gegenüber allen Wesen und Personen die gleiche wohlwollend-liebevolle und nicht-wertende Einstellung entwickeln, völlig ungeachtet der subjektiven Empfindung, ob ein Ereignis als angenehm, unangenehm oder neutral erlebt wird. Gleichmut ist die Tugend des „Nicht-Bewertens“.

Das Ideal der Anhaftungs- und Selbstlosigkeit war dem Christentum von Anfang an bekannt. Bereits Paulus rät seinen Mitchristen – freilich in Erwartung der Parusie (der baldigen Wiederkunft Christi) –, die Dinge der Welt so zu besitzen, als besäßen sie sie nicht, da die Gestalt dieser Welt vergehe.⁷⁰⁷ Nach dem Johannesevangelium sollen Christen zwar noch in der Welt leben, aber nicht mehr von der Welt sein.⁷⁰⁸ Das Ideal christlicher Liebe schließt die Anhaftungslosigkeit ein.

Die christliche und die buddhistische Erlösungskonzeption unterscheiden sich in ihrem Ansatz. Für Christen ist das Erlösungsgeschehen im Wesentlichen ein Beziehungsgeschehen. Erlösung ist eingebettet in die personale Beziehung zu Gott. Sie besteht im Kern darin, dass Gott dem Menschen seine persönliche Schuld verzeiht und die gestörte Beziehung wieder herstellt. Gott erlöst den Menschen, indem er ihn letztlich von Sünde und Tod befreit und zu selbstloser Liebe befähigt, und diese Erlösung ist durch Jesus Christus vermittelt.

Für Buddhisten ist das Erlösungsgeschehen im Wesentlichen ein Bewusstseinsgeschehen. Der Mensch wird vom Leiden und von der Vergänglichkeit erlöst, indem er seine Bewusstseinsverunreinigungen, allen voran seine Unwissenheit und sein Begehren überwindet. Eine Reinigung des Bewusstseins ist aber letztlich nur in der Kraft des Nirvana möglich.

Trotz unterschiedlicher Ansätze streben Buddhisten und Christen im Grunde dasselbe Erlösungsideal an: die liebende Anhaftungslosigkeit beziehungsweise die anhaftungslose Liebe.

2.4.4.5 Selbsterlösung oder Erlösung durch Gnade?

Aber nicht nur im Hinblick auf das Erlösungsideal, auch im Hinblick auf andere Aspekte der Erlösung sind Annäherungen zwischen Christentum und Buddhismus möglich. Oft werden einander das Christentum als Gnadenreligion und der Buddhismus als Religion der Selbsterlösung gegenübergestellt. Tatsächlich ist für beide Religionen die Existenz der transzendenten Wirklichkeit Voraussetzung und Bedingung, Grund, Grundlage und Garant der Erlösung. Ohne die transzendente Wirklichkeit bestünde für den Menschen keine Chance zur Erlösung aus der bedingten leidvollen vergänglichen Situation. Der Buddhist muss zwar durch sittliche und spirituelle Anstrengung sein Karma und damit seine Ausgangsbedingungen für die Erlösung beziehungsweise Erleuchtung zu verbessern suchen. Aber wäre ihm die heilbringende unbedingte Wirklichkeit im Grunde nicht schon gegenwärtig, könnte er auf dem Erlösungsweg nicht weiterkommen und die Erlösung (Erleuchtung, Befreiung, Transformation) nicht erlangen. Das Absolute stellt nicht nur das transzendente Ziel des spirituellen Lebens dar. Es gibt auch aus sich heraus den Antrieb zur Befreiung. Im Buddhismus lässt sich deshalb das sittliche und spirituelle Bemühen um Erlösung als Mitwirken mit dem Absoluten verstehen.

707 1 Kor 7,29–31.

708 Joh 17,9–19.

Darüber hinaus kennen auch Buddhisten Erlösungsmittler. Dem Mahayana zufolge helfen zahllose *Bodhisattvas* und *Buddhas* den Menschen auf dem Weg zur Erlösung. Der Bodhisattva entwickelt zunächst den Willen zur Erleuchtung in sich. Indem er zum Erwachen (*bodhi*) gelangt, verschwinden für ihn alle raum-zeitlichen dualistischen Unterscheidungen. Zentraler Inhalt des Erwachens ist die Erkenntnis (*prajna*), dass die Unterscheidung in individuelle Differenzierung letztlich nicht gültig ist. Die Unterscheidung in „Eigenes“ und „Anderes“ gilt zwar auf der Ebene der konventionellen Wahrheit, ist aber vom Standpunkt des nicht-dualistischen erwachten Bewusstseins, also von der höheren Wahrheit aus, hinfällig. „Eigenes“ und „Anderes“ sind nur Abstraktionen innerhalb einer unendlich ineinander verwobenen Einheit. Daher können alle Bodhisattvas ihre „eigenen“ erworbenen positiven Bewusstseinsformungen, ihre karmischen „Verdienste“, auf „andere“ übertragen. Sie tun dies kraft ihrer heilenden Hinwendung zu allen Wesen (*karuna*). Die *Karuna* ist nur die Kehrseite des Erwachens. Der Bodhisattva erweist seine durch die Erleuchtung erlangte Erkenntnis oder Weisheit gerade darin, dass er sich durch tätiges Mitleid in die samsarische leidvolle Welt hineinbegibt, um alle Wesen zur Befreiung zu führen. Vom Erwachen der Bodhisattvas sind darum zwangsläufig die anderen Wesen betroffen. Sie profitieren spirituell davon auf ihrem Weg zur Erlösung. Die positive Kraft der Bodhisattvas ommt also zwangsläufig anderen Wesen zugute. Die noch nicht erlösten Wesen müssen und können sich nicht einfach selbst aus eigener Kraft und durch eigene Anstrengung allein befreien.

Besonders deutlich tritt das im Buddhismus des Reinen Landes (in Ostasien) zu Tage. Der Bodhisattva *Dharmakara*, der zum Buddha *Amitabha*⁷⁰⁹ wurde, legte das Gelübde ab, alle Lebewesen retten zu wollen. Buddhisten des Reinen Landes vertrauen deshalb bezüglich ihrer Erlösung vollkommen auf „die Andere Kraft“, die Gnade *Amitabhas*, sogar bis zum Ausschluss der eigenen Anstrengung. Dem Mönch Honen (1133–1212) zufolge kann der Mensch von sich aus den Willen zur Erleuchtung (*bodhicitta*) nicht erwecken. Wenn er aber an *Amitabha* glaubt und ihn anruft, erlöst ihn dieser. Der Glaube und das Vertrauen in Buddha sowie die Anrufung *Buddhas* genügen demnach für die Erlösung. Der Schüler Honens, Shinran (1173–1262), ging noch einen Schritt weiter. Für ihn ist bereits der Glaube des Menschen Folge der Gnade *Amitabhas*, nicht Folge der Aktivität des Menschen. Bereits der Glaube ist ein Geschenk der Gnade *Buddhas*, ist von der Gnade des Absoluten hervorgebracht und getragen. Nicht zu Unrecht hat man daher das Glaubens- und Gnadenverständnis des Buddhismus des Reinen Landes mit dem protestantischen Glaubens- und Gnadenverständnis verglichen.

Nach christlicher Überzeugung geht die Gnade dem Glauben des Menschen nicht nur voraus, sondern bewirkt und trägt ihn. Auch heißt es schon im Philipperbrief: „Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus.“⁷¹⁰ Das Entscheidende und Wesentliche beim Heils- und Erlösungsgeschehen kommt von Gott. Der Mensch kann jedoch in seinem irdischen Leben zum Heil beitragen, indem er sich auf die Heilsinitiative Gottes einlässt.

Eine glatte Gegenüberstellung, wonach das Christentum reine Gnadenreligion sei, der Buddhismus hingegen ganz auf Selbsterlösung angelegt sei, wird beiden Religionen

709 Jap.: *Amida butsu*.

710 Phil 2,13.

nicht gerecht. In beiden soll sich der Menschen der transzendenten Wirklichkeit öffnen, über die er nicht verfügt. In beiden geschieht das Entscheidende bei der Erlösung und Befreiung des Menschen durch die Gnade und die Kraft der transzendenten Wirklichkeit selbst.

2.5 Die Exerzitien des Ignatius von Loyola

Im spirituellen Teil sollen an dieser Stelle die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola vorgestellt werden. Solche Übungen waren schon längere Zeit vor ihm bekannt. Sie waren immer von methodischem Bemühen getragen und folgten einer gewissen Logik. „Zu nennen ist vor allem Bonaventura“ (1221–1274), der zum ersten Mal „eine Reihe von systematischen geistlichen Übungen“ vorlegte.⁷¹¹ In seinem Gefolge sind sodann zu erwähnen: der Franziskaner Johannes de Caulibus (14. Jh.), dessen lateinische *Meditationes vitae Christi*⁷¹² ein weitverbreitetes Volksbuch wurden, sowie Raimundus Lullus (1232–1316), aber auch die *Wolke des Nichtwissens*⁷¹³ und Heinrich Seuse (1295–1366) mit seinem *Büchlein der ewigen Weisheit*. „Für das 14. Jh. sind noch zu nennen: Ludolf von Sachsen, Heinrich Eger von Kalkar und Ruusbroec. Im 15. Jahrhundert vor allem Gerson, der die geistlichen Übungen auch für Laien zugänglich macht[e].“⁷¹⁴ Besondere Bedeutung kommt in dem Zusammenhang der *devotio moderna* zu, insofern in ihr der Begriff seinen genauen Sinn erhält, nämlich als „eine Abfolge von geregelten Gebeten, von vorher festgesetzten Meditationspunkten, freilich unter Wahrung der Freiheit, den spontanen Impulsen des Geistes zu folgen, wenn sie sich einstellen“⁷¹⁵. Die ganze Tradition gipfelt schließlich im *Exerzitienbuch* des Ignatius von Loyola (1491–1556), der nach seiner inneren Bekehrung 1521 nach Montserrat kam und dort die *Exerzitien des geistlichen Lebens* von García Jiménez de Cisneros kennenlernte. Aus ihnen übernahm er den Aufbau und wesentliche Übungen für seine Exerzitien, in die zuerst allgemein (Kap. 2.5.1) und anschließend in einzelnen Teilen (Kap. 2.5.2) eingeführt wird.

Literatur

Anton Rotzetter: *Lexikon christlicher Spiritualität*, 2008.

García Jiménez de Cisneros: *Exerzitien des geistlichen Lebens* (Deutsche Erstübersetzung aus dem spanischen Original), 2021.

711 Rotzetter 153.

712 Leben-Jesu-Betrachtungen.

713 Werk eines unbekannten Autors aus dem 14. Jh.

714 Rotzetter 153.

715 Ebd.

2.5.1 Geistliche Übungen

Das *Exerzitienbuch* enthält vielerlei Anweisungen zu *geistlichen Übungen*, unter denen Ignatius jede Weise verstand, „das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten“⁷¹⁶. Auch andere geistliche Betätigungen fallen darunter. „Denn sowie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ‚geistliche Übungen‘ jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.“⁷¹⁷ Ignatius vergleicht also geistliche Übungen mit leiblichen und bestimmt ihr Ziel dahingehend, dass sich der Exerzitant von allem befreit oder befreien lässt, was ihn von Gott trennt und von der Erfüllung seines Willens abhält.

Nicht nur Exerzitien, sondern alles religiöse und spirituelle Leben hat mit *regelmäßiger Praxis* zu tun. Zum religiösen Leben von *Juden* und *Christen* gehört es, regelmäßig am Sabbat beziehungsweise am Sonntag am gemeinsamen öffentlichen Gottesdienst in der Synagoge oder in der Kirche teilzunehmen. *Muslims* gehen am Freitagmittag in die Moschee, um das Gemeinschaftsgebet zu verrichten, sind aber darüber hinaus als Einzelne verpflichtet, fünfmal am Tag zu den vorgeschriebenen Zeiten zu Allah zu beten. Der regelmäßige wöchentliche Gottesdienst und das regelmäßige tägliche Gebet geben den Gläubigen in ihrem Leben einen Rahmen und helfen ihnen, die persönliche Gottesbeziehung zu vertiefen.

Auch im *Hinduismus* gibt es die Tradition regelmäßiger Gottesverehrung. Die wichtigste der fünf täglichen Pflichten, die die Dharmalehrbücher Hindus auferlegen, ist die *Puja*, der rituelle Gottesdienst. Er findet für gewöhnlich zuhause vor einem Bild oder einem Symbol statt, das Gott darstellt oder vergegenwärtigt. Bei der Verehrung wird die Gottheit in das Bildnis herbeigerufen und mit mindestens sechzehn kleinen Diensten oder Ritualen als Gast begrüßt, erfrischt, gebadet, gekleidet, gesalbt und geschmückt, mit Blüten und Räucherwerk erfreut und schließlich gespeist und beschenkt. Die Gläubigen bringen dadurch ihre Bhakti, ihr Liebe zu Gott, zum Ausdruck und vertiefen sie durch die regelmäßige Ausübung des Ritus. Nicht eigens ausgeführt zu werden braucht in diesem Zusammenhang, dass auch *jeder fernöstliche Meditationsweg* auf der regelmäßigen Praxis beruht.

Wie in vielen Bereichen gilt auch und besonders im *religiösen* und *spirituellen* Leben: Wer weiterkommen will, muss sich *regelmäßig* Zeit für das Beten oder Meditieren nehmen, wer es „zu etwas bringen“ will, muss „dranbleiben“. Das häufige oder ständige „Üben“ ist das, was der Mensch von seiner Seite aus tun kann. Was in den einzelnen Übungszeiten in ihm konkret geschieht und was das Üben insgesamt bei ihm bewirkt, liegt nicht in seiner Hand. Auch ist unerheblich, wie weit er auf dem Weg kommt, solange er sich nur immer wieder auf den Weg macht beziehungsweise versucht, auf dem Weg zu bleiben. In Klöstern ist die Regelmäßigkeit durch das tägliche Chorgebet gewährleistet. Demgegenüber stellen Exerzitien Ausnahmezeiten dar, die intensivem geistlichen Üben gewidmet sind.

716 EB Nr. 1.

717 Ebd.

Für Ignatius waren die Exerzitien das Allerbeste, was er in seinem Leben denken, verspüren und verstehen konnte, sowohl um sich selbst zu nützen als auch um für andere Frucht zu bringen und vielen von ihnen zu helfen.⁷¹⁸ Aus ihrer Spiritualität lebt der Jesuitenorden, den er gegründet hat. Inzwischen werden sie aber weit über den Orden hinaus von vielen Christen praktiziert. Es geht in ihnen um ein bestimmtes Verständnis von Christsein, nämlich „zusammen mit Jesus vor Gott zu stehen, Anteilhaben an seinem Verhältnis zu Gott (vgl. 1 Kor 1,9)“⁷¹⁹. Durch sie soll der Exerzitant seinen Glauben an Jesus Christus auf eine Weise vertiefen, die alle Schichten seiner Person durchdringt. Mit ihrer Hilfe sollte er das Leben und die Person Jesu Christi immer tiefer zu verstehen suchen, wie das Dietrich Bonhoeffer allen Christen ins Stammbuch schreibt: „Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt.“⁷²⁰

Es geht in den „Geistlichen Übungen“ darum, verweilend und wiederholend etwas zu „üben“, was man danach im Alltag „besser und vollständiger“ anwenden kann.⁷²¹ Je mehr jemand mit Gottes Wort beziehungsweise mit der Person Jesu Christi vertraut ist, um so einfacher wird sein Gebet werden und in schlichte „liebende Aufmerksamkeit“ münden. Die typische Form ignatianischer „Geistlicher Übungen“ sind Einzelexerzitien oder solche in sehr kleinen Gruppen, sodass der Exerzitienbegleiter auf die einzelnen Teilnehmer eingehen kann. „Man zieht sich nach Möglichkeit aus dem normalen Alltag zurück und verbringt die Tage der ‚Geistlichen Übungen‘ in Stillschweigen außer in den Kontakten mit dem Begleiter oder der Begleiterin.“⁷²² Ignatius hat daneben die Möglichkeit von *Exerzitien im Alltag* vorgesehen, „bei denen man in den normalen Lebensbedingungen verbleibt und die ‚Geistlichen Übungen‘ über einen längeren Zeitraum hin durchführt, indem man ihnen am Tag etwa eine bis anderthalb Stunden widmet (n. 19) und im Übrigen seinen alltäglichen Aufgaben nachkommt“⁷²³.

Große, dreißigtägige Exerzitien werden, wenn überhaupt, nur einige wenige Male im Leben gemacht. Eingebürgert haben sich in der jesuitisch-ignatianischen Spiritualität jährliche achttägige Exerzitien, die sich an den vier Wochen der Großen Exerzitien orientieren können, aber auch andere thematische Schwerpunkte enthalten können. Viele üben darüber hinaus täglich, indem sie zu einer für sie geeigneten Zeit Texte aus der heiligen Schrift betrachten oder in anderer Form meditieren. Dabei gilt es, das geistliche Üben immer mehr in den Alltag zu integrieren und umgekehrt den Alltag und das Leben immer mehr in die Übungen miteinzubeziehen, so dass sie einander mehr und mehr durchdringen, bis der Übende ein in der Tätigkeit Beschaulicher (*contemplativus in actione*) oder ein in der Beschauung Tätiger (*activus in contemplatione*) geworden ist.

718 Vgl. EB Einl. 11.

719 EB Einl. 12.

720 Zit. nach EB Einl. 13f.

721 EB Nr. 162,3.

722 EB Einl. 19.

723 Ebd.

Literatur

Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen* [= EB]. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ, 1998.

2.5.2 Exerzitienteile

2.5.2.1 Der Einstieg

In ihrer Vollform sind die „Geistlichen Übungen“ oder Exerzitien des Ignatius „eine vierwöchige Zeit des intensiven meditierenden Vertrautwerdens mit dem Wort Gottes; gleichzeitig sollen sie der Suche nach einer entsprechenden Lebensentscheidung dienen“⁷²⁴. Ausgangspunkt bildet das *Prinzip und Fundament*⁷²⁵, „ein kurzer prägnanter Text, der vor Augen führt, dass der Mensch in seiner ganzen Wirklichkeit als von Gott geschaffen, von vornherein in seinem ganzen Sein mit Gott zu tun hat“ und „dass die Anerkennung des Geschaffenseins davon befreit, sich an irgendetwas in der Welt um jeden Preis anzuklammern“.⁷²⁶

Gemäß diesem Fundament sind wir Menschen dazu geschaffen, Gott zu loben, zu danken und zu ehren und ihm in diesem Leben zu dienen. „Wir sind“, wie es im Epheserbrief heißt, „zum Lob seiner Herrlichkeit bestimmt.“⁷²⁷ Dementsprechend sollen wir die Dinge dieser Welt so weit gebrauchen, als sie uns auf unser Ziel hin helfen, und so weit lassen, als sie uns daran hindern. Im Sinne der Indifferenz – der Gleichmütigkeit – sollen wir „Gesundheit nicht mehr als Krankheit begehren, Reichtum nicht mehr als Armut, Ehre nicht mehr als Ehrlosigkeit, langes Leben nicht mehr als kurzes“, und so fort.⁷²⁸

Bereits dieser Ausgangstext lässt sich *christozentrisch* deuten. Jesus Christus hat auf vorbildliche Weise Gott, seinen Vater, durch sein Leben gelobt und ihm gedient. Des Öfteren hat er ihn ausdrücklich gepriesen, etwa dafür, dass er das Geheimnis seiner Gegenwart und seines Reiches auf Erden den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hat.⁷²⁹ Er war nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um seinen Mitmenschen und gerade so Gott zu dienen.⁷³⁰ Er war aber nicht nur gleichgültig oder gleichmütig gegenüber den Lebensumständen, sondern hat die Armut dem Reichtum, die Schmach der Ehre und die Ohnmacht der Macht vorgezogen. Und er hat ein kurzes Leben in Kauf genommen. Deshalb lädt Ignatius in einigen *Schlüsselbetrachtungen* – etwa beim Ruf des Königs, bei den zwei Bannern und bei den drei Weisen der Demut⁷³¹

724 Ebd. 14.

725 EB Nr. 23.

726 EB Einl. 14.

727 Eph 1,12.

728 EB Nr. 23.

729 Mt 11,25.

730 Mk 10,45.

731 EB Nr. 97–98; / Nr. 147; / Nr. 167.

– den Exerzitanten ein, in der Nachfolge Christi noch über die Indifferenz, die gegenüber den Lebensumständen gleichmütig ist, hinauszugehen und Christus nicht nur mit der ganzen Person zu dienen⁷³², sondern wie Christus selber in Armut, Schmähung und Ohnmacht zu leben, sofern das dem Willen Gottes entspricht.

2.5.2.2 Die erste Woche

In der *ersten Exerzitienwoche* besinnt sich der Exerzitant auf die Erfahrung der eigenen *Erlösungsbedürftigkeit*. Misst er sich am Doppelgebot der Liebe, wird er feststellen, dass er hinter der geforderten Liebe zurückbleibt.⁷³³ All das, was uns persönlich an der Liebe hindert, macht unsere persönliche Unerlösbarkeit aus: unsere nicht durchschauten Illusionen oder nicht verarbeiteten Enttäuschungen, unsere Widerstände und Ängste, unsere seelischen Blockierungen und inneren Verwundungen, vielleicht unsere Verbitterung und Lebensverweigerung, unsere eigene Schuld, durch die wir nicht nur anderen geschadet, sondern auch uns selbst verbogen haben.

Das Eingeständnis der eigenen Unerlösbarkeit soll jedoch nicht zu Resignation oder gar Verzweiflung führen, sondern zum Vertrauen auf Gott. Denn er ist es, wie es schon im Psalm 103 heißt, „der dir all deine Schuld vergibt und all deine Gebrechen heilt, der dein Leben vor dem Untergang rettet und dich mit Huld und Erbarmen krönt“⁷³⁴. Gott will *heute an uns* in diesem Sinn handeln. Hat Jesus in seinem Namen zu seiner Zeit zum Gelähmten gesagt: „Deine Sünden sind dir vergeben!“, oder zur Ehebrecherin: „Auch ich verurteile dich nicht“, so sagt er das hier und heute in Gottes Namen zu mir, will er mir in meinem Leben die Erfahrung der Sündenvergebung schenken.⁷³⁵ Hat er damals Aussätzige und Gelähmte von ihren Leiden erlöst, Taubstumme und Blinde geheilt und Dämonen ausgetrieben, so will er mich heute von meinen inneren Verletzungen erlösen, von meinen inneren Krankheiten heilen, von meinen Besessenheiten befreien. Denn dass er nicht gekommen ist, um zu richten, sondern um zu retten, galt nicht nur damals, sondern gilt immer und so auch jetzt.⁷³⁶ Auch und gerade als verletzte, entstellte und sündhafte Menschen sind wir von Gott bedingungslos geliebt.

Bei Ignatius ist die erste Exerzitienwoche ganz ausdrücklich auf Jesus Christus durch das *Gespräch* mit dem Gekreuzigten bezogen.⁷³⁷ Wie ein Freund mit seinem Freund spricht, so sollen wir zu Christus, der für uns am Kreuz gestorben ist, um uns von Sünde und Tod zu befreien, sprechen und uns fragen: Was habe ich für Christus getan? Was tue ich für Christus? Was soll ich für Christus tun?

2.5.2.3 Die zweite Woche

Die zweite bis vierte Exerzitienwoche sind der Meditation des *Lebens Jesu* gewidmet. In der *zweiten* Woche „betrachtet man Menschwerdung und Geburt des Sohnes Gottes, sein

732 EB Nr. 155; vgl. 234.

733 Mk 12,30f.

734 Ps 103,3–4.

735 Mk 2,5; / Joh 8,11.

736 Joh 12,47; 3,17.

737 EB Nr. 54.

verborgenes Leben in Nazaret und sein öffentliches Wirken⁷³⁸. Gott selber wird in seiner zweiten Person Mensch, um uns Menschen nahe zu sein, um einer von uns zu sein. Er erniedrigt sich durch seine Menschwerdung und dann als Mensch noch einmal durch seinen Tod am Kreuz, der jedoch seine Erhöhung durch die Auferstehung und Rückkehr zum Vater folgt.⁷³⁹

Wir Menschen sind eingeladen, den *Abstieg* und den *Aufstieg* Christi, seine Erniedrigung und seine Erhöhung nachzuvollziehen, indem wir, statt über unsere Mitmenschen zu herrschen, sie zu unterdrücken und auszubeuten, ihnen dienen und uns für ihr Wohl einsetzen. Menschen, die sich auf diese Weise erniedrigen, verspricht Jesus: wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.⁷⁴⁰ An anderer Stelle lautet das Versprechen: Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren.⁷⁴¹ Gott wird ausgleichen und er ist bereits dabei, auszugleichen. Er wird uns alle zu sich ziehen und uns erheben. Denn er hat sich erniedrigt, um uns zu erhöhen.

Als Jesus sein öffentliches Wirken beginnt und als Wanderprediger durch Palästina zieht, lautet seine Botschaft: Das *Reich Gottes* ist nahe, ja, es ist schon mitten unter euch. Kehrt deshalb um, das heißt, denkt um und glaubt und vertraut Gott. Weil Gott uns nahe ist, sollen und dürfen wir umdenken: anders denken, anders wahrnehmen, anders empfinden, anders urteilen und anders handeln, als man es für gewöhnlich tut.

Damit die Botschaft vom nahen Reich Gottes, vom nahen Gott besser ankommen kann, beruft Jesus *Jünger* und *Jüngerinnen*. In diesen Zusammenhang gehört die *Betrachtung vom Ruf des Königs* zu Beginn der zweiten Exerzitienwoche.⁷⁴² Wir alle sind durch Christus berufen. Er beruft jeden Einzelnen und jede Einzelne von uns. Er will, dass wir uns an seiner Sache beteiligen, die das unvergleichlich größte Projekt der Menschheit und der Welt ist, nämlich das Reich Gottes auf Erden zu verbreiten, das ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, der Freiheit und vor allem der Liebe ist. Jeder von uns soll, so gut es ihm möglich ist, an seinem Platz die Nähe und die Liebe Gottes bezeugen. Gott weiß neben unseren Stärken und Talenten und neben unserem guten Willen auch um unsere Fehler und Schwächen. Er beruft uns trotzdem, er will trotzdem, dass wir bei seiner Sache mitmachen. So, wie er uns ganz so annimmt, wie wir sind, beruft er uns ganz so, wie wir sind. Er kann mit jedem und jeder von uns etwas anfangen, ja, er braucht uns für sein Projekt hier auf Erden.

Der Ruf des Königs ist aber mehr als eine Beauftragung. Er ist ein Ruf zur *persönlichen* Gefährtschaft und Freundschaft mit Jesus. Dazu beruft er mich heute, lädt er mich heute ein, ihm nachzufolgen, sendet er mich heute in die Welt. Ich darf mehr über ihn erfahren, seine liebende Sorge spüren und mit ihm verbunden sein im Einsatz für das Reich Gottes auf Erden.

Freilich schlägt seinem Projekt, das Reich Gottes hier auf Erden zu verwirklichen, Widerstand entgegen. In der Welt gibt es Kräfte und Tendenzen, die – statt im Sinne des Reiches Gottes Leben zu fördern – Leben behindern und beeinträchtigen, Leben stören

738 EB Einl. 15.

739 Vgl. Phil 2,5–11.

740 Mt 23,12.

741 Joh 12,26.

742 EB Nr. 91–99.

und zerstören, Leben vernichten. In der Welt tobt ein geistlicher Kampf zwischen konstruktiven und destruktiven, lebensfreundlichen und lebensfeindlichen, zwischen Leben fördernden und Leben zerstörenden Tendenzen.⁷⁴³ Ich bin aufgefordert, in der Welt, im persönlichen wie im gesellschaftlichen, im privaten wie im öffentlichen Bereich, einen geistlichen Kampf zu kämpfen und mich, wie Ignatius das bei der *Betrachtung der zwei Banner* nahelegt, für die eine oder andere Seite zu entscheiden.⁷⁴⁴ Stehe ich auf der Seite der lebensbedrohenden und lebenszersetzenden Mächte oder stehe ich auf der Seite der Kräfte, die sich dafür einsetzen, dass Leben geschützt und gefördert wird, sich entwickeln und entfalten kann, eine Erweiterung und Vertiefung erfahren kann, zur Fülle gelangen kann? Im zweiten Fall befinde ich mich auf der Seite Jesu und kämpfe an seiner Seite. Der Epheserbrief gibt die Waffen an, mit denen wir diesen Kampf für das Leben bestehen können, nämlich indem wir uns einsetzen für Wahrheit und Gerechtigkeit, für Frieden und Glauben, für das Wohl und Heil der Menschen und für das Wort Gottes – heute müsste man noch präzisieren beziehungsweise ergänzen für weltweite soziale Gerechtigkeit, für Klimaschutz und eine intakte Umwelt – und indem wir jederzeit beten.⁷⁴⁵ Wenn Jesus uns auffordert, an seiner Seite für wahres Leben zu kämpfen, steht der Ausgang des Ringens, das in seiner tiefsten Dimension ein geistliches Ringen ist, schon absolut fest. Auch wenn in der Welt jetzt noch finstere, todbringende Mächte herrschen: das Leben wird auf ganzer Linie siegen. Denn Christus hat durch sein Leben und Leiden, durch sein Sterben und Auferstehen die Sünde und den Tod schon für immer besiegt.

Beim Einsatz für das Reich Gottes auf Erden und beim Kampf für wahres Leben in dieser Welt lädt uns Jesus ein, die persönliche Beziehung zu ihm immer mehr zu vertiefen. Wie Zachäus oder Petrus ruft er mich ganz persönlich beim Namen: er meint und will mich, wirklich mich.⁷⁴⁶ Wie die Jünger bei der Berg- beziehungsweise Feldpredigt belehrt er uns hier und heute über die verborgene, geheimnisvolle Wirklichkeit des Reiches Gottes und führt und weiht uns in diese ein. Wie den reichen Jüngling oder andere Jünger fordert er uns heraus, für das Reich Gottes alles einzusetzen, was uns zur Verfügung steht, alles zu geben.⁷⁴⁷

Bei unserem Bemühen will uns Jesus immer wieder stärken. Bei ihm können wir uns immer wieder ausruhen, ihm unsere Lasten anvertrauen, bei ihm Kraft schöpfen.⁷⁴⁸ Er will wie bei der Hochzeit zu Kana die Krüge unseres Lebens, die noch leer oder nur mit Wasser gefüllt sind, mit Wein füllen und so unserem Leben den besten Geschmack verleihen.⁷⁴⁹

2.5.2.4 Die dritte und vierte Woche

In der *dritten* Exerzitienwoche sind wir Christen eingeladen, Jesus auf seinem Weg des *Leidens* und *Sterbens* zu begleiten, in seiner Passion bei ihm zu sein. Da Jesus als Mensch

743 Vgl. Eph 6,12.

744 EB Nr. 136–148.

745 Eph 6,13–18.

746 Lk 19,1–10; / Mt 16,13–18.

747 Mk 10,17–27; / Lk 9,57–62.

748 Mt 11,25–30.

749 Joh 2,1–11.

die Liebe Gottes verkörpert hat und Gott in seiner Liebe das Böse des Menschen nicht mit Bösem vergelten und auf die Gewalt des Menschen nicht mit Gewalt antworten wollte, war das schreckliche Ende Jesu nahezu unvermeidlich. Die Güte Gottes und die Dummheit und Bosheit des Menschen sind aufeinandergeprallt. Es ist zum tödlichen Zusammenstoß gekommen. Die Bosheit des Menschen schien gesiegt zu haben: Jesus wurde vernichtet, zermalmt, beseitigt.

Wie wir uns mit Jesus in seinem Leiden verbinden, so ist er uns in den vielfältigen Leiden unseres Lebens verbunden. Wenn wir an unseren Ölbergen Ängste und vielleicht Todesängste ausstehen, ist er uns ganz nahe. Er trägt mit uns all unser Gefangensein, unser Verkannt- und Verachtetsein, unser Geschlagen- und Verurteiltsein, unser Gekreuzigtwerden durch andere. Er hat all dies für uns erlitten und leidet jetzt unsere Leiden mit uns mit.

Jesus ist am Kreuz gestorben, aber er ist nicht im Tod geblieben. Die Liebe und das Leben Gottes war stärker als die Sünde und der Tod des Menschen. Gott, der Vater, hat Jesus nicht im Tod gelassen, sondern von den Toten auferweckt. Und weil Jesus von den Toten auferstanden ist, werden auch wir von den Toten auferstehen. Mein Tod ist nicht das Ende meines Lebens, sondern meine Verwandlung zu neuem Leben. Ich werde in ein neues, unvorstellbar schönes und glückliches, nie endendes Leben bei Gott eingehen. Auf die Freude und den Jubel von *Ostern* sollen wir uns, soweit es uns möglich ist, in der vierten Exerzitienwoche einstimmen. Auf die Gewissheit der Gegenwart des *aufgestandenen Herrn* und auf die Freude über die *eigene Auferstehung* zielen die Exerzitien in ihrer Gesamtheit ab. Tod und Auferstehung Jesu prägen uns, wie Paulus sagt.⁷⁵⁰ Haben wir an der Gestalt seines Leidens und Sterbens teil, so haben wir auch an der Gestalt seiner Auferstehung und seines neuen Lebens teil. Wie Christus schon bei der Erschaffung der Welt der Mittler war, insofern Gott alles, wie es im Kolosserbrief heißt, durch ihn und auf ihn hin erschaffen hat, so wird er auch in unserer Vollendung unser Mittler sein.⁷⁵¹ In ihm als dem Haupt wird alles zusammengefasst sein.⁷⁵² Ihm werden wir ähnlich sein und so fähig sein, Gott zu schauen und in voller Gemeinschaft mit ihm zu leben.

2.5.2.5 Der Ausklang

Am Ende der Exerzitien steht die *Betrachtung, um Liebe zu erlangen*, die das *Prinzip und Fundament* vom Anfang ergänzt und als neues Fundament für den Alltag dienen kann.⁷⁵³ Sie ist grundlegend für das Verständnis der ignatianischen Maxime „Gott unseren Herrn in allen Dingen finden“. Nach Ignatius ist bei dieser Betrachtung von vornherein auf zwei Dinge zu achten.:

„Das erste ist: Die Liebe muss mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden. Das zweite: Die Liebe besteht in Mitteilung von beiden Seiten, nämlich darin, dass der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann; und genauso umgekehrt der Geliebte dem Liebenden. Wenn also der eine Wissen hat,

750 Vgl. Röm 6,3–10; Phil 3,10.

751 Kol 1,16.

752 Eph 1,10.

753 EB Nr. 230–237.

es dem geben, der es nicht hat; wenn Ehren; wenn Reichtümer; und genauso gegenseitig.“⁷⁵⁴

Die Betrachtung lädt mich ein, mir „die empfangenen Wohltaten von Schöpfung, Erlösung und besonderen Gaben ins Gedächtnis [zu] bringen, indem ich mit vielem Verlangen erwäge, wieviel Gott der Herr für mich getan hat und wieviel er mir von dem gegeben hat, was er hat, und wie *weiterhin* derselbe Herr sich mir nach seiner göttlichen Anordnung zu geben wünscht, so sehr er kann“⁷⁵⁵. Das kann mich zum Gebet des *Suscipe* bewegen:

„Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir.“⁷⁵⁶

Der Exerzitant soll sich dessen bewusst werden, dass er alles und was er alles von Gott geschenkt bekommen hat, und aus Dankbarkeit bereit sein, alles, worüber er persönlich verfügt, Gott zurückzugeben, indem er es an seine Mitmenschen weiterschenkt.

Obwohl die ignatianischen Exerzitien ganz auf *Jesus Christus* konzentriert sind, fehlen die beiden anderen göttlichen Personen – der *Vater* und der *Heilige Geist* – keineswegs. Denn es ist der Vater, der den Exerzitanten oder die Exerzitantin durch den Heiligen Geist, der ja der Geist des Vaters und des Sohnes ist, zu Jesus Christus führt. Der Heilige Geist erschließt uns den Sinn und die Bedeutung des Evangeliums. Er ist es, der uns bei den einzelnen Betrachtungen anzieht, erleuchtet, reinigt, tröstet und mit Christus eint. Durch ihn lernen wir die Person Jesu Christi näher kennen.

Auf der anderen Seite führt uns in den Exerzitien Jesus Christus durch den Heiligen Geist zum Vater. Denn er ist das Wort und das Bild des Vaters. Wenn wir ihn in den einzelnen Exerzitienbetrachtungen sehen, hören und verstehen, dann sehen, hören und verstehen wir den Vater, den unsichtbaren Gott.

So sind wir in den Exerzitien in ein *dreifaltiges Geschehen* einbezogen. Indem wir Jesus Christus immer besser kennenlernen, werden wir immer mehr in die innergöttliche Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist hineingenommen. Umgekehrt sind sämtliche Gnaden, die wir in den Exerzitien empfangen, Gaben der dreifaltigen Liebe Gottes selbst. Durch sie verstehen wir auch die liebende Einstellung Christi gegenüber Gott, den Mitmenschen und der Welt besser und wird uns jeweils etwas von seiner Liebesbereitschaft und seiner Liebesfähigkeit mitgeteilt, so dass wir tatsächlich – wenn vielleicht auch auf noch so bescheidene Weise – Christus *ähnlicher* werden.

Ignatianische Exerzitien stellen somit das kühne Unterfangen dar, durch intensives Beten und Betrachten Jesus Christus immer persönlicher kennenzulernen und sich dadurch von ihm prägen, ja verwandeln zu lassen, um ihm letztlich ähnlich zu werden.

754 EB Nr. 230–231.

755 EB Nr. 234.

756 Ebd.

3. Die Dreieinigkeit Gottes

Dass Gott *dreieinig* ist, das heißt als Vater und als Sohn und als Heiliger Geist existiert, gehört zu den *Grundgeheimnissen* des Christentums. Diesem soll wiederum in einem philosophischen (Kap. 3.1), einem biblischen (Kap. 3.2), einem systematisch-theologischen (Kap. 3.3), einem religionswissenschaftlichen (Kap. 3.4) und einem spirituellen Teil (Kap. 3.5) nachgegangen werden.

3.1 Hegels Lehre von den drei Reichen Gottes

Das Geheimnis der Trinität *gedanklich* nachvollziehbar zu machen, ist eine der schwierigsten und zugleich wichtigsten Aufgaben christlicher Philosophie. Dabei dürfte neben Augustinus kaum ein anderer Denker die Trinitätsspekulation in der Kirche des Westens so stark beeinflusst haben wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), der in der Dreieinigkeit Gottes die Grundbestimmung der christlichen Religion überhaupt sah. Bevor sein trinitarisches Denken anhand seiner Lehre vom Reich des Vaters (Kap. 3.1.3), des Sohnes (Kap. 3.1.4) und des Geistes (Kap. 3.1.5) ausführlich zur Darstellung kommt¹, wird vorab anhand der *Phänomenologie des Geistes* (Kap. 3.1.1) und der *Enzyklopädie* (Kap. 3.1.2) zum besseren Verständnis seiner Dialektik kurz in seine Methode, seine Religionsphilosophie und sein philosophisches System eingeführt.²

Literatur

Johannes Herzgsell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

1 Vgl. Bd. 1, Kap. 2.1.5.

2 Vgl. Herzgsell 346–388.

3.1.1 Die „Phänomenologie des Geistes“

In seinem frühen Hauptwerk *Phänomenologie des Geistes* (1807) verfolgte Hegel, wie er in seiner *Enzyklopädie* (1830) schreibt, die Idee, „von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewusstsein, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird“³. Es geht in diesem Werk mithin um einen phänomenologischen *Aufstieg*, dessen Ziel darin besteht, zu der höchsten Form des Wissens, dem „absoluten Wissen“, zu gelangen, das heißt, die vollkommene Einheit von Subjekt und Objekt beziehungsweise von Erkennendem und Erkanntem und damit den Standpunkt der Identität zu erreichen. Dieses Wissen soll dann nach Hegel der Ausgangspunkt wahrer Wissenschaft sein. Da es sich nicht direkt durch einen Sprung, sondern nur durch einen langen dialektischen Vermittlungsprozess erlangen lässt, ist bei ihm nicht nur das Ergebnis, sondern der ganze Weg dahin wichtig. Das wirkliche Ganze, um das es zu tun ist, ist das Resultat zusammen mit seinem Werden, das Ziel einschließlich des Weges.

Aus religionsphilosophischer Sicht ist an der *Phänomenologie des Geistes* bedeutsam, dass der Weg des Menschen zum *absoluten Wissen* auch der Weg ist, auf dem sich das Absolute (Gott) selbst begreift. In ihm als dem alles Umfassenden und Bestimmenden kann es Unterschiede und Unterscheidung nur als *Selbstunterscheidung* geben, weshalb es *Subjekt* („lebendige Substanz“) sein muss, nicht nur (tote) Substanz sein kann. Als ein solches umfasst es den gesamten Prozess seiner Erkenntnis. Ihn bestimmt Hegel dann näherhin als „Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“⁴. Damit ist bereits auf zwei Kerngedanken seiner Religionsphilosophie hingewiesen: Das Einzelne kann nur aus dem *prozesshaften Ganzen* begriffen werden, und das Ganze ist das *Absolute selbst*.

Um das Ganze geht es auch in Hegels berühmten Sätzen aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“⁵ Dieses Ganze stellt sich dem Denken als Zusammenhang dar, als System. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann [deshalb] allein das wissenschaftliche System derselben sein.“⁶ Gefühl und Begeisterung können „die Anstrengung des Begriffs“ nicht ersetzen.⁷ Zwar ist der Gegenstand der Philosophie das Erhabenste überhaupt, nämlich Gott. „Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen.“⁸

Beim Aufstieg des menschlichen Bewusstseins bis zum wahren Wissen erweist sich das jeweilige Wissen immer wieder als Schein, der durch *bestimmte Negation* überwunden werden muss, um zu einem höheren positiven Wissen zu gelangen, das dann wiederum zu negieren ist. Hegel nennt diese dialektische Bewegung, die das menschliche Be-

3 Hegel: *Enzyklopädie* [= E] I §25, 92).

4 Hegel: *Phänomenologie des Geistes* [= PG], Werke 3, 23.

5 PG 24.

6 PG 14.

7 PG 56.

8 PG 17.

wusstsein an sich selbst ausübt, dasjenige, was eigentlich *Erfahrung* genannt wird. Dementsprechend sucht er die Erfahrung des menschlichen Bewusstseins nachzuzeichnen, und er tut dies vom Standpunkt des Philosophen aus, der bereits die höchste Form des Wissens erreicht hat. Diese überlegene Perspektive gibt er mit dem Ausdruck „für uns“ wieder, nämlich für uns Philosophen. Das einfache Bewusstsein hat aber diesen Standpunkt noch nicht erreicht. Es ist noch auf einer unteren Stufe befangen. „Für es“ ist der Weg mit seinen einzelnen Stufen und das Ziel noch nicht klar. Der Philosoph hingegen kennt bereits das Ziel des Aufstiegs des Bewusstseins: das absolute Wissen, bei dem „der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht“⁹. Dort legt das Bewusstsein „seinen Schein“ ab und wird „die Erscheinung dem Wesen gleich“.¹⁰

Ausgehend von der sinnlichen Gewissheit gelangt das Bewusstsein jeweils durch bestimmte Negation über die *Wahrnehmung* und die *Verstandeserkenntnis* zum *Selbstbewusstsein*, vom Selbstbewusstsein mittels der Herr-Knecht-Dialektik schließlich zur *Vernunft-erkenntnis*, bei der das Bewusstsein schon imstande ist, alle Grenzen zu überschreiten und auf das Ganze der Realität auszugreifen, und von der Vernunft-erkenntnis über die Stufe des *Geistes*, mit seinen drei Facetten der Sittlichkeit, der Bildung und der Moralität über die Stufe der *Religion* hin zum absoluten Wissen der *Philosophie*.

Im religionsphilosophischen Zusammenhang ist die vorletzte Stufe, die Stufe der *Religion*, von besonderem Interesse. Hegel unterscheidet auf dieser Stufe des Bewusstseins *drei Formen*: die *natürliche* Religion, die *Kunst-Religion* und die *offenbare* Religion. In der natürlichen Religion wird das alles umfassende und alles so mit sich vereinende und versöhnende Göttliche in *Symbolen* von Licht und Finsternis und in Pflanzen- und Tiergestalten dargestellt sowie in gewaltigen Bauwerken, etwa den Pyramiden in Ägypten, verehrt. In der Kunst-Religion, die mit der griechischen Religion identisch ist, erscheint das Göttliche auf prekäre Weise in *menschlicher Gestalt*. In der offenbaren Religion des Christentums wird jedoch die Vermenschlichung Gottes in einer Weise zum Thema, die das Göttliche nicht auflöst, sondern ihm aufs höchste gerecht wird. Gott wird nach christlicher Überzeugung selbst *wahrer Mensch*. Er offenbart sich im Menschen. Er zeigt sich als Geist, als Selbst, das auch das andere seiner erträgt, das in dieses andere seiner selbst sich entäußert, darin bei sich bleibt und es auf diese Weise mit sich versöhnt. Die Religion als die Sphäre der Versöhnungsgewissheit hat für Hegel im Christentum ihre unüberbietbare Vollkommenheit erreicht.

Religion ist für das Bewusstsein die Gewissheit einer übergeordneten, allumfassenden *Versöhnung*.

In der offenbaren Religion des Christentums ist nach Hegel das Bewusstsein zu der Erfahrung gelangt, dass sein umfassender Gegenstand, nämlich das Göttliche oder Gott, mit ihm *eins* ist, dass die göttliche Substanz Subjekt ist. Damit ist inhaltlich das Ziel des Aufstiegs schon ganz erreicht. Was nun noch bleibt, ist die Aufgabe, dem Bewusstsein dieses *Inhaltes* die gemäße *Form* zu geben. Diese Form ist das absolute Wissen, der sich in Geistgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen. Sie ist dabei nichts anderes als die Struktur des Selbstbewusstseins: die Selbstbezüglichkeit in der Unterschiedenheit von sich, das Beisichsein im anderen seiner selbst. Hegel nennt diese Struktur den

9 PG 74.

10 PG 81.

„Begriff“. Er ist die Struktur des Wissenden und des Gewussten, des Subjekts und Objekts, ebenso wie die Struktur der Einheit beider.

Erst in der *Philosophie* ist sich das menschliche Bewusstsein seiner Struktur, eben seines Begriffes, voll und ganz bewusst. Es weiß dann in der höchsten Form, dass es *Selbstbewusstsein* ist. Das Bewusstsein weiß, dass es sich auf sich selbst bezieht und bezogen ist, indem es sich auf anderes, von ihm Unterschiedenes bezieht. Es ist sich dessen bewusst, bei sich zu sein, indem es beim anderen seiner selbst, kurz, beim anderen, ist. Das genau ist die Struktur beziehungsweise der Begriff des menschlichen Geistes und, da der menschliche Geist, wie im religiösen Bewusstsein deutlich geworden ist, mit dem Göttlichen eins ist, eben auch des göttlichen Geistes. Indem sich das menschliche Bewusstsein in der Philosophie seiner eigenen Struktur und seines eigenen Begriffes bewusst geworden ist, ist der Standpunkt des absoluten Wissens erreicht. Dieses Wissen, das durch den Aufstieg in der *Phänomenologie des Geistes* erreicht worden ist, gilt es dann wissenschaftlich-systematisch zu entfalten. Hegel selbst nimmt diese Entfaltung im System seines späten Hauptwerkes *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, das in drei Auflagen erschien ist (1817, 1827 und 1830), vor.

Literatur

G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 1986.

3.1.2 Die „Enzyklopädie“

Die *Enzyklopädie* (1830) umfasst drei große Teile: 1. Die Wissenschaft der *Logik*; 2. Die Philosophie der *Natur*; 3. Die Philosophie des *Geistes*. Den dritten Teil untergliedert Hegel wiederum in drei Abschnitte: 1) der *subjektive* Geist, 2) der *objektive* Geist und 3) der *absolute* Geist. Dabei behandelt er im Abschnitt über den subjektiven Geist die Anthropologie (konkret die Seele), die Phänomenologie des Geistes (konkret das Bewusstsein) und die Psychologie (konkret den Geist), im Abschnitt über den objektiven Geist das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit.

Im Abschnitt über den absoluten Geist fragt Hegel schließlich nach dem letzten und umfassendsten Zusammenhang. Es kann dies nur das *Absolute* selbst sein, eben der absolute Geist, der die Welt in ihrer Einheit von Natur und Geschichte trägt und begründet und die letzte Einheit von Subjekt und Objekt darstellt. Dieser Geist ist für Hegel die absolute Idee und heißt in religiöser Sprache Gott. Damit ist das Thema, das im letzten Abschnitt der *Enzyklopädie* noch zu behandeln ist, angegeben: die Religion. „Die Religion“, so Hegel, „wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebenso sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.“¹¹ Die Religion ist demnach vom Menschen her und von Gott her zu bestimmen.

11 E III §554, 366.

Obwohl Hegel diese höchste Sphäre des Geistes dem Inhalt nach der Religion zuordnet, unterteilt er diese Sphäre noch einmal gemäß den Formen, nach denen der absolute Geist aufgefasst werden kann. Diese Formen sind die *Anschauung*, die *Vorstellung* und das *Denken*. Ihnen entsprechen die drei großen Weisen der Vergegenwärtigung des Absoluten, wie sie sich in der Geschichte ausgebildet haben: die *Kunst*, die *Religion* und die *Philosophie*. Die Kunst ist dabei die Vergegenwärtigung des Absoluten in der Form der *Anschauung*. In den Kunstwerken kommt die „absolute Idee“ im wörtlichen Sinne zur „Erscheinung“. Die Schönheit besteht im Gelingen dieser Erscheinung. Das Wahre soll dem Bewusstsein aufgehen, indem es sinnlich anschaulich wird.

Ein Zugang zu Gott kann Kunst nur sein, wenn Gott diesen Zugang aus seiner Souveränität heraus gewährt. Dies ist aber der Fall, weil er sich in der menschlichen Subjektivität „offenbart“, wie es das Christentum als die „wahrhafte“ oder die „geoffenbarte Religion“ lehrt. Gott ist Geist, der sich offenbart, sich manifestiert, er ist „Geist für den Geist“, nämlich für den menschlichen Geist. Dieses Offenbaren und Sich-Manifestieren Gottes ereignet sich in der Geschichte und gipfelt nach christlicher Lehre in der Geschichte Jesu Christi. Das religiöse Bewusstsein wird seines Gottes dadurch inne, dass es sich die Offenbarung Gottes in der Geschichte, die Offenbarungsgeschichte, „vorstellend“ vergegenwärtigt. *Vorstellung* allein vermag aber laut Hegel den wahrhaften geistigen Gehalt der Offenbarungsgeschichte nicht voll zu erfassen. Sie betrachtet ihn zu sehr nach seiner geschichtlichen Seite und bedarf daher der spekulativen Ergänzung durch Theologie und Philosophie. Im religiösen Glauben ist die Einheit mit dem absoluten Geist als Versöhnung mit Gott bereits grundsätzlich vollbracht. Doch muss diese Einheit, soll sie vollkommen sein, bis in die „Spitze“ des Subjekts hinein verwirklicht werden, das heißt auch dort, wo das Subjekt in höchster Eigenständigkeit nur sich selbst verantwortlich ist, nämlich im *Denken*.

Aus diesem Grund macht Gottes Offenbarung nicht irgendwo vor dem Denken halt, sondern gilt gerade dem Denken und muss von diesem aufgenommen werden. Die denkende Betrachtung des religiösen Inhalts ist auch deshalb angemessen, weil der Gegenstand der Betrachtung, der absolute Geist oder Gott, Subjekt ist, Selbstbezug und Selbstvermittlung wie der denkende Mensch selbst. Damit wird erst die Philosophie oder eine mit ihr eins gewordene Theologie Gott gerecht.

Nach Hegel vergegenwärtigen mithin Kunst, Religion und Philosophie den absoluten Geist, das Absolute, Gott. Die Kunst tut dies in der Form der *Anschauung*, die Religion in der Form der *Vorstellung* und die Philosophie in der Form des *Denkens*.

Hegel erkennt den „Inhalt“ von Kunst und Religion an, auch die „Formen“, in denen sich der Inhalt zunächst darstellt, das heißt die *Anschauung* und die *Vorstellung*. Zugleich fordert er jedoch eine Befreiung von der Einseitigkeit der Formen, nämlich von der Unmittelbarkeit der *Anschauung* und dem Trennenden und Positiven der *Vorstellung*. Er fordert die Erhebung zur „absoluten Form“ – dem *Denken*. Durch diese Erhebung gelangt das Denken zur absoluten Selbstvermittlung. In ihr erfasst das Denken zutiefst sich selbst und seinen Gegenstand: den absoluten Geist, Gott. Damit ist das Programm der *Phänomenologie des Geistes* zum Ziel gekommen und die *Enzyklopädie* vollendet. Das Absolute, Gott, das anfänglich als Substanz betrachtet wurde, ist als *Subjekt* erkannt, dessen Gegenwart für Hegel das Denken ist. In diesem Denken zeichnet sich bereits eine *Dreieinheit* ab, insofern es sich dessen bewusst ist, nur bei sich zu sein, indem es sich auf von

ihm Verschiedenes bezieht, um sich schließlich mit ihm zu einen beziehungsweise eins zu wissen.

Seine *theologische Trinitätsspekulation* hat Hegel dann im letzten Teil seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, die er insgesamt viermal zwischen 1821 und 1831 gehalten hat, entfaltet. Dabei widmet er jeder einzelnen göttlichen Person ein eigenes Kapitel und vertritt eine *Drei-Reiche-Lehre*, die nun näher beleuchtet wird.

Literatur

G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III*, Werke 8–10, 1986.

3.1.3 Das Reich des Vaters

Hegel sucht zunächst einmal Gott ohne die inneren trinitarischen Beziehungen und ohne die schöpferische Beziehung zur Welt zu erfassen.¹² Gott ist so betrachtet Gott an und für sich vor oder außer der Welt. Er ist in dieser Form nur *ewige, abstrakte Idee* und dem Menschen nur im Element des Gedankens oder Denkens, und zwar des reinen, allgemeinen, nicht des konkret begreifenden Denkens gegeben. Keinerlei Unterschied ist in ihm. Sein Wesen ist in keiner Weise mit dem Anderssein behaftet. Denkt man mit Hegel jedoch konkret über Gott nach, zeigt sich, dass es in ihm eine absolute Unterscheidung gibt (Kap. 3.1.3.1) und seine Dreieinigkeit dialektisch zu verstehen ist (Kap. 3.1.3.2).

Literatur

G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* [= VPR II], Werke 17, 2013.

3.1.3.1 Die absolute Unterscheidung

Gott als reine Einheit ohne jede Verschiedenheit und ohne jedes Anderssein gibt es nicht und hat es nie gegeben. In ihm ist es immer schon, wie Hegel sagt, zur „absoluten Dimerktion“ gekommen, das heißt wörtlich: zur Entzweiung, Trennung, Entfremdung, gemeint ist *Unterscheidung*.¹³ Zum Begriff Gottes gehört die innere Verschiedenheit seiner Einheit. Er hat die Struktur einer *Einheit* (mit sich) in *Unterschiedenheit*.

Vor diesem Hintergrund kennzeichnet Hegel das Denken des *Endlichen*, bei dem der Mensch mithilfe seines *Verstandes* die Einheit ohne Verschiedenheit oder auch die Verschiedenheit ohne Einheit denkt, als *abstraktes* Denken, das Denken des unendlichen Gegenstandes oder des *Unendlichen*, bei dem der Mensch mithilfe seiner *Vernunft* die Einheit mit Verschiedenheit oder in Verschiedenheit denkt, als *konkretes* Denken. Abstraktes

12 Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* [= VPR II], 218–220.

13 VPR II 220f.

Denken sieht von Unterschieden ab oder bleibt bei Unterschieden stehen, ohne zur höheren Einheit vorzudringen, konkretes Denken nimmt bei aller Einheit und bei allem Allgemeinen und Gemeinsamen auch die Unterschiede wahr beziehungsweise bei den Unterschieden die höhere Einheit.

3.1.3.2 Die Dialektik der Dreieinigkeit Gottes

Um die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes spekulativ zu entwickeln, geht Hegel als erstes von der These der Geistigkeit Gottes aus: Gott ist *Geist*.¹⁴ So steht es schon im Johannesevangelium.¹⁵ Gott ist der allgemeine Geist, der sich aber besonders, das heißt der eine besondere, konkrete Gestalt annimmt oder hat, nämlich die Gestalt der Dreieinigkeit. Dies ist die absolute Wahrheit über Gott, und die Religion, die dies zum Inhalt hat, ist die wahre Religion, und diese ist für Hegel das Christentum.

Gott als Geist ist Prozess, Bewegung, Leben. Und die Bewegung und das Leben besteht darin, dass Gott sich in sich selbst unterscheidet, sich in sich selbst bestimmt, sich als dem Allgemeinen in sich selbst das andere, Besondere oder von ihm Unterschiedene gegenüberstellt, aber so, dass der Unterschied in der Einheit aufgehoben, sozusagen wie nicht gesetzt ist, und so das eine in dem anderen bei sich selbst ist. Im konkreten Blick auf Gott Vater und Gott Sohn bedeutet dies für den Vater: In der Gottheit als Geist ist der Vater vom Sohn verschieden, aber dies in einer Einheit oder Identität, sodass der Vater im Sohn durch den Heiligen Geist ganz bei sich selbst ist. Die Dreieinigkeit als Einheit und Unterschiedenheit ist für Hegel in der ganzen Idee Gottes von vornherein enthalten.

Die These, Gott sei Geist, lässt sich Hegel zufolge auch nach der Weise der Empfindung ausdrücken und besagt dann: Gott ist *Liebe*. So heißt es bereits im Ersten Johannesbrief.¹⁶ Dabei ist Liebe „ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind“¹⁷. Das Gefühl und das Bewusstsein dieser Identität oder Einheit trotz der Unterschiedenheit ist Liebe. In der Liebe bin ich außer mir, nämlich beim anderen, habe ich mein Selbstbewusstsein nicht in mir, sondern im anderen, und ist umgekehrt der andere außer sich und hat sein Selbstbewusstsein nur in mir. Die Liebenden sind nur das Bewusstsein ihres Außersichseins und ihrer Identität. Das Anschauen, Fühlen oder Wissen dieser Einheit in Verschiedenheit und im Außersichsein ist Liebe.

Hegel sucht nun von den beiden Thesen aus, dass Gott Geist und Liebe ist, die Idee der heiligen Dreieinigkeit Gottes, wie sie in der christlichen Religion ausgesprochen ist, möglichst genau zu bestimmen. Dabei ist der Ausdruck „Geist“ für ihn noch mehr geeignet als der der „Liebe“, das Wesen Gottes zu erfassen. Denn die Bestimmung des Geistes, der bei sich ist und frei ist, ist die höhere Bestimmung, insofern sie eine *begriffliche* Bestimmung ist, während die Bestimmung der Liebe nur eine Bestimmung der *Empfindung* nach ist.

Der Inhalt der Idee vom dreieinigen Gott ist den Menschen von Gott selbst mitgeteilt, also geoffenbart. Für sie ist er „ein Gegebenes und Empfangenes“¹⁸. Sie kennen ihn im

14 VPR II 221–240.

15 Joh 4, 24.

16 1 Joh 4, 8.

17 VPR II 234.

18 Ebd. 222.

Mysterium des Dogmas in der christlichen Religion. Demnach ist Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, dreieiner Gott. Die Menschen glauben an diesen Inhalt und können ihn aufnehmen, weil sie Geist sind, so wie Gott Geist ist. Aber sie können den Inhalt zunächst nur in ihrer *Vorstellung* aufnehmen, noch nicht begreifen. Der Inhalt muss aber begriffen werden, er muss in die Form des *Begriffes*, in die Form des reinen Denkens, in spekulative Form gebracht werden. Und genau das ist die Aufgabe oder, wie Hegel sagt, „das Tun der Philosophie“¹⁹.

Bei der Dreieinigkeit Gottes ist das Verhältnis von Vater und Sohn „aus dem organischen Leben genommen“²⁰. Es drückt ein natürliches Verhältnis aus, das aber nur bildlich gebraucht wird, weshalb es nie ganz dem entspricht, was es darstellen soll. Die Aussage: „Gott erzeugt ewig seinen Sohn“, die in der Sprache der Religion und der bildlichen Vorstellung artikuliert ist, muss in die Sprache der Philosophie und des spekulativen und konkreten Denkens, das heißt des Begreifens, übersetzt werden. Dann heißt die Aussage: „Gott unterscheidet sich von sich.“²¹ Laut Hegel fangen wir so von Gott zu sprechen an. Gott unterscheidet sich von sich und „ist in dem gesetzten anderen schlechthin bei sich selbst“. Das ist „die Form der Liebe“²². Als eine Art Definition dieser spekulativen Idee der Dreieinigkeit Gottes darf dann folgende Formulierung Hegels gelten:

„Gott in seiner ewigen Allgemeinheit ist dies, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein anderes seiner zu setzen und den Unterschied ebenso aufzuheben, darin bei sich zu sein, und nur durch dies Hervorgebrachtsein ist der Geist.“²³

Der spekulative Grundgedanke der Dreifaltigkeit Gottes besteht gewissermaßen in einer *doppelten* zeitgleich-ewigen *Bewegung*, die in traditioneller religiöser Sprache ausgedrückt einerseits der ewigen *Zeugung* des Sohnes durch den Vater und andererseits der ewigen *Hauchung* des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn entspricht. Gott setzt in sich ein anderes und setzt damit den Unterschied, ja den realen Widerspruch. Denn indem der Vater vom Sohn verschieden und zugleich mit ihm eins ist, ist er mit ihm zugleich nicht-identisch und identisch. Gott belässt es aber nicht bei diesem Widerspruch, sondern hebt ihn dialektisch auf. Er bringt die widersprüchlichen Bestimmungen weg, sodass das andere ganz mit ihm eins wird, er ganz bei sich im anderen ist. Kurz: Gott *setzt den Widerspruch in sich* und *negiert ihn absolut*.

Für Hegel bleibt der Unterschied (Widerspruch) in Gott zwischen Vater und Sohn auch nach seiner Aufhebung im Heiligen Geist bestehen. Die Aufhebung ist also bei ihm nicht als eine abstrakte Negation zu verstehen, bei der am Ende der Unterschied nicht mehr vorhanden ist, sondern als ein *dialektisches Aufheben* im bekannten dreifachen Sinn von 1. *Negieren* (Beseitigen), 2. *Aufbewahren* (Bewahren) und 3. *Hinaufheben* (auf eine höhere Stufe). Im Zusammenhang der Dreieinigkeit Gottes bedeutet dies:

19 Ebd. 223.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd. 231.

- Der Unterschied oder Widerspruch zwischen Vater und Sohn wird insofern aufgehoben, als alles Trennende, Entzweiende und Entfremdende, das mit diesem Unterschied einhergehen könnte, völlig behoben, entfernt, beseitigt ist.
- Der Unterschied zwischen Vater und Sohn bleibt auch nach seiner Aufhebung im Heiligen Geist bewahrt, erhalten.
- Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist durch die Aufhebung im Heiligen Geist auf eine höhere Stufe gehoben, in eine höhere Einheit integriert.

Die Einheit der Dreieinigkeit Gottes ist insofern eine höhere, nämlich wahrhaft geistige Einheit als jene hypothetische, völlig abstrakte und unterschiedslose Einheit Gottes mit sich selbst, als in ihr der Unterschied zwischen Vater und Sohn zugleich vollkommen bewahrt und vollkommen überbrückt ist. Eine differenzierte Einheit stellt für Hegel grundsätzlich eine höhere Einheit dar als eine völlig ununterschiedene, eine vermittelt-unmittelbare eine höhere als eine bloß unmittelbare. Vater und Sohn sind in der Gottheit nicht einfach identisch miteinander, wodurch sie sich nicht mehr voneinander unterscheiden ließen, sondern sind gerade in ihrer Nicht-Identität identisch miteinander.

3.1.4 Das Reich des Sohnes

Beim Reich des Vaters ging es um die ewige, spekulative Idee der Dreieinigkeit Gottes, um *Gott an und für sich*. Beim Reich des Sohnes geht es um die Differenz zwischen Unendlichem und Endlichem, um *Gott in der Welt*.²⁴ Während die göttliche Idee beim Reich des Vaters in der Bestimmung der *Unendlichkeit* betrachtet wurde, wird sie beim Reich des Sohnes in der Bestimmung der *Endlichkeit* betrachtet. Und während sie im ersten Reich im Element des *Denkens* auftrat, tritt sie nun im Element der *Erscheinung* in der Welt auf. Der Gott, der an und für sich dreieinig existiert, ist Gegenstand für den Menschen, insofern dieser *denkendes* Subjekt ist. Der Gott, der in der Welt erscheint, ist Gegenstand für den Menschen, insofern dieser ein endliches, empirisch-konkretes, *sinnliches* Subjekt ist. Die göttliche Idee wird hier nicht gedacht, sondern wahrgenommen. So gelangt der Mensch bezüglich der Idee Gottes von der absoluten *Wahrheit* zum unmittelbaren Wissen und damit zur *Gewissheit*.

Da nach Hegel der innergöttlichen Unterscheidung zwischen Vater und Sohn noch der letzte Ernst fehlt (Kap. 3.1.4.1), „musste“ Gott die nichtgöttliche Welt erschaffen und der Sohn darin Mensch werden (Kap. 3.1.4.2), um mit der Liebe des anderen als solchen ganz ernst zu machen.

3.1.4.1 Das Setzen des Unterschiedes

Gottes ewige geistige Bewegung in der Trinität besteht darin, sich zu unterscheiden und diesen Widerspruch in sich aufzuheben. Hegel kritisiert an dieser inneren Bewegung, das Sich-von-sich-Unterscheiden oder Sich-in-sich-Unterscheiden, mit dem die Bewegung anhebe, sei nur ein *Spiel*, dem der eigentliche Ernst fehle. Er spricht vom „Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist“²⁵. Es ist nur Spiel, weil das, was Gott von

24 VPR II 241–299.

25 VPR II 222.

sich unterscheidet, nicht die Gestalt echten Andersseins hat, sondern das Unterschiedene unmittelbar nur das ist, von dem es geschieden wurde – nämlich Gott. Unterscheidet sich Gott von sich, ist das Unterschiedene wiederum Gott. Der Sohn, den der Vater in Ewigkeit zeugt, ist Gott, genauso wie der Vater.

Ganz anders verhält es sich dagegen bei der Erschaffung der Welt durch Gott. „[Die] Welt ist da bestimmt als das wesentlich andere Gottes, die Negation von Gott, außer, ohne Gott, gottlos seiend.“²⁶ Erschafft Gott die Welt, so setzt er ein anderes, das ihm gegenüber wirklich und wesentlich anders ist, nämlich endliche, nichtgöttliche Wirklichkeit. Deshalb erhält nach Hegel das Sich-Unterscheiden Gottes, das göttliche Setzen eines anderen erst bei der äußeren Erschaffung der Welt seinen wahren, vollen *Ernst*, während es im Inneren der Dreieinigkeit für Hegel nur ein Spiel bleibt.

Aus diesem Grund wird auch der Unterschied zwischen Vater und Sohn erst in der *Menschwerdung* des Sohnes vollendet. Denn erst in ihr haben die Unterschiedenen wirklich verschiedene Bestimmungen: der Vater die Bestimmung der Göttlichkeit und der Unendlichkeit, der Sohn die Bestimmung des Menschseins und der Endlichkeit. Erst durch die Menschwerdung erhält der Sohn die Bestimmung „des anderen als solchen“, ist er „ein Freies, für sich selbst“, erscheint er „als ein Wirkliches außer, ohne Gott“.²⁷

Da es in der Ewigkeit Gottes jedoch keine verschiedenen Akte, Handlungen oder Tätigkeiten Gottes gibt, geht es für Hegel beim Akt der Erschaffung und der Versöhnung der Welt durch Gott einerseits und dem innertrinitarischen Akt der Entzweiung und Einnung in Gott andererseits streng begrifflich gedacht um *ein und denselben* Akt Gottes. Der Gedanke der Welt als anderes und ihres Prozesses ist schon im Gedanken der Dreieinigkeit Gottes und seines Prozesses enthalten. Er ist nur Moment an der Idee der Trinität. Denn trotz des Unterschiedes zwischen dem göttlichen und dem weltlichen anderen ist sowohl die innergöttliche trinitarische Entfaltung Gottes als auch die „äußere“ Erschaffung und Versöhnung der Welt durch Gott im Grunde nichts anderes als der Prozess, „sich als anderes zu unterscheiden und dies in sich zurückzunehmen, sodass dies Zurück ebenso das Außen als das Innen ist“²⁸. In der Dreieinigkeit setzt Gott der Vater das andere seiner, den Sohn, um sich mit diesem im Heiligen Geist ganz zu versöhnen, ganz eins zu werden. Ganz analog setzt Gott bei der Erschaffung der Welt das andere seiner, um es durch den Sohn im Heiligen Geist ganz mit sich zu versöhnen, ganz mit sich zu einen.

3.1.4.2 Die Menschwerdung Gottes

Nach Hegel genügt es nicht, die Einheit und Versöhntheit des endlichen Menschen mit dem unendlichen Gott im allgemeinen Gedanken des Menschen aufzuweisen. Vielmehr muss der Mensch, soll das Bewusstsein von der Einheit von Gott und Mensch ganz in ihn und seine Endlichkeit eindringen, diese Einheit und Versöhntheit *unmittelbar erfahren*. Das geschieht aber genau in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.²⁹ Bei ihr denkt der Mensch nicht nur notwendig die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur,

26 Ebd. 226.

27 Ebd. 243.

28 Ebd. 248.

29 VPR II 251–299.

sondern erfährt sie. Die Idee dieser Einheit wird so für den Menschen Gegenstand seiner unmittelbaren sinnlichen Anschauung und damit Gewissheit. Sie wird von ihm gesehen und erfahren. Sie kommt für ihn in einem einzelnen Menschen in der zeitlichen Welt zur Erscheinung. Im Gottessohn, im Gottmenschen erscheint ihm das Göttliche und wird ihm unmittelbar gegenwärtig und gewiss.

Für Hegel ist die Bestimmung, „dass Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewusstsein Gottes im Endlichen selbst habe“, „das schwerste Moment in der Religion“.³⁰ Jesus von Nazaret ist die *Erscheinung* Gottes, die für die Gemeinde, das heißt für die Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen wesentlich ist. „[Denn] Erscheinen ist Sein für anderes; dies andere [aber] ist die Gemeinde.“³¹ Dabei kann die historische Erscheinung Gottes in Jesus Christus auf zweierlei Weise betrachtet werden: einmal nach der *menschlichen* Seite hin und einmal nach der *göttlichen* Seite hin. Das eine ist die rein historische, unmittelbare Betrachtung, das andere ist die Betrachtung durch den Glauben. Durch den Glauben wird das menschliche Individuum Jesus von Nazaret als von göttlicher Natur gewusst, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben wird. Denn in Jesus Christus ist Gott selbst und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur geoffenbart. In ihm ist auf äußere, geschichtliche Weise geoffenbart, dass die „*göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen*“³², wodurch die unendliche Entzweiung zwischen unendlichem Gott einerseits und endlicher Welt und endlichem Menschen andererseits aufgehoben ist. Da Jesus Christus zugleich Gott und Mensch war und ist, war und ist Gott nicht nur im Jenseits, sondern auch im Diesseits.

Zur menschlichen Seite der Erscheinung Gottes in Jesus Christus gehört die *Lehre* Jesu Christi und das *Leben* und *Schicksal* Jesu Christi. Im Mittelpunkt der Lehre steht das doppelte Liebesgebot, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, und die Verkündigung des Reiches Gottes. Die Grundbestimmung im Reich Gottes ist „die Gegenwart Gottes, sodass den Mitgliedern dieses Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu den Menschen, sondern das Bewusstsein, dass *Gott die Liebe* ist“³³. Das Reich Gottes ist der Zustand der Versöhnung des Menschen mit Gott, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht, in der die Geister und Herzen der Menschen mit Gott versöhnt sind. Der Mensch hat sich in dieses Reich als Reich der Liebe zu Gott zu versetzen, er hat sich unmittelbar in diese Wahrheit zu werfen.

Zum Leben und Schicksal Jesu Christi gehört für Hegel vor allem der *gewaltsame Tod* als der „Mittelpunkt, um den es sich dreht“³⁴. Dieser Tod ist einerseits der Tod eines Menschen und insofern ein natürlicher Tod, der das unvermeidliche Ende eines jeden menschlichen Lebens darstellt. Er ist aber andererseits geistig aufgefasst ein Tod, der „selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird“³⁵. Denn dem Geist und der göttlichen Seite nach betrachtet ist der Tod Christi der Tod Gottes selbst.

30 VPR II 276.

31 Ebd. 278.

32 Ebd. 285.

33 Ebd. 288.

34 Ebd. 286f.

35 Ebd. 296.

„Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden.“³⁶

Gott hat das, was ihm ursprünglich und eigentlich fremd ist, als Eigenes angenommen. Indem er Mensch wird und als solcher schließlich leidet und stirbt, eignet er sich das Menschsein in all seiner Erniedrigung als ihm Fremdes an, nimmt mit ihm die „Endlichkeit in all ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist“, auf sich, nimmt mit ihm „die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit“, die eben der natürliche Tod selber ist, in sich auf.³⁷ Gott selbst erleidet somit durch seine Menschheit das Böse, das von außen an ihn herantritt, und den Tod, der innerlich zu seinem menschlichen Leben gehört. Das Menschliche, „das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative“ wird so „göttliches Moment selbst“, ein Moment, das „in Gott selbst ist“.³⁸

Gott nimmt aber *alles Negative* des Menschseins auf sich, nur um es selbst zu *negieren*. Er unterwirft sich dem *Tod* nur, um ihn selbst zu *töten*. Denn es bleibt nicht bei seinem Tod:

„Der Verlauf bleibt [...] nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil.“³⁹

Indem Christus von den Toten aufersteht, geht Gott aus dem Tod hervor und tötet den Tod. Der Tod, der die Negation des natürlichen Lebens ist, wird selbst negiert.

„In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewusstsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen getötet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung; das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden; der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses *an sich* abgenommen worden.“⁴⁰

Dadurch, dass Gott das Menschsein in seiner ganzen Endlichkeit bis hinein in den Tod als das Anderssein, als das Negative annimmt und durch die Auferstehung Jesu Christi negiert und so mit sich eint und versöhnt, ist in Gott selbst das Moment des Andersseins, der Negation, aber mehr noch das Moment der Einheit mit dem Anderssein, das Moment der Negation der Negation enthalten. Die sich darin zeigende Struktur ist aber genau die Struktur der Dreieinigkeit Gottes, der Geistigkeit Gottes an sich. Gott vollzieht in sich die Bewegung, das andere seiner zu setzen – das ist die *Negation* – und dann durch die Vereinigung mit diesem anderen den Unterschied aufzuheben und so zu sich zurückzukehren – das ist die *Negation der Negation*. Auf diese Weise vollendet Gott in sich seine Liebe

36 Ebd. 291.

37 Ebd. 292/297.

38 Ebd. 297.

39 Ebd. 291.

40 Ebd. 297.

und seinen Geist. Diese innere Bewegung seiner Liebe und seines Geistes kommt dann in seiner Menschwerdung zum Ausdruck, wo er durch das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi das Menschsein als für ihn anderes und Fremdes ganz annimmt (Negation) und durch die Auferstehung Jesu Christi dieses Fremde und andere des Menschseins und Weltseins ganz mit sich versöhnt und eint (Negation der Negation).

Für die Menschen tritt im Schicksal Jesu das innere dreieinige Leben Gottes, die innere ewige Bewegung und Geschichte Gottes in Erscheinung. Die erste göttliche Idee der inneren Dreieinigkeit wird für den Menschen in der zweiten göttlichen Idee „als Idee in der Erscheinung“ sinnlich anschaulich und sinnlich gewiss.⁴¹ Mit dem Bewusstsein, Gott sei in Jesus Christus erschienen und habe in ihm sein innerstes geistiges Leben offenbart, entsteht die Gemeinde, das heißt die Gemeinschaft der Christusjünger und -jüngerinnen. Dieses Bewusstsein hebt nach dem Tod und der Auferstehung Jesu mit der Ausgießung des Heiligen Geistes an.

3.1.5 Das Reich des Geistes

Beim Reich des Vaters war dem Menschen die göttliche Idee als *Begriff* gegeben. Beim Reich des Sohnes war die Idee für die Gemeinde *anschaulich* vorhanden. Beim Reich des Geistes findet nun der Übergang der Idee in die *Gemeinde* selbst statt.⁴² Der Heilige Geist ist der Geist der Gemeinde (Kap. 3.1.5.1), die allerdings wie der einzelne Gläubige noch umgewandelt werden muss, damit der Inhalt der Religion nicht nur gefühlt, sondern gedacht wird (Kap. 3.1.5.2).

3.1.5.1 Der Heilige Geist als Geist der Gemeinde

Im Reich des Sohnes war für die Menschen die göttliche Idee in der empirischen Einzelheit und der sinnlichen Erscheinung des menschlichen Individuums Jesus von Nazaret unmittelbar gegenwärtig. Für die Menschen hatte die unendliche Liebe, mit der Gott den unendlichen Schmerz der Entzweiung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Gutem und Bösem überwand, „ihre *objektive Gestalt und Anschauung* im Leiden, Sterben und in der Erhöhung Christi“⁴³. Die unendliche, alles versöhnende Liebe Gottes wurde für sie in Jesus Christus gegenständlich anschaulich. Durch den Tod Jesu Christi ist aber für die Menschen die göttliche Idee im Element der einzelnen sinnlichen Erscheinung verschwunden. Sie ist den Sinnen entrückt worden, sie ist vorbeigegangen. Ihre unmittelbare sinnliche Gegenwart, ihr Jetzt, ist vorübergegangen, ihre sinnliche Geschichte als unmittelbare vorbei.

Deshalb ist es zunächst Aufgabe der Gemeinde der Christusgläubigen, die durch die Ausgießung des Heiligen Geistes nach Tod und Auferstehung Jesu entstanden ist, sich Jesus Christus als den Sohn Gottes durch sinnliche Vorstellung zu vergegenwärtigen und „die *göttliche Idee in der Weise der Einzelheit zu verehren und sich anzueignen*“⁴⁴. Die sinnliche Erscheinung Gottes, die mit dem Tod Jesu verschwunden ist, soll nun nach der Auf-

41 Ebd. 298.

42 VPR II 299–344.

43 VPR II 303.

44 Ebd. 300.

erstehung Jesu zunächst in den Raum der sinnlichen Vorstellung erhoben werden. Die religiöse Gemeinde vergegenwärtigt sich durch sinnliche Vorstellung Jesus Christus, indem sie sich durch Erinnerung sein vergangenes irdisches Leben, also die Vergangenheit vorstellt und indem sie sich durch Hoffnung und Erwartung seine Wiederkunft, also die Zukunft vorstellt.

Aber auch die Vorstellung des vergangenen und künftigen Lebens Jesu Christi stellt noch etwas Sinnliches und damit Äußerliches dar, das Hegel zufolge der Vergeistigung und der Verinnerlichung bedarf. In der Gemeinde soll es im Heiligen Geist zu einem „Übergang“, zu einer „Wendung aus der Äußerlichkeit in das Innere“ kommen.⁴⁵ Es soll eine *Umkehr* vom Äußeren zum Inneren, vom *Sinnlichen* zum rein *Geistigen* stattfinden. Die religiöse Vorstellung der Gemeinde soll ganz und gar „vergeistigt“ werden.⁴⁶ „Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt“, so Hegel, „dass die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht.“⁴⁷

Die Individuen der Gemeinde sollen sich dessen bewusst werden, von Gott mit unendlicher Liebe geliebt zu sein und durch Jesus Christus ganz mit Gott versöhnt und eins zu sein. Schien zunächst nur der einzelne Mensch Jesus von Nazaret unendlichen Wert zu besitzen, insofern nur er mit Gott ganz geeint war, so zeigt sich jetzt durch die Vermittlung des Heiligen Geistes, dass *jedes menschliche Subjekt* aufgrund der unendlichen Liebe Gottes in sich *unendlichen Wert* hat und unendliche, „absolute Freiheit“ ist.⁴⁸ Dank der unendlichen Liebe Gottes, wie sie in Jesus Christus erschienen ist, weiß sich das einzelne menschliche Subjekt als unendlich, als ewig und unsterblich. Vor Gott sind alle Menschen *gleich*. Alle haben die absolute und ewige Bestimmung, „Bürger im Reiche Gottes zu sein“⁴⁹. „Alle Menschen sind zur Seligkeit berufen; das ist das Höchste und das einzig Höchste.“⁵⁰ Sie sollen Gott schauen.

Indem der Heilige Geist den einzelnen Gläubigen der Gemeinde vermittelt, Subjekte von unendlichem Wert und unendlicher Wesenhaftigkeit zu sein, zu unendlicher Freiheit und zu ewigem Leben berufen zu sein, vermittelt er ihnen auch, dass sie selbst wesentlich Geist sind und mit dem göttlichen Geist selbst eins sind. Da nun der göttliche Geist selbst Liebe ist und die Liebe „eben *der Begriff des Geistes selbst*“ ist, sind die Gläubigen als geistige Wesen zur *geistigen* Liebe aufgefordert. Diese Liebe ist laut Hegel „weder menschliche Liebe, Menschenliebe, Geschlechtsliebe, noch Freundschaft“⁵¹. Sie ist vielmehr „durch die *Wertlosigkeit aller Besonderheit* vermittelt“. Sie geht demzufolge nicht auf das Besondere, das heißt sie beschränkt sich nicht auf einzelne, besondere Menschen, sondern zielt auf das Allgemeine, das heißt auf *alle* Mitmenschen. Sie schließt alle ein und niemanden aus. Weil sie auf alle ausgerichtet ist, schafft sie Einheit, so sehr wahre Einheit, dass Hegel von der Vielheit der Subjekte und Individuen in der Gemeinde sogar sagen kann, sie sei „nur ein Schein“⁵².

45 Ebd. 302.

46 Ebd. 301.

47 Ebd.

48 Ebd. 300.

49 Ebd. 303.

50 Ebd. 305.

51 Ebd. 304.

52 Ebd. 303.

Durch den Heiligen Geist werden sich die Gläubigen dessen bewusst, selbst *Geist* und *Liebe* zu sein. Diese machen „ihr wahrhaftes Selbstbewusstsein, ihr Innerstes und Eigenstes“ aus.⁵³ Aber sie sind sich dabei dessen bewusst, nicht als Einzelne Geist und Liebe zu sein, sondern als Gemeinde. Ihr inneres Selbstbewusstsein ist „wirkliches, allgemeines Selbstbewusstsein“⁵⁴. „So ist diese Liebe der Geist als solcher, der Heilige Geist. Er ist in ihnen, und sie sind und machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen.“⁵⁵

Sind sich die Gläubigen ihrer unendlichen Subjektivität, ihres Geistes und ihrer Liebe in sich selbst bewusst geworden, ist der Geist Gottes gewissermaßen von der Objektivität der Erscheinung in Jesus Christus zu seiner ursprünglichen und eigentlichen Gestalt, nämlich der Subjektivität, zurückgekehrt und damit zu sich selbst zurückgekommen.

„Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjektivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, *gegenwärtige Göttlichkeit*, – also nicht das substantielle Ansehen des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjektiv Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so subjektiv gegenwärtig ist als die *Entäußerung* in jene *gegenständliche* Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die *Rückkehr* in jener Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend.“⁵⁶

Der Geist der Gemeinde ist für Hegel nichts anderes als die jetzige Gegenwart Gottes in der Welt, nichts anderes als der Heilige Geist selbst. Beim Reich des Sohnes war die göttliche Idee durch die Unmittelbarkeit und Objektivität der einzelnen sinnlichen Erscheinung des Menschen Jesus von Nazaret gekennzeichnet. Im Reich des Geistes ist die göttliche Idee durch die Vermittlung durch die eigene Subjektivität bestimmt. Dank der Vermittlung des Heiligen Geistes erkennen die Gläubigen der Gemeinde, dass in ihrer eigenen Subjektivität und Geistigkeit der göttliche Geist selber gegenwärtig ist, ja dass ihre Subjektivität und Geistigkeit eins ist mit dem göttlichen Geist.

Durch die Entwicklung des menschlichen Geistes, die auch schon vor dem Christus-Ereignis vom Heiligen Geist beeinflusst war, besaß der Mensch schon vor dem Erscheinen Jesu Christi eine Ahnung von der Subjektivität und Dreieinigkeit Gottes sowie von der eigenen unendlichen Subjektivität. Ohne diese Ahnung hätte er die Menschwerdung Gottes sowie dessen Versöhnungswerk nicht verstehen können. Aber diese Ahnung wird erst durch das Erscheinen Gottes in Jesus Christus in dessen nachösterlicher Deutung im Heiligen Geist zur vollen Glaubensgewissheit.

53 Ebd. 305.

54 Ebd. 299.

55 Ebd. 305.

56 Ebd.

3.1.5.2 Die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit

Nach dem Entstehen und Bestehen der Gemeinde geht es um eine „Umwandlung, Umformung der Gemeinde“⁵⁷. Die göttliche Idee beziehungsweise das Reich Gottes ist dem Subjekt in der Religion nur als „Gefühl“ oder „Empfindung“ in seinem Inneren gegeben.⁵⁸ Der göttliche Inhalt wird in der Religion „nur vorgestellt“, „nicht geschaut“ und ist noch „nicht in sich entwickelt“.⁵⁹ Der Genuss der göttlichen Gegenwart ist in der Religion „nur ein einzelnes Moment“⁶⁰.

„Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung teils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, teils in Vergangenheit, teils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine *erfüllte Gegenwart*; er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorstellungen; er fordert, dass der Inhalt selbst gegenwärtig sei oder dass das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet sei.“⁶¹

Da die *Religion* bislang nur im Inneren des Subjekts als Gefühl und Empfindung oder als Vorstellung besteht, muss sie *objektiviert* werden, muss sie durch Objektivität ergänzt werden. Diese Objektivität wird gemäß Hegel in der *Philosophie* erreicht. Obwohl im religiösen Glauben schon der wahrhafte Inhalt der göttlichen Idee vorhanden ist, bedarf er der Philosophie, insofern ihm noch „die Form des Denkens“ fehlt.⁶²

„Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt notwendig [d. h. vernünftig] macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt [des Glaubens] sich bewähren und beglaubigen soll.“⁶³

Die Philosophie *denkt*, was das religiöse Subjekt als solches *fühlt*. Von daher ist es für Hegel in ihr „einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen“, zu zeigen, dass die Religion vernünftig ist.⁶⁴ So betrachtet ist die Philosophie Theologie, die die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Welt denkt.

Nach dieser hochspekulativen Deutung der Dreieinigkeit Gottes, die den christlichen Glauben unhinterfragt vorauszusetzen scheint, muss nun aber der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Glaubenslehre von der Trinität überhaupt biblisch begründet ist.

Literatur

G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* [= VPR II], Werke 17, 2013.

57 VPR II 329.

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Ebd. 329f.

62 Ebd. 341.

63 Ebd.

64 Ebd.

3.2 Vater, Sohn und Geist

Die Lehre vom dreieinen Gott macht „nach dem übereinstimmenden Urteil der christlichen Theologen fast aller Jahrhunderte“ das *entscheidend* und *unterscheidend* Christliche aus.⁶⁵ Jedoch lässt sich bereits im Alten Testament so etwas wie eine geheime echte *Vorgeschichte* der Trinitätsoffenbarung erkennen (Kap. 3.2.1). Sehr deutlich bezeugt ist dann die Dreieinigkeit im Neuen Testament (Kap. 3.2.2).

Literatur

Jürgen Werbick: *Trinitätslehre*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 481–576.

3.2.1 Spuren der Trinität im Alten Testament: das Wort, die Weisheit und der Geist Gottes

Nach alttestamentlichem Zeugnis ist Jahweh einerseits weltüberlegener Gott, der als Urgrund der Welt diese „im Tiefsten zusammenhält und ordnet“, andererseits aber „zugleich ein beziehungsfähiger und beziehungswilliger Gott“.⁶⁶ Als Bundespartner Israels ist er seinem auserwählten Volk in der Welt und in der Geschichte hilfreich nahe und teilt ihm seinen Willen mit. Seine geschichtliche Gegenwart ist durch sein Wort, seine Weisheit und seinen Geist vermittelt. Diese stellen „Offenbarungsmedien“ dar, in denen sich Gott seinem Volk kundtut und erfahrbar macht. Zunehmend werden sie als Eigenwirklichkeiten betrachtet, wenn sie auch niemals von Gott abgelöst sind.

Schon das *Wort* Gottes, das von Jahweh „gesendet“ wird, wird in gewissem Sinn als eine eigene Wirklichkeit gedacht.⁶⁷ Es geht von Gott aus, wirkt, was er beschlossen hat, und kehrt zu ihm zurück.⁶⁸ Es heilt und kann wie ein Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land springen.⁶⁹

Noch deutlicher wird im Alten Testament die *Weisheit* Gottes personifiziert. In der nachexilischen Zeit tritt ihre Figur neben den Geist und vielfach an seine Stelle. Seit Ewigkeit ist sie bei Gott und war wie der Geist bei der Erschaffung der Welt aktiv anwesend. Sie durchwirkt den Kosmos und handelt mit Gott in der Schöpfung. Sie wirkt in der Geschichte des Volkes und erweckt Propheten. Sie kann wie eine Person sprechen. Im Buch Ijob erscheint die göttliche Weisheit sogar als etwas von Gott Verschiedenes, der allein weiß, wo sie sich verbirgt.⁷⁰ Nach Jesus Sirach sagt sie von sich selbst, aus dem Munde Gottes, des Höchsten, hervorgegangen zu sein, im Himmel zu wohnen und von

65 Werbick 481.

66 Ebd. 484f.

67 Jes 9,7; Ps 107,20; 147,18.

68 Jes 55,10f.

69 Weish 16,12; / Weish 18,15.

70 Ijob 28.

Gott zu Israel gesandt zu sein.⁷¹ Gemäß dem Buch der Weisheit ist sie eine Ausströmung der Herrlichkeit des Allmächtigen, ein Widerschein des ewigen Lichts, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Vollkommenheit.⁷² So hebt sich die Weisheit als Eigenschaft Gottes von Gott ab und wird zu einer Person. Allerdings handelt es sich dabei immer nur um eine *literarische*, nicht um eine reale *Personifikation*. Es wird von der Weisheit wie von einer Person gesprochen, ohne dass man sie wirklich für eine eigenständige Person neben Gott oder bei Gott hält.

Am stärksten wird im Alten Testament der *Geist Gottes* zu einer eigenständigen Wirklichkeit erhoben. Der hebräische Ausdruck für Geist – *Ruach* –, der grammatikalisch meist weiblich ist, bedeutet Wind und Sturm, Lebenshauch und Atem. Jahweh haucht durch seinen Atem alles Leben ein. Die *Ruach Gottes* steht deshalb im Gegensatz zu allem Leblosen und Statischen. Sie ist dynamisch. Sie bewegt sich und setzt anderes in Bewegung. Sie ist lebendig und macht lebendig. Ohne Atem, ohne göttliche Lebenskraft könnte der Mensch nicht leben.⁷³

Dem *Schöpfungsbericht* in Gen 1 zufolge schwebt am Beginn der Schöpfung der Geist Gottes über den Wassern.⁷⁴ Gott schafft die Welt sowohl durch den Geist als auch durch das Wort. Der Schöpfer handelt also durch die *Ruach* und der Mensch lebt von Gottes *Ruach*.⁷⁵ Sie stellt die Verbindung von Himmel und Erde, von oben und unten her. Sie bildet die Brücke zwischen Gott und Welt und überwindet den trennenden Abgrund. Sie ermöglicht die Offenheit von Welt und Gott füreinander, ihre Bewegung aufeinander zu. Sie ist eine verbindend-integrative Kraft.

In der *Frühzeit Israels* wirkt der Geist Jahwes als eine momentan belebende Kraft in charismatischen Retter- und Richtergestalten. Er fällt auf sie und ermächtigt sie zu kriegesischen Rettungstaten.⁷⁶ Er kann aber nicht nur einzelne Personen, sondern auch ganze Gruppen von Propheten erfassen und sie in ekstatische Zustände oder Verzückung versetzen.⁷⁷ In der Königszeit wird das Ergriffensein vom Geist Jahwes dann von einer vorübergehenden Erscheinung zu einer bleibenden Gabe. Der israelitische König, allen voran David, ist aufgrund seiner Salbung dauerhaft mit dem Geist Gottes ausgestattet.⁷⁸ Von der Exilszeit an gelten auch die Propheten als ständige Geistbesitzer. Auf ihnen ruht der Geist Gottes, sie sind vom Geist des Herrn erfüllt.⁷⁹ Demnach waren schon Mose und Joshua, Elija und Elischa mit dem Geist Jahwes begabt.⁸⁰ Nachexilischer Auffassung zufolge besitzen auch die Priester und Leviten sowie die Künstler und Handwerker, die am Bau des Tempels beteiligt sind, den Geist Gottes.⁸¹

71 Sir 24.

72 Weish 7,22–8,1.

73 Ps 104,29f.

74 Gen 1,2.

75 Z. B. Ex 14,21; 15,8.

76 Ri 3,10; 6,34 u.a.

77 Sam 10,5–13.

78 1 Sam 16,13.

79 Jes 61,1; Mi 3,8.

80 Jes 63,11.14; Deut 34,9; 2 Kön 2,9.15.

81 2 Chr 24,20; Esra 1,5; Ex 31,3.

In der *Krisenzeit des Exils* (6. Jh. v. Chr.) wird der Geist Jahwehs vor allem die Kraft zur Neuschöpfung und Neugestaltung Israels. In einer Vision sieht der Prophet Ezechiel ein Feld von Totengebeinen, ein Bild für Israel im Exil, das wie tot, das heißt ohne Hoffnung ist.⁸² Durch den Geist werden die Gebeine wieder lebendig und richten sich wieder auf. In der aussichtslosen Lage des Exils schenkt der Geist Gottes dem Volk neuen Mut, Hoffnung, Schwung, Erkenntnis Jahwes, Lebensfreude und eine ganz neue Perspektive. Sein Wirken bei der Neuschöpfung und Neugestaltung Israels entspricht seinem Wirken bei der Schöpfung überhaupt. Der Geist, der Leben schafft, erneuert das Leben auch wieder. Der Geist der Schöpfung ist auch der Geist der Neuschöpfung.

Durch *Ezechiel* und *andere Propheten* verheißt Gott dem ganzen Volk Israel die Ausgießung seines Geistes. Er wird den Israeliten ein neues Herz schenken und einen neuen Geist in sie legen.⁸³ Er wird seinen Geist über das Haus Israel ausgießen und dieser wird in der Mitte Israels bleiben.⁸⁴ Nach Joel wird ihn Gott in der Endzeit sogar über alles Fleisch ausgießen. Alle Glaubenden werden Söhne und Töchter der Propheten sein, das heißt sie werden das prophetische Charisma besitzen.⁸⁵ Damit wird die Verheißung des Geistes vom Volk Israel auf die gesamte Menschheit ausgeweitet. Gemäß der Apostelgeschichte hat sich diese Verheißung einer universalen Ausgießung des Geistes an Pfingsten erfüllt.⁸⁶

Nach *Jesaja 11* wird sich der Geist des Herrn auf einem Nachkommen Davids, auf einem gesalbten König (Messias), niederlassen.⁸⁷ Der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht wird auf dem Messias liegen.⁸⁸ Er wird ihm die Kraft geben, seinen Auftrag zu erfüllen.

In den *nachexilischen* Texten hat der Ausdruck *Ruach* ein weites Spektrum anthropologischer Bedeutungen entfaltet.

„Dabei bewahrt das Wort, das in seinen Grundbedeutungen angelegte Moment der Unverfügbarkeit: Nicht nur werden außergewöhnliche menschliche Fähigkeiten (vgl. Gen 41,38) und kulturschöpferische Talente⁸⁹ auf die göttliche *Ruach* zurückgeführt. Vielmehr bleibt die *Ruach* eine Macht, die den Menschen von innen und außen beherrschen kann und die als göttliche Lebensmacht nie natürlicher Bestandteil des Menschen wird.“⁹⁰

Wie das prophetische Wort und der es inspirierende göttliche Geist werden seit dem Exil auch schöpferisches Wort und schöpferische *Ruach* Jahwes miteinander verbunden. „In

82 Ez 37,1–14.

83 Ez 36,26f.

84 Ez 39,29.

85 Joel 3,1f.

86 Apg 2,17–21.

87 Jes 11,1–11.

88 Jes 11,2.

89 Vgl. Ex 28,3; 31,3; 35,31.

90 Hilberath 458f.

der Weisheitsliteratur können schließlich [sogar] Wort, Geist und Weisheit austauschbar in schöpferischer Funktion erscheinen.⁹¹

Im Alten Testament ist der Geist, so lässt sich zusammenfassend festhalten, eine belebende und bewegende *Kraft*, die sich ihrer Natur nach jeder festlegenden Definition und jeder kontrollierenden Verfügung entzieht. Der Geist schafft *Leben* und *belebt* die Schöpfung, er belebt erfahrbar jedes einzelne Geschöpf. Er bewirkt die Trance der Inspirierten, er erweckt und leitet charismatische Rettergestalten und Propheten und ruht auf den gesalbten Königen. *Er erneuert* das Volk Israel und wird den verheißenen endzeitlichen Messias erfüllen. In der Endzeit wird er über das *ganze* Volk, sogar über *alles* Fleisch ausgegossen.

Gott *offenbart sich* nach dem Alten Testament in seinem *Wort*, in seiner *Weisheit* und in seinem *Geist* den Menschen. Er wohnt in seinem Geist unter den Menschen. Dieser lässt das Wort und die Weisheit Gottes im Innersten, im Herzen des Menschen „ankommen“. Somit besteht neben aller Gemeinsamkeit eine gewisse Verschiedenheit des Wortes, der Weisheit und des Geistes von Gott und voneinander. In dieser Verschiedenheit deutet sich bereits eine *Selbstunterscheidung* Gottes an.

Literatur

Bernd Jochen Hilberath: *Pneumatologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 445–552.

3.2.2 Die Trinitätsoffenbarung im Neuen Testament

Die verschiedenen Traditionen des Neuen Testaments legen das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Christus (dem Messias, dem Gesalbten), dem Kyrios (Herrn) und dem Sohn Gottes aus. Im Zuge dessen zeichnet sich eine Dreieinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist ab. Das ist schon bei den ältesten Texten, den paulinischen Briefen, der Fall (Kap. 3.2.2.1) und setzt sich in den Evangelien fort (Kap. 3.2.2.2).

3.2.2.1 Die paulinischen und deuteropaulinischen Briefe

Nach *Paulus*, der damit selbst schon eine ältere adoptianistische Überlieferung aufgreift, ist Jesus – seit der Auferstehung von den Toten – dem Geist (griech. *Pneuma*) der Heiligkeit nach in Macht zum Sohn Gottes bestimmt.⁹² Es war der *Geist* selbst, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat.⁹³ Weil es ansonsten im Neuen Testament Gott, der *Vater*, ist, der Jesus auferweckt hat beziehungsweise hat auferstehen lassen⁹⁴, kann man von einer „Funktionseinheit“ von Vater und Geist bezüglich der Auferweckung Jesu sprechen. Der Vater erweckt durch den Geist oder im Geist Jesus von den Toten auf.

91 Ebd. 458 (vgl. Sir 24; Weish 7,22; 9,1).

92 Röm 1,4.

93 Röm 8,11.

94 Röm 4,24; 10,9; / Apg 2,24; 17,31.

Da das Neue Testament aber auch Jesus Christus als *Sohn Gottes selbst* die Auferstehung zuschreibt⁹⁵, wirken beim *Auferstehungsgeschehen* der Vater, der Sohn und der Geist zusammen, aber doch so, dass jeder auf seine eigene Weise wirkt.

Für Paulus sind die *Gläubigen* durch den Namen des *Herrn Jesus Christus* und durch den *Geist Gottes* geheiligt und gerecht gesprochen worden, sodass ihre Leiber Glieder Christi sind und ihr Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist.⁹⁶ Bezüglich der Einheit der Gläubigen könnte man auf diesem Hintergrund von einer „Funktionseinheit“ des Geistes mit dem erhöhten Jesus Christus sprechen. Durch den einen Christus und den einen Geist sind die Glaubenden viele Glieder eines Leibes, nämlich des Leibes Christi.⁹⁷ Aufgrund dieser Funktionseinheit kann Paulus sogar sagen: „Aber der Herr [Jesus Christus] ist der Geist.“⁹⁸

Wie wenig Paulus jedoch mit der Einheit von Christus und Geist diesen mit dem erhöhten Herrn Jesus Christus einfach identifizieren will, geht aus dem Galaterbrief hervor, wo er deutlich zwischen der Hinordnung der Gläubigen auf Gott, auf Christus Jesus und auf den Geist unterscheidet: Gott der *Vater* sandte seinen *Sohn*, damit wir die Sohnschaft erlangen.⁹⁹ Weil wir nun aber Söhne sind, sandte Gott in unsere Herzen den *Geist* seines Sohnes, der ruft: Abba, Vater.¹⁰⁰ Der Geist, der als Anzahlung in unsere Herzen gegeben ist und in uns wohnt, ist zwar der Geist des Sohnes, der Geist des Herrn, der Geist Christi, aber nicht mit dem Sohn und Herrn Jesus Christus identisch.¹⁰¹ Nur weil der Geist Gottes vom Sohn unterschieden ist, konnte er Jesus von den Toten auferwecken. Durch ihn wird Gott der Vater auch die Glaubenden lebendig machen, das heißt auferwecken.¹⁰²

Noch deutlicher als im Galaterbrief wird bei Paulus im Zusammenhang der unterschiedlichen *Gnadengaben* im ersten Korintherbrief die *dreigliedrige Bezugnahme* auf den *Geist*, auf den *Herrn* (Jesus Christus) und auf *Gott* (den Vater):

„Es gibt aber Unterschiede (der) Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist; und es gibt Unterschiede (der) Dienste, und es ist derselbe Herr; und es gibt Unterschiede der Kraftwirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allen bewirkt.“¹⁰³

Die verschiedenen Gnadengaben bewirken die Einheit unter den Gläubigen, „weil sie ja aus der ‚Wirkeinheit‘ des Vaters, des Sohnes und des Geistes hervorgehen und diese gleichsam abbilden“¹⁰⁴.

Schließlich verdichtet sich bei Paulus die dreigliedrige Bezugnahme auf Gott (den Vater), auf Christus und auf den Geist im *Schlusssegen* des zweiten Korintherbriefs zu

95 Z. B. Lk 24,34.

96 1 Kor 6,11; / 1 Kor 6,15–20.

97 1 Kor 12,12f; vgl. Eph 4,5.

98 2 Kor 3,17.

99 Gal 4,5.

100 Gal 4,6; vgl. Röm 8,14–17.

101 2 Kor 1,22; Röm 8,11; / 2 Kor 3,17; / Röm 8,9.

102 Vgl. Röm 8,11.

103 1 Kor 12,4–6.

104 Werbick 488.

einer liturgisch geprägten *dreigliedrigen Formel*, die die Gemeinschaft stiftende Kraft des Heiligen Geistes hervorhebt:

„Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“¹⁰⁵

Auch im *Eingangshymnus* des deuteropaulinischen *Epheserbriefes* findet sich die Bezugnahme auf Gott, Jesus Christus und den Geist.¹⁰⁶ Der Hymnus beginnt mit den Worten:

„Gepriesen (sei) der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem geistlichen Segen [d. h. Segen seines Geistes] gesegnet.“¹⁰⁷

Dann wird gerühmt, wie Gott (der Vater) die Gläubigen durch Jesus Christus dazu bestimmt hat, die Erlösung zu erlangen und seine Söhne und damit seine Erben zu werden. In ihm (Christus) sind sie gläubig geworden und durch den verheißenen Heiligen Geist, der das Unterpfand ihres Erbes ist, versiegelt worden.¹⁰⁸ Paulus und in seinem Gefolge die deuteropaulinische Tradition unterscheidet also bei aller *Wirkeinheit* bereits deutlich zwischen *Vater*, *Sohn* und *Heiligem Geist*.

Hinter dem Hymnus des Epheserbriefes steckt eine Theo-Logik, die man mit Karl Barth universal deuten kann.¹⁰⁹ Weil der – an sich einzige – Sohn Gottes für uns Menschen gelebt und gelitten hat, für uns gestorben und auferstanden ist, sind auch wir alle von Sklaven zu Söhnen beziehungsweise Töchtern Gottes geworden.¹¹⁰ Aus Liebe hat Gott uns Menschen „im Voraus“ (!) dazu bestimmt, durch Jesus Christus Kinder Gottes und damit auch Erben Gottes zu werden.¹¹¹ Wir werden das erhoffte Reich Gottes und das ewige Leben erben.¹¹² Da wir aber jetzt schon wahrhaft Kinder Gottes sind, steht unser Erbe nicht erst noch ganz aus. Vielmehr haben wir alle bereits einen wirklichen Anteil von diesem Erbe empfangen. Und dieser Anteil ist nichts anderes als der Geist Gottes, der Heilige Geist, der unseren Herzen gegeben ist und in uns wohnt.

3.2.2.2 Die synoptischen Evangelien und die johanneischen Schriften

Gemäß den *synoptischen Evangelien* ist der Heilige Geist bereits bei der Empfängnis Jesu und bei seiner Taufe *am Werk*.¹¹³ Jesus lebt „in der Kraft des Geistes“, Gott hat ihn „mit Heiligem Geist und Kraft“ gesalbt.¹¹⁴ So kann er umherziehen, Gutes tun und alle heilen.

105 2 Kor 13,13.

106 Eph 1,3–14.

107 Eph 1,3.

108 Eph 1,13f.

109 Kap. 1.3.3.2.

110 Vgl. Gal 4,7f.

111 Eph 1,5; / Gal 4,7.

112 Tit 3,7; Hebr 9,15.

113 Lk 1,35; Mt 1,20. Mk 1,10.

114 Lk 4,14. Apg 10,38.

Durch den „Geist Gottes“ treibt Jesus die Dämonen aus, was ein Zeichen dafür ist, dass durch ihn das Reich Gottes bereits zu den Menschen gekommen ist.¹¹⁵

Im Johannesevangelium sagt Jesus, der Sohn, von sich, den Vater zu *kennen* und begründet das: „Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich gesandt hat.“¹¹⁶ Die Menschen sollen begreifen und erkennen, dass *in ihm* der Vater ist und er *im* Vater ist.¹¹⁷ Denjenigen, die seine Gebote haben und halten und ihn auf diese Weise lieben, verspricht er: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort festhalten, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen.“¹¹⁸

Im „hohenpriesterlichen Gebet“ bittet Jesu den Vater auch für diejenigen, die durch das Wort seiner Jünger zum Glauben gelangen, „damit alle eins sind, wie du, Vater, in mir (bist) und ich in dir (bin), damit auch sie in uns sind, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“¹¹⁹. Jesus will, dass alle Glaubenden so eins sind, wie er und der Vater *eins* sind.¹²⁰ Sie sollen in der Einheit vollendet sein, damit die Welt erkennt, dass der Vater sie so geliebt hat, wie er ihn geliebt hat.¹²¹

Darüber hinaus bittet Jesus den Vater, seinen Jüngern nach seinem Tod und seiner Auferweckung einen anderen Beistand zu geben, der in Ewigkeit bei ihnen ist: „den Geist der Wahrheit“¹²². Wenn der Geist kommt, werden die Jünger erkennen, dass der Sohn im Vater ist, dass sie in ihm sind und er in ihnen ist.¹²³ Umgekehrt erkennen sie am Geist, der ihnen von Gott gegebenen ist, dass Gott in ihnen bleibt.¹²⁴ Auch ist der Geist Gottes am Bekenntnis zu Jesus Christus erkennbar.¹²⁵

Im Johannesevangelium wird Christus teils als *Empfänger*, teils als *Spender* des Geistes dargestellt, während es nach anderen Stellen der Vater ist, der den Geist sendet.¹²⁶ Weil Gott selbst Geist ist, müssen alle, die ihn anbeten „im Geist“ anbeten.¹²⁷ Im 2. Korintherbrief hatte Paulus festgestellt, dass der Geist wie Jesus Christus „lebendig“ macht und wie er „Herr“ ist und frei macht: „Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“¹²⁸ Bei Johannes ist es ausdrücklich der Sohn, der „befreit“¹²⁹.

Alles in allem werden also dem Vater, dem Sohn und dem Geist zum Teil dieselben Eigenschaften, Tätigkeiten und Wirkungen zugeschrieben, ohne dass sie miteinander identifiziert werden könnten und ohne dass ihre Einheit und ihre Verschiedenheit geklärt wären. Die Traditionen des Neuen Testaments kennen keine ausgearbeitete systematische Trinitätslehre, in der „das Zueinander und Miteinander des Vaters, des Sohnes

115 Mt 12,28.

116 Joh 8,55; / 7,29.

117 Joh 10,38.

118 Joh 14,23.

119 Joh 17,21.

120 Joh 17,22.

121 Joh 17,23.

122 Joh 14,16f.

123 Joh 14,20.

124 1 Joh 3,24.

125 1 Joh 4,2.

126 Joh 1,32f. Joh 15,26; vgl. Lk 24,49. Joh 14,16.26.

127 Joh 4,24.

128 2 Kor 3,6. 2 Kor 3,17.

129 Joh 8,36.

und des Heiligen Geistes als das Verhältnis dreier göttlicher Personen“ bedacht wäre.¹³⁰ Aber es gibt eine „trinitarische“ Formel, die Vater, Sohn und Heiligen Geist unmittelbar nebeneinander nennt, und das ist die *Tauformel*, die in der Aussendungsrede des auferstandenen Herrn im Matthäusevangelium überliefert ist:

„Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht hin und macht alle Völker zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, (und) lehrt sie, alles zu halten, was ich euch geboten habe! Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“¹³¹

Diese *dreigliedrige* Tauformel tritt an die Stelle der *eingliedrigen* Tauformel, bei der die Taufe einfach auf den „Namen Jesu Christi“ vollzogen wurde.¹³² Sie ist zweifelsohne das Ergebnis eines längeren Entstehungsprozesses. In der Taufe ist durch die Formel „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ die Heilswahrheit des christlichen Glaubens verbindlich zum Ausdruck gebracht worden.

Das *Alte Testament*, so kann man mit Matthias Haudel zusammenfassen, „lässt eine zunehmende Tendenz der ‚Personifizierung‘ bestimmter Formen des Erscheinens und Wirkens Gottes erkennen, die zu Jahwe ein Verhältnis von Identität und Differenz aufweisen (z. B. Wort und Geist). Das *Neue Testament* knüpft an das alttestamentliche Zeugnis an, das von der Inkarnation und dem Pfingstereignis her gedeutet wird. Vater, Sohn, (Logos: Wort) und Heiliger Geist treten als die in Wort und Tat erfahrbare Selbsterschließung Gottes hervor.“¹³³ Dabei zeigt sich Gott einerseits als *ein* personales Gegenüber der Menschen und andererseits als zwischenpersonale *Gemeinschaft* der trinitarischen Personen. In ihm findet sich eine *inner-* oder *intrapersonale* und eine *zwischen-* oder *interpersonale* Dimension (Einheit in Dreiheit), die ihn als „die vollkommene Gemeinschaft der Liebe“ charakterisiert.¹³⁴ Im Sinn dreieiniger Liebe ist er Liebe.¹³⁵

Da sich Gott, der Vater, im Wort und im Geist selbst erschließt, sind es also zwei herausragende Ereignisse, „die biblisch gesehen Gottes Zugehen, auf den Menschen kennzeichnen. Einerseits sein Wort, das uns in herausfordernder und verdichteter Weise in Jesus von Nazaret begegnet, andererseits sein Geist, der es uns ermöglicht, dieses Wort als Wort Gottes zu hören und es anderen weiterzugeben.“¹³⁶ Gott ruft den Menschen *von außen* in seinem Wort und entzündet ihn *von innen* durch das Feuer seiner Liebe im Geist.

Der Heilige Geist ist biblisch betrachtet der innerste Antrieb und Anhauch der Liebe Gottes. Er ist „eine verwandelnde Kraft, die jeden Menschen befreien will“ und diese Absicht „jeweils auf die dem einzelnen Menschen angemessene Weise“ zu verwirklichen sucht.¹³⁷ Er ist die Liebe, die das Herz des Menschen ergreift, ihn neu schafft und ihm

130 Werbick 490.

131 Mt 28,18–20.

132 Apg 2,38; 10,48; vgl. 8,16; 19,5; 1 Kor 1,13.15.

133 Haudel 46.

134 Ebd.

135 1 Joh 4,8.16.

136 Stosch 28.

137 Stosch 26.

tröstend nahe ist. Darum gilt: *Ubi caritas, Deus ibi est et agit*: Wo die Liebe ist, da ist und wirkt Gott.

Literatur

Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

Matthias Haudel: *Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt*, 2., veränderte und ergänzte Auflage 2018.

3.3 Die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist

Im Neuen Testament haben sich die beiden Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger Jesu niedergeschlagen, die die Trinitätslehre begründen: die Erfahrung des göttlichen Wortes in Jesus Christus und die Erfahrung des göttlichen Geistes in der Kirche. Allerdings war es ein langer und mühsamer Prozess, bis diese Erfahrungen begrifflich und gedanklich einigermaßen eingeholt waren, denn „die Traditionen des Neuen Testaments kennen keine Trinitätslehre in dem Sinne, dass sie das Zueinander und Miteinander des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als das Verhältnis dreier göttlicher Personen reflektierten“¹³⁸. Von entscheidender Bedeutung für die Reflexion waren die Entwicklungen der ersten acht Jahrhunderte, in denen im östlichen Mittelmeerraum zwischen 325 und 787 die sieben allgemein (d. h. von allen Kirchen) anerkannten ökumenischen Konzilien stattfanden (Kap. 3.3.1). In der westlichen Kirche ragten mit ihren trinitätstheologischen Konzeptionen besonders Augustinus (Kap. 3.3.2), Thomas von Aquin (Kap. 3.3.3) und Richard von St. Viktor (Kap. 3.3.4) heraus. Während die ersten beiden ein *intrapersonales* (innerpersonales) Modell der Dreieinigkeit Gottes vertraten, hat letzterer das gegensätzliche *interpersonale* (zwischenpersonale) Modell der Ostkirche geteilt (Kap. 3.3.5). Der Gegensatz zwischen west- und ostkirchlichem Ansatz lässt sich jedoch entschärfen, wie die mögliche Lösung des Filioque-Problems zeigt (Kap. 3.3.6). Im Westen kam es nach längerer theologischer Erlahmung im 19. und 20. Jahrhundert zu einer Renaissance der Trinitätstheologie, bei der zunächst intrapersonale, dann eher interpersonale Modelle in den Vordergrund rückten (Kap. 3.3.7). Nach dem langen historischen Durchgang soll am Ende der systematische Versuch unternommen werden, die beiden vorherrschenden Modelle in *einen* Gedankengang zu integrieren (Kap. 3.3.8).

Literatur

Jürgen Werbeck: *Trinitätslehre*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 481–576.

138 Werbeck 490.

3.3.1 Die altkirchliche Entwicklung der Trinitätslehre

In der Frühzeit begegnen trinitarische Formeln besonders zahlreich im Zusammenhang mit der Taufspendung: als *Taufformeln*¹³⁹, aber auch in *Taufbekenntnissen*.¹⁴⁰ So wurde der Täufling, wie die *Traditio Apostolica* des Hippolyt (170–235) bezeugt, gefragt:

„[Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater?] Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes? [...] Glaubst du an den heiligen Geist?“¹⁴¹

Vater, Sohn und Heiliger Geist wurden somit bereits sehr früh in der liturgisch-sakramentalen Praxis, in der Doxologie, das heißt dem feierlichen Rühmen der Herrlichkeit Gottes in der Liturgie, und im Gebet miteinander genannt und so auch zueinander in Beziehung gesetzt. „Besonders im Osten spielte dabei [...] die dreigliedrige *eucharistische Doxologie* eine maßgebliche Rolle, die in der Tradition des dreifachen Sanctus-Rufes der Seraphen (Jes 6) wurzelte.“¹⁴² Sie lautet:

„Durch ihn [Christus] und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit.“

Bedeutend für die weitere Entwicklung der Trinitätslehre war die Entfaltung kirchlicher Lehre insgesamt. Denn „die mit der biblisch bezeugten Selbsterschließung Gottes gegebenen Grundlagen innerhalb der religiösen und philosophischen Umwelt“ verlangten „nach weiterer eigenständiger Durchdringung – sowohl im Blick auf das christliche Verständnis Gottes angesichts bisheriger Gottesbegriffe als auch im Blick auf die Weitergabe des christlichen Glaubens im Umfeld philosophischer und religiöser Weltanschauungen“. ¹⁴³ Vor allem mit Mitteln der hellenistisch geprägten antiken Metaphysik suchten die Kirchenväter¹⁴⁴, die biblisch bezeugte geschichtliche Selbstmitteilung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist auszulegen. Dabei lassen sich in der altkirchlichen Lehrentwicklung, die die Anfänge der Lehrentwicklung im Neuen Testament fortsetzt und in der Formulierung des Trinitätsdogmas beim Konzil von Konstantinopel (381) gipfelt, grob *drei Phasen* unterscheiden: die frühe Entwicklung durch Irrtümer (Kap. 3.3.1.1), die Entwicklung bis zum Konzil von Nizäa (Kap. 3.3.1.2) und die Entwicklung bis zum Konzil von Konstantinopel (Kap. 3.3.1.3). Nach ihrer Darlegung folgt noch eine kurze Darstellung der weiteren lehramtlichen Entwicklung (Kap. 3.3.1.4).

139 Parallel zu und im Anschluss an Mt 28,9.

140 Vgl. Werbick 491f.

141 DH 10.

142 Haudel 60.

143 Ebd. 56.

144 Die christlichen Autoren der ersten acht Jahrhunderte.

Literatur

Matthias Haudel: *Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt*, 2., veränderte und ergänzte Auflage 2018.

3.3.1.1 Weiterentwicklung durch Irrtümer

Zunächst einmal wurde theologisch geklärt, „dass die trinitarische Deutung der Schöpfungs- und Heilsgeschichte nicht nur eine Weise des göttlichen Wirkens *nach außen* [in die Welt hinein] beschreibt, sondern dass uns darin das *innerste Leben Gottes selbst* offenbart wird“¹⁴⁵. Begrifflich wurde das mit der Unterscheidung von *Ökonomie* (Wirken Gottes nach außen) und *Theologie* (immanentes Leben Gottes) festgehalten. Später sprach man diesbezüglich von der (*heils*)ökonomischen und *immanenten* Trinität. Mit der ökonomischen ist das trinitarische Sein Gottes gemeint, wie Gott es in der Heilsökonomie, das heißt in der Heilsgeschichte offenbart hat. Unter der immanenten Trinität ist hingegen das trinitarische Sein Gottes in sich selbst zu verstehen. Bei der ökonomischen handelt es sich um die *heilsgeschichtlich erschlossene*, bei der immanenten um die *innergöttliche* (Wesens-)Trinität.

Im 2. Jahrhundert knüpften die *Apologeten* an den Logos-Gedanken des Johannes Prologs an und stellten die christliche Wahrheit der griechischen Logos-Idee heraus. So erläuterte Justin (100–165) „die zwischen Christus und dem Logos bestehende Identität“ auf eine Weise, „dass Christus als irdische Erscheinung des Weltlogos erkannt werden konnte und das Christentum als die eigentliche Philosophie aufleuchtete“.¹⁴⁶ In der *Logos-Christologie* ging es um die Gottheit des Logos. Obwohl ihn die Apologeten dem dreieinigen Gott zuordneten, sahen etliche christliche Theologen „die Gefahr einer polytheistischen Zergliederung des Gottesbegriffs. Deshalb meinten die Vertreter des *Monarchianismus* mit ihrer Betonung der Monarchie Gottes beziehungsweise seiner *einen* Gottheit, den Monotheismus und die Einheit Gottes gegenüber der Logos-Christologie verteidigen zu müssen. Im *modalistischen Monarchianismus* (Sabelius u.a.) galten der Sohn und der Geist [...] nur als irdische Erscheinungsformen (lat. *modi*) des Vaters, während der *adoptianistische Monarchianismus* (Paul von Samosata u.a.) unter Ausblendung der Präexistenz des Gottessohnes davon ausging, dass Christus ein mit göttlicher Kraft ausgestatteter Mensch sei, der zum Gottessohn adoptiert wurde.“¹⁴⁷ Weder der Adoptianismus noch der Modalismus waren geeignet, das Wesen Gottes als eine ontologische Dreieinigkeit zu fassen. Das galt auch für den *Gnostizismus*, der vor allem vom Geist-Materie-Dualismus geprägt war und in seiner doketischen Christologie Christus lediglich als Wesen mit einem „Scheinleib“ qualifizierte. „Die trinitarischen Personen wurden verschiedenen abgestuften Äonen zugeordnet, was für den Gottesbegriff einen *Subordinatianismus*

¹⁴⁵ Breuning 519.

¹⁴⁶ Haudel 61.

¹⁴⁷ Ebd.

(Unterordnung) zur Folge hatte, indem der Sohn und der Geist als untergeordnet gal-
ten.¹⁴⁸

In einer *ersten* Phase traten also, so lässt sich vereinfachend zusammenfassen, vor allem zwei trinitätstheologische Irrtümer auf: der Modalismus (auch Sabellianismus) und der Subordinationismus, wobei die Kirche immer auch mit einem Tritheismus zu kämpfen hatte. Gemäß dem *Modalismus* rührt die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist in Gott von den drei in der Heilsgeschichte aufeinander folgenden Erscheinungsweisen (*modi*) Gottes her, ohne dass zwischen Vater, Sohn und Geist ein wirklicher, seinsmäßiger Unterschied bestünde. Beim *Tritheismus* hingegen als dem anderen Extrem wird die Eigenwirklichkeit von Vater, Sohn und Geist so stark hervorgehoben, dass die Trinität als eine Einheit von drei Göttern erscheint und mit dem Monotheismus nicht mehr vereinbar ist. Schließlich erkennt der *Subordinationismus* den Sohn Gottes zwar als Gott an, sieht in ihm aber gegenüber dem Vater eine zweitrangige Gottheit (griech. *deuteros theos*), so dass der Sohn dem Vater (und unter Umständen der Geist dann noch einmal dem Sohn) untergeordnet ist.

Literatur

Wilhelm Breuning: *Trinität, Trinitätslehre, Trinitarische Irrlehren*, in: Wolfgang Beinert (Hg.): *Lexikon der katholischen Dogmatik*, 1987, 517–524.

3.3.1.2 Die Entwicklung bis zum Konzil von Nizäa (325)

Von diesen und anderen philosophisch-religiösen Einseitigkeiten setzen sich Kirchenväter aus Ost und West in unterschiedlicher Orientierung am biblisch-heilsgeschichtlichen Zeugnis ab, weshalb man hier von einer „ökumenischen Epoche“ sprechen kann. In der lateinisch sprechenden Kirche des Westens arbeitete Tertullian (ca. 150–225) gegen den Modalismus heraus, dass die drei biblisch begründeten Dialogrollen (griech. *prosopa*; lat. *personae*) in Gott auf drei Rollenträger hinweisen, die sich als Personen wirklich unterscheiden, nicht aber der Substanz nach getrennt sind. Seine Formulierung lautete daher: *una substantia in tribus cohaerentibus* (eine Substanz in drei Zusammengehörigen).¹⁴⁹ Daraus ergab sich dann die Leitformel: *una substantia – tres personae* (eine Substanz – drei Personen). Um den Unterschied zwischen der Substanz und den Personen in Gott wenigstens andeutungsweise zu erklären, sagte Tertullian: *tres unum sunt, non unus* (die drei sind eins, nicht einer).¹⁵⁰

Diesen Ansatz entwickelte Novatian (ca. 200–260) weiter und beschrieb die göttliche Einheit als *una unitas concordiae* (eine Einheit der Eintracht) beziehungsweise als eine *communio substantiae* (Gemeinsamkeit der Substanz).¹⁵¹ Tertullian und Novatian trugen so zur Klärung des trinitätstheologischen Problems bei, wie Gott als Einheit in Dreiheit

148 Ebd. 62.

149 Tertullian: *Adv. Prax.* 12,6 bzw. 12,7.

150 Ebd. 25,1.

151 Novatian: *De Trin.* 181.186.192.

zu denken sei, indem sie den *Substanzbegriff* der *Einheit* Gottes und den *Personbegriff* der *Dreiheit* von Vater, Sohn und Heiligem Geist zuordneten.

In der griechisch sprechenden Kirche des Ostens benutzte Origenes (185–253/4) gegenüber den modalistischen Tendenzen, die nur von den trinitarischen „Erscheinungsweisen“ Gottes sprachen, bereits den Begriff der *Hypostase* für die Eigenwirklichkeit der trinitarischen Personen, wobei Hypostase wörtlich das Darunterstehende, die Grundlage bedeutet. Auch verlegte er ausdrücklich die Dreifaltigkeit in Gott selbst, verband also die ökonomische mit einer immanenten Trinitätslehre.

In der entscheidenden zweiten Phase wurde schließlich gegen Arius (ca. 260–327), für den der Sohn und der Geist Gottvater dem Wesen nach „unähnlich“ waren, auf dem Konzil von Nizäa (325) bekannt, dass der Sohn eindeutig der Seinsebene Gottes zugehört. Er ist, so legte das Konzil fest, „eines Wesens mit dem Vater“ (*homouousios*), also nicht nur ein, wenn auch noch so erhabenes Geschöpf oder untergeordneter „Gott“. ¹⁵² So wurde gegen den arianischen Subordinationismus die *Gleichrangigkeit* und die *Wesensgleichheit* des Sohnes mit dem Vater verbindlich formuliert.

3.3.1.3 Die Entwicklung bis zum Konzil von Konstantinopel (381)

Als nach dem Konzil von Nizäa die Auseinandersetzungen weitergingen, hob Athanasius (295–373), der Patriarch (Bischof) aus Alexandrien, gegen arianische und modalistische Tendenzen hervor, dass der Vater als ewiger Vater nie ohne Sohn gewesen sein kann und umgekehrt. ¹⁵³ Diese Erkenntnis übertrug er auch auf den Heiligen Geist, womit er bereits die *Wesensgleichheit* (Homousie) des Geistes herausstellte. Durch das biblisch bezeugte Beziehungsgeflecht zwischen den trinitarischen Personen konnte er aufdecken, „dass neben den *Ursprungsbeziehungen*, die in der ewigen Zeugung des Sohnes und der ewigen Hauchung des Geistes bestehen, auch *ewige Existenzbeziehungen* (wie das gegenseitige ineinander Ruhen) für die Gottheit der trinitarischen Personen konstitutiv sind – und nicht nur für deren Eigentümlichkeiten. Damit bereitete Athanasius sowohl die Gedanken der Kappadozier über die innertrinitarische Perichorese (gegenseitige Durchdringung) als auch die relationale Trinitätslehre Augustins vor.“ ¹⁵⁴

Im Osten brachten nach dem Konzil von Nizäa vor allem die drei großen Kappadozier Basilius von Caesarea (ca. 330–378), Gregor von Nazianz (ca. 325–390) und Gregor von Nyssa (ca. 331–395) die Trinitätslehre dadurch voran, dass sie wichtige begriffliche und sachliche Unterscheidungen einführten.

„Dazu trug auch ihr Verständnis der göttlichen *Energien* (Licht, Barmherzigkeit etc.) bei, die sogenannte *Energienlehre*. Denn für die Kappadozier lassen die heilsgeschichtlichen Wirkungen und Wirkkräfte Gottes (Energien) auf seine wesensgemäße Gegenwart schließen, da Gott als frei Handelnder ‚personal‘ gegenwärtig ist und sich in seinem Handeln entspricht (Gregor von Nazianz: Oratio 39,11).“ ¹⁵⁵

¹⁵² DH 125.

¹⁵³ Athanasius: *Orat. C- Arian.* I, 14ff; III, 6.

¹⁵⁴ Haudel 71f.

¹⁵⁵ Ebd. 74.

Für die Kappadozier bestand also ein Zusammenhang zwischen den *Beziehungen* in der Trinität und ihren *energetischen Erscheinungen* in der Welt. Dadurch unterschied sich ihre Energienlehre „von der späteren Energienlehre der photianisch-palaminischen Tradition im Osten, für die keine Rückschlüsse mehr von den göttlichen Energien auf das wesensgemäße Sein Gottes“, sondern nur noch spekulative Aussagen über das innertrinitarische Wesen möglich waren.¹⁵⁶ Mit Haudel ist somit zwischen der frühen *ökonomischen* Energienlehre der Kappadozier, bei der von den Energien auf die ökonomische oder heilsgeschichtliche Trinität geschlossen werden kann, und der späteren *spekulativen* Energienlehre des Patriarchen Photius (9. Jh.) und des byzantinischen Theologen Gregor Palamas (1296/7-1359) und seiner Rezipienten, bei der dies nicht beziehungsweise nur rein spekulativ möglich ist, zu unterscheiden.

Auf der Grundlage ihres heilsgeschichtlichen Offenbarungsverständnisses und ihrer Energienlehre „konnten die Kappadozier die biblisch bezeugte Vielfalt und Tiefe der trinitarischen Beziehungen erkennen. Das führte sie zur Einsicht, dass das Beziehungsgeflecht bzw. die *Relationalität* der trinitarischen Personen und die jeweiligen personalen *Eigentümlichkeiten* zum *einen* absoluten Wesen des *einen* Gottes gehören.“¹⁵⁷

Indem Basilius die Äquivalenz der Begriffe Ousia (Wesen) und Hypostasis (eigenständige Wirklichkeit) aufhob, „die bis dahin beide synonym für das *eine absolute Wesen* Gottes gebraucht wurden“, konnte er der Hypostase „die Funktion des Personbegriffs (griech. *prosopon*)“ zuweisen und von drei Hypostasen in Gott sprechen.¹⁵⁸ Mit dem Beziehungsbegriff der Person/Hypostase konnte er nun „im Unterschied zum griechischen Seins-Monismus (das absolute Eine) die Relationalität [gegenseitige Bezogenheit] in der Ontologie bzw. im absoluten Sein zum Ausdruck bringen“ und die „gegenseitige Durchdringung der trinitarischen Personen in dem einen absoluten göttlichen Wesen [die Perichorese]“ darstellen.¹⁵⁹ Während die antike Metaphysik nach der aristotelischen Kategorientafel personale oder relationale Unterscheidungen lediglich als *Akzidens* (Veränderliches, nicht Wesentliches) des absoluten göttlichen Seins begreifen konnte, gehörte nun die Relationalität, die Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist aufeinander, zum *Wesen* des absoluten Seins. Auf der Basis dieses neuen Verständnisses von Hypostase (als Person) und von Relationalität (als zum absoluten Wesen gehörender wechselseitiger Bezogenheit der Personen) „bezeichnete Basilius mit *ousia* das eine gemeinsame göttliche *Wesen* und mit *hypostaseis* (Hypostasen) die jeweiligen *Eigentümlichkeiten* der trinitarischen Personen“¹⁶⁰. So entstand die auf Gregor von Nyssa zurückgehende neunizänische griechische Formel:

„*mia ousia – treis hypostaseis* (ein Wesen – drei Hypostasen)“¹⁶¹.

In ihr spiegelte sich der Sache nach die lateinische Formel von Tertullian wider:

156 Ebd.

157 Ebd. 74f.

158 Ebd. 75.

159 Ebd.

160 Ebd. (Ep. 236,6; 214,4).

161 Ep. 236,6.

„*una substantia – tres personae* (eine Substanz – drei Personen)“.

Während bisher im lateinischen oder griechischen Sprachbereich „Person“ Maske (lat. *persona*) oder Antlitz (griech. *prosopon*) bedeutete, tritt jetzt im Zusammenhang der Trinität die individuelle, personale Eigentümlichkeit hervor.

„Für die Kappadozier zeigen die als Vaterschaft, Sohnschaft und Heiligung erkennbaren *Eigentümlichkeiten* der trinitarischen Personen den Vater als ewigen Ursprung bzw. Grund des Sohnes, den Sohn als Abbild des Vaters und den vom Vater ausgehenden sowie mit dem Sohn verbundenen Geist als Endpunkt und Vollzug der innergöttlichen Gemeinschaft¹⁶². Es handelt sich um einen *ewigen Prozess* von Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes, der nie einen Anfang hatte.“¹⁶³

Den innertrinitarischen Eigentümlichkeiten entsprechend hat sich nach Gregor von Nazianz der Vater als *Ursprung* (Schöpfung) geoffenbart, der Sohn als die grundsätzliche *Wendung* Gottes nach außen *in die Welt* hinein (Inkarnation) und „der Geist als die aktuelle *Zugänglichkeit* Gottes *für den Menschen* (Heiligung). Als personale Weise, der innergöttlichen Liebe bzw. des Wesens Gottes gibt der Geist den Menschen Anteil an der Liebe Gottes.“¹⁶⁴ Die heilsgeschichtlichen *Sendungen* (Sohn und Geist sind vom Vater in die Welt gesandt) entsprechen also den innergöttlichen *Hervorgängen* (Sohn und Geist gehen in der Gottheit ewig vom Vater hervor).

Von den innertrinitarischen Ursprungsbeziehungen, die die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes betreffen, unterschied Gregor von Nazianz innertrinitarische Lebensbeziehungen oder, wie Haudel sie nennt, Existenzbeziehungen. Damit sind weitere ewige Beziehungen auf der Ebene der trinitarischen Existenz (ewige *Seinsbeziehungen*) gemeint, wie das Ruhen des Geistes im Sohn oder sein Hervorleuchten aus dem Sohn. Während in der Vielfalt der biblisch bezeugten Relationen auf der Ebene der Ursprungsbeziehungen der Geist vom Vater ausgeht¹⁶⁵, geht auf der Ebene der Existenzbeziehungen der Geist von Vater *und* Sohn aus, insofern der Geist auch dem Sohn zu eigen ist.¹⁶⁶ Die Ursprungsbeziehung beinhaltet den *Hervorgang* (griech. *ekporeusis*) des Geistes *aus* dem Vater, die ewige Existenzbeziehung das *Ausgehen* (griech. *proeinai*) oder den *Ausgang* des Geistes *von* Vater *und* Sohn. Der Geist geht also, wie die Kappadozier zusammenfassend sagen, *durch* den Sohn aus dem Vater hervor. Wie der Geist *heilsgeschichtlich* vom Vater *durch* den Sohn in die Welt gesandt wird, geht er *innertrinitarisch* aus dem Vater, der der Vater *des Sohnes* ist, und somit *durch* den Sohn hervor.

Aufgrund der Verbindung der biblisch bezeugten Ursprungs- und Existenzbeziehungen „ist der Vater nicht ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Sohn

162 Adv. Eunom. I-II; Ep. 38,4.

163 Haudel 76.

164 Ebd. (H.d.V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzsell].

165 Joh 15,26.

166 Gal 4,6; Röm 8,9; Joh 16,14.

zu denken, der Sohn nicht ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Vater und der Geist nicht ohne seine Beziehung zu Vater und Sohn¹⁶⁷. Die drei göttlichen Personen bilden so eine *Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe*:

„Indem sich die Hypostasen ganz in die anderen Hypostasen entäußern und in ihrer Beziehung zu den anderen Hypostasen doch ganz bei sich sind, stellt das innertrinitarische Sein Gottes in gegenseitiger Durchdringung (Perichorese) das *vollkommene Leben der Liebe* dar (Gregor von Nyssa). Dabei bleiben die jeweiligen *Eigentümlichkeiten* (Proprien) der trinitarischen Personen ebenso erhalten wie die *Gleichursprünglichkeit* ihrer Beziehungen.“¹⁶⁸

So verkörpert der Vater zwar den ursprunglosen Ursprung des Sohnes (Ursprungsebene: Vater als Quelle), wird aber erst vollends Vater durch die mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbundene Beziehung zum Sohn (Existenzebene: gegenseitige Durchdringung). Obwohl er in der Gottheit Quelle bleibt, ist er insofern den beiden anderen Personen weder über- noch untergeordnet, als sich alle drei Personen in einem ewigen Prozess ohne Anfang und Ende gegenseitig durchdringen und damit hinsichtlich dieser Durchdringung (Perichorese) gleichursprünglich sind. Dasselbe gilt von den beiden anderen Personen. Obwohl dem Ursprung nach der Sohn aus dem Vater im Geist und der Geist vom Vater durch den Sohn hervorgeht, sind sie einander dem Sein nach weder über- noch untergeordnet.

„Jede trinitarische Person ist also unter Beibehaltung ihres personalen Spezifikums der Ursprungsebene ganz in jeder anderen, wobei diese gegenseitige *interpersonale* Durchdringung (Perichorese) zugleich die *intrapersonale* Wesenseinheit des Ineinanderseins in der Vielfalt der ewigen Existenzbeziehungen beinhaltet“¹⁶⁹. Von daher verkörpert Gott die *intrapersonale* Wesenseinheit der *interpersonalen* Relationen dreier Personen (= vollkommene Gemeinschaft der Liebe – 1 Joh 4,8.16).“¹⁷⁰

Der Vater ist als Vater ganz im Sohn, wie auch der Sohn als Sohn ganz im Vater ist.¹⁷¹ Dasselbe gilt vom Geist in Bezug auf die beiden anderen Personen. Indem die drei Personen einander (*interpersonal*) vollständig durchdringen (Perichorese), bilden sie eine (*intrapersonale*) Wesenseinheit, bei der Vater und Sohn ganz eins sind¹⁷², wie auch Vater und Geist sowie Sohn und Geist ganz eins sind. Durch ihre Wesenseinheit sind die drei trinitarischen Personen wie *ein* personales Wesen (*intrapersonale* Dimension), durch ihre gegenseitige und doch verschiedene Bezogenheit aufeinander sind sie wie eine Gemeinschaft *dreier* personaler Wesen (*interpersonale* Dimension).

167 Haudel 77.

168 Ebd. 78.

169 Joh 10,30; 14,9ff; 17,21.

170 Haudel 78.

171 Joh 14,10; 17,21.

172 Joh 10,30.

Am Ende der *dritten* Phase hob dann das erste Konzil von Konstantinopel (381) ausdrücklich auch den Geist auf die gleiche Stufe wie den Vater und den Sohn. In seinem, dem Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis heißt es:

„Wir glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, [...]. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes einziggeborenen Sohn, [...], wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, [...]; und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne mitangebetet und mitverherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat. [...].“¹⁷³

Der Heilige Geist ist dem Vater und dem Sohn *wesensgleich*. Er steht ihnen hinsichtlich der Gottheit in nichts nach.

Da trotz dieser Errungenschaften einerseits die Begriffe *Natur* und *Wesen* und andererseits die Begriffe *Person* und *Hypostase* sowie das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in Gott noch weiterer Deutung und Erklärung bedurfte, blieb die Trinitätslehre für christliche Denker eine Herausforderung. Besonders drei Theologen im Westen hatten großen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Lehre: Augustinus, Thomas von Aquin und Richard von St. Viktor. Ihre Trinitätstheologien werden daher im Folgenden ausführlicher vorgestellt. Zuvor sei noch kurz die weitere offizielle Lehrentwicklung der Kirche, später der römisch-katholischen Kirche, skizziert. Diese Skizze kann zugleich als Zusammenfassung der altkirchlichen Lehre dienen.

3.3.1.4 Die weitere lehramtliche Entwicklung

Seit der Lateransynode (649) setzte sich dann im Westen die genauere Übersetzung *subsistentia* für *hypostasis* durch. Der lateinische Ausdruck *subsistentia* kommt von *subsistere* (halt machen, stehen bleiben) und meint das, was substantiell durch sich oder in sich besteht. Deshalb formulierte die Synode die Trinität als: *unus deus in tribus subsistentiis consubstantialibus* (ein Gott in drei wesensgleichen Personen). Außerdem setzte die Synode ausdrücklich *ousia* und *substantia* in Entsprechung zueinander. So wurde festgelegt:

„Wer nicht [...] den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist bekennt, die Dreifaltigkeit in der Einheit und die Einheit in der Dreifaltigkeit, das heißt, den einen Gott in drei wesensgleichen und gleich ruhmreichen Hypostasen, ein und dieselbe Gottheit der drei, (eine) Natur, Substanz, Kraft, [...], Willen, Tätigkeit, [...], der sei verurteilt.“¹⁷⁴

Nach der klassischen Lehre der Väter und der lehramtlichen Verkündigung hat Gott somit „ein Wesen in drei Personen“¹⁷⁵. Er ist „dreifaltig in den Personen“¹⁷⁶. Nur einer ist der wahre, ewige Gott, der Vater, Sohn und Heilige Geist: zwar drei „Personen“ (*prosopa*

173 DH 150.

174 DH 501.

175 Vgl. DH 421.

176 DH 1330; Index S. 1575–1578.

oder *hypostaseis*; *personae* oder *subsistentiae*), aber nur ein göttliches Wesen (*ousia*; *substantia* oder *essentia*) oder eine göttliche Natur (*physis*; *natura*).

Wie das 4. Laterankonzil ausführt, ist der Vater „von keinem, der Sohn allein vom Vater und der Heilige Geist in gleicher Weise von beiden: ohne Anfang, immerwährend und ohne Ende: der Vater zeugt, der Sohn wird geboren und der Heilige Geist geht hervor: wesensgleich, gleichartig, gleich allmächtig und gleich ewig“¹⁷⁷. Die drei göttlichen Personen sind als Personen verschieden, hinsichtlich der Gottheit jedoch gleich. Sie wohnen ineinander (Perichorese): Der Vater ist ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geist, und umgekehrt. Sie sind ein Gott.

Gott ist in seinem innersten Leben „Liebe“¹⁷⁸, „wesenhafte, Liebe, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist: Die personale Liebe ist der Heilige Geist als Geist des Vaters und des Sohnes.“¹⁷⁹ Deshalb „erforscht er die Tiefen Gottes“¹⁸⁰. Das innerste Leben des einen und dreifaltigen Gottes im Heiligen Geist ist daher ganz Geschenk, „gegenseitiger Liebesaustausch unter den göttlichen Personen“¹⁸¹.

3.3.2 Die „psychologische“ Trinitätslehre des Augustinus

Augustinus entwickelte in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk *De Trinitate* (Die Dreieinigkeit) seine für die westliche Wirkungsgeschichte maßgebliche Trinitätslehre in 15 Büchern. Darin vollzieht er die kappadozisch-neunizänische Lehre nach. Wie die Kappadozier überwindet er die aristotelische Kategorienlehre. Die *Relationen* treten ihm zufolge nicht zum göttlichen Wesen als Akzidenzien hinzu, sondern konstituieren es, „weil Gott nicht *Träger* der Eigenschaften ist, sondern diese sein *Gottsein* ausmachen. Das unterstreicht Augustin, indem er den an zusammengesetztes Sein erinnernden Begriff *substantia* durch den Begriff *essentia* (allgemeines Sein) ersetzt.“¹⁸²

Nach Augustinus lassen sich keine Eigenschaftsaussagen über Gott machen, sondern nur entweder Wesensaussagen, die die *essentia* Gottes betreffen, oder echte Relationsaussagen, die die *relatio*, das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander betreffen. Diese Relationen sind für Gott wesentlich. Gott ist als einzige Ausnahme ein Wesen, „das durch Beziehungen konstituiert ist“¹⁸³.

Da den drei göttlichen Personen das Wesen (*essentia*) gemeinsam ist, sind die Relationen (*relationes*) zueinander das einzige, worin sie sich unterscheiden können und tatsächlich unterscheiden. Vater, Sohn und Heiliger Geist haben ihre „Individualität“ nicht infolge irgendwelcher Eigenschaftsunterschiede oder gar Wesensunterschiede, sondern einzig und allein infolge ihrer unterschiedlichen Relationen zueinander. In Gott ist für Augustinus alles eins, abgesehen von der Beziehung einer jeden Person auf die andere. „Der Vater ist also ganz eins mit dem Sohn – außer in seinem Vatersein“, das heißt in

177 DH 800.

178 1 Joh 4,8.

179 DH 4780.

180 1 Kor 2,10.

181 DH 4780.

182 Haudel 79.

183 Stosch 46.

seiner Bezogenheit auf den Sohn.¹⁸⁴ „Hier ist er sogar ganz vom Sohn verschieden. Die Einheit Gottes trotz dieser Verschiedenheit bleibt dadurch garantiert, dass die Personen nicht alleine agieren können, die Relationalität also immer Ausdruck des Gesamtwesens Gottes ist.“¹⁸⁵ Die *Werke der Trinität nach außen* (d. h. in der Welt) dürfen *nicht getrennt* werden, so lautet der Grundsatz. Auch an der Inkarnation sind alle drei Personen in ihrer Weise beteiligt. Nur in dieser Gemeinsamkeit des Handelns bringen sie die Liebe Gottes zum Ausdruck.

Bei der Veranschaulichung der in Gott wesensmäßig bestehenden „Einheit in Dreiheit“ geht Augustinus dementsprechend von der *intrapersonalen* Einheit Gottes aus. Im Rückgriff auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen¹⁸⁶ findet er in der *Struktur* der Seele oder des menschlichen Geistes ein *Bild* der Trinität. In seiner sogenannten psychologischen Trinitätslehre vergleicht er die Dreieinigkeit Gottes mit dem Vollzug des *einen* menschlichen Subjekts, bei dem die *drei* Glieder *Geist*, *Liebe* und *Kenntnis* (Kap. 3.3.2.1) beziehungsweise *Erinnerung*, *Einsicht* und *Wille* (Kap. 3.3.2.2) zusammenspielen.

Literatur¹⁸⁷

Aurelius Augustinus: *De trinitate* (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V). Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer. Lateinisch-deutsch [= DT], 2001.

Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

Johannes Herzgell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

3.3.2.1 Die Dreieinheit von Geist (*mens*), Liebe (*amor*) und Kenntnis (*notitia*)

Für Augustinus stellt bereits die Liebe zum *Nächsten* ein wirkliches Bild der Dreieinigkeit Gottes dar. Denn da die Liebe nur die Liebe eines Liebenden ist und durch die Liebe etwas geliebt wird, sind da tatsächlich drei: der *Liebende* und das *Geliebte* und die *Liebe*.¹⁸⁸ Im Buch IX erklärt er dann jedoch, dass die Liebe nur ein undeutliches und unvollständiges Bild der Trinität ist¹⁸⁹, weil es neben der Liebe zum Nächsten, bei der eine Dreiheit von Liebendem, Geliebtem und Liebe vorhanden ist, auch eine Liebe *zu sich selbst* gibt, bei der nur eine Zweiheit von Liebendem und Liebe sichtbar wird. Bei der Selbstliebe ist es für Augustinus der menschliche Geist, der sich als Haupt des Menschen selbst liebt. Um sich selbst zu lieben, muss sich der Geist aber auch selbst kennen, und zwar nicht indirekt über anderes, sondern direkt durch sich selbst.

184 Ebd.

185 Ebd. 46f.

186 Gen 1,26.

187 Vgl. Herzgell 112–152.

188 Augustinus: *De trinitate* [= DT] VIII,10,14).

189 DT IX,2,2.

„Wie aber zwei sind der Geist und seine Liebe, wenn er sich liebt, so sind zwei der Geist und seine Kenntnis, wenn er sich kennt. Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich.“¹⁹⁰

Dabei ist die Liebe eines Menschen dann vollkommen, wenn er sich nicht weniger oder mehr liebt, als er ist, sondern sich selbst ganz so liebt, wie er ist. Dasselbe gilt von der Selbstkenntnis, die dann vollkommen ist, wenn man sich ohne Selbstunterschätzung oder Selbstüberschätzung ganz so kennt, wie man ist.

Folglich sind *drei* in der Seele vorhanden: der *Geist*, die *Liebe* zu sich selbst und die *Kenntnis* seiner selbst. Die Liebe und die Erkenntnis im Geist sind einerseits „in Bezug aufeinander beziehentlich“, andererseits haben sie „ein Sein nach Weise der Substanz [oder des Wesens] wie der Geist selbst“.¹⁹¹ Insofern sind sie in sich je eine einzelne Substanz.

Die drei einzelnen Substanzen des Geistes, der Liebe und der Kenntnis sind weder Teile der Seele, noch sind sie ineinander gemischt. Sie sind keine Teile, weil jede einzelne Substanz jeweils das Ganze umfasst. So umfasst etwa die Kenntnis des Geistes, wenn er sich vollkommen erkennt, sein Ganzes, und betrifft seine Liebe, wenn er sich vollkommen liebt, sein Ganzes. Auch sind die drei nicht miteinander vermischt, weil sie je auch in beziehungsweise für sich sind und so voneinander verschieden bleiben, „wenngleich die Einzelnen in sich selbst und wechselseitig ganz in jedem anderen als Ganzem sind“, sodass „der liebende Geist in der Liebe ist und die Liebe in der Kenntnis des liebenden Geistes und die Kenntnis im erkennenden Geist“.¹⁹² Jedes ist als Einzelnes und damit von den anderen Verschiedenes ganz in jedem Ganzen.

„Denn der Geist liebt sich ganz und kennt sich ganz und kennt seine Liebe ganz und liebt seine Kenntnis ganz, sofern diese drei bezogen auf sich selbst vollkommen sind. Auf wunderbare Weise sind also diese drei untrennbar voneinander, und doch ist jedes von ihnen Substanz, und zusammen sind sie alle eine Substanz oder ein Wesen, während sie gleichzeitig in Bezug aufeinander beziehentlich heißen.“¹⁹³

Der menschliche Geist weist demzufolge die gleichen Strukturmerkmale wie die göttliche Trinität auf, nämlich 1. *Gleichrangigkeit* der einzelnen Glieder; 2. *Substantialität*, das heißt Eigenständigkeit jedes einzelnen Gliedes bei substantieller Einheit des Gesamtwesens; und 3. *radikale Bezogenheit* der Glieder aufeinander (Relationalität) und somit relationale Verschiedenheit. Da die Kenntnis seiner selbst nur durch eine Selbstreflexion des Geistes entsteht, erweist sie sich Augustinus zufolge als Sprössling des Geistes, so wie in der göttlichen Trinität der Sohn Sprössling des Vaters ist. Auch setzt Augustinus die Kenntnis mit dem Wort gleich. Die Kenntnis ist Wort und Bild des Geistes, so wie in der göttlichen Trinität der Sohn Wort und Bild des Vaters ist. Daraus ergibt sich, wie Augustinus abschließend im IX. Buch festhält, ein genaueres Bild der Dreieinheit:

190 IX,4,4.

191 IX,4,5.

192 IX,5,5.

193 IX,5,8.

„der Geist selbst, seine Kenntniss, die sein Sprössling und sein Wort von ihm selbst ist, und die Liebe als Drittes, und diese drei sind eins und eine Substanz. Der Sprössling ist nicht geringer, wenn nur der Geist sich so kennt, wie er ist, und die Liebe ist nicht geringer, wenn er sich nur so liebt, wie er sich kennt und wie er ist.“¹⁹⁴

3.3.2.2 Die Dreieinheit von Erinnerung (*memoria*), Einsicht (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*)

Bei einer Reflexion über den menschlichen Geist zeigen sich *drei Grundvollzüge*: die *Erinnerung*, die *Einsicht* und der *Wille*. Denn wenn wir, so Augustinus, „das übrige, dessen der Geist in Bezug auf sich sicher ist, ein wenig wegdenken, dann haben wir für unsere Überlegung vorzüglich diese drei zu behandeln: Erinnerung, Einsicht, Wille“¹⁹⁵. Beurteilt man die Begabung, die Fachkenntnisse oder das praktische Verhalten eines Menschen, so kommt es denn auch auf die Erinnerung, die Einsicht und den Willen des betreffenden an. Dabei ist ihre Einheit offensichtlich:

„Diese drei also, Erinnerung, Einsicht und Wille, sind, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben und nicht drei Geister, sondern ein Geist, folgerichtig auch nicht drei Substanzen, sondern eine Substanz.“¹⁹⁶

Jedes der drei ist dabei auf sich selbst bezogen. Die drei sind aber auch aufeinander bezogen und umfassen sich gegenseitig. „Ich erinnere mich nämlich, dass ich Erinnerung, Einsicht und Willen habe, und ich sehe ein, dass ich einsehe, will und mich erinnere, und ich will, dass ich will, mich erinnere und einsehe.“¹⁹⁷

Wie es der Unteilbarkeit und Ganzheit des Geistes insgesamt entspricht, ist dabei jeder der drei Grundvollzüge für sich ein ganzer und auf das Ganze bezogen. „Erinnere ich mich, so erinnere ich mich „meiner ganzen Erinnerung, meiner ganzen Einsicht und meines ganzen Willens. [...] Ebenso sehe ich, wenn ich diese drei einsehe, sie gleichzeitig ganz ein. [...] Auch mein Wille umfasst meine ganze Einsicht und meine ganze Erinnerung [...]“.“¹⁹⁸ Alle drei insgesamt werden daher von jedem Einzelnen *ganz* erfasst, weshalb jedes Einzelne als *ganzes* jedem anderen als *ganzem* gleich ist. So ist etwa die Erinnerung als ganze der Einsicht als ganze gleich. Ebenso ist jedes Einzelne zugleich allen drei als Ganzem gleich.

Damit hat Augustinus, so wie er es bereits in Buch IX hinsichtlich der Dreieinheit von *mens – amor – notitia* getan hat, in Buch X hinsichtlich der Dreieinheit von *memoria – intelligentia – voluntas* die Strukturähnlichkeit des menschlichen Geistes mit der göttlichen Trinität aufgewiesen. Jedes Glied ist einerseits Leben, Geist und Substanz, was ihre Substantialität zum Ausdruck bringt. Andererseits ist jedes Glied auf die anderen Glieder bezogen, was ihre Relativität oder Relationalität und dadurch auch ihre Verschiedenheit ausmacht. Die Substanz- oder Wesenseinheit zeigt sich darin, dass alle drei ein Leben, ein Geist und ein Wesen sind. Schließlich sind die drei Glieder in ihrer wechselseitigen

194 IX,12,18.

195 DT X,10,17.

196 X,18.

197 X,18.

198 X,18.

Bezogenheit insofern gleich, als keines größer oder kleiner als das andere ist, sondern jeweils als Ganzes jedes andere Glied sowie die Gesamtheit der Glieder ganz umfasst, sodass ein einzelnes Glied genau so groß ist wie jedes andere Glied und die drei Glieder in ihrer Gesamtheit.

Der weitere Aufstieg auf dem Weg zur Erkenntnis der Dreieinigkeit Gottes hat nach Augustinus' eigenem Anspruch ein noch deutlicheres Bild von der göttlichen Trinität ans Licht gebracht: das Selbstverhältnis des menschlichen Geistes als Erinnerung, Einsicht und Wille. Allerdings hebt Augustinus bereits am Ende des X. Buches die Ungleichheit des menschlichen Abbildes gegenüber dem göttlichen Urbild hervor. So vermag der menschliche Geist die Erinnerung seiner selbst und die Einsicht seiner selbst kaum zu unterscheiden.¹⁹⁹ Sie scheinen eines zu sein, das nur mit zwei verschiedenen Namen benannt wird. Auch fällt es dem Geist nicht leicht, die Selbstliebe als Liebe zu empfinden. Denn kein Bedürfnis zeigt diese Liebe an, da ja das Geliebte immer gegenwärtig ist.

Mit der *Erinnerung* meint Augustinus ganz offenkundig etwas anderes als das, was normalerweise unter Gedächtnis verstanden wird. In den *Confessiones*, in denen er seine eigenen Erinnerungen festhält, definiert er sie als „die Kraft des Lebens im sterblichen lebenden Menschen“²⁰⁰. Im selben Werk stellt er als selbstbezügliche Struktur des Menschen die Dreiheit von *Sein*, *Wissen* und *Wollen* vor. „Ich bin nämlich“, so schreibt er, „und weiß und will. Ich bin wissend und wollend und ich weiß, dass ich bin und will, und ich will, dass ich bin und weiß.“²⁰¹ In der Dreiheit von Sein, Wissen und Wollen zeigt sich eine Einheit in Verschiedenheit, denn die drei sind in ihrer Unterschiedenheit ein Leben und ein Geist und ein Wesen. Sie sind insofern Bild der göttlichen Trinität in uns, wie Augustinus dann in *De civitate Dei* erläutert, als wir „sind und wissen, dass wir sind, und dies unser Sein und Wissen lieben“²⁰².

Der Dreieinheit von Sein, Wissen und Wollen/Lieben entspricht in *De Trinitate* die Dreieinheit von Erinnerung, Einsicht und Willen. Die *innere* Erinnerung ist für Augustinus das *ursprüngliche Bei-sich-Sein* des menschlichen Geistes. In ihr ist der Geist in ursprünglicher Weise auf sich selbst bezogen und sich selbst gegenwärtig. Im Sinn der Ursprünglichkeit ist sie das „Verborgene des Geistes“, sein Abgrund, der auf keinen anderen Grund zurückgeführt werden kann und den Grund im menschlichen Bewusstsein bildet. Deshalb ist für Augustinus die innere *memoria* auch nicht das Vermögen der Erinnerung des Vergangenen, sondern des Gegenwärtigen und ist für ihn das Denken in seiner tiefsten Form gleichsam „die Erinnerung seiner selbst“²⁰³.

Schließlich ist für Augustinus mit dem ursprünglichen Selbstbezug der Erinnerung im menschlichen Geist auch ein ursprünglicher Gottesbezug gegeben. Denn die *memoria* enthält beides: „die Erinnerung der eigenen Endlichkeit sowie – und zwar gerade durch diese erinnerte Endlichkeit – die Erinnerung dessen, was diese Endlichkeit transzen-

199 Vgl. X,12,19.

200 Augustinus: *Conf.* X,17,26.

201 Ebd. XIII,11,12.

202 Augustinus: *De civ. Dei* 11,26.

203 DT XIV,6,8.

diert“, nämlich Gott.²⁰⁴ So besitzen wir in unserem Geist einen Funken der Vernunft, in dem wir zum Bild Gottes gemacht sind.²⁰⁵

In der Dreieinigkeit Gottes ist nur der *Vater* nicht von einem anderen. Er ist schlecht-hin ungezeugt. Er allein ist „in der Weise Gott, dass er nicht aus Gott ist“²⁰⁶. Der Vater zeugt den *Sohn*, indem er gleichsam sich selbst ausspricht, „sein ihm in allem gleiches Wort“²⁰⁷. Der Sohn ist mithin vom Vater gezeugt oder geboren. Er ist „Gott von Gott, Licht vom Licht, Weisheit von Weisheit, Wesen von Wesen“²⁰⁸. Der *Heilige Geist* geht „ursprünglich“ vom Vater hervor.²⁰⁹ Aber weil ihn der Vater dem Sohn verleiht und weil ihn der Sohn vom Vater empfängt, geht der Heilige Geist auch vom Sohn hervor. So geht er von beiden gemeinsam und zugleich hervor und hat sein Gottsein von beiden. Von der (zeitlosen) *Zeugung* des Sohnes, an der nur der Vater beteiligt ist, ist deshalb der (zeitlose) Hervorgang beziehungsweise die *Hauchung* des Geistes zu unterscheiden, an der beide anderen Personen beteiligt sind.

Für Augustinus ist der Heilige Geist vor allem das *Geschenk*.²¹⁰ Er ist das Geschenk Gottes an uns und wird „im eigentlichen Sinn Geschenk genannt allein wegen der Liebe“²¹¹. Er ist Gottes Geschenk der Liebe an uns, jener Liebe, die letztlich allein zu Gott führt. Der Ausdruck „Geschenk“ kommt nach Augustinus nur dem Heiligen Geist zu und bezeichnet darum eine echte Eigentümlichkeit desselben, so wie der Ausdruck „Vater“ eine echte Eigentümlichkeit der ersten göttlichen Person und die Ausdrücke „Sohn“, „Wort“, und „Bild“ echte Eigentümlichkeiten der zweiten göttlichen Person bezeichnen. Von diesen Ausdrücken unterscheiden sich die Bezeichnungen, die im umfassenden Sinn jeder einzelnen der drei Personen wie der Dreieinigkeit im Ganzen zugesprochen werden, im eigentlichen, spezifischen Sinne jedoch nur einer einzigen Person, wie die „Weisheit“ dem Sohn und die „Liebe“ oder auch der „Geist“ dem Heiligen Geist.

Die Erinnerung des menschlichen Geistes ist dem Vater, die Einsicht dem Sohn und die Liebe beziehungsweise der Wille dem Heiligen Geist zuzuordnen. Die Erinnerung hat, wie Augustinus sagt, eine gewisse „Ähnlichkeit mit dem Vater“, die Einsicht eine gewisse „Ähnlichkeit mit dem Sohn“ und die Liebe eine gewisse „Ähnlichkeit mit dem Heiligen Geist“.²¹² In seiner *inneren* Dreieinigkeit von Erinnerung, Einsicht und Wille beziehungsweise Liebe weist der menschliche Geist nicht nur wie die übrige geschöpfliche Wirklichkeit eine Spur der Trinität Gottes auf, sondern stellt ihr Bild dar. Darum soll er auch in seiner *äußeren* Dreieinigkeit von Erinnerung, Denken und Willen immer mehr Bild des dreieinen Gottes werden.²¹³ Vollendet wird das Bild erst sein, wenn der Mensch im Jenseits Gott von Angesicht zu Angesicht schaut.²¹⁴

204 DT Einleitung, XXXI.

205 Vgl. *De civ. Dei* 11,26.

206 DT XV,17,31.

207 XV,14,23.

208 Ebd.

209 XV,17,29.

210 Z. B. XV,16,26.

211 XV,18,32.

212 XV,23,43.

213 DT XI–XIV.

214 Vgl. 1 Kor 13,12; 2 Kor 3,18; 1 Joh 3,2.

Mit Erinnerung meint Augustinus dabei auf der Ebene der inneren Dreieinheit des menschlichen Geistes das ursprüngliche unwandelbare Wissen des Geistes um sich selbst, auf der Ebene der äußeren Dreieinheit das gesamte sich stets verändernde Wissen. Wie in Gott aus dem Vater der Sohn als *Weisheit* aus der Weisheit und als *Wissen* aus dem Wissen gezeugt wird und wie aus dem Vater und dem Sohn der Heilige Geist als *Gemeinschaft* der beiden hervorgeht, so wird bei der inneren Dreieinheit des menschlichen Geistes aus der Erinnerung die Kenntnis oder die Einsicht als Wissen aus Wissen gezeugt und geht aus der Erinnerung und der Einsicht der Wille oder die Liebe als das, was die beiden eint, hervor.

Aber auch angesichts dieser Ähnlichkeit des menschlichen Geistes mit der göttlichen Trinität betont Augustinus die Unähnlichkeit des Bildes. Die Hervorgänge in der äußeren Dreieinheit sind *zeitlich*, die in Gott *zeitlos*. Die Elemente der äußeren Dreieinheit sind meist *ungleich*. So ist in dem einen Menschen die Erinnerung größer als die Einsicht, „in dem anderen umgekehrt; in einem anderen wiederum werden diese beiden durch die Größe der Liebe übertroffen, mögen sie selbst gleich sein oder nicht“²¹⁵. In Gott hingegen sind Vater, Sohn und Geist vollkommen *gleichrangig*. Am schwersten wiegt jedoch der strukturelle Unterschied, dass die menschliche Person in ihrem Geist eine Dreieinheit *hat*, Gott aber in drei Personen diese Dreieinheit *ist*.²¹⁶ Das menschliche Ich besitzt die drei Vermögen der Erinnerung, der Einsicht und des Willens und gebraucht sie, weshalb es sich von ihnen unterscheidet. Ich erinnere mich mithilfe meiner Erinnerung, ich erkenne mittels meiner Einsicht und ich will oder liebe mit meinem Willen. Ich vollziehe mit meinen Vermögen Akte, nicht meine Vermögen vollziehen Akte. Deshalb bin ich nicht einfach identisch mit diesen drei Fähigkeiten und gehe nicht in ihnen auf. Gott hingegen ist nichts anderes als die Dreieinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Aus diesen und anderen Gründen bekennt Augustinus gegen Ende des XV. Buches von *De Trinitate*, der Aufgabe einer rationalen Durchdringung der göttlichen Dreifaltigkeit wohl nicht gerecht geworden zu sein, indem er auf ihre Unsagbarkeit und Transzendenz mit den Worten hinweist:

„Aber inmitten all des vielen, das ich nun schon gesagt habe, wage ich zu gestehen, dass ich nichts der Unaussprechlichkeit jener höchsten Dreieinheit Würdiges gesagt habe, vielmehr ist, das wage ich mehr noch zu bekennen, ihr wunderbares Wissen über mich hinausgewachsen, und nicht vermag ich zu ihr hin.“²¹⁷

3.3.2.3 Fazit

In seinem Werk *De Trinitate* geht Augustinus methodisch in vier Schritten vor.

1. Er begründet biblisch das kirchliche Trinitätsdogma (Bücher I–IV).
2. Er durchdringt das Trinitätsdogma philosophisch, indem er als Strukturmomente der göttlichen Dreifaltigkeit a) die *Substanzidentität*, b) die *gegenseitige Bezogenheit* (Relationalität) und damit die Verschiedenheit und c) die *Gleichrangigkeit* der drei gött-

²¹⁵ DT XV,23,43.

²¹⁶ Vgl. XV,22,42.

²¹⁷ XV,27,50.

lichen Personen feststellt (Bücher V–VII). Dabei wertet er die Kategorie der *Relation* gegenüber der Kategorienlehre des Aristoteles metaphysisch stark auf.

3. Er sucht beim Menschen nach einer Dreieinheit, die Bild der göttlichen Trinität und dieser ähnlich sein könnte, und macht in zwei (beziehungsweise drei) verschiedenen Versionen beim menschlichen Geist eine solche Dreieinheit aus (Bücher VIII–XIV): *Geist-Liebe-Kenntnis*, *Erinnerung-Einsicht-Wille* und *Erinnerung-Denken-Wille*. Letztere stellt die *äußere* Dreieinheit dar, die der *inneren* Dreieinheit von Erinnerung-Einsicht-Wille, in der der menschliche Geist bereits Bild Gottes ist, *ähnlich* werden soll.
4. Schließlich sucht er rein philosophisch, das heißt nur mit dem Verstand²¹⁸ die Ähnlichkeit der Dreieinheit des menschlichen Geistes mit der Dreieinigkeit Gottes aufzuweisen.

Augustinus' Vorgehen ist insofern als Ganzes zirkulär, als er zunächst von der göttlichen Trinität her die Trinität des menschlichen Geistes besser zu verstehen sucht, dann aber (in Buch XV) vom dreifachen Selbstbezug des menschlichen Geistes auf den dreifachen Selbstbezug Gottes schließt, also nicht mehr vom Urbild aus das Abbild, sondern umgekehrt vom Abbild aus das Urbild näher bestimmt.

Unabhängig vom methodischen Vorgehen im Einzelnen beruht die „psychologische“ Trinitätsspekulation des Augustinus auf zwei wesentlichen Voraussetzungen:

- Dem menschlichen Geist sind *drei Grundvollzüge* eigen. Es sind genau drei und genau die folgenden drei: Das Sich-Erinnern, das Erkennen/Denken und das Wollen/Lieben.
- Diese Dreieinheit des menschlichen Geistes ist *Bild/Abbild* der Dreieinigkeit Gottes.

Was die erste, die psychologische oder anthropologische Voraussetzung angeht, ist festzustellen, dass sich das Verständnis vom menschlichen Geist im Laufe der abendländischen Geschichte sehr stark verändert hat. Während seine Bestimmung als Dreieinheit von Erinnerung, Erkenntnis und Willen in der Antike und im Mittelalter noch ganz selbstverständlich war, ist sie heute kaum mehr nachvollziehbar. Von moderner Psychologie und Philosophie her lässt sich solch eine Dreierstruktur jedenfalls nicht mehr begründen. In der Neuzeit, besonders aber im vergangenen Jahrhundert wurden völlig andere Auffassungen vom menschlichen Geist vertreten. Man denke etwa nur an Edmund Husserl oder Gilbert Ryle sowie die gesamte *philosophy of mind*. Die von Augustinus vorausgesetzte Struktur des Geistes gilt heute als problematisch.

Eher lässt sich heute noch die inkarnatorische Struktur des menschlichen Geistes, die Augustinus anhand des inneren wahren Wortes aufzuweisen suchte, existentiell nachvollziehen. Zwar ist die damit verbundene Bedeutungstheorie, der zufolge es ein inneres Wort oder Bild vom Gegenstand gibt, das dem äußeren Wort vorausgeht, insbesondere seit Ludwig Wittgensteins diesbezüglicher Kritik in den *Philosophischen Untersuchungen* alles andere als unumstritten. Doch verlagert man die Theorie vom

218 DT XV,1,1.

inneren Wort, das dem Wort Gottes ähnlich ist, auf eine abstraktere Ebene, so scheint das, was Augustinus damit zu sagen beabsichtigte, durchaus nachvollziehbar.²¹⁹

Es gibt in uns eine geistige Innenseite. In ihr entstehen Ideen, Pläne, Projekte, „Visionen“ und Ähnliches mehr. Um wirksam werden zu können, müssen sie sich *inkarnieren*, das heißt müssen wir sie in irgendeiner Weise körperlich mitteilen und äußern. Wir müssen sie vom inneren geistigen Bereich in den äußeren materiellen Bereich übersetzen und sie dort umsetzen, indem wir sie selbst zu konkreter materieller Wirklichkeit werden lassen. Diese Form von Inkarnation unserer geistigen Wirklichkeit in der körperlichen Außenwelt lässt sich dann durchaus als Bild der Inkarnation des Gottessohnes und seiner geistigen Wirklichkeit in dieser Welt auffassen. Dabei geht die geistige Idee dem Werk immer voraus und kann auch ohne Werk bleiben, wie die göttliche Existenz des Sohnes der Fleisch- und Menschwerdung vorausging und in völliger Freiheit vollzogen wurde, das heißt sich auch nicht hätte ereignen können.

Was die zweite, die theologische Voraussetzung angeht, war der Rückschluss vom Abbild auf das Urbild, die Übertragung der menschlichen Geistesstruktur auf die göttliche von vornherein problematisch. Denn wie lässt sich begründen, dass der Vorgang der *Zeugung* des Sohnes durch den Vater und der Vorgang der *Hauchung* des Geistes durch den Vater ein Akt des *Erkennens* und ein Akt des *Wollens/Liebens* des Vaters ist. Hier wird vorausgesetzt, was erst noch begründet werden müsste: Der Vater erkennt und liebt, und genau indem er erkennt, zeugt er den Sohn und sagt er sich als Wort aus, und genau indem er liebt, bringt er das Pneuma durch Hauchung hervor.

Problematisch ist schließlich bei Augustinus auch die Bestimmung des Heiligen Geistes als *Gemeinschaft* von Vater und Sohn, als *Band* der Liebe zwischen Vater und Sohn. Dadurch entsteht der Eindruck, als handle es sich bei der Dreieinigkeit quasi um zwei Subjekte (Vater und Sohn), die einander lieben, und eine Relation (den Heiligen Geist), die in der Liebe zwischen Vater und Sohn besteht.

Der bleibende Beitrag der „psychologischen“ Trinitätslehre des Augustinus und seiner Nachfolger liegt in der metaphysischen Aufwertung der Kategorie der Relation in Bezug auf Gott. Augustinus und, ihm folgend, Anselm von Canterbury (1033–1109) und Thomas von Aquin „versuchten Gottes Wesen so zu denken, dass es sich immer schon ewig als Beziehungsgeschehen realisiert“²²⁰. Die Beziehungen innerhalb der Gottheit sind Gott wesentlich.

„Vater, Sohn und Geist *sind* ihre Relation(en), sie haben sie nicht nur; der Vater ist ‚nichts anderes‘ als der den Sohn und den Geist hervorbringende göttliche Urgrund, der Sohn ist ‚nichts anderes‘ als der Sohn des Vaters, der zusammen mit ihm den Geist hervorgehen lässt, und das Pneuma ist ‚nichts anderes‘ als der aus Vater und Sohn hervorgehende, sie verbindende Geist.“²²¹

219 Vgl. DT XV,10–16; bes. XV,14,23.

220 Werbick 500.

221 Ebd. 501.

3.3.3 Die Dreieinigkeit als Beziehungsgeschehen bei Thomas von Aquin

Bei aller Eigenständigkeit gibt es bei Thomas von Aquin (1225–1274) in der Trinitätslehre wichtige Gemeinsamkeiten mit Augustinus. Wie dieser nimmt er in Gott einen Hervorgang nach Art des *Intellekts* (Sohn) und einen Hervorgang nach Art des *Willens* (Heiliger Geist) an. Es gibt für ihn also (genau) „zwei Lebensäußerungen des göttlichen Wesens: Verstand und Wille, Erkennen und Wollen“²²². Von Augustinus übernimmt er auch die Kategorie der Relationalität für die Trinitätstheologie. „Die Relationen werden auch bei ihm nicht bloß akzidentiell gedacht, sondern machen Gottes Wesen aus.“²²³ So ist etwa der Vater „Sich-auf-den-Sohn-Beziehen“, und zwar von Ewigkeit her. Für Thomas haftet die Beziehung im Göttlichen nicht wie ein Akzidens dem Subjekt an, sondern ist selbst göttliche Wesenheit. „Thomas macht also die Relationslehre von Gregor von Nazianz und Augustinus zu einem tragenden Moment seiner eigenen Trinitätslehre, denkt sie aber zugleich weiter.“²²⁴

In der *Summa Theologica* (auch *Summa Theologiae*), seinem Hauptwerk, behandelt Thomas im Zusammenhang der Dreieinigkeit Gottes zunächst die Ursprünge oder Hervorgänge, dann die Ursprungsrelationen und schließlich die Personen.²²⁵ Um sich Schritt für Schritt einer Bestimmung dessen anzunähern, was in Gott *Person* oder *Hypostase* heißt, übernimmt er zunächst einmal von Boethius die allgemeine Definition der Person: „Person ist Einzelsubstanz der vernunftbegabten Natur“²²⁶. Mit Aristoteles unterscheidet er sodann beim Begriff der Substanz zwei verschiedene Bedeutungen. Substanz meint zum einen die Washeit oder das Wesen eines Dinges, zum anderen den für sich oder in sich bestehenden, also selbständigen Träger von Eigenschaften, der auch Hypostase genannt wird. Person bedeutet damit für Thomas das Für-sich-Bestehende vernunftbegabter Natur und steht für das Vollkommenste in der Natur überhaupt. „Da nun alles“, so folgert Thomas, „was vollkommen ist, Gott zugeschrieben werden muss, weil Seine Wesenheit in sich alle Vollkommenheit enthält, so ist es angebracht, dass dieser Name *Person* von Gott ausgesagt werde.“²²⁷ Freilich darf der Name „Person“ nicht so auf Gott angewandt werden, wie er von den Geschöpfen gebraucht wird. Er ist von Gott in einem analogen und erhabeneren Sinn auszusagen. Auch der Name „Hypostase“ gebührt Gott, sofern darunter nicht der Träger von Eigenschaften, sondern ein für sich bestehendes Wirkliches verstanden wird. Sogar der Name „Individuum“ trifft auf Gott zu, insoweit damit die Unmittelbarkeit und ganz allgemein die Unterschiedenheit von anderem gemeint ist. Denn ein Individuum ist das, was in sich ununterschieden, von anderen aber unterschieden ist. Eine individuelle Person ist deshalb das, was in einer bestimmten Natur von den Individuen derselben Natur unterschieden ist. So hebt sich eine menschliche Person von anderen menschlichen Personen durch ihren Körper und

222 Stosch 49.

223 Ebd.

224 Ebd.

225 Vgl. Herzgessell 181–207 (Ursprünge: *origines*); Hervorgänge: *processiones*; Ursprungsrelationen: *relationes originis*; Personen: *personae*).

226 *Persona est rationalis naturae individua substantia*; Thomas: *Summa theologiae* [= ST] I q.29 a.1.

227 ST I q.29 a.3.

durch ihre Seele ab, welche die Gründe für ihre Individualität sind. Bei Gott aber erfolgt nach Thomas eine Unterscheidung „nur durch die Ursprungsbeziehungen“²²⁸.

Da die *Beziehung* in Gott nicht wie eine Eigenschaft ist, die dem Träger anhaftet, sondern das göttliche *Wesen selbst*, ist sie für sich bestehend, wie das göttliche Wesen für sich bestehend ist. Im Sinn einer für sich bestehenden, individuellen (d. h. unmitteilbaren) und vernunftbegabten Wirklichkeit ist beispielsweise Gott Vater eine göttliche Person. „Göttliche Person bezeichnet nämlich“, so Thomas, „die Beziehung *als für sich bestehend*.“²²⁹ Beziehung bedeutet demnach bei Gott die für sich bestehende individuelle Hypostase. Aus all dem zieht Thomas den Schluss, dass bei Gott der Name Person direkt die Beziehung und indirekt das Wesen angibt, wie er auch umgekehrt direkt das Wesen und indirekt die Beziehung benennt, insofern das Wesen dasselbe ist wie die Beziehung oder die Hypostase, die von den anderen Beziehungen oder Hypostasen verschieden ist.

Primär steht für Thomas jedoch der Name Person in Gott für das Beziehungshafte. Er ist ein Beziehungsname, weshalb Thomas zusammenfassend sagen kann, „dass der Name *Person* im Göttlichen eine Beziehung bezeichnet, und zwar als ein in göttlicher Natur für sich bestehendes Wirkliches“²³⁰.

Ist eine göttliche *Person* nichts anderes als eine *für sich bestehende Beziehung*, dann müsste es nach dem, was Thomas früher festgestellt hatte, in Gott eigentlich vier Personen geben, da es in ihm vier verschiedene Beziehungen gibt: die Vaterschaft, die Sohnschaft, die Hauchung und den Hervorgang. Das ist aber laut Thomas nicht der Fall, weil die Hauchung nicht die Eigentümlichkeit *einer* göttlichen Person ist, sondern dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist. Beide, Vater und Sohn, bringen den Heiligen Geist durch Hauchung hervor. Demzufolge gibt es in Gott nur drei eigentümliche Beziehungen und damit nur drei göttliche Personen. „[Nur] Vaterschaft, Sohnschaft und *Hervorgang* werden personhafte *Eigentümlichkeiten*“²³¹ genannt, weil sie gleichsam die Person begründen.²³² Die *Vaterschaft* ist die Person des Vaters, die *Sohnschaft* die des Sohnes und der *Hervorgang* die Person des hervorgehenden Heiligen Geistes. Diesen drei göttlichen Personen ist dann auch der Name *Person* der Bedeutung nach wirklich gemeinsam, da dieser Name das in einer bestimmten Natur für sich bestehende Wirkliche bezeichnet.

Nach Thomas sind die drei göttlichen Personen dasselbe wie die *Eigentümlichkeiten* beziehungsweise *eigentümlichen Beziehungen*. Denn da der Vater als Person *durch* die Vaterschaft als eigentümliche Beziehung Vater ist, „ist der Vater dasselbe wie die Vaterschaft. Aus demselben Grunde sind auch die anderen Eigentümlichkeiten [der Sohnschaft und des Hervorgangs] dasselbe wie die Personen.“²³³ Durch die Vaterschaft ist „der Vater nicht bloß Vater, sondern auch Person und ist *jemand* oder Hypostase“²³⁴. Der Na-

228 I q.29 a.4.

229 Ebd.

230 I q.30 a.1.

231 *Proprietates (personales)*.

232 I q.30 a.2 ad 2.

233 I q.40 a.1.

234 I q.40 a.3 ad 2.

me Vater steht für die Beziehung, durch die die Person oder Hypostase unterschieden und begründet wird.

Es sind demzufolge die eigentümlichen Beziehungen, welche die Personen oder Hypostasen unterscheiden und begründen. Unterscheiden sich die drei göttlichen Personen durch die Beziehungen, dann kann man diese nicht fortdenken, ohne die Personen selbst wegzudenken. Denkt man etwa von der Person oder Hypostase des Sohnes die Sohnschaft weg, so bleibt weder die Person noch die Hypostase des Sohnes.

Für Thomas ist demnach der innere Zusammenhang von den göttlichen *Personen* und den innergöttlichen *Beziehungen* so eng, dass er sie *miteinander identifiziert* und die Personen als für sich bestehende Beziehungen in Gott definiert. Sie sind für ihn „die für sich bestehenden Beziehungen selbst“²³⁵. Sind aber die göttlichen Personen die für sich bestehenden eigentümlichen Beziehungen selbst, dann ist auch das dreieine Wesen Gottes selbst eine *Beziehungswirklichkeit* oder *Beziehungseinheit*. Diese Schlussfolgerung bei Thomas sei noch einmal kurz erläutert.

Der Vater geht ganz in der Beziehung zum Sohn (Vaterschaft) und zum Heiligen Geist (Hauchung) auf, der Sohn ganz in der Beziehung zum Vater (Sohnschaft) und zum Heiligen Geist (Hauchung) und der Heilige Geist ganz in der Beziehung zum Vater und zum Sohn (Hervorgang, Gehauchtwerden). Da die Hauchung sowohl dem Vater wie dem Sohn zukommt und somit keine unmittelbare, das heißt individuelle Eigentümlichkeit *einer* Person ist, bleiben drei eigentümliche für sich bestehende Beziehungen, die die drei Personen ausmachen: Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgang (Gehauchtwerden). Die Person des Vaters ist demnach nichts anderes als die für sich bestehende Beziehung der Vaterschaft zum Sohn, die Person des Sohnes nichts anderes als die für sich bestehende Beziehung der Sohnschaft zum Vater und die Person des Heiligen Geistes nichts anderes als die für sich bestehende Beziehung des Hervorgangs beziehungsweise Gehauchtwerdens zum Vater und zum Sohn. Den drei göttlichen Personen gehört nun aber das eine Wesen; sie *sind* eines Wesens, weshalb nach Thomas sowohl die Aussage „Gott ist drei Personen“ als auch die Aussage „Das Wesen ist drei Personen“ richtig ist.²³⁶ Machen aber die drei göttlichen Personen das Wesen Gottes aus, dann ist der dreieine Gott in seinem Wesen selbst eine Beziehungseinheit.

Die drei göttlichen Personen sind gemäß Thomas sowohl ihrem Wesen nach als auch ihrer Beziehung und ihrem Ursprung nach *ineinander* (Perichorese). So ist der Vater im Sohn und der Sohn im Vater. Ebenso verhält es sich mit dem Heiligen Geist. Die drei göttlichen Personen sind nicht nur ganz aufeinander bezogen und ganz füreinander da. Sie sind auch ganz ineinander.

Mit seiner Trinitätslehre gelingt Thomas, so lässt sich zusammenfassen, ein Doppeltes. Zum einen kann er noch deutlicher als Augustinus aufzeigen, dass das Wesen Gottes eine *Beziehungswirklichkeit* ist. Vater, Sohn und Geist sind vollkommen aufeinander bezogen, sie sind nichts anderes als die Beziehungen zueinander, ihr Sein besteht in einem absoluten Füreinander-, Miteinander- und Ineinandersein. Zum anderen kann Thomas begreiflich machen, dass das Wesen Gottes eine *lebendige* und *dynamische* Wirklichkeit ist. Denn die Beziehungen beruhen auf lebendigen, dynamischen Vollzügen, besser: sie

235 I q.40 a.2 ad 1 (*ipsae relationes subsistentes*).

236 I q.39 a.6.

sind diese. Durch höchste geistige Vollzüge, durch höchstes Geben und Nehmen, Schenken und Empfangen, bringen die göttlichen Personen einander hervor beziehungsweise gehen auseinander hervor. So zeugt der Vater in Ewigkeit den Sohn, wird der Sohn in Ewigkeit vom Vater gezeugt, und so weiter. Bei den Beziehungen handelt es sich folglich nicht um starre Verhältnisse in Gott, sondern um lebendige Beziehungsvollzüge, die Thomas von der aktiven Seite her mit zwei geistigen Grundvollzügen des Menschen vergleicht: mit dem Erkennen oder Verstehen und dem Wollen oder Lieben. Das Wesen Gottes erweist sich damit als ein lebendiges und dynamisches Beziehungsgeschehen.

Die beiden ewigen Hervorgänge des Sohnes und des Heiligen Geistes in Gott setzen sich gemäß Thomas in den beiden zeitlichen Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt fort.²³⁷ So ist der Sohn vom Vater zu einer bestimmten Zeit – „als die Fülle der Zeit gekommen war“²³⁸ – in die Welt gesandt worden, um darin Mensch zu werden, obwohl er schon immer in der Welt war.²³⁹ Und so ist der Heilige Geist nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi vom Vater und vom Sohn in die Welt gesandt worden und ist ebenfalls in sichtbaren Zeichen in diese gekommen²⁴⁰, um die Geschöpfe zu heiligen, obwohl auch er schon immer in der Welt war. Die Sendung einer göttlichen Person in die Welt bedeutet demzufolge, dass die Person *auf neue Weise* in der Welt und bei oder in den Menschen da ist. Während der Sohn als *Urheber* der Heiligung in die Welt kam, kam der Heilige Geist als *Zeichen* und *Vollendung* der Heiligung.

Da der Vater nicht aus einer anderen Person hervorgegangen ist, kann er laut Thomas auch nicht in die Welt gesandt werden. Trotzdem kann er durch die heiligmachende Gnade wie der Sohn und der Geist den Menschen einwohnen. Obwohl demnach die zeitlichen Sendungen den ewigen Hervorgängen im Wesentlichen entsprechen, besteht für Thomas doch auch ein gewisser struktureller Unterschied zwischen ihnen. Denn nicht nur der Vater und der Sohn senden den Heiligen Geist in die Welt. Auch der Heilige Geist sendet umgekehrt in gewisser Weise den Sohn in die Welt²⁴¹, sodass es zwar eine Person in der Trinität gibt, die keine andere hervorgebracht hat, aber keine Person in ihr gibt, die nicht eine andere gesendet hätte. Der Sohn und der Heilige Geist senden jeweils sich und den anderen in die Schöpfung, weshalb die beiden jeweils von der ganzen Dreieinigkeit gesandt sind – im Unterschied zum Vater, der von niemandem gesandt ist, aber den Sohn und den Heiligen Geist sendet.

Literatur

Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, in der Bibliothek der Kirchenväter (online).
Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

237 Vgl. ST I q.43 a.1.

238 Gal 4,4.

239 Joh 1,10.

240 Apg 2,1–13.

241 Vgl. Lk 1,35; Mt 1,20.

3.3.4 Die zwischenpersonale Trinitätslehre des Richard von St. Viktor

Die Dreieinigkeit (De Trinitate) ist das Hauptwerk von Richard von Sankt Viktor (1110–1173), und vermutlich ein Alterswerk. Richard steht in der großen Tradition von Augustinus, Gregor dem Großen (590–604), Anselm von Canterbury und Hugo von Sankt Viktor (1097–1141). Aber er ist sich dessen bewusst, mit seinem Trinitätstraktat bei der Durchdringung des Mysteriums mit der Vernunft neue Wege zu beschreiten. Wie bei Anselm und zuvor schon bei Augustinus geht es um die *fides quaerens intellectum* – um den Glauben, der nach Einsicht sucht.

In seinem Werk leitet Richard zunächst eine Mehrheit der Personen in Gott ab (Kap. 3.3.4.1), begründet sodann ihre Dreiheit (Kap. 3.3.4.2) und charakterisiert sie schließlich im Einzelnen (Kap. 3.3.4.3).

Literatur

Richard von Sankt-Viktor: *Die Dreieinigkeit*. Übertragung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar [= DD], 2. Auflage 2002.

3.3.4.1 Die Mehrheit der Personen

In Gott als dem *höchsten Gut* und *schlechthin Vollkommenen* findet sich die ganze Fülle der Gutheit und die Vollkommenheit. „Wo aber die Fülle der Güte ist, dort kann wahre und höchste Liebe nicht fehlen. Denn nichts ist besser, nichts vollkommener als die Liebe.“²⁴² Mit diesen Eingangsüberlegungen führt Richard zum „Kern“ des Wesens Gottes hin, nämlich zur Liebe, um gleich anschließend die Struktur der Liebe zu erklären. „Von niemandem aber wird gesagt, er besitze die vollkommene Liebe, wenn er bloß sich selber privat als diesen Vereinzelten liebt. Es muss also die Liebe (*amor*) sich zum andern hinwenden, um selbstlose, eigentliche Liebe (*caritas*) zu sein.“²⁴³ Liebe muss, um echte Liebe zu sein, *einen anderen* lieben.

Damit die Liebe in Gott ihr Höchstmaß und ihre absolute Vollkommenheit erreichen kann, muss sie so sein, dass sie nicht größer und besser sein könnte. Das ist in Gott aber nur dann der Fall, wenn gemäß dem Wesen der Liebe eine göttliche Person eine andere Person lieben kann, die ihr an Würde gleichkommt. Einer göttlichen Person gleich würdig kann aber wiederum nur eine Person sein, die selbst Gott ist. „Damit also in der waren Gottheit Raum sei für die Fülle der Liebe, darf eine göttliche Person des Mitseins einer andern gleich würdigen und deshalb gleichfalls göttlichen Person nicht ermangeln.“²⁴⁴

Die Fülle des Gutseins, zu der notwendig die Liebe gehört, erfordert demnach eine Mehrheit von Personen. Aber auch die Fülle der Seligkeit erfordert eine solche Mehrheit. Denn auch in der höchsten Seligkeit darf die Liebe nicht fehlen. „Das eigentliche und unabdingbare Kennzeichen der Liebe aber ist, dass man von dem, den man sehr liebt, auch

242 Richard: *Die Dreieinigkeit* [= DD] III, II 84.

243 DD III, II 84f.

244 III, II.

sehr geliebt werden will. So kann die Liebe nicht selig sein, wenn sie nicht gegenseitig ist.²⁴⁵ Deshalb gehört zur wahren und höchsten Seligkeit, nämlich der göttlichen, die *Gegenseitigkeit* der Liebe. „In der gegenseitigen Liebe aber muss notwendig Einer sein, der die Liebe hinschenkt, und Einer, der sie zurückschenkt.“ In Gott als vollkommenem Wesen muss es folglich wenigstens zwei göttliche Personen geben.

Für Richard besteht die Natur des Menschen aus zwei Substanzen: aus Leib und Seele. Der Mensch ist aber nur eine Person. Während in der Natur Gottes nur *eine Substanz* ist, aber *mehrere Personen* sind, ist in der *Menschennatur* nur *eine Person* in *zwei Substanzen*. „Hier wie dort Einheit, hier wie dort Vielheit. Dort Einheit der Substanz, hier Einheit der Person; dort Vielheit der Personen, hier dagegen Vielheit der Substanzen; dort Vielheit der Personen in Substanzeinheit, hier Vielheit der Substanzen in Personeneinheit.“²⁴⁶ Die Natur von Mensch und Gott spiegeln sich für Richard ineinander, indem jede der anderen im Gegensatz entspricht.

Während jedoch in Gott eine Vielheit von metaphysisch völlig gleichen und gleichrangigen Personen gegeben ist, ist in der Substanzvielheit der menschlichen Person „die eine Substanz körperlich, die andere unkörperlich, die eine sichtbar, die andere unsichtbar, die eine sterblich, die andere unsterblich“²⁴⁷. Wie die Personeneinheit des Menschen in zwei Substanzen den menschlichen Verstand übersteigt, überragt die Substanzeinheit Gottes in mehreren Personen das menschliche Begreifen.

Damit hat Richard bereits dreierlei an der Trinität Gottes aufgewiesen: Es muss wegen der Vollkommenheit der göttlichen Liebe a) *mindestens zwei göttliche Personen* geben, die b) in *Substanzeinheit* existieren und c) vollkommen *gleichrangig* sind. Daraus ergibt sich auch schon die *Nichtaddierbarkeit* der göttlichen Personen. Eine einzelne göttliche Person ist nicht weniger göttliche Substanz als es zwei Personen sind oder die Gottheit als ganze ist.

3.3.4.2 Die Dreieinigkeit der Personen

Die höchste Liebe in Gott muss laut Richard sowohl der Intensität als auch der Qualität nach allseitig vollkommen und unübertrefflich sein. In der gegenseitigen Liebe, auch in der brennendsten, ist zwar nichts seltener, aber „auch nichts großartiger als der Wille, dass der, den du zuhächst liebst und der dich zuhächst liebt, einen anderen [also eine dritte Person] eben so sehr liebe“²⁴⁸. Die vollkommene Liebe zeigt sich demnach in dem Wunsch, die einem zuteilgewordene Liebe an einen *Dritten* weiterzuvermitteln.

Mithilfe von Vernunftgründen sucht Richard aus der Vollkommenheit der Liebe die Dreifaltigkeit Gottes herzuleiten. Die vollkommene Liebe kann sich nicht auf zwei Liebende beschränken. Sie bedarf eines *Mitgeliebten*, eines Dritten. Der Ausdruck „Mitgeliebter“ (*condilectus*) scheint von Richard zu stammen, dessen gedankliche Originalität hier ihren Höhepunkt erreicht. Um die Freude, die die beiden Liebenden bei ihrem gegenseitigen Austausch der Liebe erleben, zu vervollkommen, braucht es einen Dritten,

245 III, III.

246 III, IX.

247 III, X.

248 III, XI.

der gerade das, was beide für sich erleben, von beiden mitgeteilt erhält. Denn beide wollen ihre Freude darüber, wie sehr sie von der anderen Person geliebt sind und wie sehr sie diese lieben, einem dritten Mitgeliebten mitteilen. Der Mitgeliebte ist für Richard dabei auch ein *Mitliebender*, der die von beiden empfangene Freude und Liebe wiederum an beide weiterschenkt. Dadurch verliert die Liebe erst jedes am „Ich“ haftenbleibende Moment.

Die Einsicht, die vollkommene Liebe beschränke sich nicht auf die Zweisamkeit, sondern wolle sich einem Dritten mitteilen und gerade so durch den Dritten die höchste Freude erleben, entnimmt Richard dabei der menschlichen Erfahrung. Die menschliche Liebe zweier Liebenden, die sich auf Dauer nicht auf einen Dritten oder auf Dritte hin öffnet, bleibt oder wird letztendlich egoistisch.

Seine vielen Überlegungen zum Erweis der Dreifaltigkeit rundet Richard dabei noch durch einen Gedanken zur *Mitliebe* ab:

„Bedenken wir einmal sorgsam Wert und Eigenschaften der Mitliebe, dann wird uns das Gesuchte rasch zufallen. Wenn einer einem andern Liebe schenkt, wenn ein Einsamer einen Einsamen liebt, dann ist zwar Liebe vorhanden, aber die Mitliebe fehlt. Wenn zwei sich gegenseitig gern haben, einander ihr Herz in hohem Sehnen schenken, und der Liebesstrom von diesem zu jenem, von jenem zu diesem fließt, und gegenläufig je auf Verschiedenes zielt, dann ist zwar auf beiden Seiten Liebe da, aber die Mitliebe fehlt. Von Mitliebe kann erst dann gesprochen werden, wo von zweien ein dritter einträchtig geliebt, in Gemeinsamkeit liebend umfassen wird und die Neigung der beiden in der Flamme der Liebe zum Dritten ununterschieden zusammenschlägt.“²⁴⁹

Die innigste und höchste Mitliebe ist nichts anderes als der Zusammenfluss der innersten Großmut und der höchsten Eintracht. Sie „würde in der Gottheit fehlen, wenn neben den zweien die dritte Person ausbliebe“²⁵⁰.

Die dritte Person ist für Richard das *Band* der Liebe. Dieses Band verbreitet die Gesinnung der Mitliebe und begründet die *Mitliebesgemeinschaft* durch alle hindurch und in allen. Durch die trinitarische Mitbruderschaft der dritten Person verhindert die überall herrschende mitherzliche Liebe und mitgemeinschaftliche Neigung jedes Abgleiten in einsame Ausschließlichkeit. Wenn Richard hier immer wieder das „Mit“ (*con-*) betont, steht er in der Tradition der westlichen Trinitätslehre, in der der Heilige Geist aus zwei Personen hervorgeht und als das Band der Gemeinschaft von Vater und Sohn erscheint.

Für Richard sind in der höchsten Dreifaltigkeit die Personen insofern gleich, „als das höchste und allereinfachste Sein in der gleichen Fülle und Vollkommenheit, in der es einer Person gehört, auch den beiden andern zukommt“²⁵¹. Die drei Personen in Gott sind folglich hinsichtlich ihres göttlichen Seins vollkommen gleich und sind eine einzige Wesenheit.

Damit steht für Richard hinsichtlich der göttlichen Personen fest: a) in Gott muss es *drei Personen* geben; b) diese drei Personen sind *eine Substanz* oder *ein Wesen*; c) die drei

249 III, XI 104.

250 III, XIX.

251 III, XXIII.

Personen sind was ihre Göttlichkeit betrifft einander vollkommen *gleich*, sodass unter dieser Rücksicht jede einzelne Person das *Ganze* ist und *dasselbe* wie jede andere.

Mithilfe des Begriffes *ex-sistere* erklärt Richard dann sowohl das, was den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, als auch das, worin sie sich voneinander unterscheiden. Das *sistere* (sein) steht für das allen drei gemeinsame, eine, göttliche, übersubstantielle, höchst einfache Sein, das ein Sein allein aus sich selbst ist. Das *ex* (aus, von her) hingegen steht für den unterschiedlichen Ursprung oder die unterschiedliche Herkunft der drei Personen. Durch drei verschiedene Weisen des Existierens, des Seins-aus oder des Seins-von-anderem-her, gibt es in Gott drei verschiedene individuelle Personen.

3.3.4.3 Die Hervorgänge (*processiones*) und die Namen (*nomina*) der Personen

Nachdem in Gott die Einheit der göttlichen Substanz, die Vielheit der Personen und der innige Zusammenhang zwischen Einheit und Vielheit feststeht, ist nunmehr für Richard nach den einzelnen *unveräußerlichen Merkmalen* oder *Eigentümlichkeiten* der Personen zu fragen. Dazu stellt er als erstes fest: „Offenkundig sind mehrere Personen umso verbundener, je enger ihre Verwandtschaft ist, und je verbundener sie sind, desto glücklicher sind sie auch.“²⁵² Deshalb darf auch bei den göttlichen Personen das Verwandtsein nicht fehlen. Hätte jedoch jede Person ihr Sein aus sich selbst, so gäbe es keine Verwandtschaft zwischen ihnen.

Folglich muss es eine Person geben, die aus sich selbst existiert und nirgendwo anders her ihren Ursprung bezieht. Diese Person kann aber auch nur eine einzige sein. Denn hat sie ihr Sein aus sich, hat sie auch die Macht in ursprünglicher Fülle aus sich. Ihre Macht ist dann aber auch Allmacht, darum ist alle Macht aus ihr, desgleichen alles Sein und alle Existenz. Besäßen zwei göttliche Personen die ursprüngliche Allmacht, wären sie eben nicht allmächtig, sondern wäre jeweils die ursprüngliche Allmacht der einen Person durch die Allmacht der anderen Person eingeschränkt.

Die eine ursprünglich allmächtige Person ist demzufolge als einzige *ursprungslos*, während alle übrigen Personen, sei es unter den Menschen, unter den Engeln oder in Gott, *aus ihr* stammen. Sie ist von daher sicher eine unveräußerliche und unmitteilbare, das heißt *einmalige* Existenz. Das bedeutet jedoch für die anderen göttlichen Personen, zwar ewig, aber *nicht aus sich* zu sein.

Gibt es mehrere göttliche Personen, so ist auch sicher, dass der allerursprünglichsten Person oder Existenz „eine andere auf unmittelbare Weise entstammen muss; denn sonst würde jene einsam verharren“²⁵³. Die zweite Person ist also von der ersten *unmittelbar verursacht*. So haben wir laut Richard: Person aus Person; Existenz aus Existenz; Einen, der hervorgehen kann, aus Einem, der nicht hervorgehen kann; Einen, der gezeugt oder geboren werden kann, aus Einem, der nicht gezeugt oder geboren werden kann. Dabei ist dieser Hervorgang der zweiten Person aus der ersten als ihrem Grund und ihrer Ursache wie alle weiteren etwaigen Hervorgänge in Gott nicht zeitlich, sondern ausschließlich *der Ordnung* oder *der Natur nach*, d. h. *zeitlos* zu verstehen.

Da die dritte Person der Dreifaltigkeit, so folgert Richard weiter, „nicht aus sich selbst ihren Ursprung zieht, muss sie entweder von einer der beiden andern, oder von beiden

252 DD V, II.

253 V, VII.

zusammen ausgehen²⁵⁴. Um der ersten Person mitwürdig zu sein, musste die zweite vom Allmächtigen auch die Allmacht erhalten, „um gleich allmächtig, ja mehr: die gleiche Allmacht zu sein“. Ist aber den beiden die Allmacht gemeinsam – auch die Allmacht, in gewissem Sinn Ursprung zu sein und eine weitere göttliche Person aus sich hervorgehen zu lassen –, „dann folgt, dass die dritte Person der Dreifaltigkeit von beiden das Sein und die Existenz erhält“.

Wie die Vollkommenheit der ersten Person die Ursache der zweiten Person ist, so ist die Vollkommenheit der beiden die Ursache der dritten Person der Dreifaltigkeit. „Denn wie die Vollkommenheit des Einen einen Mit-Würdigen verlangt, so fordert die Vollkommenheit der beiden einen Mit-Geliebten.“²⁵⁵ Im Unterschied zum unmittelbaren Hervorgang der zweiten Person aus der ersten erweist sich der Hervorgang der dritten Person aus den beiden anderen als sowohl *unmittelbar* wie *mittelbar*. Die dritte Person geht aus der ersten sowohl unmittelbar als auch – durch Vermittlung der zweiten Person – mittelbar hervor. Dennoch ist die dritte Person in unmittelbarer Verwandtschaft beiden anderen Personen verbunden, da sie die beiden anderen unmittelbar schauend erkennt und erkennend schaut. „Die göttlichen Personen betrachten einander alle gegenseitig und unmittelbar, eine wirft den Strahl des höchsten Lichtes auf die andere und empfängt ihn von der andern her. Und weil sie unmittelbar schauen, sind sie auch unmittelbar bei einander.“²⁵⁶

Durch die Unmittelbarkeit der drei Personen zueinander schließt sich für Richard der Kreis in Gott. Unter der Voraussetzung, von einer Person könne jeweils nur eine einzige Person unmittelbar hervorgehen, schließt Richard eine vierte Person aus, weil sich sonst der zweite, sowohl unmittelbare wie mittelbare Hervorgang im Prinzip ins Unendliche wiederholen ließe. Durch Vermittlung der dritten Person würde aus der ersten eine vierte Person hervorgehen, durch Vermittlung dieser eine fünfte und so weiter. Doch die Hervorgänge wären im Prinzip alle dieselben.

Nach Richard entsprechen den drei im Prinzip möglichen Arten des innergöttlichen Hervorgangs die drei unveräußerlichen einmaligen göttlichen Personen. „Die erste Person hat das Sein von keiner andern her, die zweite von einer allein her, die dritte von beiden her.“²⁵⁷ Somit sind die drei individuellen Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen gefunden: die der ersten: nicht hervorgehen, aber *hervorbringen*; die der zweiten: *hervorgehen und hervorbringen*; die der dritten: *hervorgehen* und nicht hervorbringen. Die Unterscheidung der Eigentümlichkeiten wird demnach durch zweierlei bestimmt: „durch Geben und Empfangen. Das Eigene der einen Person besteht im Geben allein, das der andern im Empfangen allein, das der dazwischen vermittelnden im Geben und Empfangen.“²⁵⁸

Diese Unterscheidung lässt sich nach Richard durch eine Erwägung der Liebe noch verstärken und vertiefen. Denn wahre Liebe kann „entweder in spontaner Hingabe ungeschuldet (*gratuitus*) oder in geziemender Antwort (geschuldet, *debitus*) liegen oder aus

254 V, VIII.

255 Ebd.

256 V, IX.

257 V, X.

258 V, XV.

einer Mischung von beidem bestehen: dem einen gegenüber geziemende Antwort, dem andern gegenüber spontane Hingabe²⁵⁹.

Eine der drei Personen hat demzufolge die höchste rein-ungeschuldete Liebe, eine andere die höchste rein-geschuldete Liebe, in der dritten ist die Liebe so die höchste, dass sie zur einen hin geschuldet, zur anderen hin ungeschuldet ist. „So gibt es innerhalb der höchsten Liebe eine dreifache Unterscheidung, obschon die Liebe in allen dieselbe ist, weil sie die höchstmögliche und wahrhafte ewige Liebe ist.“²⁶⁰

Die erste Person hat die Fülle der *ungeschuldeten* Liebe, nicht wie die dritte der *geschuldeten* Liebe. Doch hat sie dadurch keinerlei Vorteil gegenüber der dritten Person und ist in keiner Weise besser oder vollkommener als diese. „In Gott gibt es [nämlich] keinen Unterschied nach Stufen, keine Verschiedenheit der Würde.“²⁶¹ Die „Fülle ungeschuldeter Liebe liegt im reinen Geben, die Fülle der geschuldeten im reinen Empfangen“²⁶². Beides ist *gleichwertig*. In der Liebe ist das *Empfangen* genauso wichtig wie das *Geben*. Auch hinsichtlich der Liebe sind also alle drei göttlichen Personen völlig gleichrangig. Sie haben nur *einen* Willen und *eine* Liebe. „Somit gibt es, was die Substanz der Liebe betrifft, in allen Personen eine einzige Liebe. Und weil diese in allen einzig und unübertrefflich ist, kann sie in keiner Person größer und besser sein als in einer andern.“²⁶³ Ist in allen in jeder Hinsicht der gleiche Wille, liebt jede die andere wie sich selbst und sosehr als sich selbst.

Somit hat die *erste* göttliche Person die Eigenheit, nur *Ursprung* zu sein und andere Personen *hervorzubringen*, ohne selbst aus einer anderen Person hervorzugehen, sowie die Liebe *nur zu geben*, ohne sie von einer anderen ursprünglich zu empfangen. Die *zweite* Person hat die Eigenheit, sowohl aus einer anderen *hervorzugehen* als auch eine andere *hervorzubringen* und die Liebe sowohl *zu empfangen* als auch *zu geben*. Die *dritte* schließlich hat die Eigenheit, *aus zweien hervorzugehen*, ohne eine hervorzubringen, und die Liebe ursprünglich *nur zu empfangen*. Alle drei Personen haben dieselbe Fülle der Liebe, dieselbe Vollkommenheit, Güte und Seligkeit, dieselbe Herrlichkeit.

In besonderer Weise wird der ersten Person, dem Ungeborenen, die Macht zugesprochen, der zweiten Person, dem Geborenen, die Weisheit, und der dritten Person, dem Heiligen Geist, die Güte. Das liegt nach Richard daran, dass die Macht nicht von etwas anderem her stammt, die Weisheit allein von der Macht her stammt, und die Güte von beiden zusammen her stammt, was den drei göttlichen Entstehungen oder Hervorgängen entspricht. Wie für Augustinus die Weisheit eine *Appropriation*, das heißt eine eigentliche Bezeichnung für den Sohn ist, obwohl sie im umfassenden Sinn allen drei Personen sowie der Dreifaltigkeit als ganzer gleichermaßen zukommt, und die Liebe eine *Appropriation* des Heiligen Geistes ist, sind für Richard die *Macht*, die *Weisheit* und die *Güte* jeweils *Appropriationen* für die *erste*, *zweite* und *dritte* Person.

Da der Ungeborene einen Gleichförmigen und Gleichwürdigen haben will, zeugt er den Sohn. Und da der Geborene und der Ungeborene einen Mitgeliebten haben wollen,

259 V, XVI.

260 V, XIX.

261 V, XXII.

262 Ebd.

263 V, XIII.

lassen sie den Heiligen Geist entstehen. Im ersten liegt laut Richard eine Gemeinschaft der *Würde*, im zweiten eine Gemeinschaft der *Liebe* vor. Der Vater ist für Richard die *ungezeugte* Substanz, der Sohn *gezeugte* Substanz und der Heilige Geist *weder gezeugte noch ungezeugte* Substanz, da er weder wie der Sohn allein aus dem Vater hervorgegangen ist noch wie der Vater der ursprungslose Ursprung ist. Doch sind Vater, Sohn und Geist *eine einzige Substanz*, wie sie *ein Gott* sind.

Während beim innerpersonalen Modell drei Grundvollzüge (bei Augustinus Sich-Erinnern, Erkennen, Wollen) oder zwei Grundvollzüge (bei Thomas Erkennen und Wollen) angenommen werden, geht Richard bei seinem zwischenpersonalen Ansatz von einem einzigen Grundvollzug in Gott aus: dem *Lieben*. Dabei gibt es für ihn der offiziellen Lehre entsprechend nur *einen* Willen und damit auch nur *eine* Liebe in Gott. Die Liebe der drei Personen besteht nicht darin, dass einander drei Subjekte im neuzeitlichen Sinn mit je eigenem freiem Willen lieben, sondern darin, dass jede Person die eine göttliche Liebe auf je eigene Weise ausübt: der Vater, indem er sie ausschließlich schenkt (nämlich dem Sohn und dem Geist), der Geist, indem er sie ausschließlich (von Vater und Sohn) empfängt, und der Sohn, indem er sie sowohl (vom Vater) empfängt als auch (dem Geist) gibt. Die drei göttlichen Personen teilen einander gebend und empfangend die eine göttliche Liebe mit und schauen einander unmittelbar an.

Ambivalent bleibt dabei allerdings Richards Bestimmung des Heiligen Geistes. Einerseits wird er als Mitgeliebter sehr deutlich im Sinn einer eigenständigen dritten Person eingeführt, andererseits wird er westlicher Tradition entsprechend als Band der Liebe und als Gemeinschaft von Vater und Sohn gedeutet, was ihn als selbstständige Person eher verblasen lässt.

Obwohl Richard von St. Viktor wie Augustinus und Thomas von Aquin zur lateinisch sprechenden Westkirche gehörte, fällt sein interpersonaler Ansatz eher aus dem Rahmen der westlichen Tradition. Schon früh hatten nämlich die Ost- und die Westkirche sehr unterschiedliche Denkwege bezüglich der Trinität beschritten. Diese Gegensätzlichkeit ist nun näher ins Auge zu fassen.

3.3.5 Die Gegensätzlichkeit west- und ostkirchlichen trinitarischen Denkens: das inner- und das zwischenpersonale Modell

Das auf biblischer Basis entstandene trinitarische Bekenntnis beziehungsweise Dogma des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) war in Ost und West einhellig angenommen worden. „Doch von dieser in ost-westkirchlicher Ökumene entstandenen *gemeinsamen* Grundlage entfernten sich in den folgenden Jahrhunderten Theologen in West und Ost zunehmend, und zwar aufgrund unterschiedlicher hermeneutischer Mentalitäten bzw. Denkweisen des Abend- und Morgenlandes, welche sich mit kirchenpolitischen Machtkämpfen verbanden.“²⁶⁴ Wie sich daraus auf beiden Seiten entsprechende *Einseitigkeiten* und *Engführungen* entwickelt haben, die schließlich im Konflikt um das Filioque aufeinanderprallten, soll im Folgenden skizziert werden, bevor der Vorschlag des Ökumenikers Matthias Haudel zur Lösung des Filioque-Problems unterbrei-

264 Haudel 93.

tet wird. So kommen wenigstens einige Grundzüge der ostkirchlichen Trinitätstheologie im Kontrast zur westkirchlichen, auf der bisher der Schwerpunkt lag, zur Sprache.

Während abgesehen von prominenten Ausnahmen wie Richard von St. Viktor maßgebliche westkirchliche Theologen (Augustinus, Anselm, Bonaventura, Thomas) beim trinitarischen Gottesbegriff von der *Einheit Gottes*, also von dem einen Wesen Gottes ausgingen, um die Dreiheit der Personen zu erschließen, konzentrierten sich ostkirchliche Theologen auf die *einzelnen trinitarischen Personen* und verstanden die Einheit Gottes als deren Gemeinschaft. Während im Westen die *psychologische Analogie* vorherrschte, bei der man das dreieinige Wesen Gottes mit der psychologisch-geistigen Struktur *eines* Menschen (inner- beziehungsweise intrapersonale Dimension) verglich, überwog im Osten die *soziale Analogie*, bei der man die Gemeinschaft der göttlichen Personen mit einer Familie von Vater, Mutter und Kind verglich (zwischen- oder interpersonale Dimension). Beim intrapersonalen Modell dient der *Selbstvollzug* des Geistes in Erkennen und Lieben als Bild für den Selbstvollzug des dreieinen Wesens Gottes, beim interpersonalen Modell die vollkommene *Gemeinschaft* der Liebe von Vater, Mutter und Kind als Bild für die vollkommene Liebesgemeinschaft der drei göttlichen Personen.

Dachte man die Einheit Gottes im Westen von seinem *Wesen* her, so dachte man sie im Osten von der *Person des Vaters* her. Die Monarchie des Vaters galt von Anfang an als Urgrund der Trinität. Durch den absoluten Vorrang des Vaters hinsichtlich der Ursprungsrelationen und durch die Herkunft der beiden anderen trinitarischen Personen vom Vater war die Einheit der Trinität sichergestellt. Sohn und Geist waren alles, was sie waren, nur vom Vater her. Sehr beliebt waren von daher im Osten Denkfiguren, die die Dreieinigkeit etwa im Modell des sprechenden Gottes anschaulich machten:

„Der Vater ist in diesem Bild der sprechende Gott, der in seinem Wort ganz da ist. Beim Wort sind das äußere Wort und der Atem bzw. die Luftbewegung zu unterscheiden, die dieses Wort begleiten. Der Atem des sprechenden Gottes ist dann der Heilige Geist, sein Sprechen ist der Logos bzw. der Sohn. Ohne den Atem bleibt das Wort unhörbar, das Wort bekommt Stimme und Hörbarkeit durch den Atem. Ohne Wort bliebe ein Atem aber inhaltsleer, und so sind Wort und Atem aufeinander bezogen.“²⁶⁵

Diese Metapher passte sehr gut zu der in der westlichen Patristik beliebten Vorstellung, dass Sohn und Heiliger Geist, wie Irenäus sagt, „die beiden Hände Gottes“ sind, die immer bei ihm (dem Vater) sind und durch die er an der Welt handelt und sich offenbart.

Die beiden unterschiedlichen Denkansätze führten jedoch sowohl im Westen als auch im Osten zu Einseitigkeiten. Mit der Konzentration auf die *intrapersonale* Einheit Gottes im Westen „verband sich oft das Bild des Kreises, das den trinitarischen Gott *intrapersonal* in sich geschlossen erscheinen lässt und ein dualistischeres Gegenüber von Gott und Welt nach sich zieht“²⁶⁶. Das führte wiederum zu einer Konzentration auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (als Sünder), und es entwickelte sich ein stark auf Jesus Christus und die Erlösung ausgerichtetes Denken, „während die

265 Stosch 53f.

266 Haudel 94f.

heilsgeschichtliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes in ihrer eigenständigen und kosmologischen Dimension weniger zur Geltung kam²⁶⁷. Zudem wurde der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn (lat. *filioque*), der sich auf der Existenzebene (Ausstrahlen aus dem Sohn) abspielt, als Ursprungsbeziehung verstanden, so dass der Sohn selbst als Ursprung in der Trinität erschien. Der Geist galt als Produkt von Vater und Sohn (Gabe). Er schien beiden untergeordnet zu sein (Gefahr der Subordination des Geistes) und kam als eine eigenständige trinitarische Person mit einer eigenständigen Funktion als Geber kaum mehr zum Tragen. Das entsprach nicht mehr der altkirchlichen Auffassung, dass allein der Vater Ursprung in der Gottheit ist und der Geist vom Vater *durch* den Sohn hervorgeht.

Zum Problem wurde das *Filioque*, als es die lateinische Kirche zum notwendigen Bestandteil des christlichen Glaubensbekenntnisses erklärte, um einer Abwertung des Sohnes gegenüber dem Vater entgegenzutreten. Auf Veranlassung Karls des Großen fügte Papst Benedikt VIII. unter Druck des Kaisers Heinrich II. im Jahr 1014 das *Filioque* ins Credo der Messe ein. Dort wo im griechischen Text von 381 der Geist als Herr und Lebensspender beschrieben wird, „der aus dem Vater hervorgeht“, stand nun im lateinischen Text: „der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht (*qui ex Patre Filioque procedit*)“²⁶⁸. Diese nachträgliche Einfügung des *Filioque* in das Ökumenische Bekenntnis von Konstantinopel führte „zu gravierenden Verwerfungen zwischen Ost- und Westkirche, die bis heute anhalten. Dabei geht es nicht nur um den ostkirchlichen Vorwurf des extremen *Filioque*-Verständnisses (Vater und Sohn als Ursprungsprinzip), sondern auch um ein kanonisches Problem. Die Ostkirchen werfen den Westkirchen nicht zu Unrecht vor, mit der einseitig vorgenommenen nachträglichen Einfügung des *Filioque* in das Ökumenische Bekenntnis von 381 gegen den Kanon 7 des Dritten Ökumenischen Konzils zu Ephesus (431) verstoßen zu haben, weil dieser die Veränderung des Bekenntnisses von 381 bzw. die Aufstellung eines anderen Bekenntnisses verboten hatte.“²⁶⁹ Der Konflikt trug mit zur Spaltung der beiden Kirchen im Jahr 1054 bei.²⁷⁰

Aber auch in der Ostkirche war es zu einer Engführung gekommen. Da in ihr die Einheit zumeist nicht wie in der Westkirche vom Wesen Gottes, sondern von der Monarchie des ursprungslosen Vaters als Quelle der Gottheit abgeleitet wurde, „bestand dabei die subordinatianistische Gefahr, Sohn und Geist dem Vater latent unterzuordnen“²⁷¹. Der Ursprungsrelation nach sind Sohn und Geist restlos vom Vater her und auf ihn hin. So gesehen scheint der Vater unweigerlich den beiden anderen innertrinitarischen Personen übergeordnet zu sein.

Wie im Westen aufgrund der Konzentration auf das Erlösungswerk des Sohnes die Gefahr bestand, zu sehr die *Kreuzestheologie* (lat. *theologia crucis*) zu betonen, bestand im Osten aufgrund der Konzentration auf die eschatologische *Vollendung* als Wirkungsfeld des Geistes (Geber und Vollender) die Gefahr, sich zu sehr einer *Theologie der Verherrlichung* des Menschen und des Kosmos (lat. *theologia gloriae*) hinzugeben. In dem Zusam-

267 Ebd. 95.

268 DH 150.

269 Haudel 96.

270 Bd. 3, Kap. 1.3.2.2.

271 Haudel 98.

menhang war für die weitere Entwicklung auch bedeutsam, dass man sich nach ostkirchlicher Auffassung der Transzendenz Gottes nur in liturgisch-doxologischer Anbetung nähern konnte. Ein Verstehen Gottes schien nur im kontemplativen, doxologischen und eucharistischen Raum der Anbetung möglich. Aus diesem für die mystische Erfahrung aufgeschlossenen Bewusstsein, dass Gebet und Theologie ziemlich zusammenfallen, ging eine stark apophatische (unsagbare, negative) Theologie hervor, die glaubte, keine positiven Aussagen über Gott machen zu können. Diese Theologie „nähert sich dem Geheimnis Gottes umschreibend und findet ihren Ausdruck in einer Sprache der Symbole sowie in der Ikonographie“²⁷². So kam es im Osten auch in Auseinandersetzung mit dem Westen schließlich „zu Verabsolutierungen der *apophatischen Hermeneutik*“²⁷³, das heißt zur Auffassung, dass auch das Handeln Gottes in der Welt (seine Energien) keinen Rückschluss auf die hypostatisch-personale Anwesenheit Gottes zulässt. Im Zuge dessen bestritt der Patriarch Photius (Konstantinopel) im 9. Jahrhundert in seiner kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit Papst Nikolaus I. „als Gegenreaktion auf die rationale extreme Filioque-Tradition“ des Westens, dass die trinitarische Relationalität überhaupt heilsgeschichtlich erkennbar sei.²⁷⁴ Ihm zufolge lassen die Energien – anders als bei den Kappadoziern – „keinen Rückschluss auf das Wesen der Personen zu“, so dass nur noch eine „spekulative Energienlehre“ mit rein spekulativen Rückschlüssen auf die innergöttlichen Beziehungen möglich schien, aber keine heilsgeschichtliche Energienlehre mehr.²⁷⁵ „Entsprechend wurde die Trinität auf die Ursprungsbeziehungen reduziert. Dadurch geriet die Anbindung des Geistes an den Sohn auf der Existenzebene zunehmend aus dem Blick, sodass Photius nicht mehr wie die Kappadozier vom Hervorgang des Geistes aus dem Vater *durch* (griech. *dia*) den Sohn sprach, sondern von seinem Ausgang aus dem Vater *allein* (griech. *monou*).“²⁷⁶ Während also die westliche Theologie zwar am Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn festhielt, aber mit dem *Filioque* (dem „und dem Sohn“ statt dem „durch den Sohn“) den Eindruck erweckte, der Sohn sei in der Gottheit neben dem Vater *ein zweiter Ursprung* in der Gottheit, wurde im Osten zwar an der Monarchie des Vaters als einzigem Ursprung in der Gottheit festgehalten, aber (durch das „allein“ aus dem Vater) der Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn auf der Existenzebene *preisgegeben*.

In der Ostkirche hat später *Gregor Palamas* (1296/7-1359) die Frage vertieft, inwieweit die trinitarischen Relationen aus den göttlichen Energien zu erkennen sind. Seiner Lehre zufolge geht aus allen drei Hypostasen nur eine Energie hervor, die letztlich Gott und Schöpfung miteinander verbindet. Unter Theologen wird dabei diskutiert, „ob sich Palamas von der kappadozisch-alkirchlichen Hermeneutik unterscheidet oder ob er eine authentische Entfaltung der altkirchlichen Energienlehre darstellt.“²⁷⁷ Zumindest in Teilen der heutigen Palamas-Rezeption ist jedoch die Engführung durch Photius noch nicht

272 Ebd. 99.

273 Ebd.

274 Ebd.

275 Ebd.

276 Ebd.

277 Ebd. 100.

überwunden, insofern Rückschlüsse von den energetischen Erscheinungen auf das hypostatische Sein Gottes oft nach wie vor bestritten werden.

Literatur

Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

Matthias Haudel: *Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt*, 2., veränderte und ergänzte Auflage 2018.

3.3.6 Ein Lösungsvorschlag für das Filioque-Problem (Matthias Haudel)

Bei seinem Vorschlag, wie sich das Filioque-Problem, das Ost und West immer noch trennt, lösen lässt, greift der Ökumeniker Matthias Haudel auf die altkirchliche Lehre von der Trinität, wie er sie besonders bei den Kappadoziern vorliegen sieht, zurück. Um die jeweiligen offenbarungs- und trinitätstheologischen Engführungen auf beiden Seiten zu überwinden, nimmt er zwei *begriffliche Unterscheidungen* vor, die bereits bei der Darlegung der kappadozischen Trinitätslehre zum Tragen gekommen sind.²⁷⁸ Zum einen unterscheidet er *offenbarungstheologisch* zwischen der „ökonomischen“ und der „spekulativen“ Energienlehre, zum anderen *trinitätstheologisch* zwischen den „Ursprungsbeziehungen“ und den „Existenzbeziehungen“ der drei göttlichen Personen.

Die ökonomische Energienlehre bildet für ihn die gemeinsame offenbarungstheologische Grundlage für Ost und West:

„Denn die kappadozische Energienlehre setzte die heilsgeschichtliche bzw. heilsökonomische Erkennbarkeit der trinitarischen Personen (Hypostasen) in den erfahrbaren göttlichen Energien voraus (deshalb ‚ökonomische Energienlehre‘). Von daher bedurfte es keiner spekulativen Rückschlüsse auf das trinitarische Wesen Gottes wie bei Vertretern der photianisch-palamtischen Energienlehre, die den Rückschluss von den Energien auf das hypostatische Wesen bestritten (deshalb ‚spekulative Energienlehre‘). Die ‚ökonomische Energienlehre‘ nimmt das westliche Interesse an der heilsökonomischen Erkennbarkeit der trinitarischen Personen ebenso auf wie die östliche Betonung der apophatischen [unsagbaren] Dimension Gottes, weil sie die hypostatische Erkennbarkeit ebenso berücksichtigt wie die apophatischen Energien. Aber im Unterschied zur einseitig apophatischen Orientierung der ‚spekulativen Energienlehre‘ und zur einseitig rationalen westlichen Ausrichtung bewahrt die ‚ökonomische Energienlehre‘ den Zusammenhang zwischen personal-hypostatischer Gegenwart und apophatischer Transzendenz Gottes. Damit wird ost- und westkirchlicher Theologie sowohl die apophatische Tiefe des Potentials der trinitarischen Relationen vor Augen gehalten (gegen westliche Nivellierung) als auch deren hypostatische Erkennbarkeit (gegen östliche spekulative Energienlehre).“²⁷⁹

²⁷⁸ Kap. 3.3.1.3.

²⁷⁹ Haudel 101f.

Eine solche ökonomische Energienlehre ermöglicht es, bei den trinitarischen Beziehungen zwischen der Ebene des *Ursprungs* und der Ebene der *ewigen gegenseitigen Existenz* zu unterscheiden. Auf der einen Seite ist in biblischer Sicht, was den *Ursprung* angeht, der Vater die alleinige Quelle in der Gottheit. Indem er den Sohn als sein Bild oder Wort aus sich hervorbringt, zeugt er ihn in einem ewigen Prozess. Indem er den Geist als Gabe und Geber aus sich hervorbringt, haucht er ihn in einem ewigen Prozess. Wenn der Vater den Sohn zeugt, haucht er den Geist. So geht sowohl der Sohn als auch der Geist aus dem Vater als einzigem Ursprung hervor. Bei diesem Ansatz kommt der Sohn als Ursprung (des Geistes) von vornherein nicht in Frage.

Auf der anderen Seite ruht in biblischer Sicht, was die wechselseitige Existenz betrifft, der Geist im Sohn und strahlt von ihm aus, wie auch umgekehrt der Sohn im Geist ruht. Das bedeutet, dass auf der Ebene der Existenz sowohl der Geist von Vater *und* Sohn ausgeht als auch der Sohn von Vater *und* Geist. Der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn wird daran deutlich, „dass der Geist aus dem *Vater des eingeborenen Sohnes* hervorgeht, der sich als Vater des Sohnes offenbart, indem er den Geist *durch* (griech. *dia*) den Sohn (und wegen des Sohnes) hervorgehen lässt. Entsprechend wird der Geist auch als Geist des Sohnes wahrnehmbar, weshalb er nach den Kappadoziern *durch* den Sohn *aus* dem Vater hervorgeht.“²⁸⁰

Der *Ausgang* des Geistes von Vater *und* Sohn auf der Existenzebene ist also mit dem *Hervorgang* des Geistes *aus* dem Vater *durch* den Sohn auf der Ursprungsebene insofern verbunden, als der Geist, der aus dem Vater hervorgeht (Ursprung), zugleich der Geist des Sohnes ist (Existenz). Dabei wird der innertrinitarische Hervorgang des Geistes durch seine Sendung in die Welt erkannt.

„Wie der Geist heilsgeschichtlich vom Vater *durch* den Sohn gesandt wird, in dem der Geist ruht und von dem er deshalb auch ausstrahlen kann, geht der Geist innertrinitarisch aus dem Vater *des Sohnes* und somit *durch* den Sohn hervor. Denn wenn der Vater sein Wort (griech. *logos*) ausspricht und sich damit als sein eigenes Bild in seinem Sohn gegenübertritt, haucht er dabei den Geist. Weil sich so Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes gegenseitig begleiten, sind die Existenzbeziehungen zwischen Sohn und Geist mit den Ursprungsbeziehungen verbunden.“²⁸¹

Die Kappadozier schlossen also daraus, dass der Geist, der aus dem Vater hervorgeht, der *Geist des Sohnes* ist, darauf, dass er von Vater *und* Sohn ausgeht, und daraus, dass er vom Vater *durch* den Sohn in die Welt *gesandt* war, darauf, dass er innertrinitarisch aus dem Vater *durch* den Sohn *hervorgeht*. Während der Geist aus dem Vater *durch* den Sohn hervorgeht, so kann man fortsetzen, geht der Sohn aus dem Vater *im* Geist hervor (Ursprungsebene). Und während der Geist vom Vater *durch* den Sohn in die Welt gesandt wird, wird der Sohn vom Vater *im* Geist in die Welt gesandt (Sendungsebene). Auf diese Weise ist einerseits sowohl eine Unterordnung des Geistes unter den Sohn vermieden und damit die Symmetrie der „beiden Hände Gottes“ gewährleistet als auch ihre Eigen-

280 Ebd. 77.

281 Ebd.

tümlichkeit und Verschiedenheit gewahrt, andererseits aber auch der Parallele zwischen ihrem innertrinitarischen Hervorgang und ihrer Sendung in die Welt entsprochen.

Auch sind die Einseitigkeiten und Engführungen der beiden Kirchen vermieden. Da durch das

Zusammenspiel von Ursprungs- und Existenzbeziehungen der Hervorgang des Geistes aus dem Vater *durch* den Sohn erfolgt, ist einerseits eine exklusivere Filioque-Tradition ausgeschlossen, der zufolge Vater *und* Sohn gleichgeschaltet sind und der Sohn zusammen mit dem Vater als Ursprung erscheint, andererseits aber auch die photianisch geprägte Tradition mit ihrer „spekulativen Energienlehre“, der zufolge der Geist „vom Vater *allein*“ hervorgeht. „Weder ein *exklusives Filioque* noch ein isolierendes *monou* (allein) können die biblisch bezeugte Wechselwirkung zwischen Sohn und Heiligem Geist (mit entsprechend differenzierter Einbindung des Vaters) zum Ausdruck bringen, denn *erstes* hat nur den Einfluss des Sohnes auf den Geist im Blick und *letzteres* blendet diesen Einfluss aus.“²⁸² Der Sache am ehesten angemessen ist daher auf der Ursprungsebene die Aussage: Der Geist geht weder aus dem Vater und dem Sohn hervor noch allein vom Vater. Vielmehr geht er aus dem Vater durch den Sohn hervor.

„Somit dürfte für die Westkirchen vom theologischen Standpunkt aus gesehen eine Streichung des *Filioque* bzw. eine Rückkehr zum ursprünglichen Text – es geht ja um die Aufhebung eines einseitigen Eingriffs in das ursprüngliche Bekenntnis – nichts mehr im Wege stehen. Ebenso dürfte eine ostkirchliche Anerkennung der berechtigten Anliegen der gemäßigten Filioque-Tradition (Existenzebene) möglich sein.“²⁸³

Die von Matthias Haudel vorgeschlagene Lösung des Filioque-Problems mithilfe seiner hermeneutischen Differenzierung zwischen ökonomischer und spekulativer Energienlehre sowie seiner trinitätstheologischen Differenzierung zwischen Ursprungs- und Existenzbeziehungen wurde mittlerweile von vielen orthodoxen Theologen als Lösungsmöglichkeit anerkannt.²⁸⁴

3.3.7 Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert

Knüpft man theologiegeschichtlich nun wieder an das Mittelalter an, zeigt sich, dass in den theologischen Diskussionen der *Spätscholastik*, also im ausgehenden Mittelalter, die Trinitätslehre weitere begriffliche Differenzierungen erfuhr, ohne dass sich an ihrer Grundstruktur etwas geändert hätte.²⁸⁵ Die *Reformatoren* griffen hingegen auf die altkirchliche Trinitätslehre zurück, die für sie zum Grundbestand der christlichen Lehre gehörte. Wo sie in Frage stand, nahmen sie umso entschiedener Stellung. So setzte sich Philipp Melancthon (1497–1560) nachdrücklich mit antitrinitarischen beziehungsweise modalistischen Strömungen seiner Zeit und insbesondere mit dem Spanier Michael Servet (1509–1553) auseinander, der nur zwei Personen (im ursprünglichen Sinn von Masken) in Gott annahm. „Neben ihm war es vor allem Fausto Sozzini (1539–1604),

282 Ebd. 103.

283 Ebd.

284 Vgl. Haudel 100f.

285 Vgl. Werbick 511–513.

der im ausgehenden 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert die kirchliche Trinitätslehre in Frage stellte“ und die Drei-Personen-Lehre bestritt.²⁸⁶ Auch die „kirchenamtliche Zurückweisung dieser Häresien (DH 1880) und die Unterdrückung antitrinitarischer Bewegungen“ in einigen Ländern Europas konnte nicht verhindern, „dass die kirchliche Trinitätslehre der beginnenden Aufklärung immer mehr auf Unverständnis und Ablehnung stieß“.²⁸⁷

Im 18. Jahrhundert machten sich Philosophen wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Friedrich Schelling (1775–1854) und vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu Verteidigern und Auslegern der Trinitätslehre. Sie „wollten die Lehre vom dreieinigen Gott ‚nicht nur nach dem Buchstaben‘ nehmen, sondern auf ihre Grundintention hin interpretieren und so im philosophischen Begründungszusammenhang zu ihrer prinzipiellen und umfassenden Bedeutung zurückführen. Im Unterschied dazu sah etwa Friedrich Schleiermacher (1768–1834) die Trinitätslehre als abgeleitete Systembildung, da sie keine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewusstsein sei, sondern eine Zusammenfassung der wesentlichen Elemente der Glaubenslehre.“²⁸⁸ Erst im 19. und 20. Jahrhundert kam es allmählich zu einer *Renaissance* trinitarischer Theologie.

In der *Ostkirche* kam es im 19. Jahrhundert zu einer Besinnung auf die altkirchliche Trinitätslehre, und einigen Theologen gelang es, die Engführung der orthodoxen Schuldogmatik zu überwinden.

„So konnte etwa der *griechisch-orthodoxe* Theologe Zekos Rhoses mit der Erinnerung an den Zusammenhang von heilsgeschichtlicher bzw. heilsökonomischer Trinität und *immanenter* Wesenstrinität die jeweiligen Eigentümlichkeiten der trinitarischen Personen herausstellen. Dadurch wirkte er der verbreiteten ostkirchlichen Überordnung des Vaters [...] entgegen. Auf Seiten der *russischen Orthodoxie* versuchten Theologen wie Aleksej S. Chomjakov im Rückgriff auf die biblischen und altkirchlichen Grundlagen gegenüber der institutionellen Ekklesiologie ein trinitarisch begründetes Kirchenverständnis zu entwickeln. Im 20. Jahrhundert erinnerte unter anderen der *rumänisch-orthodoxe* Theologe Dumitru Staniloae auf biblisch-patristischer Basis an die alles umfassende Bedeutung der Trinitätslehre. [...] Seine Fortschritte blieben jedoch ambivalent, da er immer wieder der Hermeneutik späterer ostkirchlicher Engführungen erlag. Diese Ambivalenz bestimmt auch die Konzeption des ökumenisch einflussreichen griechisch-orthodoxen Theologen Ioannis D. Zizioulas.“²⁸⁹

Insgesamt hat trotz aller Ambivalenz im Einzelnen die trinitätstheologische Neubesinnung in der Ostkirche im 19. und 20. Jahrhundert zu einem besseren Verständnis des Wesens des dreieinigen Gottes beigetragen.

In der *Westkirche* haben vor allem Karl Barth und Karl Rahner im 20. Jahrhundert ausgehend von der Offenbarungslehre die Trinitätslehre neu begründet. Ihre Ansätze sollen kurz vorgestellt werden.

286 Werbick 512.

287 Ebd.

288 Ebd. 512f.

289 Haudel 167.

3.3.7.1 Intrapersonale Modelle im Westen (Karl Barth und Karl Rahner)

Karl Barth (1886–1968) und Karl Rahner (1904–1984) greifen im Rahmen ihrer Trinitätstheologien Hegels Konzept von Gott als *höchstem Subjekt* auf und wenden es auf den einen Gott an. An Hegels Trinitätsspekulation wurde zu Recht kritisiert, dass bei ihm wie auch bei anderen westlichen Denkern der Geist nur die Einheit beziehungsweise Gemeinschaft von Vater und Sohn darstellt, nicht aber eigentlich eine dritte göttliche Person. Auch wurde kritisiert, dass bei ihm Gott die Welt und den Menschen zu benötigen scheint, um sich selbst als Geist und als Liebe ganz entfalten zu können. Diese Kritik hat sicher angesichts mancher Formulierungen Hegels ihre Berechtigung. Sie erscheint jedoch in einem anderen Licht, wenn man mit Karl Barth annimmt, Gott habe seit Ewigkeit beschlossen, Welt und Mensch zu erschaffen und selbst Mensch zu werden, um das andere der Schöpfung ganz in sich hinein aufzuheben.²⁹⁰ Dann hat sich Gott nämlich seit Ewigkeit als höchstes Subjekt selbst dazu bestimmt, trinitarischer Gott und Schöpfergott zu sein, als Sohn Mensch zu werden, alle Menschen an seinem ewigen Leben und seiner ewigen Herrlichkeit teilhaben zu lassen und die Welt zu vollenden. Wie der Vater den Sohn innerhalb der Gottheit als das andere seiner selbst setzt, um mit ihm im Geist vollkommen eins zu werden, setzt er bei der Welt das andere seiner, um es durch den Sohn im Geist schließlich ganz mit sich zu versöhnen und zu einen.

Für Karl Barth sind Vater, Sohn und Geist drei verschiedene *Seinsweisen* des einen Seins Gottes. Dass Gott seine Realität (sein Sein oder Wesen: die *ousia*) auf dreifache Weise (in drei Seinsweisen: *Hypostasen*) realisiert, wurde schon sehr früh in der Ostkirche gedacht. Barth gelangt zu dieser trinitätstheologischen Auffassung im Zusammenhang *offenbarungstheologischer* Überlegungen. Da für ihn das Verstehen der Offenbarung Gottes im Wort den Ansatzpunkt, den Horizont und das Ziel seiner gesamten Theologie bildet, behandelt er die Trinitätslehre gleich zu Beginn in den Prolegomena seiner *Kirchlichen Dogmatik*. So schreibt er: „Gott offenbart sich. Er offenbart sich *durch sich selbst*. Wollen wir die Offenbarung wirklich von ihrem Subjekt, von Gott her verstehen, dann müssen wir vor allem verstehen, dass dieses ihr Subjekt, Gott, der Offenbarer, identisch ist mit seinem Tun in der Offenbarung, identisch auch mit dessen Wirkung.“²⁹¹ In der Offenbarung zeigt sich, „dass Gott in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist“²⁹². Gott, der Vater, offenbart sich wirklich selbst im Sohn und ist im Geist offenbar.

Die biblische Offenbarung lässt sich nun aber der Form und dem Inhalt nach in dem Satz zusammenfassen: „Gott offenbart sich als der Herr.“²⁹³ Das bedeutet für Barth, dass er „in allen seinen Seinsweisen sich selbst gleich ein und derselbe Herr ist“²⁹⁴. Er kann den Menschen begegnen und sich ihnen verbinden, „weil er Gott ist in diesen drei Seinsweisen als Vater, Sohn und Geist, weil die Schöpfung, die Versöhnung, die Erlösung, das ganze Sein, Reden und Handeln, in dem er unser Gott sein will, begründet und vorgebil-

290 Kap. 2.1.

291 Barth: KD I/1, 312.

292 Ebd. 311.

293 Ebd. 331.

294 Ebd. 403.

det ist in seinem eigenen Wesen, in seinem Gott sein selber²⁹⁵. Das heißt aber wiederum: „Was er in der Offenbarung ist, das ist er zuvor in sich selbst. Und was er zuvor in sich selber ist, das ist er in der Offenbarung.“²⁹⁶ Er ist in sich zuvor Sein in verschiedenen Seinsweisen, die an sich nicht personal sind. Vater, Sohn und Geist sind nicht drei Personen mit eigenem Selbstbewusstsein, sondern drei Seinsweisen des einen Seins Gottes. Gott allein ist selbstbewusstes Subjekt, „in und für sich seiendes Ich“²⁹⁷. Als ein solches vollzieht er sich in diesen drei Seinsweisen und erscheint er in seinem offenbarenden, heilschaffenden Handeln geschichtlich in diesen drei Seinsweisen.

Als absolut freies, selbstbewusstes Subjekt will Gott als Vater, Sohn und Geist Gott für uns (*pro nobis*) sein. Weil er bereits in sich Gott für uns ist, offenbart er sich auch als Gott für uns. Insofern ist in der immanenten Trinität für Karl Barth die ökonomische „begründet“ und „vorgebildet“.²⁹⁸ Durch die Selbstoffenbarung ist sichergestellt, dass Gott so in Beziehung zu sich selber ist, wie er in Beziehung zu uns ist, dass er in der Offenbarung so handelt, wie er ist.

Diese Überlegungen Barths leiten bereits zu Karl Rahners trinitätstheologischem Grundaxiom über: Die „ökonomische“ Trinität ist die immanente und umgekehrt.²⁹⁹ Wir wüssten nichts von der Dreifaltigkeit, wenn Gott sie uns nicht in der Heilsgeschichte offenbart hätte. Nur durch die heilsökonomische Trinität wissen wir von der Dreieinigkeit Gottes an sich. Deshalb muss nach Rahner die christliche Trinitätslehre bei den beiden „Sendungen“ ansetzen und mit ihnen anfangen. Indem der Vater den Sohn und den Geist in die Welt sendet, teilt sich uns der eine und einzige Gott als Vater durch den Sohn im Heiligen Geist mit. Dabei bleibt der Vater bei sich und tritt als solcher in der Welt nicht in Erscheinung. Er teilt sich aber auf zweifache Weise in der Welt mit. Zum einen *geschichtlich* dadurch, dass er sich in Jesus von Nazaret als sein Wort aussagt und durch die Menschwerdung seines Sohnes der Welt als Heil zusagt. Zum anderen *existenziell* dadurch, dass er sich im innersten Grund des Menschen als Heiliger Geist mitteilt, der auf seine Selbsterschließung in Jesus Christus vorbereitet und das angebotene Heil annehmen lässt. Vater, Sohn und Heiliger Geist werden somit heilsökonomisch als „drei Gegebenheitsweisen“ ein und desselben Gottes erfahren, die real voneinander verschieden sind, wie Rahner im *Grundkurs des Glaubens* schreibt: als „der unumfassbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist“, als Selbstaussage in der Geschichte und in der Welt und als das „vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen“.³⁰⁰ Gott, der Vater, ist also nur in seiner doppelten Selbstmitteilung in der konkreten Geschichte als Sohn/Wort in Jesus Christus und in den Tiefen der menschlichen Existenz als Geist für uns in der Welt da, wobei die beiden Weisen seiner Selbstmitteilung innerlich aufeinander bezogen und doch voneinander verschieden sind.

295 Ebd.

296 Ebd. 489.

297 Ebd. 378.

298 Ebd. 403.

299 Rahner: *Bemerkungen*, 534.

300 SW 26, 135/141f.

Dass die ökonomische Trinität die immanente ist, bedeutet nun für Rahner, dass mit ihr schon wirklich die immanente Trinität erfahren wird. An dem, was Gott *für uns* ist, wird erfahren, was Gott dreifaltig *in sich selbst* ist. So wird im menschengewordenen göttlichen Logos (Wort) die Selbstaussage und -zusage Gottes erfahrbare Wirklichkeit, weil der Logos von seinem innertrinitarischen Wesen her „der, und zwar auch ins Nichtgöttliche hinein, Aussagbare, eben das Wort des Vaters ist, in dem der Vater sich äußern und – frei – sich in das Nichtgöttliche entäußern kann, und weil, wenn dies geschieht, gerade das wird, was wir – menschliche Natur nennen“³⁰¹. Weder der Vater, der den Sohn braucht, um sich den Menschen verständlich (aus)sagen zu können, noch der Heilige Geist, auch wenn er bei der Inkarnation des Sohnes mitgewirkt hat, konnte Mensch werden. Nur der Logos konnte sich als Mensch „entäußern“, weil nur er in Gott selbst Bild und Ausdruck, Wort und Äußerung des Vaters ist.³⁰²

Dass die *Menschenwerdung* ein *Proprium* (eine Eigenheit, Eigentümlichkeit) des Sohnes ist, lässt sich nach Rahner daran erkennen, dass sich Jesus sowohl dem Vater als auch dem Menschen gegenüber in spezifischer Weise als *der „Sohn“* weiß. Das *Proprium* des Heiligen Geistes sieht Rahner „in dessen *Einwohnung* im Menschen“³⁰³. Er geht davon aus, „dass, wenn Gott überhaupt in *Selbstmitteilung* (und nicht nur schöpferisch das andere von sich absetzend) aus sich frei heraustritt, es eben gerade der *Sohn* ist und sein muss, der geschichtlich im Fleisch als Mensch erscheint, und es gerade der Geist ist und sein muss, der die glaubende, hoffende und liebende Annahme dieser Selbstmitteilung durch die Welt (als Schöpfung) bewirkt“³⁰⁴. Es ist der *Geist*, der den Menschen heiligt, indem er ihm einwohnt und die ungeschaffene Gnade schenkt, ihn das Heil annehmen und in der Liebe innerlich wachsen lässt. Als Heiliger Geist kann er für den Menschen durch seine Einwohnung der *Geber* der göttlichen Liebe sein, weil er innergöttlich die *Gabe* der Liebe von Vater und Sohn ist.

Die göttlichen Personen handeln in der Heilsgeschichte ihren Eigenheiten gemäß. An ihrem Handeln in der Welt lassen sich ihre innergöttlichen Eigentümlichkeiten erkennen. So bildet „die ökonomische Trinität die Erkenntnisgrundlage der immanenten Trinität [...] (*Erkenntnisordnung*)“, während sich umgekehrt die immanente Trinität als ontologische Voraussetzung der freien heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes erweist (*Seinsordnung*)“³⁰⁵. Diese immanente Trinität bestimmt Rahner wie folgt:

„In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprunglose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) ist, und *dadurch* derjenige ist, der in Freiheit sich ‚nach außen‘ selbst mitteilen kann. Diese reale Unterschiedenheit ist konstituiert durch eine zweifache Selbstmitteilung des Vaters, durch die der Vater einerseits sich *selbst* mitteilt und andererseits gerade (durch eben diese Selbstmitteilung) als der Aussagende und

301 *Bemerkungen* 548.

302 Phil 2,7.

303 Haudel 163 (H.d.V.).

304 Rahner: *Der dreifaltige Gott*, 600.

305 Haudel 161f.

Empfangende seinen wirklichen Unterschied zu dem Ausgesagten und Empfangenen setzt.³⁰⁶

Gott ist dreieinig, weil und insofern sich in der Gottheit der Vater dem Sohn und dem Geist in bleibender Verschiedenheit selbst mitteilt. Die immanente zweifache Selbstmitteilung ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes „nach außen“ in die Welt hinein. Dabei besteht zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Selbstmitteilung nicht die Selbigkeit toter Identität, sondern Selbigkeit in Verschiedenheit.

Die zweifache Selbstmitteilung Gottes im Sohn und im Geist wird nicht nur kollektiv von der Menschheit in der Weltgeschichte, sondern auch individuell vom Menschen in seinem Gnadenleben erfahren. Dem Einzelnen kann Gott als Sohn besonders durch das Evangelium entgegentreten, während ihm Gott in seinem Innersten als Geist begegnet, wobei der Vater als nicht-umfassbarer Urgrund bei diesen Erfahrungen geheimnisvoll mitgegeben ist. Nach Rahner ist die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes immer schon als solche dreifaltig. „Jede der drei göttlichen Personen teilt sich als je sie selber in ihrer personalen Eigenart und Verschiedenheit den Menschen in freier Gnade mit.“³⁰⁷ Zum begnadeten Menschen haben der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eine je eigene Beziehung. Umgekehrt hat der Mensch bereits dank seiner Grundgnade beziehungsweise der Einwohnung des Heiligen Geistes eine je eigene Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist. Diese realontologisch voneinander unterschiedenen Beziehungen sind die ontologische Voraussetzung dafür, dass er später in der Vollendung Gott, wie er ist³⁰⁸, das heißt den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist jeweils in ihrer Eigentümlichkeit schauen wird.

Da Gott in seiner dreifaltigen Selbstmitteilung dem Menschen sein Innerstes zuwendet und ihm somit nichts Wesentliches vorenthält, ist für Rahner nicht nur die ökonomische die immanente, sondern auch die immanente die ökonomische Trinität. Gott erschließt und gibt dem Menschen sich selbst, sein innerstes dreifaltiges Leben.

Weil Rahner die größere trinitätstheologische Gefahr im Tritheismus und nicht im Sabellianismus oder Modalismus wittert, bleibt er bei der Bestimmung der drei göttlichen Personen sehr zurückhaltend. Schon allein den Personbegriff hält er insofern für problematisch, als er sehr stark vom neuzeitlichen Subjektbegriff geprägt ist und beinahe unvermeidlich dazu verleitet, Vater, Sohn und Geist für drei freie, selbstbestimmte und selbstbewusste Subjekte zu halten. Ihm zufolge gibt es aber im einen und einzigen Gott keine drei Subjektivitäten, keine drei Freiheiten, keine drei Aktzentren, keine drei „Bewusstseine“ oder ähnliches mehr. Die drei göttlichen Hypostasen sind für ihn drei (Da-)Seinsweisen oder Gegebenheitsweisen des einen Gottes, nicht mehr, wofür er den Ausdruck drei „distinkte Subsistenzweisen“ einführt: drei verschiedene Weisen Gottes, so-und-nicht-anders da zu sein.³⁰⁹ Damit hat er zwar in seiner Trinitätstheologie die

306 *Der dreifaltige Gott*, 611.

307 *Bemerkungen*, 552.

308 1 Joh 3,2; vgl. 1 Kor 13,12.

309 *Der dreifaltige Gott*, 616–620.

Gefahr des Tritheismus sicher gebannt. Doch dürften die drei göttlichen Personen damit auch merklich unterbestimmt sein.

Literatur

Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, 1947.

Karl Rahner: *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, in: *Sämtliche Werke* [= SW], Bd. 22/1b, 2013, 512–573.

Karl Rahner: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in SW 22/1b, 2013, 513–628.

3.3.7.2 Interpersonale Modelle im Westen (Leonardo Boff und Gisbert Greshake)

In den vergangenen Jahrzehnten wurden auch in der Westkirche zunehmend *interpersonale* Modelle der Trinität vertreten. Wie sich bereits bei Richard von St. Viktor gezeigt hat, besteht ein zentrales Motiv dieser Modelle darin, Gott konsequent „als Liebe denken zu wollen“³¹⁰. Zu ihren Vertretern zählen auf evangelischer Seite Theologen wie Jürgen Moltmann (geb. 1926) oder auch Wolfhart Pannenberg (1928–2014), auf römisch-katholischer Seite etwa Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Leonardo Boff (geb. 1938) und Gisbert Greshake (geb. 1933). Während Moltmann und Boff die Trinitätslehre zwischen Monotheismus und Polytheismus ansiedeln, verstehen die meisten anderen sie als konkreten Monotheismus.

Für den brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff stellt die Trinität das Ideal einer vollkommenen Gleichheit unterschiedlicher Personen dar und kann daher als Urbild menschlicher Gemeinschaft dienen. Die Gefahr eines Tritheismus sieht er dabei durch die Perichorese gebannt. Die drei göttlichen Personen existieren nicht nur seit aller Ewigkeit miteinander, sondern durchdringen sich auch gegenseitig in einem ewigen Liebestausch.

„Das Leben kreist so absolut zwischen ihnen, die Gemeinschaft ist so unendlich, so sehr gibt jede Person den anderen alles, was sie kann, dass sie eine Einung bilden. Die drei besitzen nur einen Willen, eine einzige Vernunft und eine einzige Liebe.“³¹¹

Damit bekennt sich Boff zu *einem* Willen und *einer* Vernunft in Gott, wie er auch „kein dreifaches Bewusstsein, sondern eine einzige Freiheit und dieselbe Glückseligkeit“ in ihm annimmt. Dennoch gibt es ihm zufolge *drei Zentren* in Gott. „Jede göttliche Person ist, analog gesprochen, ein Zentrum von Innerlichkeit und Freiheit, dessen Seinsweise (Natur) darin besteht, immer in Beziehung zu den anderen Personen zu sein.“³¹² Nach dem Zeugnis der Schrift sprechen die drei

310 Stosch 117.

311 Boff 102.

312 Ebd. 108.

miteinander. Sie lieben sich und beziehen sich vertraut aufeinander. So erscheinen sie „als drei Subjekte in ewiger (und deshalb wesenhafter) Gemeinschaft, stets untereinander geeint und durchdrungen“³¹³.

Nach Gisbert Greshake, dessen Entwurf hier etwas ausführlicher dargelegt werden soll, mag zwar am Beginn der Glaubens- und Theologiegeschichte „der Gedanke der Einheit Gottes gegenüber dem in ihm Unterschiedenen den Vorrang gehabt haben“, aber im Laufe der Zeit brach sich „mehr und mehr“ eine doppelte Erkenntnis Bahn³¹⁴:

1. Die personalen Differenzierungen in Gott stehen auf der gleichen Ebene und haben das gleiche Gewicht wie seine Einheit, ja, sie sind „mit Gottes Wesen identisch“.
2. Personen sind in Gott „sowohl distinkte selbst-ständige wie auch zugleich relational-dialogische Größen [...], die nicht unabhängig von den jeweils anderen, auf die sie bleibend bezogen sind, gedacht werden können“³¹⁵.

Der eine Gott ist ein „Beziehungsgefüge“ und besitzt sein Wesen im Lebensaustausch dreier Personen. „Genau das entspricht auch der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, durch die allein wir Zugang zum immanenten göttlichen Leben haben.“³¹⁶

Was Personalität im eigentlichen Sinn ist, verwirklicht sich für Greshake „in voller Weise nur in Gottes unendlichem Sein“³¹⁷. Aber der trinitarische Glaube an Personen in Gott wird in der menschlichen Abbildlichkeit und Ähnlichkeit sozusagen „plausibel“ und erfahrbar. Dabei ist jedoch immer zu beachten, dass eine unüberbrückbare „ontologische Differenz“ zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen besteht und man im Sinn der Analogie zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine so große Ähnlichkeit feststellen kann, „dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“³¹⁸.

Personsein steht laut Greshake immer in der eigenartigen Spannung, dass Person einerseits *substanzieller Selbst-Stand* und andererseits eine *relationale Größe* ist. „Person zeigt sich damit nicht einfach als Zentralität, sondern als Zentralität in und durch Exzentrizität.“³¹⁹ Dabei ist der Selbststand kein statisch verborgener, sich selbst gleichbleibender innerer „Kern“, sondern „lebendige, sich ereignende Vermittlung von Selbstsein und Andersheit, ohne dass einer dieser Pole vom anderen auch nur in Gedanken isoliert werden könnte“³²⁰. Person vollzieht sich somit in einem ganz spezifischen Ineinander von Identität und Differenz, von Einheit und Vielheit:

„Einheit: das Untereinander der Beziehungen sowie das dadurch gegebene Miteinander im Lebensvollzug, Denken und Handeln bilden eine unzertrennbare Einheit sui generis, ein Relationsgefüge, das als Wir geradezu den Charakter einer quasi-subjekthaf-

313 Ebd. 162.

314 Greshake 172.

315 Ebd.

316 Ebd.

317 Ebd. 173.

318 DH 806.

319 Greshake 175.

320 Ebd. 175f.

ten Wirklichkeit annimmt. *Vielheit*: dieses Wir kann nicht unabhängig sein und nicht unabhängig gedacht werden von der Vielheit, der sich gegenseitig zum Selbstsein vermittelnden Personen. Kurz: die Einheit verwirklicht sich in relationaler Vielheit, die Vielheit (der Personen) sind gleichsam selbstständige ‚Knoten‘ in der Einheit eines unauflöslichen Netzwerks.³²¹

Diese besondere Einheit in Vielheit nennt Greshake *Communio* (Gemeinschaft). Bei ihr handelt es sich um eine dynamische Wirklichkeit, um Kommunikation und Leben, „um eine ganz intensive Form von Beziehung, Liebe, Gemeinschaft, [...] enges Miteinandersein, Lebenseinheit, gegenseitiges Sich-Durchdringen“³²².

Mithilfe des Begriffs der *Communio* stellt Greshake nun die These auf: „Gott ist dreieinig“, bedeutet so viel wie: „Gott ist jene *Communio*, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen.“³²³ Der eine christliche Gott verwirklicht sein Sein im Dialog der Liebe dreier Personen. Sein göttliches Wesen besteht in nichts anderem als in dem vollkommenen Kommunikationsgeschehen zwischen den Dreien. Es „hat also seinen Selbststand weder ‚in sich‘ noch über oder neben den drei Personen, sondern es ist dasjenige, was ‚in‘ und ‚zwischen‘ den drei Personen geschieht, besser: auf je verschiedene Weise in und von den drei gemeinsam vollzogen wird“³²⁴. Es existiert nur im Austausch von Vater, Sohn und Geist.

„Jede der göttlichen Personen ist ekstatisch auf die andere hin, und zwar *korrelativ*, indem sie zugleich gibt und empfängt: *Der Vater* vollzieht sein eigenes Sein, indem er sich ganz dem anderen des Sohnes schenkt und so seine Gottheit nur ‚als verschenkte besitzt‘, gerade so aber von ihm das Vatersein empfängt; *der Sohn*, indem er sich ganz vom Vater her entgegennimmt und ihm die ‚Ehre‘ gibt; *der Geist*, indem er sich selbst aus der Beziehung von Vater und Sohn als der dritte empfängt und zugleich beide verherrlicht. So haben die drei Personen in Gott keinen Selbst-Stand gegeneinander, sondern nur voneinanderher, miteinander und aufeinanderhin.“³²⁵

Jede der drei Personen spiegelt das Ganze des trinitarischen Geschehens auf ihre eigentümliche Weise, indem sie ganz von den andern her und auf die anderen hin ist: der Vater gebend und empfangend, der Sohn empfangend und gebend, der Heilige Geist einigend, empfangend und zurückgebend.

Damit ist die Trinitätslehre Auslegung des Satzes: „Gott ist die Liebe“. Er ist sie nicht nur „für uns“, sondern auch „in sich“. Weil er sie „in sich“ ist, kann er sie auch „für uns“ sein. Mit der Liebe „ist gleichzeitig die Unterscheidung von Liebendem, Geliebtem und dem sich ereignenden einenden Liebesband beider mitgegeben“³²⁶. Geht man von der

321 Ebd. 176.

322 Ebd.

323 Ebd. 179.

324 Ebd. 184.

325 Ebd. 185f.

326 Ebd. 188.

Wirklichkeit der *Communio* aus und bestimmt man den trinitarischen Gott als „interpersonales Liebesgeschehen“, als „geschehende Liebe“, so gibt es nach Greshake hier kein logisches oder ontologisches Früher von Person/Personen oder Wesen. Gott ist Lebens- und Liebesvollzug der Personen selbst, er ist „das Geschehen unterscheidender Einigung [...] nur in den personalen Vollzugsgestalten seines Seins“³²⁷.

Eine Analogie für die göttliche *Communio* erkennt Greshake in der „Wirklichkeit des Spiels. Ein Spiel ist ein Beziehungsgefüge, das es nicht ohne Personen und Zuordnung zu distinkten Personen gibt und das doch so ‚spielt‘, dass es in jedem Spieler auf höchst spezifische Weise als Ganzes anwesend ist.“³²⁸ So spielt kein Schauspieler, der in einem Drama spielt, oder kein Kind, das ein Rollenspiel mitspielt, nur einen Teil des Spiels. Vielmehr spielt es das Spiel ganz, aber nicht allein und für sich. „In diesem Sinne lässt sich die göttliche *Communio* als Spiel der göttlichen Liebe verstehen.“³²⁹

Die Trinität ist für Greshake eine Einheit, „die nicht *gegen* etwas besteht, welches als das Nicht-identische und Fremde ‚draußen‘ bliebe, sondern eine Einheit, die Differenzen *ursprünglich* einbegreift“³³⁰. Sie ist nicht nachträgliches Resultat aus ihren Einzelelementen, „sondern *ursprüngliche* Einheit in *ursprünglicher* Verschiedenheit“³³¹. Sie ist „eine Einheit, die gerade, weil sie grösser nicht gedacht werden kann, auch eine Unterschiedenheit der Personen, wie sie grösser nicht gedacht werden kann, in sich birgt und umgekehrt“³³². Deshalb gilt: Je mehr sich in Gott die Personen voneinander unterscheiden, umso grösser ist ihre Einheit. „Hier wird in höchstmöglichem Maß wirklich, was ansatzweise auch schon im geschöpflichen Bereich ablesbar ist: Selbststand und Relation-Sein wachsen in gleichem, nicht in umgekehrtem Maße.“³³³ Je radikaler das „Sein-zum-Du“ ist, desto erfüllter ist das „Sich-selber-sein“. Schließlich ist die göttliche Einheit „eine Einheit, in der im wirklichen Sinn in und mit jeder Person, ohne dass diese ihre Einmaligkeit verliert, die andere(n) mitgegeben ist/sind, da jede ihr ganzes Sein nur von der anderen her und auf die anderen hin hat“³³⁴. Wo eine göttliche Person ins Spiel tritt, sind darum die beiden anderen mitgegeben. Die Einheit Gottes besteht also „nicht vor, nach, über oder unter den Beziehungen der Personen“, sondern vollzieht sich eben in diesen.³³⁵ „So gesehen ist Trinität die inhaltlich gefüllte und konsequenteste Form des Monotheismus.“³³⁶ Das eine Wesen Gottes besteht eben darin, *Communio* der Liebe dreier Personen zu sein. *Communio* ist damit die höchste Form der Einheit. „Denn Liebe ist das, was gleichursprünglich zugleich unterscheidet wie eint: was unterscheidet, um zu einen; was eint, um zu unterscheiden.“³³⁷ Stellt man die göttliche Einheit so heraus, dürfte, so

327 Ebd. 189.

328 Ebd. 190.

329 Ebd.

330 Ebd. 196.

331 Ebd. 197.

332 Ebd. 198.

333 Ebd.

334 Ebd. 199.

335 Ebd. 200.

336 Ebd.

337 Ebd.

Greshake, „wohl kaum die Spur eines Verdachts von Tritheismus aufkommen, wenn von einem trialogischen Wechselspiel dreier göttlicher Personen gesprochen wird“³³⁸.

Was die göttlichen Personen im Einzelnen betrifft, fasst Greshake den Vater als „Urgabe“ auf, die der ganzen *Communio* „Grund und Halt gibt“³³⁹. Der Sohn hingegen ist „Dasein als Empfang“. Er erkennt die Gabe der Liebe (vom Vater) an und gibt sie zurück, mehr noch, gibt sie (an den Geist) weiter. „Ist der Vater in der göttlichen *Communio* Urgrund und Kristallisationspunkt, so ist der ‚Sohn‘ gleichsam Peripherie, nämlich das Ausgespanntsein in das Äußerste der (göttlichen) Möglichkeiten.“³⁴⁰ Der Heilige Geist schließlich ist auf der einen Seite „reines Empfangen“, insofern er sich die Gabe des Vaters und, auf andere Weise, die des Sohnes „gefallen“ lässt und sich liebend zurückwendet, auf der anderen Seite „das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, das deren Einheit und Einssein bewirkt“.³⁴¹ Darin zeichnet sich für Greshake der Doppelcharakter des Heiligen Geistes ab: Er ist zum einen „Inbegriff der gegenseitigen Liebe“ von Vater und Sohn, zum anderen „objektive Frucht der Liebe und damit im Sinne Richards als der ‚Dritte‘ Garant ihrer Liebe“.³⁴²

In einem längeren Satz fasst Greshake seine These noch einmal zusammen und ordnet sie ein:

„Ein solches Trinitätsverständnis, wonach Gott selbst *Communio*, eine Gemeinschaft von Personen ist, die in ihrem liebenden Aufeinanderhin-, Voneinanderher- und Miteinander-Sein ‚perichoretisch‘ so verbunden sind, dass ihre Differenz sich zur höchsten Form der Einheit vermittelt, und wo umgekehrt die göttliche Einheit gerade darin besteht, dass sie in einer Pluralität differenter Vollzugsgestalten gegeben ist und lebt, ein solches Trinitätsverständnis ist nicht nur [...] die Frucht einer langen Geschichte gelebten Glaubens und theologischen Nachsinnens, es bewährt sich auch [...] als *Verstehensschlüssel* sowohl für ein tieferes Verständnis des Zusammenhangs christlichen Glaubens und seiner vielfältigen Phänomene wie auch für ein tieferes Verständnis der Probleme der wissenschaftlichen Reflexion und der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung.“³⁴³

Wie Greshake mit Hilfe des hermeneutischen Schlüssels der Trinität den christlichen Glauben und die Weltwirklichkeit auszulegen sucht, kann hier nicht mehr dargelegt werden. Stattdessen wird nun abschließend versucht, einen Denkweg von der intrapersonalen zur interpersonalen Dimension der Dreieinigkeit Gottes aufzuzeigen.

338 Ebd. 197.

339 Ebd. 207.

340 Ebd. 209.

341 Ebd. 210.

342 Ebd. 210f.

343 Ebd. 216.

Literatur

Leonardo Boff: *Der dreieinige Gott*, 1987.

Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 1997.

3.3.8 Gott als dreieinige Liebe

Bei der folgenden gedanklichen Annäherung an das höchste Geheimnis und das Ursprungsmysterium der Dreieinigkeit Gottes ist immer mitzubedenken, dass es sich zum einen um einen Gedankengang und in keiner Weise einen zeitlichen Vorgang in Gott handelt und dass sich zum anderen bei aller Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott im Sinn der vom 4. Laterankonzil (1215) bestimmten Analogie jeweils eine immer noch größere Unähnlichkeit finden lässt.³⁴⁴ Als systematischer Ausgangspunkt sollen die intrapersonalen oder monosubjektiven Modelle dienen. Das entspricht sowohl der Erfahrung Israels als auch abendländischer Denkgewohnheit. Gott hat sich heilsgeschichtlich zunächst als *ein* personales Gegenüber zu erkennen gegeben und nicht als eine Gemeinschaft dreier göttlicher Personen. Zumindest wurde im Frühjudentum seine Offenbarung trotz einer gewissen Selbstunterscheidung in a) Gott, b) Wort oder Weisheit und c) Geist noch nicht im trinitarischen Sinn monotheistisch verstanden. Erst in Jesus hat sich Gott selbst eindeutig als dreieiner erschlossen.

Wie sehr die abendländische Geistesgeschichte seit der Neuzeit vom Subjektdenken geprägt war und immer noch ist, muss hier nicht eigens erläutert werden. Der Weg vom *einen Wesen* Gottes zu den drei göttlichen Personen entspricht nicht nur abendländischem Denken, sondern zumindest in einigen Traditionen auch fernöstlichem Denken. Die personale Seite Brahmanas als Herr des Universums (*ishvara*), der als Schöpfer handelt, möge hier als Beispiel genügen.

Inhaltlicher Ausgangspunkt der Überlegung zur Trinität ist die neutestamentliche Aussage „Gott ist Liebe“, die als höchste und wichtigste Spitzenaussage der gesamten christlichen Bibel über Gott zu gelten hat.³⁴⁵ In ihr kommt die jahrhundertelange Gotteserfahrung gläubiger Juden und die durch Jesus Christus vermittelte Gotteserfahrung früher Christen zum Ausdruck. Gott hat sich in der Heils- und Offenbarungsgeschichte immer wieder als Liebe geoffenbart. Auf dem Höhepunkt dieser Geschichte hat er sich aber durch Jesus Christus nicht nur als absolute Liebe, sondern als *dreifaltige Liebe* selbst erschlossen. Damit hat er sein Innerstes preisgegeben. Die Frage nach seinem innersten Wesen ist auch eine Frage des Vertrauens in ihn. Wie sollte er, wenn er „seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben hat“³⁴⁶, uns nicht wirklich alles gegeben und damit auch alles zu verstehen gegeben haben? Gott ist also in sich kein anderer als der, als der er sich (für) uns geschichtlich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat: dreifaltige Liebe. Das ist hier mit dem trinitätstheologischen Grundaxiom gemeint,

344 DH 806.

345 1 Joh 4,8.16.

346 Röm 8,32.

demzufolge ökonomische und immanente Trinität einander strikt entsprechen: Gott ist *in sich* und nicht nur *für uns* dreifaltige Liebe.

Diesen einen Gott, wie er sich uns in der Geschichte offenbart hat, kann man sich zunächst einmal wie *ein Subjekt* vorstellen, das sich in Freiheit selbst bestimmt beziehungsweise vollzieht und sich seiner selbst vollkommen bewusst ist. Schon Duns Scotus (1266–1308) und andere Franziskaner im Mittelalter hatten das Wesen Gottes als unbedingte Freiheit und somit als höchstes Subjekt aufgefasst. In Gott als ewigem, unendlichem Subjekt gibt es nur *einen* Willen und *eine* Freiheit. In seiner Freiheit vollzieht sich Gott ewig als dreieinige Liebe. Da die Tradition gestützt auf metaphysische Überlegungen nur einseitig gelehrt hat, die Trinität gehöre zu seinem unveränderlichen Wesen und sei somit notwendig, wäre demgegenüber seine Freiheit als *ursprüngliche Selbstbestimmung* zu betonen.

Theologisch betrachtet fallen in Gott *Freiheit* und *Notwendigkeit* zusammen. Sein trinitarisches Wesen, das uns notwendig scheint, vollzieht er selbst in souveräner Freiheit. Er ist trinitarisch, weil er das selbst ewig so will. Gott ist notwendigerweise das, was er in Freiheit sein will, und er will in Freiheit das sein, was er notwendigerweise ist, nämlich ewig dreifaltige Liebe. Seine Freiheit vollzieht Gott dabei nicht im Sinn der Wahl-, sondern der *Willensfreiheit*. Er hat nicht zwischen mehreren Seinsmöglichkeiten gewählt. Denn das würde abgesehen von der zeitlichen Problematik bedeuten, dass ihm Möglichkeiten vorgegeben und damit vorgeordnet waren, die ihn in seiner absoluten Souveränität eingeschränkt hätten. Dennoch hätte er aus unserer Sicht ein anderer sein können, wenn er das gewollt hätte.

Der göttlichen Willensfreiheit können wir uns über bestimmte Erfahrungen unserer menschlichen Willensfreiheit anzunähern suchen. Wenn jemand aus großer Liebe eine Partnerschaft oder Ehe mit einem anderen Menschen eingeht oder in großer Begeisterung einen bestimmten Beruf ergreift, wägt er nicht zwischen mehreren Möglichkeiten ab. Trotzdem ist er frei, was sich daran ablesen lässt, dass er, wenn sich die Umstände ändern, auch etwas anderes wollen kann. Bei Gott gibt es nichts und kann es nichts geben, was ihn in seiner Souveränität davon abbringen könnte, trinitarische Liebe zu sein.

Gott hat sich seit Ewigkeit auch dazu entschlossen, *Schöpfergott* zu sein, das heißt eine Welt mit Menschen zu erschaffen, als Sohn selbst Mensch zu werden und die Menschen am eigenen göttlichen Leben für immer teilhaben zu lassen. Im Gegensatz zum „notwendigen“ trinitarischen Wesen hat die Tradition diesen „Entschluss“ immer im Sinn der Wahlfreiheit verstanden. Gott hat sich, zwischen Möglichkeiten wählend, entschieden, eine Welt zu erschaffen, und vielleicht obendrein noch aus vielen möglichen Welten eine passende ausgewählt. Das ist zu abstrakt und zu sehr von menschlicher Wahlfreiheit her gedacht. Der ewige Entschluss Gottes, Schöpfergott zu sein, ist als genauso ursprünglich wie sein ewiger Entschluss, trinitarischer Gott zu sein, anzusehen und gehört zum *einen* freien Selbstvollzug Gottes. Deshalb wäre gegenüber der Tradition hier die *Notwendigkeit* der Schöpfung hervorzuheben. Will Gott seit Ewigkeit und in Ewigkeit Schöpfergott sein und eine Welt erschaffen, dann ist für uns theologisch betrachtet die Schöpfung als solche notwendig, auch wenn sie im Einzelnen kontingent ist und der Mensch echte Freiheit gegenüber Gott besitzt. Das Schöpfer-Sein gehört so „notwendig“ zum Wesen Gottes wie sein Trinität-Sein beziehungsweise so wesentlich zu seinem freien Selbstvollzug wie dieses. Auch wäre noch deutlicher auf den inneren

Zusammenhang des innergöttlichen Bild-Seins des *Sohnes* und des Abbild-Seins des *Menschen* hinzuweisen. Nicht nur gilt: Nur der Sohn kann Mensch werden, weil nur er innergöttlich die (Selbst-)Äußerung des Vaters ist. Vielmehr gilt auch: Weil immer schon der Sohn und niemand sonst Mensch werden sollte, ist er und nur er innergöttlich die Selbstaussage und das Wort des Vaters. Der Sohn empfängt von vornherein seine göttliche Gestalt im Blick auf seine Menschwerdung. Umgekehrt sind die Menschen von vornherein Kinder und Bilder Gottes, die dem Mensch werdenden oder gewordenen Sohn im Laufe ihres Lebens ähnlicher werden sollen, bis sie in der Vollendung sein vollkommenes Abbild darstellen. Gott hat von Ewigkeit her sein dreifaltiges Wesen und die Schöpfung aufeinander abgestimmt.

Als höchste und wichtigste Spitzenaussage der christlichen Bibel über den Menschen darf die alttestamentliche Feststellung gelten: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild.“³⁴⁷ Im Blick auf Jesus Christus lässt sich dieses Bild-Gottes-Sein so verstehen, dass der Mensch als vollkommen Liebender „christusförmig“ und gerade so ganz Kind Gottes sein wird. Welche Bedeutung hat dies aber im Blick auf die Trinität oder könnte es haben? Was heißt es oder könnte es heißen, dass der Mensch *Bild* des *dreieinen Gottes* ist beziehungsweise wird?

Von der *intrapersonalen* Dimension her bedeutet das: Der Mensch soll *souveränes Subjekt* sein, er soll sich in Freiheit selbst bestimmen und vollziehen, soll sich seiner selbst ganz bewusst werden. In ihm sollen alle Kräfte und Fähigkeiten integriert sein, er soll und wird eins mit sich sein, zur vollen Selbstidentität gelangen. Nicht im Sinn egoistischer Eigenliebe, sondern echter Selbstvollkommenheit soll und wird er sich ganz lieben. Im Sinn vollkommener *Selbstliebe* soll und wird er ganz für sich und bei sich sein. In all dem soll und wird er Bild des einen souveränen Gottes sein.

Gott vollzieht sich nun aber in seiner Souveränität nicht nur und nicht einfach als vollkommene Selbstliebe, sondern als *trinitarische* Liebe. Er ist die eine göttliche Liebe als *Vater*, als *Sohn* und als *Heiliger Geist*, weil er das in seinem unergründlichen Willen so will. Damit vollzieht sich die eine göttliche Liebe auf dreifache Weise, genauer gesagt, auf *drei Weisen*, die voneinander auf göttliche, das heißt unendliche Weise verschieden sind.

In Gott findet eine *Bewegung* der Liebe statt, die vom Vater als dem ursprungslosen Ursprung ausgeht, vom Vater auf den Sohn übergeht und durch den Sohn den Heiligen Geist erfasst. Betrachtet man die Bewegung der Liebe in Gott dem Ursprung nach, so vollzieht sich der Vater, indem er die göttliche Liebe, die er selbst ist, dem Sohn und dem Geist mitteilt, der Sohn, indem er die göttliche Liebe vom Vater empfängt und an den Geist weitergibt, der Geist, indem er die göttliche Liebe vom Vater und vom Sohn empfängt. So gesehen unterscheiden sich, wie man in der Tradition gesagt hat, die drei göttlichen Personen der *Form* (d. h. dem Ursprung der Bewegung der Liebe nach) durch die Art und Weise, wie sie die Liebe innehaben (lat. *modus optinendi*). Betrachtet man die Bewegung der Liebe in Gott der *Existenz* nach, teilt der Vater die göttliche Liebe im Geist dem Sohn und durch den Sohn dem Geist mit, empfängt der Sohn die göttliche Liebe im Geist vom Vater, dem er sie im Geist zurückschenkt, während der Geist sie durch den Sohn vom Vater empfängt und zurückschenkt, so dass alle drei die eine göttliche Liebe sowohl schenken als auch empfangen und sich der ewige Kreislauf der Liebe in

347 Gen 1,27; vgl. Eph 4,24 u. a.

Gott schließt. Während beim innergöttlichen Liebesgeschehen auf der Ursprungsebene der Vater nur Gebender, der Sohn sowohl Empfangender als auch Gebender und der Geist nur Empfangender ist, sind auf der Existenzebene alle drei Personen gleichermaßen Gebende und Empfangende, weshalb es die Liebe des Vaters nicht gäbe, wenn es nicht auch die Liebe des Sohnes und die des Geistes gäbe. Dass die Bewegung der Liebe in der Gottheit von der Ursprungsebene her beim Vater anhebt, spielt auf der Existenzebene insofern keine Rolle mehr, als diese Bewegung durch den Sohn im Geist zum Vater zurückkehrt, so dass der Vater in der Gottheit nicht nur zur Liebe bewegt, sondern auch von den beiden anderen Personen zur Liebe bewegt wird.

Die Liebe Gottes ist daher nicht einfach Liebe seiner selbst, sondern als dreifaltige Liebe ein *Beziehungsgeschehen* in Gott. Bildhaft lässt sie sich wie eine Kraft verstehen, die sich zwischen Vater, Sohn und Geist bewegt, wie Licht, Feuer oder Wasser. Viele Mystikerinnen und Mystiker hatten denn auch bildliche Eindrücke von der Dreieinigkeit Gottes. Als ein Beispiel möge an dieser Stelle genügen, wie Hildegard von Bingen (1098–1179) ihre Vision von der Dreifaltigkeit schildert:

„Dann sah ich ein überhelles Licht und darin eine saphirfarbene Menschengestalt, die völlig von einem sanften, rötlichen Feuer durchglüht war. Und das helle Licht überstrahlte das ganze rötliche Feuer und das rötliche Feuer das ganze helle Licht und das helle Licht und das rötliche Feuer, die ganze Menschengestalt, so dass sie ein einziges Licht in derselben Stärke und Leuchtkraft bildeten.“³⁴⁸

Das überhelle Licht identifiziert Hildegard mit dem Vater, das rötliche Feuer mit dem Heiligen Geist und die saphirfarbene Menschengestalt mit dem Sohn und erläutert ihre Vision folgendermaßen:

„Doch dass dieses helle Licht das ganze rötliche Feuer überstrahlt und das rötliche Feuer das ganze helle Licht und das helle Licht und das rötliche Feuer die ganze Menschengestalt, so dass sie ein einziges Licht in derselben Stärke und Leuchtkraft bilden, besagt: [Vater, Sohn und Geist] sind untrennbar in der Majestät der Gottheit.“³⁴⁹

Vater, Sohn und Geist sind *drei Personen* und doch ein Gott. Dem „Gehalt“ nach ist der Vater die göttliche Person, in der die Bewegung der Liebe ihren Ursprung hat und der deshalb auch unser aller Vater ist. Der Sohn ist die Person, die als Bild und Wort des Vaters seit Ewigkeit dazu bestimmt ist, einer von uns, also Mensch zu werden. Der Heilige Geist ist schließlich die Person, durch die Gott in sich selber offen ist für die Gemeinschaft mit den Geschöpfen, die er ins Dasein ruft. Darum ist er auch seit Ewigkeit Geschenk an uns, die wir auf Erden leben.

Von den göttlichen Personen lässt sich aber in diesem göttlichen Liebesgeschehen noch mehr sagen. Denn der Vater gibt die eine göttliche Liebe an den Sohn weiter, indem er sich selbst ganz dem Sohn mitteilt, wodurch der Sohn auf denkbar höchste Weise mit ihm eins und zugleich von ihm unendlich verschieden ist. Da auch die beiden anderen

348 Hildegard: *Scivias* II.2 118; zit. nach Maly/Hofmann 46.

349 *Scivias* II.2 118f; zit. nach Maly/Hofmann 48.

Personen die Liebe weitergeben, indem sie sich jeweils selbst ganz mitteilen, findet nicht nur eine dreifache Selbstmitteilung in Gott statt, sondern vollziehen sich *drei* voneinander verschiedene *Selbstmitteilungen* in ihm.

Sagt man von den drei Personen, sie teilten sich auf je eigene Weise ganz den anderen mit, ist damit auch schon gesagt, dass sie einander auf vollkommene Weise lieben, dass also jede Person liebt. Folglich haben wir in Gott eine Liebe und *drei Liebende*, die auf je eigene Weise die eine Liebe ausüben, die auf je eigene Weise lieben.

Die Frage, an der sich die Geister in der Trinitätstheologie scheiden, lautet nun, ob eine liebende Selbstmitteilung der drei göttlichen Personen denkbar ist, ohne dass sie füreinander *Ich* und *Du* sind, ohne also füreinander bei all ihrer Einheit in Verschiedenheit jeweils geistiges beziehungsweise personales Gegenüber zu sein. Befürworter des *interpersonalen* oder sozialen Modells verweisen an dieser Stelle auf Jesus und argumentieren: Wenn Jesus den Vater als *Du* anspricht, bringt das nicht nur seine menschliche Liebe zum Vater zum Ausdruck, sondern offenbart das auch, dass für den Mensch gewordenen Logos-Sohn innergöttlich der Vater ein *Du* ist. An der Selbstunterscheidung Jesu von seinem himmlischen Vater wird die Selbstunterscheidung des Logos-Sohnes vom Vater erkennbar. In ihr hat erstere ihren Grund. Auch kennen wir aus unserem Erfahrungsbereich keine größere Liebe und Selbstmitteilung als die zwischen einem menschlichen *Ich* und einem menschlichen *Du*. Können wir uns etwa die liebende Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn als größtmögliche denken, ohne sie uns als Liebe eines *Ich* zu einem *Du* vorzustellen? Muss das Selbst der drei göttlichen Personen eine Art *Ich* sein, fragt sich aber, wie dieses *Ich* näher zu bestimmen ist.

Die drei göttlichen Personen stellen keine drei Subjekte mit je eigenem Willen oder je eigener Willensfreiheit dar. Wenn Vater, Sohn und Heiliger Geist dasselbe wollen – nämlich die Welt erschaffen, mit sich versöhnen und vollenden –, liegt das nicht daran, dass sie in Liebe ihr individuelles Wollen aufeinander abstimmen, also trotz verschiedener Willensvermögen immer dasselbe wollen, sondern dass es in Gott nur einen Willen und ein Wollen gibt. Auch sind in Gott nicht drei Freiheiten, die grundsätzlich miteinander harmonieren. Jedoch ließe sich von *drei Freiheits-* oder *Lebenszentren* sprechen. Das, was hier mit Freiheit gemeint ist, kennen wir aus der Erfahrung und könnten es spontane Freiheit nennen. Wenn Menschen stark in dem, was sie wollen, geeint sind, wie etwa einander Liebende, miteinander Spielende oder miteinander Redende, ist ein lebendiges spontanes Agieren und aufeinander Reagieren möglich, das jenseits der Wahl- und der Willensfreiheit liegt und dennoch von jedem Zwang frei ist. Miteinander spielende Kinder können solch eine spontane Freiheit und ursprüngliche Lebendigkeit versinnbildlichen. Mit dem Spruch: „Wenn ihr nicht ... werdet wie die Kinder“³⁵⁰, ruft Jesus nicht nur zum Vertrauen zum himmlischen Vater, sondern auch zu Spontaneität und Lebendigkeit auf. Analog dazu kann man sich die gegenseitige Selbstmitteilung der drei göttlichen Personen wie ein lebendiges Sich-Austauschen und Miteinander-Kommunizieren vorstellen, das sich jenseits einer Wahl- oder Willensfreiheit abspielt, bei dem aber jede Person ihr eigenes Leben und ihre eigene Lebendigkeit einbringt.

Schwieriger gestaltet sich die Frage nach dem Bewusstsein der drei göttlichen Personen. Kann man über ein dreifaches Bewusstsein hinaus sinnvollerweise von *drei Be-*

350 Mt 18,3.

wusstseinszentren oder -polen in Gott sprechen? Was damit positiv gemeint sein könnte, mag sich wiederum durch bestimmte menschliche Erfahrungen erschließen. Es gibt Situationen, in denen sich der Mensch im positiven Sinn „vergisst“, etwa wenn er ganz in einer Tätigkeit aufgeht. Noch stärker kann er diese Selbstvergessenheit erleben, wenn er etwa im Zustand der Verliebtheit oder tiefer Liebe nur noch einen „Blick“ für das geliebte Du hat. Im Vordergrund des Bewusstseins steht für das Ich dann nur noch das Du. Das Ich vergisst, ein solches zu sein.

Nur ein egoistisches Ich trennt vom Du, weil in ihm bestimmte Bewusstseinsinhalte, etwa eigene Interessen, im Vordergrund stehen. Ein liebendes Ich ist nicht vom Du entzweit, sondern in Liebe mit ihm geeint, obwohl es von ihm verschieden ist. Gerade indem sein Bewusstsein ganz vom Du erfüllt ist, ist es ganz bei sich. Die unterschiedlichen Pole zwischen Ich und Du trennen nicht, sondern ermöglichen durch die Spannung, die zwischen ihnen besteht, überhaupt erst echte Liebe.

Von den drei göttlichen Personen wird gesagt, sie seien seinsmäßig vollkommen aufeinander bezogen, sie lebten ganz voneinander her, aufeinander hin und miteinander. Der Vater ist vollkommenes Bezogensein auf Sohn und Geist, der Sohn vollkommenes Bezogensein auf Vater und Geist und der Geist vollkommenes Bezogensein auf Vater und Sohn. Diesem *Bezogensein* muss eine gewisse *Selbstständigkeit* zukommen, da es keine Beziehung ohne sich Beziehende, also ohne jemanden geben kann, der sich auf einen anderen oder andere bezieht. Bewusstseinsmäßig könnte das bedeuten, dass im Vordergrund des Bewusstseins einer jeden Person die andere oder die beiden anderen stehen. Die drei sind ganz aufeinander ausgerichtet, weil sie, bildlich gesprochen, geistig unentwegt aufeinander schauen. Wie sich beim sinnlichen Sehen der Sehende selbst am wenigsten sieht, könnte sich beim geistigen Schauen das Ich nur als perspektivischer Hintergrund selbst gegenwärtig sein, während das Du seinen ganzen (vordergründigen) Bewusstseinsinhalt ausmacht. Trotz der Unhintergebarkeit einer solchen Ich-Perspektive sprengt die gegenseitige Schau der göttlichen Personen den Monotheismus nicht, weil dieses liebende, vollkommen „selbstlose“ einander Schauen nicht nur nicht trennt, sondern die *Höchstform geistiger Einheit* darstellt. Die gegenseitige Liebe der drei göttlichen Personen im Sinne von Ich, Du und Wir macht den christlichen Monotheismus zu einem differenzierten oder konkreten. Das sinnliche Sehen des Menschen, das immer von sich wegblickt und auf anderes, im Höchstfall auf ein menschliches Du blickt, wäre so ein weiterer Mosaikstein in einer emblematischen Theologie, der zufolge vieles, was wir in dieser Welt über unsere Sinne erfahren, jenseitige Wirklichkeit versinnbildlicht.

Der Mensch soll nicht nur Bild des einen souveränen Gottes, sondern auch Bild der göttlichen Person werden. Es soll sich einerseits immer mehr zu einem souveränen, für sich und bei sich seienden Subjekt entwickeln, andererseits und zugleich aber auch vom Subjekt zur *Person* weiterentwickeln, die ganz von anderen Personen her, ganz auf andere Personen hin und ganz mit anderen Personen lebt. Subjektsein und Personsein wachsen im selben, nicht im umgekehrten Maß. Je mehr ein menschliches Ich selbstlos bei sich ist, desto mehr kann es liebend beim Du sein. Je mehr es sich liebend dem Du öffnet und sich auf ein Du einlässt, umso mehr wird es Ich. Dem Menschen sind zwar in seinem irdischen Leben Grenzen für sein Subjekt- und Personwerden gesetzt, aber er wird im Jenseits als sich selbst liebendes Subjekt und als andere Personen liebende Person und

damit als Bild Gottes in seiner intrapersonalen wie in seiner interpersonalen Dimension vollendet werden.

Handelt der trinitarische Gott „nach außen“, indem er die Welt erschafft, sie mit sich versöhnt und sie vollendet, handeln die drei göttlichen Personen mit einem Willen gemeinsam. Man könnte die drei Werke als *komplexe Handlungen* auffassen, bei denen alle drei Personen auf je eigene Weise wirken beziehungsweise mitwirken. Ihre innergöttlichen Eigentümlichkeiten spiegeln sich in heilsgeschichtlichen Spezifika wider. So erschafft der *Vater* durch das Wort im Geist die Welt, weshalb die *Schöpfung* ihm als Hauptwerk nicht nur zugesprochen wird, sondern zukommt, obwohl die beiden anderen Personen auf ihre Weise mitwirken. „Wie der Vater innertrinitarisch die ewige Quelle verkörpert, so wirkt er heilsgeschichtlich als Schöpfer.“³⁵¹ Seine Eigenheit ist es, die beiden anderen Personen in die Welt zu senden, dabei aber als unumfassbarer Urgrund von allem in ihr nicht in Erscheinung zu treten, sondern im Verborgenen zu bleiben.

Das heilsoökonomische Proprium des *Sohnes* besteht darin, in der Welt Mensch zu werden und so Gott selbst auf letztgültige Weise in der Geschichte zu offenbaren. Weil er innertrinitarisch das Bild und Wort des Vaters darstellt, ist er zur *Menschwerdung* prädestiniert und kann er dem Menschen, der nach seinem Bild geschaffen ist, nicht nur Gottes- sondern auch Menschenerkenntnis vermitteln. Am Werk der *Versöhnung*, das vor allem sein Werk ist und durch das den Menschen ihre Gotteskindschaft geoffenbart ist, ist nicht nur der Vater beteiligt, insofern er im Geist den Sohn zur Menschwerdung in die Welt sendet, sondern auch der Geist, der die Menschwerdung des Sohnes ermöglicht³⁵² und begleitet.

Schließlich wird das Werk der *Vollendung* hauptsächlich vom *Heiligen Geist* geleistet, der vom Vater durch den Sohn in die Welt gesandt ist. „Wie der Geist innertrinitarisch die Gemeinschaft der Liebe ermöglicht, so vollzieht er auch heilsgeschichtlich die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch sowie zwischen den Menschen untereinander (z. B. 2 Kor 13,13). [...] Indem er innertrinitarisch als Vermittler der Liebe zwischen Vater und Sohn zugleich eine Liebe ohne Ausschluss eines Dritten ermöglicht und somit Zeichen der vollkommenen und *heiligen* Liebe ist, heißt er ‚*Heiliger Geist*‘.“³⁵³ Durch seine ihm eigentümliche *Einwohnung* im Innersten offenbart er jedem Menschen existentiell Gott selbst, was dieser unter anderem als Gewissen wahrnimmt, bewirkt er beim Menschen die Annahme des göttlichen Lebens und heiligt ihn so. Wächst der Mensch in der Gnade, wird bei ihm die Einwohnung des Heiligen Geistes mehr und mehr zur Einwohnung von Vater, Sohn und Geist.³⁵⁴ Wo der Geist in der Welt oder im Menschen wirkt, wirkt auch der Logos-Sohn und umgekehrt, wobei der Vater als der verborgen bleibende Sendende und geheimnisvolle Urgrund auf seine Weise jeweils mitwirkt.

Der Mensch hat also an der dreifaltigen Liebe Gottes teil, indem er sowohl an der inner- als auch an der zwischenpersonalen Dimension Gottes Anteil hat. Dank seiner Grundgnade³⁵⁵ und der damit verbundenen Ausrichtung auf das innere Leben des drei-

351 Haudel 175.

352 Mt 1,20; Lk 1,35.

353 Haudel 180.

354 Vgl. Joh 14,23; Offb 3,20.

355 Kap. 1.3.3.3.

faltigen Gottes hat jeder Mensch bereits jetzt eine *je eigene* Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist, wie auch umgekehrt jede der drei göttlichen Personen zu ihm eine je eigene Beziehung hat und ihn auf ihre ganz eigene Weise liebt. In der Vollendung wird deshalb der Mensch den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in ihrer unendlichen Bezogenheit aufeinander und Verschiedenheit voneinander schauen und lieben, wie sie in ihrer Einmaligkeit sind. Wie jede göttliche Person die beiden anderen göttlichen Personen und jede menschliche Person auf ihre einmalige Weise liebt, wird auch jede menschliche Person die drei göttlichen Personen sowie alle anderen menschlichen Personen so lieben, wie nur sie sie lieben kann. Die *Individualität* einer jeden Person besteht letztlich und eigentlich in der individuellen Art und Weise, wie sie alle anderen Personen liebt. Gott ist die dreifaltige Liebe, der sich jeder Mensch verdankt und in die jeder Mensch ewig aufgenommen sein wird.³⁵⁶

Literatur

Sebastian Maly/Stefan Hofmann: *Gott – dreifaltig einer*, 2022.

3.4 Triadische Strukturen in nichtchristlichen Religionen

Ist Gott in sich dreifaltig und beschränkt sich seine Offenbarung und sein Heil nicht auf das Christentum, so ist zu erwarten, dass sich auch in anderen Religionen Spuren und Ahnungen seiner Dreieinheit finden lassen. Einigen dieser Spuren in nichtchristlichen Heils- und Offenbarungsreligionen soll nun im Rahmen des religionswissenschaftlichen Teils nachgegangen werden.³⁵⁷ Dabei erweisen sich als besonders vielversprechend Parallelen im Hinduismus (Kap. 3.4.1) und im Buddhismus (Kap. 3.4.2).

Literatur

Ingrid Fischer-Schreiber/Franz-Karl Ehrhard/Kurt Friedrichs: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus – Hinduismus – Taoismus – Zen* [= LÖW], 1986, Art. *Trimurti*, 402f.
Johannes Herzgsell SJ: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*, 2011.

³⁵⁶ Bd. 3, Kap. 3.3.4 u. 3.3.5.

³⁵⁷ Vgl. Herzgsell 227f; 267–273.

3.4.1 Die Dreieinheit der „Trimurti“ und verschiedener Aspekte des „Brahman“ im Hinduismus

Hindus denken häufig in triadischen Strukturen, wenn sie die absolute Wirklichkeit oder das Verhältnis von Letzter Wirklichkeit und Welt beschreiben wollen. Für einen Vergleich mit der christlichen Trinität bieten sich vor allem drei dieser Triaden an.

Die *trimurti* wird gelegentlich direkt als hinduistische „Dreifaltigkeit“ bezeichnet. Zur ihrer Drei-Einheit gehören die Götter Brahma, Vishnu und Shiva. Diese drei Götter sind der Mythologie nach für die Schöpfung zuständig. Brahma erschafft jeweils die Welt, Vishnu erhält sie und Shiva zerstört sie wieder. Unter einer gewissen Modifikation lassen sich die drei Funktionen der *Weltschöpfung*, der *Welterhaltung* und der *Weltzerstörung*, zu der man besser *Weltauflösung* sagen sollte, den drei Funktionen zuordnen, die das Christentum traditionellerweise dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist bezüglich der Schöpfung zuspricht. Danach erschafft der Vater die Welt, erlöst sie der Sohn und vollendet sie der Heilige Geist. Tatsächlich ist die dritte Funktion der sogenannten Weltzerstörung in Hindutraditionen, etwa im kashmirischen Shivaismus, eher als Vollendung oder Erneuerung denn als Vernichtung der Welt zu begreifen. Auch werden die drei Götter Brahma, Vishnu und Shiva nicht ohne Weiteres als drei selbständige Götter betrachtet. Vielmehr stellen sie drei verschiedene Erscheinungsweisen des einen Absoluten beziehungsweise des einen Hauptgottes, also etwa Vishnus oder Shivas, dar.

Die Trinität mag sich auch in der metaphysischen Bestimmung des Absoluten als *saccidananda* spiegeln. *Brahman* ist Sein, Bewusstsein, Seligkeit.³⁵⁸ Diese Drei-Einheit macht das Wesen der Letzten Wirklichkeit aus. Dem Vater als dem ursprungslosen Ursprung entspräche dann das *Sein*, dem Sohn als Wort und Bild, als Reflexion oder Ausdruck des Vaters das *Bewusstsein* und dem Heiligen Geist etwa als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn die *Seligkeit*.

Zu einer weiteren Triade lassen sich im Hinduismus *nirguna brahman*, *saguna brahman* und *atman* zusammenfassen. Der Vergleich dieser Drei-Einheit mit der christlichen Trinität scheint besonders ergiebig. Denn zum einen handelt es sich um drei in gewissem Sinn verschiedene Aspekte der Letzten Wirklichkeit, zwischen denen nicht einfach Selbigkeit, sondern *Nicht-Zweiheit* herrscht. Zum anderen lassen sich durchaus funktionale Entsprechungen zu den drei göttlichen Personen des christlichen Gottes entdecken. Der Vater ist der ursprungslose Ursprung, der Grund von allem, aus dem alles hervorgeht und der selber verborgen bleibt. Ihm entspricht das Nirguna Brahman, das letztlich alles durch Manifestation hervorbringt, selbst aber der *verborgene Grund* bleibt. Der Sohn ist Ausdruck des Vaters, der, indem er Mensch wird, Gott in der Welt zur Erscheinung bringt. Ihm entspricht das Saguna Brahman, das Brahman in Bezug zur Welt, das die *Erscheinung* Brahmans für die Welt ist. Der Heilige Geist schließlich wohnt den Herzen der Menschen ein und ist der Grund ihrer Seele. Ihm entspricht der Atman, das *absolute Selbst* des Menschen, das jenseits des empirischen Ich zu finden ist.

3.4.2 Die „Trikaya“-Lehre im Buddhismus

Im Mahayana kam die *trikaya*-Lehre, die Lehre von *drei Körpern* beziehungsweise drei Manifestationsebenen, Erscheinungsarten oder Dimensionen Buddhas auf. Sie sollte das Problem lösen, wie der historische Buddha mit dem von ihm verkündeten ewigen Dharma genauer zusammenhängt, wie sich das historisch Besondere mit dem transzendenten Allgemeinen verbinden lässt, wie sich die Vielzahl der Buddhas zu dem einen unwandelbaren Dharma verhält. Die Wurzeln der Drei-Körper-Lehre liegen im frühen Buddhismus, der im Zusammenhang der Meditation den *materiellen* Leib von einem *subtilen* und einem *rein geistigen* Leib unterschied. Frühe Mahayana-Texte sprechen davon, dass sich Buddhas und Bodhisattvas in sehr unterschiedlicher Weise – auch in feinstofflichen und rein spirituellen Körpern – manifestieren können, um den Lebewesen hilfreich beizustehen. Zur vollen Entfaltung gelangte die Trikaya-Lehre erst in der Yogacara-Schule des Mahayana durch Asanga (4. Jh. n. Chr.). Dieser unterschied den materiellen Körper und die materielle Daseinsebene überhaupt von einem subtilen Körper und einem rein geistigen Körper, der frei von jeder Form ist.

Für das Problem, wie sich in Bezug auf Buddha das *Historische* und das *Transzendente*, das *Besondere* (Partikuläre) und das *Allgemeine* (Universale) zueinander vermitteln lassen, stand als weit verbreitetes hinduistisches Denkmodell in Bezug auf die Letzte Wirklichkeit die *Zweiseitigkeit* des Brahman zur Verfügung. Danach ließ sich an der Letzten Wirklichkeit der Aspekt mit bestimmten Qualitäten (*saguna*) und der Aspekt ohne jede Eigenschaftsbestimmung (*nirguna*) unterscheiden. Der Saguna-Aspekt mit Eigenschaften und der Nirguna-Aspekt ohne alle Eigenschaften galten als zwei Aspekte ein- und derselben (Letzten) Wirklichkeit. Nach diesem *saguna-nirguna*-Schema ließen sich nun die menschliche historische Gestalt Buddhas (*nirmāṇakāya*) und das universale transzendente Bewusstsein aller Buddhas (*dharmakāya*) als zwei Aspekte ein- und derselben Wirklichkeit auslegen. Der historische Buddha besaß demnach einen vorläufigen, irdisch-menschlichen Verwandlungs- oder Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*) und einen letztgültigen, ewigen, kosmischen Dharma- oder Wahrheitskörper (*dharmakāya*). Da er mit seinem Wahrheitskörper jedoch nicht unmittelbar in irdischer Gestalt erscheinen konnte, sich nicht einfach in irdische Gestalt verwandeln konnte, musste man noch eine *Zwischenebene*, eine mittlere Manifestationsebene oder mittlere Gestalt einführen. Und diese Erscheinungsweise hieß Seligkeitskörper, Körper des Entzückens oder Genussleib (*sambhogakāya*). Über den Seligkeitskörper ist es Buddha mit seinem Wahrheitskörper möglich gewesen, in einem irdischen Verwandlungskörper zu erscheinen, um die Menschen den einen unwandelbaren Dharma zu lehren und sich so für das Heil aller Wesen einzusetzen.

Nach der Trikaya-Lehre hat sich nicht nur der „historische Buddha“ Siddharta Gautama in dreierlei Erscheinungsarten verkörpert. Vielmehr kann sich jeder Buddha auf diese dreifache Weise manifestieren. Buddhas repräsentieren jeweils verschiedene Aspekte des einen universalen *Buddha-Prinzips*. Ihrem eigentlichen Wesen nach sind sie identisch mit der endgültigen Wahrheit, dem Dharma. So betrachtet stehen sie für die Essenz des Universums beziehungsweise für die absolute, transzendente Realität, das heißt für die form-, farb- und in jeder anderen Hinsicht eigenschaftslose Letzte Wirklichkeit. Darin besteht ihr erster Körper: der *Dharmakörper*. Darüber hinaus haben

sie die Macht, sich in einer feinstofflichen himmlischen Form in herrlichen Paradiesen zu verkörpern, wo sie – umgeben von Scharen von Bodhisattvas und himmlischen Wesen – die Lehre verkünden. Das macht ihren zweiten Körper aus: den *Seligkeitskörper*. Aufgrund ihres unbegrenzten Mitgefühls werden Buddhas aber auch dazu bewogen, sich selbst in die Welt der leidenden Wesen zu begeben und eine normale menschliche Gestalt anzunehmen. Dies ist ihr dritter Körper: der *Verwandlungskörper*.

Ein Gleichnis für die drei Körper sind die drei geistigen Zustände des Wachens, Träumens und traumlosen Schlafes. Der *Wachzustand* entspricht den körperlichen Beschränkungen des Verwandlungskörpers, der *Traumzustand* der relativen Freiheit von Raum und Zeit des Seligkeitskörpers und der *traumlose Schlaf* der totalen Freiheit des Dharmakörpers. Alle drei Zustände werden von der gleichen Person erlebt, sind aber doch voneinander verschieden. Dies symbolisiert, dass die drei Körper Buddhas weder identisch noch verschieden sind.

Da die drei Körper der Buddhas *leer* von Eigenexistenz sind, können sie einander ungehindert durchdringen. Sie entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit und existieren in gegenseitiger Durchdringung. Während die Lehre von der Leerheit darauf hinweist, dass die Leere das Ganze durchdringt und das Ganze leer oder Leerheit ist, macht die Trikaya-Lehre darauf aufmerksam, dass sich die absolute transzendente Wirklichkeit der Buddhas in *drei Gestalten* manifestiert und diese drei Gestalten *einander durchdringen*.

Im Zen-Buddhismus stehen die drei Körper des Buddhas hauptsächlich für drei aufeinander folgende verschiedene *Bewusstseinsstufen*. Das Bewusstsein des Verwandlungskörpers orientiert sich am Grobstofflichen. Es wird abgelöst vom Bewusstsein des Seligkeitskörpers, das subtiler ist und intuitiv die raum-zeitlichen Differenzen der Erfahrung des alltäglichen Bewusstseins vereinigt. Unter das Bewusstsein des Seligkeitskörpers fällt auch das Erlebnis der Ekstase bei der Erleuchtung. Im Bewusstsein des Dharmakörpers lösen sich schließlich alle trennenden Impulse auf. Es erscheint die Ganzheit des erwachten Bewusstseins. Dieses Bewusstsein ist das Bewusstsein der vollkommenen Unbegreiflichkeit und Unermesslichkeit der Wirklichkeit. Es ist das kosmische Bewusstsein. Es ist das erleuchtete Bewusstsein vom Eins-Sein, das jenseits aller Begriffe liegt, das Bewusstsein von der non-dualen Einheit und Ganzheit aller Wirklichkeit.

Der Dharma- oder Wahrheitskörper der Buddhas ist eigentlich eine körperlose „Gestalt“, für die im Mahayana der Begriff der *Soheit*³⁵⁹ zentral ist. Mit ihm wird das Absolute beziehungsweise das Wahre-Wesen aller Dinge bezeichnet, das als unveränderlich und unbeweglich gilt und jenseits aller Begriffe und Unterscheidungen liegt. Als So-Sein der Dinge stellt Soheit das Gegenteil vom „Scheinbaren“ der Phänomene dar. Sie ist formlos, ungeschaffen und frei von Selbstnatur.

Nach mahayanischer Lehre ist jedes Lebewesen „Keim des Buddha“³⁶⁰, enthält jedes Lebewesen Buddha in Form seines absoluten Dharmakörpers in sich. Seine verborgene Buddhaschaft stellt den Keim seiner Erlösung dar. Weil alle Wesen die wahre unveränderliche und ewige Natur Buddhas, also *Buddha-Natur*³⁶¹ besitzen, ist es ihnen möglich, Erleuchtung zu erlangen und Buddha zu werden. In ihrer verborgenen Buddha-Natur

359 Skr. *tathata*.

360 Skr. *tathāgata-garba*.

361 Skr. *buddhatā*.

spiegelt sich auf individuell-persönliche Weise das Absolute wider, das ihnen aus sich heraus den Antrieb zur Befreiung gibt und gleichzeitig das transzendente Ziel ihres Lebens darstellt.

Statt von Buddha-Natur ist im Zen-Buddhismus auch die Rede vom *Buddha-Wesen*³⁶², das jeder Mensch und jedes Lebewesen hat oder besser ist, ohne dessen für gewöhnlich gewahr zu sein. Sich des eigenen Buddha-Wesens bewusst zu werden, zu seinem Wahren Wesen zu erwachen und ein Leben zu führen, das von Augenblick zu Augenblick spontaner Ausdruck der eigenen Identität mit dem Buddha-Wesen ist, ist das Ziel des Zens.

Zwischen dem buddhistischen Trikaya und der christlichen Trinität besteht nun unter mehreren Rücksichten eine *funktionale Entsprechung*. Beide Religionen standen vor dem Problem, das Historische und das Transzendente, das Partikulare und das Universale ihres Glaubens zueinander zu vermitteln. Die Drei-Körper-Lehre und die Trinitätslehre sind die jeweiligen Lösungen des Problems. Beide Lehren suchen auf der Grundlage ihrer spezifischen Traditionen und Denkstrukturen die Einheit in Unterschiedenheit zu denken. Im Christentum stellte sich sehr früh die Frage nach der Einheit des historischen Jesus und des transzendenten Gottes. Christologie und Trinitätslehre leisteten die notwendige Vermittlung. In ähnlicher Weise stellte sich im Buddhismus die Frage, wie der historische Buddha und der transzendente Dharma beziehungsweise Dharmakörper miteinander verknüpft werden konnten. Mit der Trikaya-Lehre führte der Buddhismus eine Buddhologie ein, welche die Verbindung von Historischem und Transzendente, von Besonderem und Allgemeinem gestattete.

Nach der christlichen Inkarnations- und Trinitätslehre ist der historische Jesus die irdisch-menschliche Verkörperung der zweiten göttlichen Person, des ewigen Sohnes Gottes. Nach der buddhistischen Drei-Körper-Lehre ist der historische Buddha nicht nur die Verkörperung eines überweltlichen Buddhas, sondern die Verkörperung der höchsten transzendenten Wahrheit und Wirklichkeit des ewigen Dharmakörpers. Buddha und Jesus repräsentieren von daher in beiden Religionen die Gegenwart der unbedingten transzendenten Realität in vertrauter menschlicher Gestalt.

Der ewige Sohn Gottes nimmt in Jesus von Nazaret menschliche Gestalt an, um die Menschen mit Gott zu vereinen und sie von allem, was sie von Gott trennt, zu befreien. Buddha Shakyamuni, der an sich als ewiger Dharmakörper existiert, nimmt in Siddhartha Gautama menschliche Gestalt an, um den Menschen den Dharma zu verkünden und sie so aus dem leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten zu befreien und zur Einheit mit dem unerschaffenen Nirvana zu führen. Das transzendente Unbedingte verkörpert sich in historischer menschlicher Gestalt (im Verwandlungskörper des historischen Buddhas; in der Menschheit Jesu von Nazaret), um die Menschheit zu befreien und zu erlösen.

Zwischen der historischen und der transzendenten Gestalt gibt es jeweils eine vermittelnde und verbindende Gestalt. Im Christentum ist es die Gestalt des Heiligen Geistes, die bezüglich der ökonomischen Trinität zwischen dem menschengewordenen Sohn und dem ewigen Vater vermittelt, die aber auch bezüglich der immanenten Trinität den ewigen Vater und den ewigen Sohn voneinander scheidet und miteinander verbindet. Im Buddhismus kommt es dem feinstofflichen Seligkeitskörper zu, zwischen

362 Jap. *bussshō*.

dem grobstofflichen Verwandlungskörper und dem rein geistigen Wahrheitskörper die Vermittlung und Verbindung herzustellen. Wie nach der buddhistischen Trikaya-Lehre die drei Körper Buddhas einander aufgrund der gemeinsamen Leerheit vollständig durchdringen, so durchdringen einander nach der christlichen Trinitätslehre die drei göttlichen Personen aufgrund ihrer Perichorese, ihrer gegenseitigen Selbstmitteilung, ihrer gemeinsamen Gottheit vollkommen.

Sowohl beim buddhistischen Trikaya als auch bei der christlichen Trinität handelt es sich jeweils um drei Gestalten, von denen zumindest eine die höchste transzendente unbedingte Realität repräsentiert, eine andere mit einer historischen menschlichen Gestalt identifiziert wird und eine dritte zwischen der vollkommen transzendenten Gestalt und der historischen Gestalt vermittelt. Alle drei Gestalten sind verschieden und doch eins und durchdringen einander völlig.

3.5 Mystik

Im spirituellen Teil soll hier zunächst ein Klassiker der spanischen Mystik vorgestellt werden: die *Wohnungen der Inneren Burg* von Teresa von Avila (1515–1582) (Kap. 3.5.1). Anschließend wird mithilfe theologischer Überlegungen von Karl Rahner über Mystik im Allgemeinen nachgedacht (Kap. 3.5.2).

3.5.1 Die Innere Burg von Teresa von Avila

Die *Wohnungen der Inneren Burg* gelten als Teresas Hauptwerk und als Meisterwerk der Weltliteratur.³⁶³ Darin vergleicht die spanische Mystikerin die menschliche Seele mit einer Burg, in der sich sieben konzentrisch um die Mitte geordnete Wohnungen beziehungsweise Wohnungsreihen befinden. So schreibt sie gleich am Beginn ihrer Schrift:

„Als ich heute unseren Herrn [d. h. Gott oder Christus] anflehte, er möge durch mich reden [...], bot sich mir an, was ich jetzt sagen will, sozusagen als eine Art Ausgangspunkt, nämlich unsere Seele als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg zu betrachten, in der es viele Gemächer gibt, so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt (Joh 14,2).“³⁶⁴

Nacheinander schildert Teresa, was sich in den einzelnen Wohnungen seelisch abspielt oder abspielen kann (Kap. 3.5.1.1 bis 3.5.1.7), so dass sich ahnen lässt, wie sich der Weg ins Innerste gestaltet.

363 Siehe dazu Herzgsell 255–289.

364 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg* [= M], 1M1,1.

Literatur

Teresa von Avila: *Wohnungen der Inneren Burg*. Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke, Band 4. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD/Elisabeth Peeters OCD, [spanisch: *Moradas del Castillo Interior* = M], 2005.

Johannes Herzgsell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

3.5.1.1 Erste Wohnungen

Den sieben konzentrisch angelegten Wohnbereichen der inneren Burg entsprechend untergliedert Teresa ihr Werk in sieben Teile (*Erste Wohnungen*, *Zweite Wohnungen* etc.), die jeweils mehrere Kapitel umfassen. Im Teil über die *Ersten Wohnungen* stellt sie die Protagonisten vor: *Gott*, den Schöpfer und Herrn von allem, und die menschliche *Seele*. Gott wohnt in der innersten Mitte der menschlichen Seele, er weilt in der innersten – der siebten und vornehmsten – Wohnung der Seelenburg. Das ist die Grundvoraussetzung und Kernaussage bei Teresas Vergleich der menschlichen Seele mit einer inneren Burg. Gott wohnt im Innersten der Seele eines *jeden* Menschen und ist und bleibt *immer* dort, unabhängig davon, wie sich ein Mensch verhält. Dort gehen auch „die höchst geheimen Dinge zwischen Gott und der Seele“ vor sich.³⁶⁵

Für Gott, der in der Seelenmitte gegenwärtig ist, gebraucht Teresa das Bild von einem König, der in einem prachtvollen Palast lebt, von einer Quelle, aus der lebendige Wasser des Lebens hervor strömen, und von einer Sonne, die niemals ihren Glanz und ihre Schönheit verliert. Dabei teilt sich die Sonne vom inneren Palast aus überall hin mit. Allerdings dringt von ihrem Licht beinahe nichts in die ersten Wohnungen ein.

Die menschliche Seele versteht Teresa manchmal im Gegensatz zum Leib. Meist meint sie damit aber den ganzen Menschen, die ganze menschliche Person, besonders in ihrer spirituellen Dimension. Die Seele ist „von Gott so verschieden [...] wie der Schöpfer vom Geschöpf, da sie ja Geschöpf ist“³⁶⁶. Aber sie ist von Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen.³⁶⁷ Daher lobt und rühmt Teresa die „gewaltige Schönheit“, die „riesige Fassungskraft“ und die „große Würde“ der Seele.³⁶⁸ Unser Verstand reicht freilich nicht aus, die Seele zu begreifen, genauso wenig wie er ausreicht, Gott zu begreifen.

Für die Seele verwendet Teresa das Bild von einem „Diamanten oder sehr klaren Kristall“, von einer orientalischen Perle, von einem „Lebensbaum, der an den lebendigen Wassern des Lebens – das ist Gott selbst – gepflanzt ist“, und von einer „Zwergpalme, die viele Schalen hat, die all das Köstliche umgeben“.³⁶⁹ Das prominenteste Bild ist und bleibt aber das einer strahlend schönen, beglückenden Burg.

365 1M 1,3.

366 1M 1,1.

367 Gen 1,26.

368 1M 1,1.

369 Ebd.

Der rohen Einfassung oder der Ringmauer der Burg entsprechen die menschlichen Leiber. Im Inneren der Burg, also der Seele selbst, gibt es nicht nur sieben Wohnungen, sondern sieben Wohnungsreihen oder Wohnbereiche mit jeweils vielen Wohnungen – Teresa spricht in Bezug auf die ersten Wohnungen sogar von einer Million Räumen –, die alle in konzentrischen Kreisen um die Mitte herum angesiedelt sind. Auch die einzelnen Wohnungen soll man sich nach Teresa groß und geräumig denken, „denn die Dinge der Seele muss man sich immer in Fülle und Weite und Größe vorstellen“, weshalb man die Seele auch nirgendwo einengen oder einzwängen sollte.³⁷⁰

Laut Teresa soll der Mensch in das Innere seiner Seelenburg eintreten. Zwar ist er in gewissem Sinn immer schon in seiner Seele, da er ja sie selbst ist. Aber es gibt, wie Teresa sagt, „zwischen Drinnensein und Drinnensein einen großen Unterschied“³⁷¹. Viele Menschen halten sich nämlich „nur im Wehrgang der Burg“, das heißt im äußeren Bereich auf und wissen nicht einmal, „was es an diesem kostbaren Ort alles gibt, noch wer drinnen ist, noch was es da für Gemächer gibt“.³⁷² Es gilt bewusst in das Innere der Seelenburg einzutreten und dieses Innere Schritt für Schritt zu entdecken.

Das Eingangstor zum Inneren der Burg besteht für Teresa im *inneren Beten*. „So viel ich verstehen kann“, so führt sie aus, „ist das Eingangstor zu dieser Burg das innere Beten und die Betrachtung, und damit meine ich das mündliche nicht weniger als das betrachtende; um nämlich Gebet zu sein, muss es immer mit Betrachtung einhergehen.“³⁷³ Inneres Beten bestimmt Teresa als das „Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt“³⁷⁴. Bei dieser Art des Betens geht es im weitesten Sinn um die innere Haltung, die alles Gebet – ob mündlich oder nur im Herzen – begleiten sollte, nämlich die betende Aufmerksamkeit auf das verborgen gegenwärtige Du Gottes und die personale freundschaftliche Hinwendung zu ihm.

Zum inneren Beten gehört für Teresa konkret die *Betrachtung* beziehungsweise *Meditation*. Gemeint ist damit die Beschäftigung mit Inhalten, etwa mit Glaubenswahrheiten oder Schriftstellen. Durch nachdenkende und einführende Tätigkeit soll die Beterin Gott besser kennen und lieben lernen. Dabei überwiegt noch das eigene Tun, weshalb dieses Beten nur die Vorstufe zur Kontemplation darstellt, bei der dann die Leistung des Menschen zurücktritt und die Selbstmitteilung Gottes ins Zentrum rückt.

Um über das innere Beten in das Innere der eigenen Seele eintreten zu können, sind für Teresa insbesondere zwei Tugenden vonnöten, die für sie eng miteinander zusammenhängen: die Demut und die Selbsterkenntnis. Die *Demut* ist eine der wichtigsten Grundhaltungen der teresianischen Spiritualität. Laut Teresa gibt es für uns Menschen, solange wir auf dieser Erde leben, „nichts Wichtigeres als die Demut“³⁷⁵. Sie ist das Fundament des ganzen geistlichen Baus. Gott ist ein so großer Freund von ihr, weil er selbst

370 1M 2,8.

371 1M 1,5.

372 1M 1,5.

373 1M 1,7.

374 *Libro de la Vida* 8,5.

375 1M 2,9.

die höchste Wahrheit ist, und Demut darin besteht, „in der Wahrheit [zu] leben“³⁷⁶. „Es ist nämlich“, so Teresa, „eine ganz große Wahrheit, dass wir von uns aus nichts Gutes haben, sondern nur Elend und Nichtssein [...]. Je besser ein Mensch das erkennt, desto wohlgefälliger ist er der höchsten Wahrheit [Gott], da er in ihr lebt.“³⁷⁷ Demut hat somit für Teresa mit einer realistischen Selbsteinschätzung zu tun. Der vor Gott demütige Mensch weiß, dass er von Gott geschaffen ist und nicht kraft eigener Leistung, sondern aus Gottes Liebe lebt und als sein Geschöpf zur Freundschaft mit ihm berufen ist. Als Demütiger begegnet er nicht nur Gott, sondern auch seinen Mitmenschen mit einer realistischen Selbsteinschätzung, indem er sich weder überschätzt noch abwertet.

Neben der Demut ist daher auch die *Selbsterkenntnis* ein Schlüsselbegriff der Spiritualität Teresas. Ohne das ehrliche Bemühen, in der eigenen Wahrheit zu leben, gelangt der Mensch nicht zu tiefer Gotteserkenntnis. Die Einsicht, nicht auf dem rechten Weg zu sein, und der Wunsch, das zu berichtigen, führen bereits zum Tor der Inneren Burg. Will Gott einen Menschen mit tiefen inneren Erfahrungen beschenken, so gibt er ihm laut Teresa „zuvor eine tiefe Selbsterkenntnis, die diese Gnaden verursacht“³⁷⁸.

Umgekehrt ist die wahre Selbsterkenntnis die Frucht der Gotteserkenntnis. So schreibt die spanische Mystikerin:

„Meines Erachtens kommen wir mit der Selbsterkenntnis an kein Ende, wenn wir uns nicht auch bemühen, Gott zu erkennen. Beim Anblick seiner Größe mag uns unsere Unzulänglichkeit aufgehen, und beim Anblick seiner Reinheit werden wir unseren Schmutz sehen; bei der Betrachtung seiner Demut sehen wir, wie viel uns fehlt, um demütig zu sein.“³⁷⁹

Je mehr der Mensch in der Erkenntnis Gottes wächst, desto mehr wächst er auch in der Erkenntnis seiner selbst, und umgekehrt. Zu seiner wahren Selbsterkenntnis und zu seiner wahren Demut gehört insbesondere auch, sich seiner Würde als Geschöpf Gottes, das zur Freundschaft mit Gott berufen ist, bewusst zu werden.

3.5.1.2 Zweite Wohnungen

Im Teil über die *Zweiten Wohnungen* betont Teresa, wie wichtig die Ausdauer für den Beter ist, um in seine innersten Wohnungen zu gelangen, zumal die „bösen Geister“ alles versuchen werden, um ihn wieder aus der Inneren Burg hinauszutreiben. Dem Menschen, der sich auf den Weg des inneren Betens gemacht hat, ruft Gott immer wieder einmal zu, „doch näher zu ihm zu kommen“³⁸⁰. Er spricht zu ihm „durch Worte, die man von guten Leuten vernimmt, oder in Predigten oder durch das, was man in guten Büchern liest, [...] oder auch durch Krankheiten und Schwierigkeiten, ferner durch eine Wahrheit, die er uns in den Augenblicken lehrt, in denen wir im inneren Beten verweilen“³⁸¹. Großartig und hilfreich ist es für den Beter zu Beginn des Weges, mit Menschen umzugehen

376 6M 10,7.

377 Ebd.

378 6M 9,15.

379 1M 2,9.

380 2M 1,2.

381 2M 1,3.

und sich mit Personen zu besprechen, die schon Erfahrung mit dem inneren Beten haben und in weiter innen gelegene Seelenwohnungen eingetreten sind. Mit ihnen darf er regen Austausch haben, damit sie ihn mitreißen.

Teresa rät dem Beter und der Beterin auf dem Weg nach Innen keine Gewalt anzuwenden, sondern immer sanft vorzugehen, ruft doch auch Gott den Menschen immer ganz sanft zu sich. Die *Sanftheit* spielt eine überragende Rolle in Teresas Pädagogik.³⁸²

Beim Beten und Betrachten soll die Beterin auf Christus schauen. Denn dieser selbst hat gesagt: „Niemand wird zu meinem Vater hinaufgehen, außer durch mich (Joh 14,6)“, und: „Wer mich sieht, sieht meinen Vater (Joh 14,9)“.³⁸³ „Wenn wir ihn aber“, so folgert Teresa, „nie anschauen und nie bedenken, was wir ihm verdanken und welchen Tod er für uns erlitten hat, dann weiß ich nicht, wie wir ihn kennen lernen oder in seinem Dienst Werke vollbringen könnten.“³⁸⁴ Deshalb sollen wir unsere Augen auf Christus, unser Gut, und dabei insbesondere auf Christus, den Gekreuzigten, richten, um die wahre Demut zu lernen. Er ist der „Spiegel, den wir anschauen und in dem unser Bild eingemeißelt ist“³⁸⁵. In ihm erkennen wir die Wahrheit von uns selbst. Teresas Spiritualität ist dementsprechend stark *christuszentriert*.

3.5.1.3 Dritte Wohnungen

Den Seelen, die bereits in die *Dritten Wohnungen* eingetreten sind, hat nach Ansicht Teresas Gott „keine geringe, sondern eine sehr große Gnade erwiesen, da sie über die ersten Schwierigkeiten hinausgekommen sind“³⁸⁶. Von ihnen gibt es, wie Teresa glaubt, durch die Güte des Herrn viele in der Welt. Sie hegen den aufrichtigen Wunsch, Gott nicht durch Sünden zu „beleidigen“ und hüten sich sogar vor lässlichen, das heißt geringfügigen Sünden. Sie kennen Zeiten der Sammlung und üben sich in Werken der Nächstenliebe.

Auf dieser Stufe des geistlichen Lebens ist mit Phasen der *Trockenheit* beim inneren Beten zu rechnen. Damit ist die Unfähigkeit gemeint, am Gebet oder an spirituellen Übungen Geschmack zu finden. Gott will mit diesen Trockenheiten den Menschen von der Abhängigkeit von vordergründigen Glücksempfindungen befreien und sein ganzes Streben auf das Wesentliche ausrichten, nämlich die Hinwendung zu ihm – Gott. Mit den Worten Teresas heißt das: Gott möchte oftmals, „dass seine Erwählten ihr Elend zu spüren bekommen, und entzieht ihnen ein wenig seine Gunst“, damit sie schneller ihre Fehler erkennen und an Demut, Frieden und Gleichmut gewinnen.³⁸⁷

Auf dem geistlichen Weg ist für Teresa das *Loslassen* beziehungsweise die *Losgelöstheit* äußerst wichtig. Solange wir uns selbst nicht loslassen, droht Gefahr, auf der Stelle zu treten. Wer hingegen „im Loslassen von allem verharret“, wird erreichen, was er beabsichtigt.³⁸⁸ Das Loslassen „steht für das innere Freiwerden von allem, was den Gott-

382 Vgl. 2M 1,10 Anm. 32.

383 2M 1,11.

384 Ebd.

385 7M 2,8.

386 3M 1,5.

387 3M 2,2; vgl. 1,9.

388 3M 1,8.

sucher, die Gottsucherin daran hindert, sich mit ganzem Herzen auf die Liebe einzulassen³⁸⁹. „Sich selbst“ zu lassen, „das heißt nach und nach die Selbstbezogenheit des alten Menschen hinter sich zu lassen und selbstlos lieben zu lernen [...]. Auch wenn die aktive Einübung dieser Grundhaltung eine wichtige Voraussetzung für den Fortschritt auf dem geistlichen Weg bzw. für die Kontemplation ist [...], ist die echte Loslösung eine Frucht der tieferen Gotteinung.“³⁹⁰

Mit dem Loslassen hängt daher für Teresa eng die „Einübung ins Ich-Sterben“ zusammen.³⁹¹ Darunter ist in der Nachfolge Christi, des Gekreuzigten, die Überwindung des tief verwurzelten Egoismus des „alten Menschen“ zu verstehen³⁹², indem man allem „abstirbt“, was einen in unfruchtbarer Weise an sich selbst bindet, um so zum „neuen“, innerlich freien und selbstlos liebenden Menschen zu werden.³⁹³

3.5.1.4 Vierte Wohnungen

Im Teil über die *Vierten Wohnungen* unterscheidet Teresa zwischen Glücksempfindungen und Wonnen. Unter einer *Glücksempfindung* versteht sie die Erfahrung einer inneren Befriedigung und emotionalen Ergriffenheit, die durch die Meditation, das heißt die aktive Beschäftigung mit geistlichen Themen, oder das innere Beten hervorgerufen wird. Glücksempfindungen „beginnen“, wie sie schreibt, „in unserer Natur selbst“ – sind also „natürlichen Ursprungs“ – „und enden in Gott“³⁹⁴. Da sie nur eine natürliche Folge der Meditation sind, vermögen sie das Herz nicht zu erweitern.

Unter *Wonne* versteht Teresa hingegen die Erfahrung, unversehens und ganz ohne eigenes Bemühen oder Zutun von der beglückenden Gegenwart Gottes innerlich berührt und ergriffen zu werden. Die Wonnen beginnen in Gott und werden der Gottsucherin oder dem Gottsucher in der Kontemplation als reines Geschenk zuteil. Da sie übernatürlichen, nämlich göttlichen Ursprungs sind, vermögen sie das Herz sehr zu erweitern. Gott schenkt, wie Teresa mehrmals hervorhebt, Wonnen und andere mystische Gebetserfahrungen, *wie er will und wem er will*.

Teresa vergleicht die beiden verschiedenen Gebetserfahrungen bildlich mit zwei Brunnen, deren Becken sich auf unterschiedliche Weise mit Wasser füllen. Beim einen kommt das Wasser, das hier für die Glücksgefühle steht, „von weiter her durch viele Röhren und Technik“³⁹⁵. Es wird durch die eigene Anstrengung des Betrachtens und Nachdenkens ins Becken der Seele geleitet, was nicht ohne Geräusch abgeht. Das andere Becken, dessen Wasser hier für die Wonnen steht, ist dagegen „unmittelbar am Quellort des Wassers erbaut und füllt sich nach und nach ohne jedes Geräusch“³⁹⁶. Das Wasser quillt hier „im größten Frieden und in aller Ruhe und Zärtlichkeit aus unserem eigenen tiefsten Innern hervor“ und ergießt sich „nach und nach in alle Wohnungen und Seelen-

389 M Anhang I *Loslassen*, 384.

390 Ebd. (vgl. 7M 3,8).

391 6M 8,10; 7M 4,14.

392 Vgl. Eph 4,22; Kol 3,9.

393 M Anhang I *Einübung ins Ich-Sterben*, 377.

394 4M 1,4.

395 4M 2,3.

396 Ebd.

vermögen, bis es sogar den Leib erreicht“.³⁹⁷ Sobald dieses „himmlische Wasser“, dessen Quelle Gott selber ist, aus der Tiefe in uns, aus unserer Seelenmitte „hervorzuquellen beginnt, sieht es so aus, als dehne und weite sich nach und nach unser ganzes Innere“³⁹⁸. Da das Wasser der Wonnen seinen Ursprung in Gott selbst hat, vermag es das Herz und die Seele zu erweitern.

Für Teresa gehört die Gebetserfahrung der Wonnen zum Gebet der Ruhe, während die Gebetserfahrung der Glücksempfindungen dem Gebet der Sammlung zuzuordnen ist. Das Gebet der *Sammlung* stellt eine Vorstufe zum Gebet der Ruhe dar. Es „steht für die ersten, anfanghaften Erfahrungen einer nicht mehr nur aktiv angestrebten, sondern unwillkürlichen Sammlung in der Gegenwart Gottes“³⁹⁹.

Das Gebet der *Ruhe* hingegen „steht für die Anfänge kontemplativen [...], mystischen oder übernatürlichen, also mehr von passivem Empfangen als von aktivem Tun geprägten Betens. Die charakteristischen Empfindungen, die dem Beter hier ohne sein eigenes Zutun zuteilwerden, sind innere Ruhe und eine unwillkürliche Sammlung in der Gegenwart Gottes.“⁴⁰⁰ Die drei Vermögen der Seele – das Erinnerungsvermögen, das Erkenntnisvermögen und das Empfindungsvermögen beziehungsweise der Wille – sind hier bereits weitgehend zur Ruhe gekommen, und die Seele weilt schon tief in der Versenkung in Gott.

Immer wieder bezeichnet Teresa sich selbst als erbärmlich und spricht von ihrer oder unserer *Erbärmlichkeit*.⁴⁰¹ Damit meint sie die Unfertigkeit und Unzulänglichkeit, die Begrenztheit und Unfähigkeit des Menschen in seiner gebrochenen Existenz. Dahinter steht „die Erfahrung, das Gute zwar zu erkennen und sogar zu wollen, es aber nicht auch schon vollbringen zu können“⁴⁰². Mit der Selbstcharakterisierung als „erbärmlich“ gesteht sich Teresa die Unfähigkeit ein, ohne Gottes Hilfe etwas Gutes zustande zu bringen, und drückt sie die tiefe Wahrheit aus, dass letztlich alles Gute von Gott kommt. Je besser daher ein Mensch die Größe Gottes erkennt, für umso erbärmlicher hält er sich und für umso mehr verwiesen auf Gott erlebt er sich. Paradoxiertweise kann jedoch zugleich mit dem Bewusstsein der eigenen Erbärmlichkeit vor Gott das Bewusstsein für die von Gott geschenkte eigene Würde wachsen.

3.5.1.5 Fünfte Wohnungen

In den *Fünften Wohnungen* beginnt für Teresa das eigentliche mystische Leben: die tiefe Einung mit Gott. Hier geschieht, christlich ausgedrückt, die Umwandlung des alten in den neuen Menschen, hier tritt Gott vollends als der Haupthandelnde und als der Beschenkende in den Vordergrund. Zu dieser Phase gehört die Gebetserfahrung, mit Gott eine bestimmte Zeit geeint zu sein. Teresa spricht deshalb vom Gebet der *Gotteinung*, bei dem die Vermögen und Kräfte in der Seele sowie die Sinne „für die Dinge der Welt und

397 4M 2,4.

398 4M 2,6.

399 M Anhang I *Gebet der Sammlung*, 380.

400 M Anhang I *Gebet der Ruhe*, 379.

401 Z. B. 1M 1,3; 4M 1,11–13.

402 M Anhang I *Erbärmlich* 378.

uns selbst ganz eingeschlafen sind [...], um umso mehr in Gott zu leben“⁴⁰³. Mit dem Bild vom Einschlafen oder vom Schlaf will sie ausdrücken, dass die Seelenvermögen in ihrer Tätigkeit zwar nicht ganz außer Kraft gesetzt sind, aber doch kaum noch selbst aktiv, sondern allenfalls rezeptiv tätig sind. Sie sind ganz in die intensive Begegnung mit dem als gegenwärtig erfahrenen Gott einbezogen. Das Erinnerungsvermögen und das Erkenntnisvermögen beziehungsweise der Verstand sind vollkommen ruhig, und der Wille ist Gott völlig hingegeben, sodass die Seele „nichts anderes mehr weiß oder will, als dass Gott mit ihr mache, was er nur möchte“⁴⁰⁴. Der Beter ist „also vorübergehend – ohne sein eigenes Zutun, als reines Geschenk – in all seinen Seelenvermögen mit Gott geeint“⁴⁰⁵.

Beim Gebet der Gotteinung erfährt die Beterin Gott als gegenwärtig. Gottes *Gegenwart* ist ein Schlüsselbegriff der Gebetslehre Teresas. Wer wirklich beten will, muss sich ihr zufolge bewusst in die Gegenwart Gottes versetzen und Gott als reales und ihm zugewandtes Du ernst nehmen. Da Gott immer im Innern des Menschen gegenwärtig ist, ist es besonders hilfreich und zielführend, in das eigene Innere einzukehren, um Gott dort als gegenwärtig zu betrachten oder zu erleben.

Obwohl Gott immer im Innern gegenwärtig ist, tritt er beim Gebet der Gotteinung in die Seelenmitte ein, ist er dem innersten Wesen der Seele besonders nahe und angeeint. Er „möchte, dass sich die Seele seiner in ihrer eigenen Mitte erfreut“ und macht sich dann „derart im Innern dieser Seele fest, dass sie keinesfalls daran zweifeln kann, dass sie in Gott und Gott in ihr war, sobald sie wieder zu sich kommt“.⁴⁰⁶ Nach einem solchen Gebet bleibt in ihr eine unbezweifelbare Gewissheit bezüglich der Gegenwart Gottes zurück, „die ihr nur Gott [selbst] einprägen kann“⁴⁰⁷. Für Teresa ist demnach das Kriterium für die Echtheit der Gotteinung gewissermaßen eine fortdauernde Evidenz. Es ist während der Gebetserfahrung und danach selbstevident, dass es nur Gott selber sein kann, der hier erfahren wird oder erfahren wurde. Neben dieser tiefen inneren Gewissheit oder Evidenz kennt Teresa auch das Kriterium der positiven Wirkungen im Alltag und der Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift sowie mit der Lehre der Kirche.

Die eigentliche Gebetserfahrung der Gotteinung dauert nach Teresa in den fünften Wohnungen nur „kurze Zeit“, „nie eine halbe Stunde lang“.⁴⁰⁸ An ihr ist der Mensch nur rezeptiv beteiligt. Er kann diese Erfahrung, auch wenn er sich noch so sehr bemüht und anstrengt, nicht selber hervorrufen. Es ist Gott, der diese Erfahrung schenkt, wem und wann er will. Dennoch kann sich der Mensch auf die Gebetserfahrung vorbereiten. Nach Teresa können wir viel tun, „indem wir uns bereit machen“⁴⁰⁹. So können wir etwa Gott bitten, in unsere Seele „Kräfte zum Graben“ hineinzugeben, bis wir den verborgenen Schatz und die kostbare Perle in unserem Innern finden.⁴¹⁰ Wer Gott gibt, was er hat, und nichts für sich zurückbehält, wer sich wirklich Mühe gibt voranzukommen, dem

403 5M 1,3.4.

404 5M 2,12.

405 M Anhang I *Gebet der Gotteinung*, 379.

406 5M 1,12; 1,9.

407 5M 1,10.

408 5M 1,3; 2,7.

409 5M 2,1.

410 5M 1,2.

verspricht Teresa, dass er große Dinge erleben und Gott ihm große Gnaden gewähren wird.

Wie nahezu alle Mystiker und Mystikerinnen hält Teresa die mystische Erfahrung der Gotteinung für im Grunde unbegreiflich und unaussprechlich. Dennoch versucht sie die Erfahrung beziehungsweise die Erfahrungen mit der Hilfe Gottes oder des Heiligen Geistes so gut wie möglich zu beschreiben. Während der Gebetserfahrung „sieht, hört oder erkennt“ die Seele „nichts“. ⁴¹¹ Gott lässt sich nicht sinnlich wahrnehmen oder empirisch erkennen. Dennoch spricht Teresa davon, Gott zu *sehen* oder *anschauen* ⁴¹², da er sich „bei dieser Art der Einung zu *verspüren* gibt“ ⁴¹³. In der Kontemplation, die für Teresa zwar eigentlich schon beim Gebet der Ruhe in den vierten Wohnungen anhebt, aber im engeren Sinn erst mit dem Gebet der Gotteinung in den fünften Wohnungen gegeben ist, „wird dem Beter ein intuitives Erahnen underspüren der Gegenwart Gottes oder Christi zuteil, die zugleich Liebe zu diesem geheimnisvollen, aber sehr realen Gegenüber weckt“ ⁴¹⁴. Durch die geschenkte Selbstmitteilung Gottes wird der Beter immer mehr zum schweigenden Empfänger. Die Kontemplation, durch die das diskursive Denken der Meditation immer mehr durch ein intuitives Schauen und Verspüren der Gegenwart Gottes oder Christi abgelöst wird, ist, wie sich schon beim Gebet der Gotteinung gezeigt hat, „nicht machbar, sondern reines Geschenk, auch wenn der Mensch sich für sie bereit machen kann, indem er sich auf das innere Beten und die Nachfolge Christi im Alltag einlässt“ ⁴¹⁵. „Für Teresa bleibt auch in der tiefsten Kontemplation die Du-Beziehung zu Christus bestehen. Der beste Weg, um zur Kontemplation zu gelangen, ist [für sie] die Pflege einer freundschaftlichen Beziehung zur ‚Menschheit Christi‘, also zu Jesus von Nazareth, wie ihn die Evangelien schildern.“ ⁴¹⁶

Im Teil über die fünften Wohnungen beginnt Teresa ihr großartiges *Gleichnis* von der *Seidenraupe* zu erzählen, dessen beide wichtigsten Bestandteile die Seidenraupe und der Schmetterling sind. Es setzt ein mit dem „Samenkorn“, das „wie tot“ ist, sich aber zu einer Raupe, „groß und hässlich“, beziehungsweise zu einem Wurm entwickelt. ⁴¹⁷

„Dieser Wurm beginnt zu leben, sobald er in der Wärme des Heiligen Geistes die allgemeine Gnadenhilfe, die Gott uns allen schenkt, und dazu noch die Hilfsmittel zu nutzen beginnt, die er in seiner Kirche hinterlassen hat, etwa die regelmäßige Beichte, beständige gute Lektüre und Predigten [...]. Sobald nun diese Raupe ausgewachsen ist, beginnt sie [...] die Seide hervorzubringen und das Haus zu bauen, in dem sie sterben soll. [...] Sterben, ja sterben soll diese Raupe.“ ⁴¹⁸

411 5M 1,9.

412 Vgl. 5M 2,6; 4,4.5.

413 5M 2,6 (H.d.V.).

414 M Anhang I *Kontemplation*, 384.

415 Ebd.

416 Ebd.

417 5M 2,2.

418 5M 2,3.4.6.

Ist sie gestorben, dann schlüpft „ein winziger, sehr anmutiger, weißer Schmetterling“ aus⁴¹⁹, der umherfliegt und „nie rastet, weil er nirgends seine wahre Ruhe findet“⁴²⁰. Am Ende, in den siebten Wohnungen, wird auch der „kleine Falter“ selbst „vor übergroßer Freude, einen Rastplatz gefunden zu haben“, sterben.⁴²¹

Was will Teresa mit diesem Gleichnis sagen? Sie selbst liefert großteils die Deutung. „Das tote Samenkorn bezeichnet den Zustand der Sünde, doch die Gnade, d. h. das Werk des Heiligen Geistes, belebt den Wurm (die Seele).“⁴²² Die Seele baut sich ihr Haus. „Dieses Haus aber ist Christus.“⁴²³ Christus beziehungsweise Gott wohnt und lebt im Gläubigen. Er wird dessen Wohnung. Die Erfahrung dieser Einwohnung vertieft sich nach Teresa noch in den sechsten und siebten Wohnungen, sodass der Gläubige schließlich mit Paulus sagen kann: Christus lebt in mir und ich lebe in Christus. Wie im Gleichnis am Ende der kleine, rastlos umherfliegende Falter selbst stirbt, stirbt die Seele, nachdem sie für sich und andere rastlos Gutes getan hat, schließlich in ihrem Haus, das Gott beziehungsweise Christus ist, ihren mystischen Tod. Sie stirbt für die Welt, so wie die Welt für sie stirbt, und es stirbt ihr Egoismus, ihr egoistisches Ich. Sie stirbt aus übergroßer Freude darüber, den Ruheplatz gefunden zu haben, der darin besteht, in Christus zu leben und ein Geist mit Gott geworden zu sein. In ihrer Lebensbeschreibung ruft Teresa daher jubelnd aus: „Der Herr sei gepriesen, dass er mich von mir selbst befreit hat!“⁴²⁴

Die Gebeterfahrung der Gotteinung in den fünften Wohnungen ist für Teresa vor allem von zwei Empfindungen begleitet: von großem *Glück* und tiefem *Frieden*. Mit den fünften Wohnungen verbinden sich für sie aber auch schmerzliche Empfindungen. Sie spricht von vielen neuen Prüfungen, vom Kreuz und von großem Weh. Die Seele empfindet hier einen *Schmerz*, der „bis ins Innerste der Eingeweide geht“, und „sich so anfühlt, als würde es die Seele zerreißen und zermalmen“. ⁴²⁵ Sie fühlt Schmerz besonders darüber, innerlich noch nicht ganz aus der Welt herausgekommen zu sein und Gottes Willen noch nicht ganz ergeben zu sein. Es schmerzt sie sehr, dass – wie Teresa es ausdrückt – Gott beleidigt wird und so viele Seelen verloren gehen. Es erwacht in ihr aber auch eine große Liebe und eine starke Sehnsucht, die weit über diese Schmerzen hinausgehen, nämlich die Sehnsucht danach, alle Seelen mögen gerettet werden, das heißt alle Menschen mögen das ewige Leben bei Gott erlangen.

Zu Beginn des 3. Kapitels der fünften Wohnungen kündigt Teresa an, „eine weitere Art der Gotteinung“⁴²⁶, die *wahre* und *eigentliche Gotteinung* darlegen zu wollen. Das Einswerden oder Einssein mit Gott, die Gotteinung ist das Ziel des geistlichen Lebens. Wachsende Gotteinung bedeutet nun aber für Teresa insbesondere, dass der Mensch sich immer mehr dem Willen Gottes hingibt. Bereits bei den zweiten Wohnungen hatte sie den Menschen, der mit dem inneren Beten anfängt, aufgefordert, „darauf hin zu arbeiten und sich zu entschließen und sich mit allem ihm möglichen Eifer darauf einzulassen,

419 5M 2,2.

420 5M 4,2.

421 7M 3,1.

422 5M 2,2 Anm. 4.

423 5M 2,4.

424 *Libro de la Vida* V 23,1.

425 5M 2,11.

426 5M 3 Überschrift.

seinen Willen auf den Willen Gottes einzustimmen⁴²⁷. Darin bestehe die „höchste Vollkommenheit [...], die man auf dem geistlichen Weg erlangen kann“⁴²⁸. Die wahre Gotteinung können wir mit der Hilfe des Herrn erlangen, „wenn wir uns selbst bemühen, sie uns zu verschaffen, indem wir unsere Eigenwilligkeit aufgeben und sie an das binden, was jeweils Gottes Wille ist“⁴²⁹. Die „Einung mit Gottes Willen“ – „die Hingabe unseres Willens an den Willen Gottes“ – ist für Teresa sowohl die wahre Gotteinung als auch die eindeutigste und sicherste Gotteinung und die Gotteinung, nach der sie sich ein Leben lang gesehnt hat und um die sie Gott immer wieder gebeten hat.⁴³⁰ Sie ist für sie wichtiger als die vorübergehende ekstatische Gotteinung im Gebet. „Glücklich die Seele, die sie erlangt hat, denn schon in diesem Leben wird sie in Ruhe leben können und ebenso in anderen.“⁴³¹

Die wahre Vollkommenheit besteht für Teresa also in der Gottes- und Nächstenliebe. Das hatte sie bereits bei den ersten Wohnungen klar gemacht. Wir sind umso vollkommener, mit je größerer Vollkommenheit wir die beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe halten. Gott verlangt von uns nach Teresa nur diese zwei Dinge:

„Liebe zu seiner Majestät und zum Nächsten; das ist es, woran wir arbeiten müssen. Wenn wir die in aller Vollkommenheit beobachten, tun wir seinen Willen, und so werden wir mit ihm vereint sein. Doch wie weit sind wir davon entfernt, diese beiden Dinge so zu tun, wie wir es einem so großen Gott schuldig sind.“⁴³²

Das sicherste Zeichen, ob wir das Doppelgebot der Liebe halten, ist „die treue Einhaltung der Nächstenliebe, denn ob wir Gott lieben, kann man nie wissen (auch wenn es deutliche Anzeichen gibt, um zu erkennen, ob wir ihn lieben), die Liebe zum Nächsten erkennt man aber sehr wohl“⁴³³. Je mehr wir in der Liebe zum Nächsten vorankommen, desto mehr schreiten wir auch in der Liebe zu Gott voran. Als Lohn für die Liebe, die wir dem Nächsten entgegenbringen, lässt Gott „auch die zu seiner Majestät tausendfach wachsen“⁴³⁴.

Umgekehrt werden wir laut Teresa nie so weit kommen, „die Nächstenliebe in Vollkommenheit zu haben, wenn sie nicht nach und nach aus der Wurzel der Gottesliebe erwächst, da unsere natürliche Veranlagung böse ist“⁴³⁵. Das heißt: je mehr wir in der Gottesliebe wachsen, desto vollkommener wird auch unsere Nächstenliebe. Gottes- und Nächstenliebe bedingen sich gegenseitig.

427 2M 1,8.

428 Ebd.

429 5M 3,3.

430 5M 3,3; 3,5.

431 5M 3,3.

432 5M 3,7.

433 5M 3,8.

434 Ebd.

435 5M 3,9.

3.5.1.6 Sechste Wohnungen

In den *Sechsten Wohnungen* nehmen die Prüfungen und die Schmerzen für die Seele noch zu. So ruft Teresa aus: „Ach mein Gott, was für innere und äußere Prüfungen erleidet sie, bis sie in die Siebte Wohnung eintritt!“⁴³⁶ Auch spricht Teresa von der „großen Qual“, „die mit dem Eintritt in die Siebte Wohnung verbunden ist“.⁴³⁷ „Es ist nicht zu sagen, denn es sind Bedrängnisse und geistliche Schmerzen, für die man keinen Namen findet.“⁴³⁸ Die Seele erlebt eine so spürbare und unerträgliche innere Bedrängnis, wie man sie wohl nur in der Hölle erleidet – ohne irgendeinen Trost. Sie fühlt sich manchmal ganz „verzagt“ und „verängstigt“, „verlassen“ und „von Gott verworfen“.⁴³⁹ Sie macht „Dürrezeiten“ durch und befindet sich „mit ihrem Verstand in Dunkelheit und Trockenheit“.⁴⁴⁰ Ihre Sehnsucht nach Gott und ihr innerer Schmerz wächst, fast bis zur Unerträglichkeit. Aber Gott gibt „nicht mehr auf als man ertragen kann“⁴⁴¹. Er lässt auf diese Weise die Beterin ihre „Armseligkeit“ und „Nichtigkeit“ erkennen.⁴⁴² Teresa empfiehlt in diesen Stürmen und Zeiten der Glaubenskrisen „sich äußeren Werken der Nächstenliebe zu widmen und auf das Erbarmen Gottes zu hoffen“⁴⁴³; denn es gibt in solchen Zeiten „keine andere Abhilfe als auf das Erbarmen Gottes zu warten“⁴⁴⁴. All die inneren Leiden und Qualen, Schmerzen und Bedrängnisse deutet sie als Reinigung und Läuterung der Seele, vergleichbar der Reinigung und Läuterung der Seele im jenseitigen Fegfeuer. Sie sind notwendig, um in die siebten Wohnungen eintreten und mit Gott ganz geeint werden zu können.

Im Teil über die sechsten Wohnungen schildert Teresa sehr ausführlich *paramystische Begleitphänomene* wie Auditionen (d. h. innere Ansprachen), Visionen (d. h. innere Schauen, wobei Teresa zwischen imaginativen Visionen, also mit den „Augen der Seele“ wahrgenommenen bildhaften Vorstellungen, und geistigen oder intellektuellen Visionen, also intuitiven Einsichten ohne jede bildhafte Vorstellung, unterscheidet), Ekstasen (d. h. innere Erhebungen, Entrückungen, Verzückungen, Geistesflüge und Ähnliches) oder innere Jubelrufe. Bei diesen Phänomenen handelt es sich um Erlebnisse, die auf dem mystischen Weg nach innen ganz plötzlich und ohne eigenes Zutun auftreten können, aber keineswegs müssen. Sie sind „charakteristisch für die Übergangsphase, in der ein Mensch auf dem Weg der Gotteinung zwar schon [weit] fortgeschritten, aber noch nicht zur tiefsten Einung gelangt ist“⁴⁴⁵. Bei der tiefsten Vereinigung in den siebten Wohnungen hören im Normalfall die paramystischen Begleiterscheinungen auf. Auch für Johannes vom Kreuz, den Gefährten Teresas, sind Ekstasen, Verzückungen und ähnliches typische Begleiterscheinungen der Kontemplation bei Fortgeschrittenen, die

436 6M 1,1.

437 6M 1,15.

438 6M 1,13.

439 6M 6,5; 1,12.9.

440 6M 1,8; 3,5.

441 6M 1,6.

442 6M 1,10.

443 6M 1,13.

444 6M 1,10.

445 M Anhang I *Verzückung*, 388.

noch nicht ganz geläutert sind. Bei Menschen, die die vollkommene Gotteinung erlangt haben, kommen diese Phänomene nicht mehr vor.

Das Wesentliche, das in den sechsten Wohnungen geschieht, drückt Teresa – einer langen Tradition folgend – im Bild der *geistlichen Verlobung* aus. Der Bräutigam, das heißt Christus beziehungsweise Gott, und die Braut, das heißt die Seele, verloben sich auf geistig-geistliche Weise. In den siebten Wohnungen folgt dann die geistliche Vermählung.

Im Bereich der sechsten Wohnungen ist die Seele, wie Teresa schreibt, „bereits fest entschlossen, keinen anderen Bräutigam [als Gott] zu nehmen“, und nimmt dafür die erwähnten Prüfungen und Schwierigkeiten in Kauf.⁴⁴⁶ Zwar ist ihre Einung mit Gott noch nicht so dauerhaft wie bei der geistlichen Vermählung, sondern nur vorübergehend. Aber Gott befähigt hier die Seele allmählich, den Mut aufzubringen, sich mit ihm „zu verbinden und ihn zum Bräutigam zu nehmen“⁴⁴⁷. Er gibt ihr, um im Bild zu bleiben, „Juwelen“, das heißt er schenkt ihr große Gnaden und gibt sich in Freundschaft mit ihr ab.⁴⁴⁸ So wird die Seele von der Liebe ihres Bräutigams verwundet. „Sie fühlt sich aufs köstlichste verwundet“, erkennt bei dieser Liebesverwundung, „dass es etwas Kostbares ist, und möchte von jener Wunde nie mehr geheilt sein“.⁴⁴⁹ Gemäß Teresa verbinden sich in dieser Liebesbeziehung paradoxerweise Schmerz und Wonne, Verwundung und Genuss miteinander. Gemeint ist damit eine immer stärker werdende Sehnsucht der Seele, Gott zu sehen, ihn zu genießen, immer mit ihm zusammen zu sein und sich ganz seinem Dienst hinzugeben. Und tatsächlich macht die Seele jetzt immer wieder die frohmachende und beseligende Erfahrung, dass Gott, ihr Bräutigam, „da ist“ und „bei ihr“ ist und sie ihn und seine Gegenwart genießen kann.⁴⁵⁰ Als Wirkung dieser Erfahrung bleiben in ihr vor allem einerseits Schmerz über ihre Sünden und andererseits große Ruhe und innerer Friede zurück.

3.5.1.7 Siebte Wohnungen

In den *Siebten Wohnungen* findet zwischen Gott und der Seele bildlich gesprochen die *geistliche Vermählung* statt. Sie ist die tiefste Gotteinung, die in diesem Leben möglich ist. Während sich bei der geistlichen Verlobung Gott und die Seele noch oft trennen, können sie sich bei der Vermählung nicht mehr trennen. Vielmehr bleiben sie nun für immer zusammen.

Gewährt Gott einer Seele die Gnade der geistlichen Vermählung, „versetzt er sie zuerst in seine Wohnung“, welche die siebte, die innerste Wohnung in der Seelenmitte ist.⁴⁵¹ Nach Teresas Beschreibung vollzieht sich die gottgewirkte mystische Vermählung dann durch eine intellektuelle Vision der allerheiligsten göttlichen Dreifaltigkeit. Die Seele erfährt in größter Klarheit jede der drei göttlichen Personen für sich – den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist – und sieht eindeutig, „dass sie im Innern ihrer Seele wei-

446 6M 1,1.

447 6M 4,1.

448 6M 5,11.

449 6M 2,2.

450 6M 2,2.8; 2,4.

451 7M 1,5.

len; im aller-, allertiefsten Innern, in etwas Abgrundtiefem“⁴⁵². Von da an fühlt die Seele immer in sich diese angenehme wunderbare göttliche Gesellschaft.

Außer von einer intellektuellen Vision der göttlichen Dreieinigkeit kann laut Teresa die geistliche Vermählung mit Gott auch von „einer imaginativen Vision seiner allerheiligsten Menschheit“, das heißt von einer inneren bildhaften Schau des Menschen Jesus von Nazaret begleitet sein.⁴⁵³ Freilich ist sich Teresa dessen bewusst, dass die Gotteinung auf verschiedene Weisen – zum Beispiel auch ohne Visionen – eintreten kann.

Die Gotteinung der geistlichen Vermählung findet jedenfalls „in der innersten Mitte der Seele“ statt, „wo Gott selbst weilt“.⁴⁵⁴ Die Seele bewegt sich nicht mehr aus dieser Mitte fort. Sie bleibt immerzu „in jener Mitte bei ihrem Gott“⁴⁵⁵. Deshalb ist sie nahezu immerfort so eng mit Gott verbunden, „dass ihr von daher die Kraft zuströmt“, und wird sie „dessen gewahr, dass sie ihn mit Beständigkeit bei sich hat“.⁴⁵⁶ Obwohl sich die Seele fast immer der Gegenwart Gottes in ihrer innersten Mitte erfreut, wird sich jedoch, so schränkt Teresa ein, die geistliche Vermählung „wohl nie in aller Vollkommenheit erfüllen [...], solange wir leben“⁴⁵⁷.

Gott ist im Wesenskern einer jeden Seele stets gegenwärtig, doch bleibt das meist verborgen. Durch die tiefe Gotteinung dringt diese Gegenwart ins Bewusstsein. „In der geistlichen Verlobung ist dies nur vorübergehend der Fall, in der geistlichen Vermählung dauerhaft.“⁴⁵⁸ Da für Teresa „ein ganz deutlicher Unterschied“ zwischen dem Geist und der Seele besteht, „auch wenn sie noch so sehr ein Ganzes sein mögen“, kann sie die Gotteinung in den siebten Wohnungen auch als Einung des menschlichen Geistes mit dem Geist Gottes beschreiben.⁴⁵⁹ Der Geist der Seele wird eins mit Gott, der ebenfalls Geist ist. So vereinen sich menschlicher Geist und göttlicher Geist. Der Mensch wird ein Geist mit Gott.

Infolge der Einung mit Gott im Geist vertiefen und verstetigen sich die Ruhe und der Friede der Seele in den siebten Wohnungen. Die Seele weilt „fast ständig in innerer Ruhe“⁴⁶⁰. Sie hat ihren „wahren“ Frieden gefunden. Dies ist aber nach Teresa nicht so zu verstehen, „als stünden die Seelenvermögen und Sinne und Leidenschaften beständig in diesem Frieden“⁴⁶¹. Es kann und wird in den anderen Wohnungen außerhalb der siebten Wohnung immer wieder einmal zu „Zeiten des Streits, der Prüfungen und Mühen“, zu großem „Wirrwar“ und „Lärm“ kommen.⁴⁶² Aber all das kann der Seele im Normalfall ihren großen Frieden in den siebten Wohnungen nicht nehmen, da die Leidenschaften bereits überwunden sind. Ähnliches gilt von der inneren Ruhe.

452 7M 1,7.

453 7M 2,1.

454 7M 2,3.

455 7M 2,4.

456 6M 1,2; / 7M 3,7.

457 7M 2,1.

458 7M 2,4 Anm. 18.

459 7M 1,11.

460 7M 3,10.

461 7M 2,10.

462 7M 2,10.11.

Da man bei mystischen Erfahrungen die Echtheit vor allem an den Wirkungen erkennen kann, schildert Teresa einige Wirkungen, die sie als Kriterium für die Echtheit der mystischen Vermählung ansieht.

1. Die Selbstvergessenheit: Die mit Gott vermählte Seele ist, wie Teresa schreibt, „so wundersam selbstvergessen, dass es [...] so aussieht, als gäbe es sie nicht mehr, noch wolle sie auch nur im Geringsten etwas sein“⁴⁶³.

2. Die Sehnsucht zu leiden: Die Seelen verspüren „eine große Sehnsucht [für Gott oder Christus] zu leiden“, wichtiger ist aber ihre übergroße Sehnsucht, „es möge sich der Wille Gottes in ihnen erfüllen“.⁴⁶⁴ „Es erleben diese Seelen auch eine große innere Freude, wenn sie verfolgt werden, [...] ohne jegliche Feindseligkeit gegenüber denen, die ihnen Böses tun oder tun wollen, im Gegenteil, sie gewinnen sie besonders lieb.“⁴⁶⁵

3. Die Sehnsucht zu dienen: Die Seelen haben eine große Sehnsucht, Gott „zu dienen“, und eine große Festigkeit, „sich in nichts von seinem Dienst oder ihren guten Entschlüssen abbringen zu lassen“.⁴⁶⁶

4. Die Losgelöstheit: Die Seelen erfahren eine „große Losgelöstheit von allem, und die Sehnsucht, entweder immer allein oder aber mit etwas beschäftigt zu sein, das zum Nutzen der Seelen ist“⁴⁶⁷.

5. Trost und Ruhe: Für die Seelen gibt es kaum mehr Trockenheiten oder innere Prüfungen, „fast keine Dürrezeit oder innere Unruhezustände mehr [...], wie es sie in allen anderen Wohnungen gab“⁴⁶⁸. Sie weilen fast ständig in innerer Ruhe.

6. Die Gottesgewissheit: Die Seelen verweilen beständig „in der Gewissheit, dass es Gott ist“, mit dem sie zusammen sind.⁴⁶⁹ Alle Gnaden, die Gott „der Seele hier erweist, kommen ohne jede Mithilfe der Seele, abgesehen von der bereits geleisteten, sich ganz Gott hinzugeben“⁴⁷⁰. Hier hat die Seele auch keine Angst mehr vor dem Tod.

Wiederum warnt Teresa vor dem Missverständnis, die von ihr genannten Wirkungen seien „bei diesen Seelen beständig da“⁴⁷¹. Sie sind im Normalfall da. „Denn ab und zu überlässt unser Herr [Gott] sie ihrer Natur, und da sieht es nicht anders aus, als würden sich alle giftigen Viecher aus dem Vorwerk und den Wohnungen dieser Burg zusammentun,

463 7M 3,2.

464 7M 3,4.

465 7M 3,5.

466 7M 3,6.

467 7M 3,8.

468 7M 3,10.

469 Ebd.

470 Ebd.

471 7M 4,1.

um sich an ihnen für die Zeit zu rächen, in der sie ihrer nicht habhaft werden können.“⁴⁷² Aber solch eine Aufregung dauert „nicht lange [...]: einen Tag höchstens oder kaum länger“⁴⁷³. „Es sind Stürme, die wie eine Woge rasch vorübergehen, doch dann kehrt wieder Windstille ein, denn die Gegenwart des Herrn, in der sie bleiben, lässt sie alles bald vergessen.“⁴⁷⁴

„Auch komme es“, schreibt Teresa, „nicht in den Sinn, dass diese Seelen nicht doch noch viele Unvollkommenheiten begingen, ja sogar Sünden.“⁴⁷⁵ Damit wehrt sie sich gegen ein falsches Heiligkeitsideal. Tiefe Gottverbundenheit schützt nicht vor Anfechtungen, vor Fehlern oder sogar vor schuldhaftem Verhalten aus menschlicher Schwäche. „Wir sind keine Engel“, sagt Teresa in ihrer Lebensbeschreibung, „sondern haben einen Leib. Uns zu Engeln aufschwingen zu wollen, während wir noch hier auf Erden leben – und dazu noch so sehr der Erde verhaftet, wie ich es war –, ist Unsinn“⁴⁷⁶!

Zu welchem Zweck, so lässt sich fragen, erweist Gott in dieser Welt so viele Gnaden? Die Antwort Teresas ist klar: Nicht zu dem Zweck, die Seelen „zu verwöhnen; das wäre ein großer Irrtum“⁴⁷⁷. Die Gnaden sind vielmehr dazu da, „um unsere Schwachheit zu stärken“, „um ihn [Jesus Christus] im vielfältigen Leiden nachzuahmen“, vor allem aber um „Kräfte für seinen Dienst zu haben“ und Werke hervorzubringen.⁴⁷⁸ „Dazu ist das innere Beten da, [...], dazu dient diese geistliche Vermählung, dass ihr immerfort Werke entspringen, Werke!“⁴⁷⁹ Gemeint sind Werke der Nächstenliebe. Dabei kommt es nicht auf die Zahl und die Größe, das heißt auf die Quantität der Werke an; „denn der Herr schaut nicht so sehr auf die Größe der Werke, als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden“⁴⁸⁰.

Marta und Maria müssen laut Teresa zusammengehen. Das heißt, mit der Kontemplation soll die Aktion einhergehen. Das beschauliche Leben soll in ein tätiges Leben münden und sich mit ihm verbinden. „Der Mensch, der ganz in seiner innersten Mitte angelangt ist, wird also wieder hinausgeschickt, um die empfangene Gottesliebe in seinen Alltag einfließen zu lassen, nicht zuletzt auch durch praktische Nächstenliebe, die als Prüfstein für die Echtheit der Gotteserfahrung gilt.“⁴⁸¹

3.5.2 Theologie der Mystik

Zum Schluss soll hier noch Karl Rahners Ansatz einer Theologie der Mystik vorgestellt werden (Kap. 3.5.2.1) und das gesamte Kapitel zur Dreieinigkeit Gottes mit einigen seiner Gedanken zu einer Mystik des Alltags beendet werden (Kap. 3.5.2.2).

472 7M 4,1.

473 7M 4,2.

474 7M 3,15.

475 7M 4,3.

476 *Libro de la Vida* V 22,10.

477 7M 4,4.

478 Ebd.; / 7M 4,12.

479 7M 4,6.

480 7M 4,15.

481 7M 4,6 Anmerkung 13.

3.5.2.1 Definition von Mystik

Für Karl Rahner (1904–1984) ist der Mensch das Wesen der *Transzendenz*, das heißt ein Wesen, das sich durch eine dynamische Offenheit für den unendlichen Gott auszeichnet.⁴⁸² Bereits von Natur aus ist er auf Gott ausgerichtet, kommt er doch von ihm als seinem Schöpfer her. Da ihn Gott aber nicht nur geschaffen, sondern sich ihm in seinem Innersten bereits gnadenhaft als er selbst mitgeteilt und auf das ewige Leben ausgerichtet hat, geht er auch schon auf Gott als sein Ziel zu beziehungsweise kommt ihm dieser immer schon entgegen. Deshalb ist ihm Gott, wenn man so will, nicht mehr nur als sein Schöpfer unendlich fern, sondern als Gott der übernatürlichen Gnade, der ihn zum Ziel der jenseitigen beseligenden Gottesschau berufen hat, immer auch schon unendlich nahe.

Vor dem Hintergrund dieser Theorie von der natürlich-übernatürlichen Transzendenz des Menschen hat Rahner in den 1970er Jahren seine Mystiktheorie entfaltet.⁴⁸³ Dabei geht er von dem klaren dogmatischen Grundsatz aus, dass es zwischen Glaube und Gnadenerfahrung einerseits und Glorie und unmittelbarer Anschauung Gottes andererseits in diesem Leben keinen Zwischenzustand gibt.⁴⁸⁴ Eine Erfahrung, die die „gewöhnliche“ diesseitige Glaubens- und Gnadenerfahrung des Christen beziehungsweise des Menschen spezifisch und heilsbedeutsam, mithin wesentlich übersteigen würde, beliefe sich bereits auf eine vorübergehende Teilnahme an der unmittelbaren Anschauung Gottes. Eine solche Anschauung Gottes ist aber denen vorbehalten, die durch den Tod schlechthin in die wirkliche Endgültigkeit eingegangen sind und so die letzte Vollendung erlangt haben. Mystik ist daher theologisch-dogmatisch nur innerhalb des normalen Rahmens von Gnade und Glaube zu entwerfen. Jede andere Auffassung von Mystik würde, so Rahner, „die Mystik überschätzen oder das ‚gewöhnliche‘ christliche Gnadenleben in seiner eigentlichen Tiefe und Radikalität grundsätzlich unterschätzen“⁴⁸⁵.

Von diesem dogmatischen Grundsatz aus versucht Rahner nun das Wesen der Mystik zu bestimmen, indem er die mystische Erfahrung als besondere Glaubens- und Gnadenerfahrung in seinen Grundansatz einordnet. Mystische Erfahrung ist für ihn nichts anderes als eine besondere „Spielart“ der allgemeinen übernatürlichen *Transzendenzenerfahrung* des Menschen und damit eine „Spielart“ der jedem Menschen angebotenen *Geisterfahrung*, der jedem Menschen möglichen *Gnadenerfahrung* im Glauben. Sie muss jene gnadenhafte Geisterfahrung sein, die mit Glaube, Hoffnung und Liebe in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen gegeben ist.

Da sich mystische Erfahrung nicht im übernatürlichen Bereich grundlegend von der „gewöhnlichen“ Transzendenzenerfahrung unterscheiden kann, weil sie sonst ja doch eine Art wesentlich andere, höhere Gnadenerfahrung wäre, muss sie sich im *natürlichen* Bereich abheben. Rahner denkt dabei insbesondere an „naturale“ Versenkungserfahrungen, die sich von den psychologischen Gegebenheiten des Alltags, das heißt von alltäglichen Bewusstseinszuständen unterscheiden und eine Art *Rückkehr zu sich selbst*

482 Kap. 1.3.3.3.

483 Vgl. Herzgsell 410–417; dort finden sich auch genauere Literaturangaben.

484 Siehe dazu von Karl Rahner: *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in SW 23, 261–268.

485 *Mystik, V. Theologische Interpretation*, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* [= HTLJ]. Bd. 5, 1972/73, 145.

darstellen. Da für ihn alle seelischen und geistigen Vorgänge im Menschen immer und überall auch schon übernatürlich erhoben sind, bestimmt er mystische Erfahrungen als an sich übernatürliche Geisterfahrungen, bei denen die natürliche Dimension verstärkt und intensiviert ist. Diese *Intensivierung* erklärt, weshalb der Mystiker seine Erfahrung als psychisch *außergewöhnlich* wahrnimmt und als besondere „Gnade“ hinsichtlich ihres Geschenkcharakters und ihrer Zielausrichtung empfindet.

Die mystische Erfahrung kann ein Hinweis darauf sein, dass ein Christ die ihm angebotene Gnade der Selbstmitteilung Gottes in existentiell intensivem Grad angenommen hat. Ihre besondere psychologische Eigenart kann dazu beitragen, dass die übernatürlichen Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe *existentiell tiefer* im Kern der Person wurzeln und in höherem Maß das ganze Subjekt prägen und durchformen. Aber auch unabhängig vom christlichen Glauben ist jedem Menschen eine Steigerung der existentiellen Tiefe seiner Akte und damit mystische Erfahrung möglich.

Mit der größeren natürlichen personalen Tiefe der mystischen Erfahrung geht für Rahner sowohl eine stärkere Bewusstheit als auch eine größere „Reinheit der (an sich natürlichen, wenn auch durch die Gnade erhobenen) Transzendenz Erfahrung“ einher.⁴⁸⁶ Je deutlicher dem Menschen seine Bezogenheit auf Gott zu Bewusstsein kommt, umso reiner, das heißt unabhängiger von gegenständlichen Inhalten wird seine Transzendenz Erfahrung. Der Erfahrung „reiner“ Transzendenz kann man sich laut Rahner allerdings nur annähern. Als „reine, d. h. als gegenständlich nicht vermittelte“ kann die Transzendenz „höchstens (wenn überhaupt) in der Erfahrung der Mystik und vielleicht der letzten Einsamkeit und Todesbereitschaft in asymptotischer Annäherung gegeben sein“.⁴⁸⁷ Mystik zielt somit auf deutlichere und reinere Transzendenz Erfahrung.

Wie für Teresa von Avila ist und bleibt für Rahner aus Sicht christlicher Theologie die mystische Gotteserfahrung, wie ungegenständlich und unvermittelt sie auch immer erlebt und ausgelegt wird, in jedem Fall durch Jesus Christus vermittelt. In der gegenständlich kaum oder nicht vermittelten, wenngleich in letzter theologischer Instanz durch Jesus Christus vermittelten mystischen Erfahrung kann sich der Mensch über kürzere oder längere Zeiträume hinweg seiner Ausrichtung auf den bereits gegenwärtigen Gott in hohem Maße bewusst werden. Sie ist das selbstverständlich unter der Vorsehung Gottes stehende „immer radikalere Zu-sich-selbst-Kommen der Transzendentalität des Menschen als der absoluten Offenheit auf das Sein überhaupt, auf den personalen Gott, auf das absolute Geheimnis“⁴⁸⁸.

Mystik ist für Rahner, so lässt sich zusammenfassen, eine besonders intensive Erfahrung dessen, was jedem Menschen gegeben ist und was den Menschen als geistiges Wesen auszeichnet, nämlich seine Transzendenz, das heißt seine existentielle Ausrichtung auf Gott. Die Transzenzerfahrung ist bei Mystikern intensiver, weil sie unabhängiger von gegenständlichen Inhalten und konkreten Situationen ist, weil sie natural intensiviert und psychologisch außergewöhnlich ist, weil sie tiefer im Personkern wurzelt, weil in ihr sozusagen die Transzendenz zu sich selbst kommt und der Mensch zu sich selbst zurückkehrt. Indem der Mensch seine Transzendenz erfährt, erfährt er aber Gott selbst.

486 HTTL 5, 146.

487 Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, in SW 26, 39/45f.

488 *Mystik – Weg des Glaubens zu Gott*, in SW 29, 64.

Transzendenz- und Gotteserfahrung sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. Je bewusster und intensiver der Mensch seine Transzendenz erfährt, desto intimer erfährt er Gott.

3.5.2.2 Mystik des Alltags

Insofern mystische Erfahrungen intensivere Transzendenz Erfahrungen beziehungsweise intensivere Gnaden und Geisterfahrungen im Glauben sind, sind sie für Rahner durchaus keine Vorkommnisse, „die schlechterdings jenseits der Erfahrung eines gewöhnlichen Christen liegen“⁴⁸⁹. Vielmehr bezeugen die Mystiker eine Erfahrung, „die jeder Christ, ja jeder Mensch machen und anrufen kann, die er aber leicht übersieht oder verdrängt“⁴⁹⁰. Daher ist Mystik „uns nicht so fern, wie wir zunächst zu vermuten versucht sind“⁴⁹¹. Die gnadenhafte Geisterfahrung, die Transzendenz Erfahrung im Heiligen Geist, kann „auch mitten im Alltag geschehen“⁴⁹². Von daher prägt Rahner den Begriff einer Mystik des Alltags. Unter ihr sind bestimmte konkrete Lebenserfahrungen des Einzelnen, besondere Erfahrungen in der existentiellen Geschichte des Individuums zu verstehen. Solche Erfahrungen suchte Rahner mehrfach zu schildern. In seinem Aufsatz *Über die Erfahrung der Gnade* etwa schreibt er:

„Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten [...]? [...] Waren wir schon einmal restlos einsam? Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus [...]? [...] Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt [...]? [...] Waren wir einmal gut zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt [...]?“⁴⁹³

Rahner erläutert die mystischen Erfahrungen des Alltags an Beispielen, er beschreibt sie aber auch abstrakt. Es handelt sich um bestimmte, besondere Erfahrungen.

„So gibt es auf jeden Fall konkrete Erfahrungen in unserer existentiellen Geschichte, in denen diese, an sich immer gegebene, transzendente Geisterfahrung sich deutlicher in unser Bewusstsein vordrängt, Erfahrungen, in denen (umgekehrt) die einzelnen Gegenstände der Erkenntnis und der Freiheit, mit denen wir es im Alltag zu tun haben, durch ihre Eigenart deutlicher und eindringlicher uns auf die begleitende transzendente Geisterfahrung aufmerksam machen, in denen sie deutlicher von sich aus schweigend in jenes unbegreifliche Geheimnis unserer Existenz, das uns immer umgibt und auch unser Alltagsbewusstsein trägt, verweisen, als es sonst in unserem gewöhnlichen und banalen Alltagsleben geschieht. Die Alltagswirklichkeit wird dann

489 *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in SW 29, 42.

490 Ebd.

491 Ebd.

492 Ebd. 56.

493 SW 5/1, 85.

von sich aus Verweis auf diese transzendente Geisterfahrung, die schweigend und wie scheinbar gesichtslos immer da ist.“⁴⁹⁴

In mystischen Erfahrungen des Alltags, so ist Rahners abstrakte Beschreibung zu verstehen, wird die Bezogenheit auf Gott intensiver erfahren, weil die gegenständliche Wirklichkeit, mit der wir es normalerweise zu tun haben, von sich aus stärker und eindringlicher als für gewöhnlich auf die Transzendenz verweist. Dabei unterscheidet Rahner zwei Arten von Erfahrung. Bei der einen Art von Erfahrung besitzt die sinnlich erfahrbare, gegenständliche Wirklichkeit, die von sich aus stärker auf das Transzendente verweist, in sich eine vom Menschen *positiv* erlebte oder erfahrene Qualität. Der Verweis auf das Transzendente ist dann „durch die Positivität solcher kategorialer Wirklichkeit gegeben [...], in der die Größe und Herrlichkeit, Güte, Schönheit und Durchlichtetheit unserer einzelnen Erfahrungswirklichkeit auf das ewige Licht und das ewige Leben verheißend hinweist“⁴⁹⁵. So etwa, „wo die bruchstückhafte Erfahrung von Liebe, Schönheit, Freude als Verheißung von Liebe, Schönheit, Freude schlechthin erlebt und angenommen wird“⁴⁹⁶. Diese Art von Erfahrung entspricht dem theologischen Weg der *via eminentiae* (des Weges des Überstiegs), bei dem die endliche positive Qualität einer gegenständlichen Wirklichkeit von sich aus auf die unendliche positive Qualität der göttlichen Wirklichkeit verweist, etwa wenn durch menschliche Liebe die göttliche Liebe sichtbar wird, oder in weltlicher Schönheit die unendliche Schönheit oder Über-Schönheit Gottes aufleuchtet.

Bei der anderen Art von Erfahrung besitzt die gegenständliche Wirklichkeit, die von sich aus stärker auf das Transzendente verweist, in sich eine vom Menschen *negativ* erlebte oder erfahrene Qualität.

„Aber es ist auch ohne Weiteres verständlich, dass ein solcher Hinweis dort am deutlichsten erfahren wird, wo die umgreifbaren Grenzen unserer Alltagswirklichkeiten brechen und sich auflösen, wo Untergänge solcher Wirklichkeiten erfahren werden, wenn Lichter, die die kleine Insel unseres Alltags erhellen, ausgehen und die Frage unausweichlich wird, ob die Nacht, die uns umgibt, die Leere der Absurdität und des Todes ist, die uns verschlingt, oder die selige Weihnacht, die schon innerlich durchlichtet den ewigen Tag verheißt.“⁴⁹⁷

Diese andere Art von Erfahrung liegt vor, wenn in einer Erfahrung von Einsamkeit, Angst oder Verzweiflung eine tiefere Erfahrung von Geborgenheit und Hoffnung gemacht wird. Sie entspricht dem theologischen Weg der *via negationis* (des Weges der Verneinung), bei dem durch Verneinung einer negativen Einzelerfahrung die Positivität der dahinterliegenden transzendenten Wirklichkeit aufscheint.

Im Unterschied zur eigentlichen Mystik fällt in der Mystik des Alltags das Gegenständliche beziehungsweise die gegenständliche Vermittlung in der Transzendenz Erfahrung nicht teilweise oder ganz aus, sondern macht als solches deutlicher und dring-

494 *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in SW 29, 47f.

495 Ebd. 48.

496 Ebd. 50.

497 Ebd. 48.

licher auf die Bezogenheit auf Gott aufmerksam. Wo der Mensch solche besonderen Erfahrungen in seinem Leben macht, da ist nach Rahner „die Mystik des Alltags, das Gottfinden in allen Dingen; da ist die nüchterne Trunkenheit des Geistes“⁴⁹⁸. In den Zusammenhang der Mystik des Alltags wäre schließlich auch Rahners berühmter gewordenen Satz einzuordnen: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“⁴⁹⁹

Die eigentlichen Mystiker bezeugen uns eine intensive Erfahrung des Geistes Gottes. Aber diese Erfahrung ist nicht exklusiv. Alle Christen, ja alle Menschen können eine intensivere Erfahrung des Heiligen Geistes im Glauben machen.

„Wir sagen, ja wir *bekennen* als Christen, auch gestützt auf das Zeugnis der Schrift, dass wir eine solche Erfahrung des Geistes haben können, ja sogar als Angebot an unsere Freiheit *notwendig* haben. Solche Erfahrung ist gegeben, auch wenn wir sie meist im Betrieb unseres Alltags übersehen, sie vielleicht verdrängen und nicht wahrhaben wollen.“⁵⁰⁰

Deshalb sollte jeder Mensch in seinem Leben und Alltag die Erfahrung des Geistes zu machen suchen. Und wenn wir nun „diese Erfahrung des Geistes machen, dann haben wir [...] auch schon *faktisch* die Erfahrung des *Übernatürlichen* gemacht“⁵⁰¹.

„[Wir wissen,] wenn wir in dieser Erfahrung des Geistes uns loslassen, wenn das Greifbare und Angebbare, das Genießbare versinkt, wenn alles nach tödlichem Schweigen tönt, wenn alles den Geschmack des Todes und des Untergangs erhält, oder wenn alles wie in einer unnennbaren, gleichsam weißen, farblosen und ungreifbaren Seligkeit verschwindet, dann ist in uns faktisch nicht nur der Geist, sondern der Heilige Geist am Werk. Dann ist die Stunde seiner Gnade. Dann ist die scheinbar unheimliche Bodenlosigkeit unserer Existenz, die wir erfahren, die Bodenlosigkeit Gottes, der sich uns mitteilt, das Anheben des Kommens seiner Unendlichkeit, die keine Straßen mehr hat, die wie ein Nichts gekostet wird, weil sie die Unendlichkeit ist. Wenn wir losgelassen haben und uns nicht mehr selbst hören, wenn wir uns selbst verleugnet haben und nicht mehr über uns verfügen, wenn alles und wir selbst wie in eine unendliche Ferne von uns weggerückt ist, dann fangen wir an, in der Welt Gottes selbst, des Gottes der Gnade und des ewigen Lebens zu leben.“⁵⁰²

Das wird uns nach Rahner am Anfang noch ungewohnt vorkommen, und wir werden immer wieder versucht sein, in das Vertraute und Nahe zurückzuziehen. „Aber wir sollten uns doch allmählich an den Geschmack des reinen Weines des Geistes, der vom Heiligen Geist erfüllt ist, zu gewöhnen suchen. Wenigstens so weit, dass wir den Kelch nicht zurückstoßen, wenn seine Führung und Vorsehung ihn uns reicht.“⁵⁰³

498 Ebd. 51.

499 *Frömmigkeit früher und heute*, in SW 23, 39.

500 *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in SW 29, 43f.

501 Ebd. 52.

502 Ebd.

503 Ebd. 52f.

