

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

30. Jahrgang

1979

Heft 3

»Stellvertretung«, Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne

Von Norbert Hoffmann, *Simpelveld*

1. Das Anliegen

Obwohl große Theologen sich seiner angenommen haben¹, ist das Thema »Stellvertretung« kein »großes« Thema im theologischen Bewußtsein der Gegenwart.

Die folgenden Überlegungen möchten dazu dienen, die Frage ausdrücklich zu machen, ob »Stellvertretung« nicht zu den großen Themen der Theologie und darum jeder Theologie gehört und deshalb eine stärkere und breitere Beachtung auch bei den Vertretern heutiger Theologie finden müßte.

Entspricht die unleugbare relative Indifferenz im Bereich gegenwärtiger theologischer Wissenschaft gegenüber der Stellvertretungsidee deren tatsächlicher religiöser und theologischer Bedeutung? Ist ihre Eignung, Wesensgehalte des Christlichen zu erschließen, bereits hinreichend geprüft? Hat man sich von Seiten heutiger Theologie ihrer Reichweite und ihres Tiefganges, ihrer theologischen Ergiebigkeit, Fruchtbarkeit und Verwendbarkeit in ausreichendem Maß vergewissert? Ist über sie das letzte Wort schon gesprochen? Wir möchten also den Versuch unternehmen herauszufinden, ob und in welchem Ausmaß das »vom Ursprung her Entscheidende«² christlicher Botschaft mit Hilfe des Begriffs

¹ Vgl. etwa: *H.U. v. Balthasar*, Über Stellvertretung. In: ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401–409. Ders., *Mysterium Paschale*. In: *J. Feiner u. M. Löhrer* (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (im folgenden MS zitiert) III/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133–326. Ders., *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1971. *J. Ratzinger*, *Stellvertretung*. In: H. Fries (Hrsg.), *Handbuch Theologischer Grundbegriffe Bd. II*, München 1963, 566–575. *H. Schürmann*, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 121–155: *Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? – Die Thesen von H. Küng, Christ sein*, München-Zürich 1974, 379 ff. (»In Stellvertretung«) und *D. Sölle*, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, 6. Aufl., Stuttgart 1970 berücksichtigen wir direkt nicht; sie verdienten eine gesonderte Stellungnahme. Zu D. Sölles Neuinterpretation vgl. *D. Wiederkehr*, *Konfrontation und Integration der Christologie*. In: *Theol. Berichte II* (hrsg. v. *J. Pfannmutter u. F. Fuger*), Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 11–119, hier 100 ff., bes. 106 ff., 109 ff.

² *H. Küng*, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 599.

»Stellvertretung« gefaßt und theologisch verständlich gemacht werden kann, ob und mit welchem Recht es vielleicht angeht, im Stellvertretungsgedanken eine »der wichtigsten christlichen Grundideen«³ zu sehen.

Eine weitere Zielsetzung unseres Beitrags ist praktischer Art und liegt in der Absicht, sein Ergebnis für die – gewiß wünschenswerte – theologische Unterbauung christlicher Sühnefrömmigkeit auszuwerten. –

Der Anspruch unserer Ausführungen übersteigt nicht den einer theologischen »Skizze«. Aufweis und Nachweis im Detail, auch Vollständigkeit im systematischen Aufriß sind nicht erstrebt. Es geht uns darum, mögliche Aspekte, Dimensionen und Perspektiven des Themas »Stellvertretung« aufzuzeigen und es weiterer Aufmerksamkeit zu empfehlen.

2. Der Ansatz: die Kreuzesgestalt des heilsgeschichtlichen »Für«

Als Ansatz für unseren Denkversuch wählen wir die sogenannten »Hyper-Formeln« des Neuen Testaments (1 Kor 15,3–5; 11,24; Lk 22,19; Mk 14,24; 10,45 b). Die Forschung erkennt ihnen den Rang von zentralen Deutekategorien zu: mit ihrer Hilfe hat die nachösterliche Verkündigung das eigentliche Wesen Jesu gültig erfaßt, seine Geschichte, sein Geschick und seine Bedeutung⁴. Insbesondere markieren sie die Kern- und Haftpunkte innerhalb jener umfassenden authentischen Kreuzesinterpretation, die das Neue Testament selbst ist. Sie entheben das Geschehnis des Kreuzes der Zufälligkeit bloß historischer Faktizität und erweisen es als gottgesetzten Höhepunkt der Heilsgeschichte. Sie spenden den »logos«, dessen Licht das Faktum »Kreuz« in seiner Theologie verstehbar werden läßt. Im Interesse erstrebter theologischer Intelligibilität verdient des näheren ein Zweifaches an der – sozusagen – syntaktischen Tiefenstruktur des $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\theta$ besondere Aufmerksamkeit.

2.1. Jesu Kreuz als offenbarungsgeschichtliches »Für uns« Gottes

Im Kontext der neutestamentlichen Aussage, daß in Jesu menschlicher Realität alles Offenbarung des Wesens Gottes ist⁵, »Wort« des Vaters, von dem er sich gesandt weiß (Joh 3,17.34; 5,24; 6,38–40 u. ö.) – besonders in die »Stunde« (Joh 12,24.25.27; vgl. Joh 13,1; 17,1) –, von dem her er »kommt« (Joh 1,11; 3,31; 5,34; 8,42; 9,39; 12,27; 46.47; 18,37), dessen Ratschluß und Wille (1 Kor 1,18 ff.) als göttliches »muß« über seinem Leben und Sterben steht (vgl. Mk 8,31; Lk 24,26; 1 Kor 15,3), von dessen Geist er sich treiben läßt (vgl. Mk 1,12; Joh 1,33) – im Kontext dieser Wahrheit wird das eigentliche theologische Subjekt des »für uns« Jesu offenbar: *Gott* selbst. Jesu ganzes Sein konzentriert sich deshalb in das »für uns«, weil er in solch unausdenklicher Weise von Gott als seinem Vater her und auf ihn hin west und lebt, weil er *der Sohn* ist. Es wäre nicht zum Kreuz als dem Äußersten dieses »Für« gekommen, hätte Jesus sich nicht als der im Geist dem Vater gehorsame Sohn gewußt. Und Gott identifiziert sich mit dem »für« des Gekreuzigten ja nicht juristisch in einer nachträglichen Gutheißung, sondern dadurch zu-

³ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 263.

⁴ Ebd., 256, 197. Weitere Literatur: s. ebd., 256 Anm. 42; 197 Anm. 6.

⁵ J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975, 45. Vgl. H. Schlier, *Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes*. In: ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 16–24. Ebd. 16: »In Jesu Person und Geschichte hat sich Gott endgültig ausgesprochen.«

höchst, daß er selbst es ist, der seinen Sohn für das Schicksal dieses »Für« dahin- und hingibt (vgl. Mk 1,11; 9,7; 12,6; Joh 3,16; Röm 8,3. 32). Das Kreuz Jesu hat als die offenbarungsgeschichtliche Vermittlung des »für uns« Gottes selbst zu gelten.

2.2. Das Kreuz als Gottes letztes Wort »für die Sünder«

Eben dies, daß das neutestamentliche »Für« Gott als Vater Jesu zum eigentlichen Urheber und Subjekt hat, daß mithin er es ist, der so eigenwillig gerade auf der Kreuzesgestalt dieses »Für« beharrt, veranlaßt eine genauere Beachtung seines Objekt-Bezugs: der ist intensiv hamartologisch qualifiziert. Die Hyperformeln weisen uns im Zusammenhang mit dem Kreuz wiederholt und nachdrücklich auf die Wirklichkeit »Sünde« hin. »Christus starb für unsere Sünden« (1 Kor 15,3; vgl. Gal 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; Röm 5,8; 8,3). Kreuz als göttliches »für uns« ist ohne Würdigung dieses Sachverhaltes grundsätzlich nicht verstehbar; er gehört in seinen theologischen »logos«⁶.

Das böse Vermuten aber, im Kreuzesereignis spiele die kalte Logik beleidigten Rechts, hier werde göttlicher Zorn besänftigt, muß einfach zerschellen an der ehernen Unbeirrbarkeit der neutestamentlichen Urbotschaft, die eben dieses Kreuz ganz und gar vom göttlichen »Für« her interpretiert und wonach gerade in diesem Kreuz Gott uns eine Liebe erweist, die in der Liebe zum »eingeborenen« Sohn (Joh 3,16; vgl. Röm 8.3.32; 1 Joh 4,9f.; Mk 12,6) ihre Voraussetzung und ihr Maß hat!

Das Kreuz Jesu – so dürfen wir sagen – gibt uns letztgültig Aufschluß darüber, wie Gottes »Für« aussieht, wenn es dem Sünder gilt, wie es ist, wenn Gott Liebe hat zu dem Menschen, der Sünder ist. Im Kreuz Jesu begegnet dem Glaubenden die Selbstdefinition Gottes in ihrer heilsgeschichtlich abgewandelten Form als »für uns Sünder«.

Mit dieser Auskunft jedoch ist dem von der Kreuzgestaltigkeit dieses Für herausgeforderten »warum?« keineswegs die Antwort erteilt. Im Gegenteil, es erreicht damit erst seine volle Fragekraft. Warum denn hat Gott das Verschulden des Menschen »nicht durch eine gnädige Handbewegung« ausgelöscht?⁷ Es ist ja doch verwunderlich, daß »das Bischen Sünde des kleinen Geschöpfes« dem allmächtigen Herrn des Himmels und der Erde so wichtig sein soll⁸, daß es den Aufwand des Kreuzes lohnt! Was ist der Mensch für Gott, daß ihm dessen Sünde so viel bedeutet? Welche Stelle nimmt er ein, daß, wenn er sündigt, Gottes Liebe ihn suchen will bis dorthin, wo Jesu Kreuz steht?

Im Fragen meldet sich – wenn es echt ist – das Erfragte; es bringt auf eine vorläufige, verborgene Weise das Erfragte zur Anwesenheit. Vermutlich drängt auch in den eben formulierten Fragen ein Tieferes in die Gegenwärtigkeit des gläubigen Bewußtseins. Sie könnten der schwere Schatten eines noch verhüllten Mysteriums sein. Deshalb wollen wir uns ihnen nicht entziehen, sondern vielmehr ihrem ganzen Gewicht uns aussetzen. Wir wollen ihnen Raum geben – denn »das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens«⁹ – und ihrer immanenten Dynamik uns überlassen, in der Hoffnung, daß eben diese selbst uns der Wahrheit entgegenträgt¹⁰.

⁶ Deshalb scheint uns die Meinung von H. Küng, Christ sein (s. Anm. 1) 416, »im 'für uns'« sollten »nicht wie bei Anselm die Sünden, sondern die Menschen im Vordergrund stehen« nicht der Mentalität des NT zu entsprechen. Dem NT geht es um die Menschen, die Sünder sind.

⁷ R. Guardini, Gottesliebe und der Zustand der Welt. In: R. Guardini, Wahrheit und Ordnung, Universitätspreidigen, Heft 22, Würzburg 1958, 509f.

⁸ R. Guardini, »Herz Jesu«. In: ders., a.a.O. (siehe vorige Anm.), 523.

⁹ M. Heidegger, Die Frage nach der Technik. In: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen² 1959, 13–44, hier 44.

¹⁰ Vgl. etwa Aristoteles, Metaphysik 984 a 18, b 10.

Warum ist Gottes Weise, »für« die Sünder zu sein, das Kreuz Jesu? Der Impetus dieser Frage nach dem Rätsel des stauologischen Überschusses im göttlichen Für treibt unsere Untersuchung voran, von ihr bezieht sie ihre innere Motorik.

Bevor wir uns jedoch auf den Weg machen, tun wir gut daran, des Abenteuerlichen unseres Vorhabens ausdrücklich inne zu werden. Wir wagen uns auf einen gefährlich schmalen Grat. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn unser Denken an die Grenze des menschlich Denk- und Sagbaren stößt, wenn es nicht auskommt mit dem, was die »Philosophie der Heiden« über Gott wissen kann. Es wird sich – über das Bescheidwissen des *λόγος τῆς σοφίας* hinweg – einschwingen müssen in die höhere Weisheit des *λόγος τοῦ σταυροῦ* (vgl. 1 Kor. 1,18), der in der geschichtlichen Selbstkundgabe des wahren Gottes sich uns zu-spricht¹¹.

Im folgenden kann es sich also nicht um apriorische Spekulationen oder Konstruktionen handeln. Der zu gehende Weg (die »Methode«) verläuft durch die Bereitschaft des Hörens auf jenes Tat-Wort, das Gott in die Geschichte hinein ausgesagt und das im geistgewirkten apostolischen Kerygma seine Auslegung gefunden hat¹² – also jenem »hermeneutischen« Grundvorgang entlang, der »Glauben« heißt. Wir müssen versuchen, angestrengt weiter hineinzuhören in die offenbarte Inwendigkeit des heilsgeschichtlichen »Für« und in hör-samem Nach-Denken uns mitnehmen lassen in die gottzugewandte Tiefe seines stauolo-gischen Wesens.

3. Wesenserschließung des stauologischen »Für«: Gott an der Stelle des Sünders

3.1. Gottes »Leiden« an der Menschensünde

Wer unbefangen-gläubig und unvoreingenommen von der eher hellenischen als jüdisch-christlichen Vorstellung eines unbewegten, apathischen Gottes die Schrift liest, muß zunächst einmal in aller Schlichtheit die Aussage entgegenehmen, daß schon der Gott des AT der Welt und ihrem Geschick nicht indifferent gegenübersteht, sondern – bis in seine Selbstbenennung (»Jahweh«) – sich als den Gott kundgibt, der für »sein« Volk da, gegenwärtig und wirksam ist, der »seine Bundeswilligkeit gleichsam als seine 'Herzmitte' betrachtet wissen will«¹³, »in tief anrührenden«¹⁴ und unerhört gewagten Bildern seine Liebe deutlich macht, ja sogar an der Sünde leidet (vgl. 1 Sam 8,7; 2 Sam 12,9; Jer 2,11 ff; 3,7.12; Jes 49,15; 64,7; Gen 6,6¹⁵), der also keineswegs »olympisch« über der irdischen Geschichte thront, sondern »existentiell« an ihr »beteiligt« ist¹⁶.

Eben diese göttliche Selbstkundgabe verwirrt aber nicht bloß die »platonische« Vernunft. Sie belädt noch mehr auch das gläubige Denken, das ja ebenso der nüchternen Strenge des

¹¹ Zum Thema »Kreuz und Philosophie« vgl. *H. U. v. Balthasar*, Mysterium Paschale (s. Amn. 1), 164 ff.

¹² Über die konstitutive Bedeutung des apostolischen Zeugnisses für das Christusgeschehen selbst siehe W. Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte. In: Theologische Quartalschrift 155 (1975), 198–215, hier 213. Vgl. dazu *H. Schlier*, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen. In: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i.Br. 1956, 129–147, hier 129–130.

¹³ *A. Deissler*, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament. In: MS Bd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 226–269, hier 247; vgl. ebd., 244, 246.

¹⁴ Ebd., 262; vgl. ebd., 263 f.

¹⁵ Vgl. dazu: *St. Lyonnet*, Sünde. In: *X. Léon-Dufour* (Hrsg.), Wörterbuch zur biblischen Botschaft, Freiburg-Basel-Wien 1964, 623 ff., hier 636. *J. Moltmann*, Der »gekreuzigte Gott«. Neuzzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte. In: *Concilium* 8 (1972), 410: »Wer aber liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öff-

Begriffs verpflichtet bleiben muß, mit jenem Fundamentalproblem der »Geschichtlichkeit« Gottes, das zum schier allgegenwärtigen Thema heutiger Theologie geworden ist¹⁷: was bedeutet das in der Heilsgeschichte bezeugte Weltverhalten Gottes (wobei es sich ja um das Wesensunterscheidende am jüdisch – christlichen Gottesbild handelt!) für diesen selbst, wie ist dieses Verhalten in Gott selbst wahr, wenn zugleich – im Namen nicht nur der Philosophie, sondern ebenso der Glaubenslehre¹⁸ und der Hl. Schrift (vgl. etwa Ex 33,19; Jes 40,10–31; 48,13; Jer 32,17–22; 7,18 f.; Ijob 35,6; Ps 33,6.9) – unverrückbar auch an der anderen Wahrheit von der in seiner absoluten Seinsmächtigkeit wurzelnden souveränen Autarkie, Unabhängigkeit und Unangreifbarkeit festgehalten werden muß? Welcher Realgehalt kommt dem geschilderten Weltbezug in Gott zu, da er doch nicht als werdender, veränderlicher Gott gedacht werden darf?

Wir können dieses höchst brisante Problem natürlich nicht lösen; es muß uns aber klar im Bewußtsein stehen. Es wird im Lauf unserer Untersuchung intensiv anwesend sein, weil es das geheime Spannungsfeld konstituiert, innerhalb dessen alles zu Sagende verantwortet werden muß, soll es nicht völlig in theologische Inhaltslosigkeit zusammensinken. Was bedeutete schon das so beschworene »Für uns« Gottes, wenn es für Gott nichts bedeutete? Zunächst jedoch müssen wir uns auf eine vorläufige Weise über den theologischen Sinn der Rede vom »Leiden« Gottes verständigen. Wir gehen dabei von folgender, grundsätzlicher Erwägung aus.

Ähnlich (durchaus nicht im genau gleichen Sinn!) wie unsere natürlichen Begriffe nicht genügen, um Gottes spezifische »Einzigkeit« ihrer inneren Wahrheit gemäß hinreichend zu denken, sondern dazu der aus der Offenbarung stammenden Kenntnis der Dreipersonlichkeit als eines kritischen Korrektivs bedürfen, so wird auch offensichtlich seine einzigartige »Unveränderlichkeit« von uns ihrem inneren Selbstsein entsprechend nur dann richtig aufgefaßt, wenn sie in dialektischer Spannung mit der ebenfalls nur aus der Offenbarung bekannten Hinwendung Gottes zur Welt zusammengedacht wird. Als Offenbarungsgläubige sind wir der Tatsache gewiß, daß Gottes transzendente souveräne Unveränderlichkeit ad intra und formaliter so sein muß, daß derselbe Gott sich ad extra und virtualiter so verhalten kann, wie es die Offenbarung uns kundtut, daß sie also keine starre, geschichtsfremde Unveränderlichkeit sein kann¹⁹. Damit wäre dann aber zugleich jede Vorstellung von Unveränderlichkeit, die in logischer Konsequenz auf eine Entwirklichung des offenbarten Geschichtsbezugs Gottes hinausliefe, unweigerlich als falsch erwiesen: es handelte sich in diesem Fall um eine »Theologie«, die das, um dessen Verständnis sie in ihrem eigensten Interesse sich bemühen sollte – die Kernbotschaft christlichen Glaubens und sein Wesensspezifikum – verleugnen würde.

Wir bedürfen also, um dasselbe anders auszudrücken, des – uns zunächst verblüffenden – Wissens um das wirkliche Verhalten Gottes nach außen, zu dem veränderlichen Anderen

net sich selbst den Leiden, die die Lieben einbringt. ...« Ders., Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute. In: *EvTh* 33 (1973), 346–365, hier 353 ff.

¹⁶ R. Guardini, Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens. Herausgegeben aus dem Nachlass, München-Paderborn-Wien 1976, 10,19–28.

¹⁷ Vgl. dazu W. Kern, Gott-Welt-Verhältnis. In: *Sacramentum Mundi* II (1968), 522–530; J. Auer, Gott – Der Eine und Dreieine (J. Auer und J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Bd II, Regensburg 1978), 44 ff.; E. Schülebeeckx, Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus. In: J. B. Metz, W. Kern, A. Darlap, H. Vorgrimler (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1964, 43–91, besonders 43–52; P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 88-Anm. 15; K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung. In: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 137–155; W. Kasper, Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1973.

¹⁸ J. Auer, a.a.O., 453.

¹⁹ J. Auer weist a. a. O., 450 auf den analogen Charakter des Begriffes 'Unveränderlichkeit' hin.

seiner selbst, um seine eigene Unveränderlichkeit (nach innen) zutreffend – obgleich unvollkommen – denken zu können.

Wenn nun des weiteren Gott bei der näheren Beschreibung seines Weltverhältnisses u. a. sich auch der erwähnten anthropomorphen Redeweisen bedient, und zwar mit der erklärten Absicht, uns damit die Wahrheit über sich selbst besser nahezubringen, dann impliziert dies die Voraussetzung, daß Gottes Innerlichkeit *so sein* muß, daß diese Bildelemente (Affekte, Schmerz, Kummer) innerhalb des Offenbarungsgesamts die Funktion von gewiß inadäquaten, aber doch gültigen, geeigneten und wohl auch notwendigen²⁰ Offenbarungsmitteln übernehmen können.

Die bildlichen Aussagen sind ihrem Formalgehalt nach (insofern sie Veränderung, Wechsel, Potentialität besagen) nicht von Gottes Selbstsein aussagbar. Uns jedoch helfen sie – kraft dieser ihrer auf Gott nicht übertragbaren Formalität – die innergöttliche Formalität des ewigen und unveränderlichen Aktes besser zu erfassen, der Gottes Weltverhältnis ist. Wenn die Offenbarung uns versichert, Gott »leide« an der Sünde, dann teilt sie uns – obwohl Gott formaliter nicht leiden kann – Gültiges über die innere Art seines Weltverhaltens mit: Gott ist – in sich, unveränderlich, formaliter – nicht irgendwie Liebe, sondern *so*, daß, wenn der, den er liebt (die veränderliche, endliche Freiheit) sündigt, er *uns dies sagen* muß im Bild des Schmerzes (und nicht etwa nur des Zornes). Wenn Gott von seinem »Herzenskummer« zu uns spricht, dann ist seine Liebe *in sich* *so*, daß diese Redeweise *ihre* Kundgabe *ad extra* ist.

Dem Theologen indes obliegt die Aufgabe, das Bild – obwohl er sich nie völlig davon zu lösen vermag – nicht nur möglichst auf den Begriff zu bringen, sondern auch, über die Entgegennahme des von der Offenbarung bezeugten »Daß« der Kompatibilität der beiden in Spannung zueinander stehender Wahrheiten (»Unveränderlichkeit« – »Geschichtlichkeit«) hinaus, das Verständnis des »Wie«²¹ zu erstreben. Der göttliche Innenmodus jener Unveränderlichkeit, die zugleich echte »Geschichte« Gottes auf das Veränderliche zu ermöglicht, bleibt zwar menschlichem Durchschauen entzogen²²; dennoch aber sind die Bedingungen aufzusuchen, die den bejahten paradoxen Sachverhalt gegenüber dem Vorwurf offensichtlicher Widersprüchlichkeit absichern und ihn als »Mysterium« nicht nur verbaliter behaupten, sondern ihn als solches einigermaßen auch denken lassen.

Es bleibt uns m.a.W. die Frage aufgegeben nach der zugrundeliegenden innergöttlichen »Ontologie«: wie muß Gott *in sich sein*, damit er *so*, wie es die Offenbarung bezeugt, – ohne Preisgabe seiner Gottheit – *zur Welt* sich verhalten kann?

Wir hegen die Hoffnung, daß dieses Problem von unserer Fragestellung aus eine gewisse Beleuchtung erfährt, die beim Ringen um eine Lösung förderlich sein kann.

Auf die ersehnte »Lösung« zu gibt es allerdings nur einen Weg: den unerschrockenen Durchgang des denkenden Glaubens durch das, was Gott selbst uns – und sei es in Anthropomorphismen und Anthropopathismen – über sich und seine Weltzuwendung sagt.

3.2. Gott »im« Leid der Sünde

Die altbundliche Rede vom »Leid« Gottes über die Sünde wird neutestamentlich zum »Wort vom Kreuz« (1 Kor 1,18). Das Wort wird »Kreuz«.

Solcherart »reagiert« Gott auf die Sünde. Nicht einfach so, daß er das »Leid« darüber in seinem Innern durchtragen, die ganze Angelegenheit »Sünde« in göttlicher Einsamkeit

²⁰ Vgl. E. Schillebeeckx, a.a.O., 47.

²¹ Was heißt es eigentlich, wenn wir sagen: »Gottes Liebe ist in sich 'so', daß...«??

²² Vgl. E. Schillebeeckx, a. a. O., 48.

gewissermaßen erledigen bzw. Vergebung einfach dekretieren oder sich zu großmütigen Verzeihen in echter Liebe sozusagen aufschwingen würde.

Gott rechnet mit der Sünde ab dadurch, daß er selbst in Jesus an unsere *Stelle* tritt²³, und zwar in der Weise, daß dies für seinen Logos »Herabniedrigung«²⁴ in den Knechtsdienst der Passion bedeutet (Phil 2,6f.; vgl. Mk 10,45; Joh 13,1f.; Jes 53,4.5.9). Gott verzeiht, indem er – nach ewigem Ratschluß (vgl. Apg 2,23; 4,28; Lk 24,26; Mk 9,12; 1 Kor 15,3) – seinen Sohn in der Gestalt des »Sündenfleisches« sendet (Röm 8,3; vgl. Röm 8,32), auf daß er die »Sühne für unsere Sünden« sei (1 Joh 4,10) und als das Lamm unsere Sünden hinwegnehme (Joh 1,29).

Ist das Kreuz Jesu ein »Anthropomorphismus«? Ist es nicht vielmehr die eschatologische Interpretation aller Anthropopathismen und das neutestamentliche Proprium der Selbstaussage Gottes, die »Erscheinungsgestalt« seiner Liebe selbst (vgl. 1 Joh 4,9) und die ergreifende Manifestation des innergöttlichen »so sehr« dieser Liebe (vgl. Joh 3,16), ist es nicht die Liebe Gottes selbst in ihrem Ausgesagtsein auf die Welt der Sünde zu? Und ist diese Liebe auf ihr gotthaftes *Innen* hin nicht so, daß sie, sobald sie vom Sünder zurückgestoßen wird – die Freiheit ihrer »Äußerung« vorausgesetzt – auf diesen hin die Form des Kreuzes Jesu annehmen muß?

Im »Wort« vom Kreuz bricht eine Flut von Licht aus den verborgenen Tiefen des göttlichen »Für«. Gott selbst verdolmetscht in ihm authentisch den Ernst und das Ausmaß des schon alttestamentlich bezeugten »Gottesschmerzes«: Gott »leidet« *so an* der Sünde, daß er aus diesem Leid *über* die Sünde in Christus nun selbst in das Leid *der* Sünde geht, in das Leid, das die Sünde *ist*.

Das gläubige Denken steht damit vor einem Sachverhalt von unerhörter theologischer Schubkraft.

3.2.1. Jesus an der »Stelle« der Sünder: Verlassenheit vom Vater

Was begibt sich, wenn der Gottmensch »für die Sünder« stirbt, in der inwendigen Tiefe dieses Todes? Was geschieht eigentlich, wenn Gott in Christus an die »Stelle« geht, wo die Sünder sind? Was geschieht da – *mit Gott!* – *an der Stelle des Sünders?*

Die synoptischen Ölbergsberichte mit ihrer Schilderung des »Grauens« und »vereinsamenden Entsetzens« (Mk 14,33; vgl. Mk 14,35f.), das johanneische Wort von der »Verstörung« (Joh 11,33.38; 12,27; 13,21), ferner die soteriologische Reflexion des Paulus (2 Kor 5,21; Gal 3,13)²⁵ müssen zutiefst von der Unzulänglichkeit einer »Satisfaktions-theorie« überzeugen, welche das entscheidende Moment am Leiden Christi in jenen äußeren, objektiven »Wert« verlegt, der ihr kraft der einzigartigen Würde der göttlichen Person als des letzten »Subjekts« aller menschlichen Akte zukommt²⁶.

Eine so konzipierte Erlösungslehre muß angesichts der Frage, warum denn – unter dieser Voraussetzung – Gott sich nicht mit dem geringsten menschlichen Akt Jesu zufriedenge-

²³ J. Ratzinger, Meditationen zur Karwoche, Meitingen-Freising⁵ 1975, 8. Vgl. Kl. Hemmerle, Vorspiel zur Theologie. Einübungen, Freiburg-Basel-Wien 1976, 142.

²⁴ H. U. v. Balthasar, Mysterium Paschale (s. Anm. 1), 144.

²⁵ H. U. v. Balthasar, ebd. 193f.

²⁶ Zur Diskussion über die Satisfaktionstheorie vgl. G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg-Basel-Wien 1973, (Quaestiones Disputatae, hrsg. von K. Rahner und H. Schlier, Bd 61, 83ff. Ders., Erlöste Freiheit. In: Bibel und Kirche³³ (1978), 7ff. Vgl. auch H. U. v. Balthasar, a.a.O., 194.

geben hat, in größte Verlegenheit geraten. Sie geht an der eigentlichen Aussagetendenz der Texte durchaus vorbei.

Das Wort des Paulus in Röm 8,3.32 und Röm 5,8, zusammengelesen mit dem erschreckenden Gedanken, Gott habe Jesus für uns sozusagen zur »personifizierten 'Sünde'« gemacht (2 Kor 5,21) und seinen Tod zum »Absturz des 'Verfluchten'« (Gal 3,13)²⁷, die Beteuerung des johanneischen Christus, er sei »gekommen« der »Stunde« wegen (Joh 12,24.25.27; vgl. 1 Joh 4,9f.) läßt die Absicht förmlich fühlen, uns der Tatsache zu versichern, daß es hier nicht in erster Linie um »Satisfactio« geht, sondern um Solidarität, daß aber Christus mit uns solidarisch geworden ist nicht nur »in dem, was Symptom der Sünde, Strafe für die Sünde ist, sondern in der Mit-Erfahrung, im Peirasmos des Wesens des Nein selbst«²⁸, d. h. aber im Erleiden der *Gottverlassenheit* (vgl. Mk 15,34)²⁹. Damit haben wir das Wesen der »Stelle« benannt, die Jesu Kreuz markiert. Es kommt nun für den Fortgang unserer Überlegung sehr darauf an, den analogielosen³⁰ Charakter des Seins Jesu an dieser »Stelle« möglichst zu realisieren. Der Schrift zufolge handelt es sich um ein »völlig einmaliges Tragen der Gesamtschuld der Welt«³¹. Diese Unvergleichlichkeit gründet in zwei sich ineinander verschränkenden Momenten:

Jesus durchleidet den ganzen »Abgrund des menschlichen Nein wider Gottes Liebe«³²; das Solidarischsein mit den Sündern erstreckt sich so weit, daß er – zu »der Sünde« geworden – nun auch Gottes »Zorn« als dem reinem Widerspruch gegen die Sünde³³ sich stellt, von diesem aber »dahingegeben« (vgl. Röm 8,32), der »Schmach« und »Schande«³⁴ »preisgegeben« (vgl. Mk 14,41)³⁵ und hinausgestoßen wird »in die Mächte des Verderbens«³⁶, was doch heißt, und die naive Kindlichkeit des Wortes bringt den zu sagenden Sachverhalt wohl am besten zur Anschauung, daß Christus für uns *in die Hölle* gegangen ist³⁷ – » in einem unausdenklichen Sinne«³⁸.

Denn – und das ist das zweite – um »so größer ist die Vernichtung, je größer Der ist, den sie trifft... Niemand hat den Absturz in das böse Nichts so erfahren wie Er (Christus) – ...weil er der *Sohn Gottes* war (Mt 27,46)«³⁹. In Jesu Todesschrei wird nicht nur die Klage des gerechten, sich von Gott verlassen fühlenden Menschen laut (vgl. Ps 22,2). Hier öffnet sich der Abgrund in ein Geheimnis. Hier geht es um die Klage des Sohnes Gottes (vgl.

²⁷ H. U. v. Balthasar, a.a.O., 159.

²⁸ Ebd., 223.

²⁹ Vgl. H. Schützeichel, Der Todesschrei Jesu. In: TThZ 83 (1974), 1–16.

³⁰ H. U. v. Balthasar, a.a.O., 224 Anm. 1.

³¹ Ebd., 224; vgl. ebd., 194.

³² Ebd., 223.

³³ E. Riggenschbach, Das Geheimnis des Kreuzes Christi, Stuttgart-Basel³ 1927, 16 f. (Zitiert bei H. U. v. Balthasar, ebd., 225).

³⁴ H. U. v. Balthasar, ebd., 198.

³⁵ Ebd., 198 ff. Vgl. W. Kasper, Jesus der Christus (s. Anm. 3), 197. Zur Bedeutung des paulinischen vgl. J. Moltmann, Gesichtspunkte der Kreuzestheorie heute (s. Anm. 15), 349 ff.; ders., Der »gekreuzigte Gott« (s. Anm. 15), 410 f.

³⁶ W. Popkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT, AthANT 49, Zürich 1967, 286 f. (Zitiert bei H. U. v. Balthasar, a.a.O., 202).

³⁷ H. U. von Balthasar, a.a.O., 196 f.: Christus leidet solcherart mit den Sündern, »daß deren realer bevorstehender Gottverlust (poena damni) von der menschengewordenen Liebe Gottes in Gestalt des timor gehennalis übernommen wird«. Vgl. ebd., 243 f.

³⁸ R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg¹² 1961, 475. Vgl. J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (J. Auer u. J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. IX, Regensburg 1977), 131, 156, 177.

³⁹ R. Guardini, Der Herr (s. vorherg. Anm.), 474 (Sperrung von uns). Vgl. ebd., 153–155.

Mk 15,35; Lk 23,46)⁴⁰. Jesus Christus ist »als Mensch zugleich die Person... in der Gott selbst die Gottverlassenheit des Menschengeschlechtes erträgt...«⁴¹.

Es ist deutlich, wir nähern uns dem Gipfel des heiligen Berges, der atemberaubenden Höhe jenes Mysteriums, an das wir zwar nur »in äußerster Ehrfurcht hindenken« dürfen⁴², das wir aber als solche, die Rechenschaft von ihrem Glauben ablegen wollen (vgl. 1 Petr 3,15), doch auch überhaupt denken müssen.

Man würde – so scheint es uns – die gottgewollte Sagekraft des Kreuzes schlichtweg deponieren, verstünde man es ganz und gar und ausschließlich als Reflex der Sünde in der *menschlichen Natur* Christi⁴³. Denn es wird ja vom NT geradezu als Beweisstück (vgl. Röm 8,32; 1 Joh 4,9) für die alles Begreifen (der »Griechen«!) übersteigende Liebe Gottes eingesetzt. Diesem »argumentum« aber wäre der *nervus probandi* genommen, wenn der Tod am Kreuz, und zwar als Preisgabe in die Gottverlassenheit der »Hölle« verstanden (vgl. Röm 8,32), Christus nicht betreffen würde, insofern er der Sohn ist. Es fällt schwer zu glauben, das NT wolle mit der Tatsache, daß Gott seinen »eigenen« (Röm 8,32), »einzigezeugten« (Joh 3,16), den »einen geliebten« Sohn (Mk 12,6) »nicht geschont« (Röm 8,32), sondern in den Sündentod und die Erniedrigung (vgl. Phil 2,7) »dahingegeben« (ebd.; 1 Joh 4,10) hat, als wirklich überzeugenden Beleg für die alles Menschenahnen übersteigende (vgl. 1 Kor 1,9; Eph 3,19f.; Phil 4,7) Größe seiner Liebe sozusagen auftrumpfen, wenn eben dieser Sohn diesen »Tod« schließlich doch ganz und gar aus seiner Gottheit herausgehalten, ihn auf seine »menschliche Natur« gleichsam eingedämmt und neutralisiert hätte, wenn zugleich damit aber auch der Vater selbst⁴⁴ vom Kreuzesgeschehen unberührt geblieben wäre⁴⁵. Hat man in das wundersame Innen des johanneischen »so sehr« (Joh 3,16) wirklich hineingehört, solange man den darin mitschwingenden »Affekt« Gottes nicht mitvernimmt und ebenso die verhaltene Andeutung, daß auch dem Vater das Kreuz zum »Schmerz« wird – weil es das Kreuz seines Sohnes ist⁴⁶? Die Behauptung, der Tod Jesu lasse Gott »nicht unberührt«⁴⁷, bedarf gewiß noch der Absicherung und begrifflichen Durchlichtung⁴⁸. Wir müssen sie aber wagen, anders – das steht

⁴⁰ Vgl. J. Galot, *Il mistero* (s. Anm. 5), 46 ff.; H. U. v. Balthasar, a.a.O., 194; H. Schützeichel, a.a.O., 14. Ebd., 15: »Daß das Leiden Christi Offenbarung des Vaters und des Sohnes war, lassen die neutestamentlichen Passionstexte deutlich erkennen.«

⁴¹ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ²1977, 503 Anm. 54.

⁴² R. Guardini, *Theologische Briefe* (s. Anm. 16), 12.

⁴³ E. Schillebeeckx, a. a. O., 49 warnt davor, so zu tun, »als ob wir es... mit einer 'unpersönlichen Menschheit' zu tun hätten, die nicht durch den Sohn Gottes selber personalisiert wäre.« Vgl. H. Mühlen, *Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage? Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*. In: *Catholica* 23 (1969), 205–239, hier 210 mit Anm. 10 und ebd., 232.

⁴⁴ H. Mühlen, a.a.O., 233: »Wenn er sein Eigenstes, seinen Sohn nicht geschont hat, dann gilt dieses Sich-nicht-Schonen auch vom Vater selbst.«

⁴⁵ H. U. v. Balthasar (a.a.O., 151) glaubt, P. Althaus Recht geben zu müssen, der schreibt, aus der »Todesnot des Gekreuzigten« dürfe man »keine 'göttliche Natur' heraushalten« (P. Althaus, *Kenosis*. In: *RGG* III, ³1959, 1245). Ebd., 1245 f.: »An dieser Erkenntnis zerbricht freilich die alte Fassung der Unveränderlichkeit Gottes. Die Christologie muß ernst damit machen, daß *Gott selbst* in dem Sohne *wirklich in das Leiden eintritt* und eben darin ganz Gott ist und bleibt.«

L. Hödl, *Jesu Christi Heilsweg in den Sohnesgehorsam des Kreuzes*. In: *L. Hödl* u. a., *Das Heil und die Utopien*, Paderborn 1977, 124: »Die Passionsgeschichte ist ein Geschehen in Gott...«

⁴⁶ Vgl. dazu: J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 230.

⁴⁷ H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (s. Anm. 1), 146 f. Vgl. H. Schützeichel, a.a.O., 16: »Die Erfahrung des Sterbens und der Gottverlassenheit ließen die Person des göttlichen Logos nicht völlig unberührt.«

⁴⁸ Wenn H. U. v. Balthasar, a.a.O., 144 schreibt: will man das Phil 2,6 ff. zugrunde liegende Schema christlich verstehen und es im Horizont der Christologie und der Trinitätslehre auslegen, »so muß man ein 'Geschehen' im überweltlichen und 'unveränderlichen' Gott annehmen...« ebd. 149: »das Ereignis der Fleischwerdung der

zu fürchten – nehmen wir die den *λόγος τῆς σοφίας* sprengende, wenngleich ihn herausfordernde, Aussagemacht des »Wortes vom Kreuz« gar nicht auf. »Die Passion Jesu« offenbart »den dreifaltigen Gott«⁴⁹: Gott ist – in sich selbst – so Liebe, daß, wenn diese sich der Welt zuwendet und dort auf die Sünde stößt, »der Vater« »den Sohn« »sendet« – in die Not eben dieser Sünde.

Das Kreuz hat eine trinitarische Inwendigkeit; deshalb offenbart es die glühende Mitte des göttlichen »Für«. Als trinitarisches Ereignis bringt es die Entschlossenheit Gottes »für« die Welt in den denkbar schärfsten Ausdruck. Insofern im Gekreuzigten der Sohn die Hölle der Gottverlassenheit durchlitt, macht es den Selbsteinsatz Gottes, die heilsfinale Wucht seines »Für« unüberbietbar deutlich, bekundet es den unerhörten Ernst, mit dem Gott dem Menschen seine »Stelle« als eigenständiges personales Selbst verschafft.

3.2.2. Die trinitarische Dimension der Sünde

Wenn die trinitätstheologische Interpretation des Kreuzes zutrifft, dann stellt dieses die eindrucklichste Versichtbarung der doch höchst auffällig entschiedenen Tendenz in Gott dar, den Sünder durch seinen Sohn stellzuvertreten. Es gibt dann unverkennbar einen rätselhaften »Überschuß« in der »Reaktion« Gottes auf die Sünde des Menschen. Beim Bemühen, die Theo-logik des Kreuzes möglichst allseitig zu erhellen, lenkt diese Feststellung unsere Aufmerksamkeit erneut und vertieft in die Frage nach dem Wesen der Sünde. Die Weise, wie Gott die Sünde richtet, sagt etwas darüber aus, was die Sünde für Gott selbst »bedeutet«, wie sie ihn »trifft«. Wenn das – von der Ausrichtung auf die Sünde doch eindeutig formierte (vgl. 1 Kor 15,3; Röm 5,8.10; 1 Joh 4,10) – heilsgeschichtliche »Für« eine trinitarische Vollzugsgestalt hat – »Vaterlosigkeit des Sohnes«, »Sohnlosigkeit des Vaters«⁵⁰ – wenn Gott es gleichsam für nötig hält, *unsere Sünde dadurch »hinwegzunehmen«* (vgl. Joh 1,29), daß er von seinem *geliebten Sohn* den Gang bis ins Äußerste (vgl. Joh 13,1) der Gottesferne fordert (vgl. das persistente neutestamentliche »muß«), müssen wir dann nicht annehmen, daß die Sünde »vorher« auf eine geheimnisvolle, aber irgendwie reale Weise Gott als Trinität »getroffen« hat, daß dieses trinitarisch dimensionierte »Leid« an der Sünde die Art initiiert, wie Gott dann in Christus in das Leid geht, daß die Sünde ist? Daß Gott die *Menschensünde* wettmacht durch Einsatz einer Liebe, die jene seines *Sohnes* ist und die bis ins Letzte des Kreuzes geht, wäre dann die Weise, uns begreiflich zu machen, wie er durch eben diese Sünde betroffen ist: als »Vater«. Gibt es aber diesen trinitarischen Überhang im theologischen Wesen der »Sünde«, dann offenbart sich darin auf eine höchst bemerkenswerte ins Negative gewendete Weise der Mensch als Wesen der Transzendenz, dann ragt der Mensch in seiner Sünde über das eigene Maß hinaus, dann ist er kleiner als die Schuld, die er dennoch begeht, kann er – was seine Sünde in Gott

zweiten Person Gottes« läßt »die Beziehung der göttlichen Personen nicht unaffiziert«, – dann bleibt der genaue Sinn dieses »Geschehens« und dieser affectio noch zu bestimmen. Dabei wird man auch ernsthaft bedenken müssen, was z. B. *Thomas von Aquin*, S. Th. I q 43 a 1 ad 2 gelegentlich der göttlichen »Sendung« sagt: »Unde talis missio est sine separatione«. Nicht nur Hegels »spekulativen Karfreitag« (vgl. *H. Mühlen*, a.a.O., 236 f.; *E. Jüngel*, a.a.O., 113 ff.), sondern auch Moltmanns stasis-Lehre (»Feindschaft« zwischen Gott und Gott« vgl. *J. Moltmann*, *Der Gekreuzigte Gott*, s. Anm. 46, 144) gegenüber gilt Mussners Feststellung: »die urkirchliche Theologie kennt... keine 'innergöttliche Tragödie'!« *F. Mussner*, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1974, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von *A. Wikenhauser*, *A. Vögtle*, *R. Schnackenburg*, Bd IX, 234.

⁴⁹ *H. Schützeichel*, a.a.O., 15.

⁵⁰ *J. Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott* (s. Anm. 46), 230.

anrichtet – »sich nicht mit einer ihrer furchtbaren Bedeutung ebenbürtigen Wachheit gegenwärtig bringen«, sie nicht ermessen, sie nicht ausleiden⁵¹, dann muß – um Guardinis Gedanken, die das »Mysterium« Sünde genial wittern, weiterzuführen – der Mensch das Wesen sein, das durch seine eigene Sündentat in Gott ein »Leid« erzeugt, das, seiner wahren Dimension nach, nur dieser selbst – und zwar als Dreifaltiger – fähig ist, auszuleiden, dann vermag der Mensch nicht nur eine Menschenhölle aufzureißen, sondern eine solche, daß es – und hier streikt der Gedanke (und er darf nur gedacht werden, insofern Gott selbst ihn im Kreuz seines Sohnes nicht nur gedacht, sondern realisiert hat!) – Gottes selbst bedarf, um ihrer ebenbürtig zu sein, dann gilt: »Der Sünde ist nur Gott gewachsen«⁵². Selbstverständlich steigt angesichts solch mysteriöser Selbstübersteigungskraft die Frage auf: woher kommt dem Menschen dies? Wieso ist der Mensch das Wesen, dessen Sünde gleichsam einen »trinitarischen Stachel« in Gott hinein hat? Dieser Frage haben wir nachzugehen. Wir stellen sie aber vorerst zurück, um noch eindringender die Art des Einsatzes kennenzulernen, den Gott zur Rettung dieses Wesens wagt; näherhin zielen wir ab auf das inkarnatorische Moment in der Stellvertretungsstruktur des staurologischen »Für«.

3.2.3. Kreuz als Stellvertretungsgeschehen und Inkarnation

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß nach neutestamentlicher – auch johanneischer – Sehweise die Seinsaussagen hinsichtlich des Christusmysteriums im Dienste der Heilsaussagen stehen⁵³. Dies gilt jedoch nicht nur in dem Sinn, daß das Glaubensbewußtsein allmählich die Inkarnation als den in der Tiefe des Kreuzes verborgenen ontologischen Grund für die Heilskraft der Passion schlechthin entdeckt. Man darf die Behauptung wagen, das NT ordne die Inkarnation der Passion gerade als Stellvertretungsgeschehen derart unter, daß erstere – der Idee und Intention nach – in dieses als in ihr geheimes »Worauhin« förmlich hineinverschwindet und gleichsam aufgeht als Moment am staurologischen »Für«.

Dem neutestamentlichen Zeugnis gemäß ist Jesus »gekommen« der »Stunde wegen« (Joh 12,27f.; vgl. Mk 10,45). Die Redeweise »ich bin gekommen«⁵⁴ findet eine so merkwürdig betonte Verwendung, daß man annehmen möchte, das Geheimnis, das um Jesus waltet, solle damit zum Ausdruck gebracht werden, daß er als der »Gekommene« schlechthin zu gelten habe. Das Wort läßt etwas ahnen von der Überwindung einer im Rätselhaften belassenen, verhalten angedeuteten Distanz. Das »um zu« dieses Kommens erwächst aus einem geheimnistiefen »wovonher«. Der das »ich bin gekommen« spricht, ist »der Sohn« (er kommt »von oben« Joh 3,31), aber er spricht es als der Mensch Jesus. Gerade darin drückt sich das unauslotbare Wesen seines »Gekommen-Seins« aus⁵⁵. Der Gottessohn »kommt« so intensiv, daß er nun in voller Wahrheit Mensch ist. Und umgekehrt: sein Menschsein »konstituiert« den Sohn als tatsächlich und wirklich zu uns gekommenen.

Wenn aber nun das Kommen des johanneischen Christus »einen einzigen Zweck« verfolgt: »die Rettung des Kosmos aus der Gottentfremdung«⁵⁶ durch das Kreuz, dann be-

⁵¹ R. Guardini, *Der Herr* (s. Anm. 38), 474.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. zum Thema »Ausrichtung der Menschwerdung auf die Passion«: H. U. v. Balthasar, a.a.O., 134 ff.; J. Galot, a.a.O., 43 ff., 70 ff.; W. Kasper, *Jesus der Christus* (s. Anm. 3), 191 ff.

⁵⁴ Vgl. J. Schneider, Art. ἔρχομαι. In: ThW II., 662 ff.

⁵⁵ Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I q 43 a 1 c.: »... Filius dicitur esse missus a patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam, ...«

⁵⁶ J. Schneider, a.a.O., 668.

deutet die Menschwerdung den Gigantenschritt des Gottessohnes an die »Stelle«, wo das Kreuz steht, dann überwindet eben die Menschwerdung jene Distanz, die überwunden werden muß, daß Gott selbst unsere Sünden »tragen« und »hinwegnehmen« kann. Der Wahrheitsgrad seines Menschseins bemißt die Intensität seines Gekommenseins, und nach dieser richtet sich seine Befähigung zum Bestehen der »Stunde«.

Unter Voraussetzung der trinitarischen Dimension der Sünde scheint es uns nun – einerseits – die spezifische Bedeutungstiefe dieses »Kommens« in Menschwerdung und Kreuz nicht voll auszuschöpfen, wenn darin lediglich die Hineinnahme des wirklichen Menschenschicksals in Gott gesehen wird und der »eigentliche Sinn« des Gehorsams Christi darin bestehen soll, »daß es ... keinen Punkt der menschlichen Existenz... geben« könne, den Gott nicht »in seinem Sohn erreicht, angenommen, liebend eingeholt hätte«, so daß »auch unsere Sünde ... ihm zu eigen« sei⁵⁷. Die im Kommen des Gottessohnes wirksame Stellvertretungskraft erweist sich nämlich gerade darin, daß Gott sich in Jesus die Sünde nicht bloß nach dem Ausmaß ihrer menschlichen Erfahrbarkeit zu eigen macht, sondern nach dem Maß ihrer Auswirkung in ihn selbst hinein, daß er unsere Sündennot nicht nur einholt, sondern sie überholt. Jesus ist »in der Hölle«, wie nur der in der Menschwerdung zu uns gekommene Sohn in der Hölle sein kann.

Andererseits aber wäre dem Kommen Gottes in Jesus der soteriologische Ernst genommen, würde man – in einer einseitigen Schmerz-Gottes-Theologie – ausschließlich Gott, nicht aber dem in der Inkarnation Konstituierten, dem »gekommenen« Gott, die Rolle des Subjekts im Heilsgeschehen zubilligen⁵⁸. Der in Gottes reiner Innerlichkeit verbleibende »Schmerz« über die Sünde beließe ihn ja – als das subsistente »Nein« wider die Sünde – im Verhältnis des absoluten Gegenüber zu den Sündern. Aber auch jene Form göttlicher Solidarität, wie sie in der Übernahme des Leidens, das die Sünde *ist*, in Gott hinein vorliegt, genüge der heilsgeschichtlichen Wahrheit des Gekommenseins Gottes in Christus nicht, wenn sie hegelisch-logisch⁵⁹ oder gnostisch-naturhaft konzipiert würde. Das biblische Wort vom »seit Grundlegung der Welt geschlachteten Lamm« (Apk 13,8) meint keinesfalls – gnostisch – ein vom historischen »Golgotha unabhängiges himmlisches Opfer«⁶⁰, so daß »das historische Kreuz nur die phänomenale Übersetzung eines metaphysischen Golgotha« wäre⁶¹. Dem Kreuz Jesu kommt – kraft der Inkarnation – innerhalb der Heilstat Gottes eine konstitutive, nicht bloß eine ostentative Funktion zu. Dem »Kalvaria droben«⁶² selbst wohnt, als dem göttlichen Innenaspekt des auf seine stauologische Verwirklichung hindrängenden »Für« eine – noch näher zu bestimmende – »Tendenz« auf das geschichtliche Kalvaria inne. Dem »Kommen« Jesu wird man – im Sinne des NT – erst dann gerecht, wenn man es versteht als jene Bewegung, in der Gott selbst als barmherzige Liebe den Sünder an der »Stelle« aufsucht, an der er tatsächlich steht: als den, der die Sünde zwar begangen hat, sie aber in ihrer Auswirkung als »Verletzung« der dreifaltigen Liebe in Gott hinein nicht zu ermessen, zu durchleiden und gutzumachen vermag. Das »Gekommensein« Jesu bedeutet das »Hintreten« Gottes an die »Stelle« der Sünder; »Stellvertre-

⁵⁷ Kl. Hemmerle, Vorspiel zur Theologie. Einübungen, Freiburg-Basel-Wien 1976, 141f. Vgl. P. Tillich, Systematische Theologie II, Stuttgart² 1958, 188f.

⁵⁸ Nach H. S. Takayanagi, Christologie in der japanischen Theologie der Gegenwart. In: Theol. Berichte II (hersg. v. J. Pfannmatter u. F. Fuger), Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 121–133, hier 128 ff. trifft dies zu in K. Kitamoris Theologie vom Schmerz Gottes.

⁵⁹ Vgl. H. Mühlen, a.a.O., (s. Anm. 43), 236 f.; J. Splétt, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg-München 1965, (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. v. M. Müller, B. Welte, E. Wolf, Bd. 20), 61ff.

⁶⁰ H. U. v. Balthasar, a.a.O., 152.

⁶¹ So H. U. v. Balthasar, ebd., 153 Anm. 39, in Auseinandersetzung mit der Sophiologie Bulgakows. Vgl. S. N. Bulgakow, Du Verbe Incarne, Paris 1943, 238ff.

⁶² H. U. v. Balthasar, ebd., 153, der hier P. T. Forsyth, The Person and Place of Christ, London 1909, 271 zitiert.

tung«, nicht einfachhin »Schmerz Gottes« heißt das Grundwort christlicher Soteriologie. Kraft des Gekommenseins Gottes in Jesus wird das, was Gott – auch angesichts der Sünde – *in sich* und ewig und unveränderlich ist, nämlich Liebe, auf die Welt zu in der Formalität realen Sündenleidens denen gewissermaßen kommuniziert, die dieses Leid verursacht haben, wird die Sünde als Verwundung der Liebe Gottes bis an die »Stelle« hingelitten und »hingesagt«, von der sie als Beleidigung Gottes ausgegangen ist. Kraft der Inkarnation ist der Gekreuzigte Gott selbst, aber so, wie er sich in die Geschichte sündiger Freiheit hinein als Liebe aussagt, als der aus Liebe an die Stelle der Sünder Getretene, Gott selbst im modus des »für unsere Sünden«. »Kreuz«, so dürfen wir sagen, ist – auf Grund des Geheimnisses der »*unio hypostatica*« – das in die Zuständigkeit »Schmerz« umgewandelte und in die Geschichte hinein ausgesagte formalissimum Gottes selbst, seiner Liebe⁶³.

Das geschichtliche Ereignis der Inkarnation konstituiert Gott also nicht eigentlich als den durch die Sünde überhaupt »Verwundbaren«, eben weil es ihn nicht als Liebenden konstituiert. Ihrem innersten Sinngefälle nach muß die Menschwerdung vielmehr begriffen werden als Selbstkonstituierung Gottes zu dem die Sünder in unahnbarer Weise Stellvertretenden. Die Menschwerdung als »Kommen Gottes« macht bis zur Anschauung den »*nisus*« deutlich, mit dem das tatsächliche heilsgeschichtliche »Für« Gottes in sein »christliches« Spezifikum drängt. Sein voller Bedeutungsgehalt wird begrifflich nicht zureichend umschrieben vom »*ὑπέρ*«, bloß verstanden im Sinne von »uns zu gute«. Die Inkarnation als »Kommen« des Gottessohnes in die »Stunde« macht es geradezu anschaulich, daß das an und für sich vage und verschiedener Ausformung offenstehende »Für« tatsächlich sich konkretisiert und radikalisiert in die Vollgestalt des »Für uns an unserer Stelle«⁶⁴.

Das aus sich noch ziemlich neutrale »*ὑπέρ*« empfängt durch das »*ἀντί*« seine spezifische Struktur, die eine Deutung im Sinne relativer Unbeteiligtheit ausschließt und das Moment des Selbsteinsatzes impliziert (vgl. 1 Tim 2,6: ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων).

In Jesus ist Gott Mensch geworden, »und so ist ein Wesen entstanden, das Gottes Ebenbürtigkeit der Sünde gegenüber in einem *menschlichen* Dasein verwirklichte«⁶⁵. Weil in einem Menschengestalt und -leib sich Gottes Abrechnung mit der Sünde vollzog, geschieht am Kreuz die alles Menschvermuten überrennende trinitarisch qualifizierte *Umkehr* des Vorgangs von Sünde. Diese findet – als menschliche Gottesferne aus Empörung – die ihr exakt gegenläufige Bewegung nicht schon darin, daß sie einfach von »Gott«, sondern erst darin, daß sie vom *Sohn* Gottes in *Christus* – also trinitarisch – als Leid der Gottverlassenheit in einem Menschenherzen ausgelitten wird.

Aus den tiefen der Trinität heraus, aber an unserer Stelle, wird der Gegenstoß gegen sie geführt. Ein wundersamer soteriologischer »Platztausch«⁶⁶ findet statt: in Christus geht der Sohn von seinem angestammten Platz (»beim Vater«) weg, hin zu der Stelle, die der Mensch in sündiger Erhebung besetzt (»fern von Gott«) (vgl. Phil 2,6 ff.), um ihn, den Fernen, »nahe« zu bringen (vgl. Eph 2,13).

So war Christus gewiß in der »Hölle«, aber nicht wie ein (möglicherweise) Verdammter⁶⁷.

⁶³ Über den Zusammenhang von »Offenbarung« und »Stellvertretung« vgl. F. Büchsel, ThW III, 323 mit Anm. 24, (s. v. *ἰλαστήριον*).

⁶⁴ Insofern können wir H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1978, 135 nicht ohne weiteres zustimmen, wenn er behauptet, das paulinische »für uns« meine primär nicht: »an unserer Stelle«, »statt unser«, sondern »uns zu gute«, »uns zuliebe«. Vgl. H. Riesenfeld, Art. *ὑπέρ*. In: ThW VIII, 510–518, bes. 512, 515 f.; Dict. de la Bible, Suppl. III 177, (s. v. Expiation [A. Médebielle]).

⁶⁵ R. Guardini, Der Herr, (s. Anm. 38), 474

⁶⁶ H. U. v. Balthasar, Über Stellvertretung (s. Anm. 1), 401.

⁶⁷ Vgl. H. Schützeichel, a. a. O., 11f: Calvins Meinung, »Jesus habe am Kreuze... die schrecklichen Qualen eines verdammten und verlorenen Menschen ausgehalten... besitzt in den biblischen Texten keine hinreichende Grundlage.«

Der »von Sünde nichts wußte« (2 Kor 5,21; vgl. Hebr 7,26; 1 Petr 3,18) kommt – »für uns zur Sünde gemacht« (2 Kor 5,21) – an die »Stelle« der Sünder. Christus war in der Hölle nicht als Sünder, sondern als Stellvertreter der Sünder. Die Urgebärde des Sohnes, das liebende Umfassen des Vaters im Geist, dringt vor bis in den Herd der Sünde. Dort aber kann sie nur mehr maßloses Leid sein; denn Sünde heißt Zertrennung der Liebeseinheit. Eben diese nun trägt Christus durch: er geht in die Hölle; aber aus Liebe; d. h.: der Gottessohn erleidet als Mensch die Abwesenheit vom Vater als unausdenklichen Schmerz seiner Liebe. Seine Hölle kann einzig gedacht werden als die Leidförmigkeit seiner Sohnesliebe. Gerade so aber öffnet sie die wohl einzige Möglichkeit, an der Stelle der Sünder, wirklich an ihr, Gott als Vater »da« sein zu lassen. Die Liebe leidet an der Abwesenheit des Geliebten, sie entbehrt und ersehnt seine Gegenwart. Erlittene Abwesenheit, entbehrte Gegenwart sind die Weise der Anwesenheit des abwesenden Geliebten. In diesem Leid ist er – dem Grad der Liebe entsprechend – intensiv »da«. – Christus nun geht in dieses Leid nicht aus irgendeiner Liebe, sondern »kraft ewigen Geistes« (vgl. Hebr 9,14), dessen also, in dem Gott als die Liebe in personaler Mächtigkeit west. Er, die ewige Liebesglut zwischen Vater und Sohn, verbrennt gleichsam im Leid des menschengewordenen Sohnes die Sünde von innen: er bestätigt sich als »vinculum patris et filii« von solcher Gewalt, daß sie, Vater und Sohn, auch *im* Leid der durch die Sünde erwirkten Trennung voneinander zutiefst Gemeinschaft sind⁶⁸. Johanneisch ausgedrückt: die »Erhöhung« ans Holz der Schande bedeutet in der Tiefe des Geschehens »Erhöhung in die Herrlichkeit« (vgl. Joh 3,14; 8,28; 12,32; 17,1), der Gang zum Kreuz »Hinübergang« zum Vater (vgl. Joh 13,1). Christus ist, die tiefste Hölle durchschreitend, »in der Finsternis des Widergöttlichen objektiv im 'Paradies'«⁶⁹.

Weil in *unserer* Hölle der Sohn *Gottes* war, als einer von *uns*, darum wurde der Vater, in der Liebesmacht des Geistes, von seinem Sohn an die Stelle, wo unsere Sünde war, herbeigeliebt, wurde deren verneinende, den Menschen von seinem Ort bei Gott weggreifende Macht vernichtet. Christus war in unserer Hölle, aber als ihre Überwindung⁷⁰.

Seine Hölle ist – im Allerletzten ihres Wesens – der wider unsere Hölle wiedererrungene Himmel.

Diese Dialektik offenbart vielleicht wie nichts anderes das Wesen der Liebe, die hier am Werke ist und deren Name »Stellvertretung« heißt: Gott zahlt den Sündern ihre Sünde heim: er gibt sie ihnen zurück, aber als *sein* Leid, ausgelitten im *Menschen* Jesus, verwandelt in den fleischgewordenen Gehorsam des »Sohnes seiner Liebe« (vgl. Kol 1,13), als dessen hingeopferten Leib, vergossenes Blut, durchstochenes Herz; er gibt ihnen ihre Sünde zu eigen, aber von der Liebe, die sie verwundet hat, von innen heraus gutgemacht und überwunden.

Die Durchschlagskraft jedoch solcher Dialektik, in der das Gericht der Gnade ergeht, hängt davon ab, wie sehr in ihr »Stellvertretung« sich bewahrheitet, d. h. konkret, wie sehr Gottes Sohn in Wahrheit Mensch, wie sehr der Mensch Jesus in Wahrheit Gottes Sohn ist. Wir rühren hier an den tieferen Grund eines uns fast selbstverständlich scheinenden Sachver-

⁶⁸ Vgl. E. Jüngel, a.a.O., (s. Anm. 41), 504; ferner H. U. v. Balthasar, a.a.O., 153; J. Moltmann, Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, (s. Anm. 15), 359.

⁶⁹ H. U. v. Balthasar, a.a.O., 249.

⁷⁰ Wir sagen dies nicht im Sinne der Allerwählungslehre K. Barths (vgl. K. Barth, KD II/2, Zürich³ 1948, z. B. 182, 348, 351, 353, 385, 391, 552), sondern der sogenannten neutestamentlichen »Durchbruchformeln« (2 Kor 8,9; 5,21; Gal 4,5; 2,19; 3,13 f.; Röm 7,4; 8,3 f.) Vgl. E. Stauffer, Vom logos tou staurou und seiner Logik. In: ThStK 103 (1931), 179–188; W. Kasper, Jesus der Christus, 198; H. U. v. Balthasar, a.a.O., 161 f. Trefflich J. Ratzinger Eschatologie, (s. Anm. 38), 177 f: Christus »geht in die Hölle und leidet sie leer; aber er behandelt die Menschen nicht als unmündige Wesen, die letztlich ihr eigenes Geschick nicht verantworten können, sondern sein Himmel beruht auf der Freiheit, die auch dem Verdammten das Recht läßt, seine Verdammnis zu wollen.«

haltes: der Nachdrücklichkeit, mit der das NT nicht eigentlich Gott, auch nicht den Sohn Gottes, sondern den Sohn *als* »Gekommenen«, den Sohn als Menschgewordenen und Gott als den »Vater unseres Herrn Jesus Christus« (2 Kor 1,3; 11,31; Kol 1,3) ins Zentrum seiner Botschaft rückt. Die Mitte heißt nicht Sohn Gottes, sondern »Christus Jesus«: in ihm ist Gott als Geheimnis *stellvertretender* Liebe Geschichte geworden; er *ist* die Unbegreiflichkeit dieses Geheimnisses in Person⁷¹.

4. Die schöpfungstheologische Verwurzelung des staurologischen Für

Die in ihrer inkarnatorischen Verschärfung erkannte Stellvertretungsstruktur des staurologischen Für macht die – zurückgestellte, aber keineswegs vergessene – Frage erneut dringlich: Wer ist der Mensch, daß Gott derart sein Teuerstes an ihn wagt? Wo steht er, daß er Gott so viel bedeutet, daß er ihn so sehr als endliche Freiheit respektiert? Nach dem Zeugnis der Offenbarung hat die Geschöpflichkeit (vgl. Gen 1,26; 2,7) als elementare und durchgreifende Bestimmung des Menschen zu gelten. Er ist also, was er ist und er bedeutet, was er bedeutet, von Schöpfung her.

Der Versuch einer Beantwortung unserer Frage hat davon auszugehen.

4.1. Die dem Menschen im kreatorig-charitologischen Für⁷² eröffnete Stelle:

Bei Gott

Diese Frage kann – sachlich und terminologisch durchaus im Sinne der Schrift⁷³ – so umformuliert werden: »Wohin hat Gott den Menschen gestellt? Welchen Platz hat er ihm bereitet?« –

Gott hat ihn – so lautet eine erste Antwort – als das Nichtseiende ins Dasein gerufen (vgl. Röm 4,17; 2 Makk 7,28).

Damit erhalten wir eine Auskunft von unabsehbarer Tragweite für die rechte Bestimmung des Verhältnisses »Gott – Mensch«. Erfassen kann sie allerdings nur jene Kraft, die das »Sein« erfaßt: das Denken. Ihm muß die gemeinhin für banal gehaltene Selbstverständlichkeit der Faktizität des Seienden höchst verwunderlich erscheinen⁷⁴. Angesichts der absoluten Unselbstverständlichkeit, daß etwas »ist« (wirklich und *in sich!*), obwohl es nicht »das Sein« ist (also *aus sich*), bricht in ihm die Fraglichkeit auf in ihrer wohl abgründigsten Form.

Es ist für unsere Fragestellung (»Stellvertretung«) von kaum zu überschätzender Bedeutung, daß wir die biblischen Schöpfungsaussagen im Horizont dieser radikalen Fraglichkeit, d. h. als Antwort auf die Seinsfrage entgegennehmen. *Gott* ist, und zwar als *schöpferische* Ursache, Grund für das Dasein des Unselbstverständlichen. Gerade das »ex nihilo« setzt die Spannung von Identität und Differenz, von Transzendenz und Immanenz inner-

⁷¹ Die Konzentrierung heilsgeschichtlicher Stellvertretung im Christumysterium bringt uns deutlichst zu Bewußtsein, daß sie selbst letztlich für uns ein unfassliches Geheimnis bleibt.

⁷² Diese Benennungen stehen für verschiedene Realaspekte eines einzigen konkret-geschichtlichen »Für«.

⁷³ Vgl. H. Köster, Art. *τόπος*. In: ThW VIII, 187 ff., bes. 190, 195, 199, 200, 205 f. F. Hauck, Art. *μένω κτλ.* In: ThW IV, 578 ff., bes. 584.

⁷⁴ Vgl. Kl. Hemmerle, Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung, Freiburg-München 1963 (Symposium. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf, Bd. 13), 9: »Selbstverständlich ist nicht die Welt und fraglich Gott; der unbedingte Ursprung, der Geist schlechthin ist das unbezweifelbar Sichere des Denkens, verwunderlich, dem Denken zur Auflösung gestelltes Rätsel ist die Welt.«

halb der Gott-Mensch-Beziehung ins rechte Verhältnis. Gerade weil wir von Gott durch den Abgrund des Nichts unterschieden sind, werden wir, falls er uns in jenem die Fraglichkeit unserer Existenz überwindenden »dennoch« will, einerseits in die denkbar größte Abhängigkeit von ihm, andererseits aber – eine geheimnisvolle Dialektik! – gerade dadurch in die Unableitbarkeit, Erstlichkeit und Selbstheit unseres Eigenseins gestellt⁷⁵. Zugleich aber wird im »ex nihilo« die Entschiedenheit des schöpferischen »für uns« gleichsam fühlbar. Gott muß, damit wir seien, mit seiner schöpferischen, das Nichts überwindenden Kraft für uns *eintreten*, uns gegen den Sog des Nichts eine »Stelle« im Sein verschaffen. Wobei dieses »Sein« ja nicht als ein Drittes, ihn und uns Umgreifendes gedacht werden darf: er erschafft vielmehr auch diese Stelle, stellt auch sie als ein von ihm her Geschenktes bereit. Man darf sogar sagen, daß – irgendwie – er selbst diese »Stelle« ist, uns sich selbst als Stätte unseres Seins eröffnet⁷⁶. Es gibt eine Art Einschließlichkeit Gottes im Sein des Geschöpfes⁷⁷, eine solche jedoch, die es nicht erdrückt, sondern eben »es selbst« sein läßt. Wir stehen also vor dem erstaunlichen Sachverhalt, daß Gott dem Geschöpf als dessen eigener Seinsgrund zwar innerlicher anwesend als dieses sich selbst⁷⁸ – und folglich intensivst an dessen »Stelle« sich befindet –, daß er aber trotzdem, nein, eben dadurch, ihm den Raum fürs »Selbstsein« erstellt.

Mit dieser Erkenntnis haben wir einen für den weiteren Verlauf unseres Denkweges entscheidenden Schritt getan: wir sind auf die ontologische Variante der stauologischen Stellvertretungsstruktur gestoßen. Eine höchst aufschlußreiche Strukturgleichheit zeichnet sich ab. Sie bringt so etwas wie das formale Wesen von »Stellvertretung« in exemplarischer Deutlichkeit zum Vorschein: jemand läßt ein anderes als es selbst sein (ὕπερ), dadurch, daß er im Einsatz seiner selbst für es eintritt, damit es seine eigene »Stelle« einnehmen kann (ἀντί).

Bedeutsam dabei ist für uns die Einsicht in den möglichen ontologischen Tiefgang von »Stellvertretung«. Lange »bevor« das stauologische Für zugespitzt auf die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes uns zum Problem wird, begegnet uns bereits das kreaturische Für als undurchdringliches Geheimnis. Es vermittelt uns etwas von der frappierenden Weise, wie Gott als Unendlichkeit ist: so, daß er Platz hat für das Endliche⁷⁹, auch für endliche Freiheit, ohne selbst dadurch verendlicht zu werden.

Der charitologische Aspekt am konkreten heilsgeschichtlichen Für vertieft diese unergründliche Rätselhaftigkeit Gottes. Christus möchte den Seinen eine »Bleibestätte«⁸⁰ bereiten nicht nur im Dasein überhaupt, sondern »im Hause« seines Vaters (Joh 14,2; vgl.

⁷⁵ Vgl. dazu: G. Martelet, Der Erstgeborene aller Schöpfung. Für eine christologische Schau der Schöpfung. In: *IKaZ* 5 (1976), 15–29, bes. 20 f. H. U. v. Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt. In: ders., *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 264–279, bes. 272 ff.

⁷⁶ Vgl. G. Martelet, a.a.O., 21: »Nicht, als stieße er uns im Erschaffen von sich, sondern er setzt uns in sich;«

⁷⁷ Vgl. J. Pieper, Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs. In: L. Oeing-Hanhoff (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, 47–71, hier 49. *Thomas von Aquin*, S. Th. I q 8 a 1, q 104 a 1.

⁷⁸ Vgl. R. Guardini, Die Existenz des Christen, München-Paderborn-Wien 1976, 198. *Augustinus*, Conf. III c.6 (CSEL XXXIII 53).

⁷⁹ Zur gegenteiligen Auffassung Hegels, wonach »der endliche Geist... selbst als ein Moment Gottes gesetzt« ist, vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption. In: *ThPh* 52 (1977), 378–407, hier 385. B. Lakebrink, Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik, Freiburg 1967, 154: »Hegel opfert dieses 'esse creatum' der Dinge dem 'esse increatum' Gottes...« A. Halder, Hegel und Nietzsche; Gott als die absolute Wahrheit und die Erfahrung des Nihilismus. In: B. Casper (Hrsg.), *Des Menschen Frage nach Gott*, Donauwörth 1976, 9–29; hier 17: »Absolute Wahrheit ist die Identität... des Begriffs, der das Andere gerade nicht als Anderes sein läßt, sondern Anderes als Gestalt der Eigenheit, als Eigenes, das sich selbst ergreift und begreift: und das ist Gott.«

⁸⁰ *ThW* IV 584, (s. Anm. 73).

Joh 14,23), damit sie aus »Fremdlingen« und »Fernen« »Hausgenossen Gottes« würden (Eph 2,19; vgl. ebd 2,6.12.13.17.18; Offb 21,3) und dort seien, wo er selbst ist (vgl. Joh 14,3), an der Stelle, die ihm, dem Sohn, vorbehalten ist: »im Schoß des Vaters«, um dort Gott zu schauen (Joh 1,18) »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2; vgl. noch Eph 1,13f.; 2 Kor 1,22; Gal 4,7; Röm 8,29).

Im Bemühen, die Natur dieser »übernatürlich« eröffneten Stelle zu erfassen, sehen sich viele Theologen genötigt, über die Verwendung des Begriffs »Wirkursächlichkeit« hinaus den der »Quasi-Formal-Ursächlichkeit« einzusetzen⁸¹. Dieser bringt die – gegenüber dem kreaturischen Für – außerordentlich gesteigerten Einsatzfunktion Gottes eindrucksvoll zur Geltung: Gott verhält sich zum begnadeten Geschöpf nicht mehr ausschließlich im Modus der »actio«, sondern einigermaßen analog jener »communicatio« seiner selbst⁸², »durch« die im Innergöttlichen die zweite Person als »Sohn« subsistiert⁸³, so daß die Theologen sich nicht scheuen, im Anschluß an die griechischen Väter von »Vergöttlichung« zu sprechen.

Eine gewisse Veranschaulichung des Gemeinten kann der Vergleich mit der im Sinne des »dialogischen Personalismus« (M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner, R. Guardini) verstandenen Ich – Du – Relation vermitteln. Danach heißt »Person«: Sein in Beziehung zum Du; das Ich gibt es nur kraft personaler Zuwendung eines Du⁸⁴. Auch hier spielt die Dialektik von »Stellvertretung«: das Du wird nicht ersetzt, sondern an die »Stelle« seines Selbst gesetzt, in seine Eigentlichkeit hinein freigesetzt, aber *durch* den Selbsteinsatz des Ich, kraft dessen Für-Sein und Mit-Sein.

Im Interesse einer möglichst allseitigen Ausleuchtung unserer Fragestellung verdient noch eine »Eigenschaft« des charitologischen Für unsere besondere Aufmerksamkeit: seine Ernsthaftigkeit. An ihr wird deutlich, wie energisch Gott den Menschen als freien Partner will. Existenziell wird sie greifbar in der Transzendenzerfahrung menschlichen Daseins. Dieses entwirft sich in eine unaufhörliche Bewegung des Über-sich-Hinaus. Der Mensch ist zwar nicht Gott, ist aber ganz und gar auf ihn hin, er vollzieht sich als Wesen des Überschritts in Gott hinein.

Diese erlebnismäßig faßbare, spontan-unwillkürlich aufsteigende und darum als Seinstrieb sich verratende Tendenz zum Selbstüberschritt nun läßt sich verstehen gleichsam als Reflex-Bewegung auf den im schöpferischen Akt erfolgenden Selbstüberschritt Gottes, auf dessen Stellvertretungsfunktion. Sie ist die Sehnsucht des geistigen (seins-empfindlichen) Geschöpfes, an seine »Stelle« zu gelangen. Der Mensch ist, wirklich *in* sich, aber einzig und allein *durch* Gott. Der sozusagen »osmotische« Durchtritt Gottes in die Seinsstelle des Geschöpfes erzeugt in ihm das ontologische Stigma, die Wunde im Sein⁸⁵. Das »durch« des anderen fährt ihm ins Innerste seines Selbst, die stolze Vertikalität des »in

⁸¹ Siehe dazu K. Rahner, a.a.O., 122 ff. und den grundlegenden, bedeutenden Artikel von M. de la Taille, *Actuation créée par acte increé. Lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique*. In: Rech. Sc. Rel. 18 (1928), 253–268.

⁸² Besonders eindrucksvoll ließe sich dies deutlich machen an Hand der scholastischen Lehre von der »visio beatifica« (Gott selbst 'an Stelle' der 'species impressa'). Vgl. dazu N. Hoffmann, *Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben* (Analecta Gregoriana 160. Rom 1967), 187 ff. Ansätze für eine Stellvertretungstheologie auf der Basis einer trinitarisch gedachten Selbstmitteilung Gottes: ebd., 223 ff.

⁸³ Vgl. ebd., 88 ff., 261 ff.

⁸⁴ Siehe dazu: Chr. Schütz, R. Sarah, *Der Mensch als Person*. In: MS Bd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 637 ff, bes. 643 f. B. Langemeyer, *Der Dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontrovers theologische Studien, Paderborn 1963).

⁸⁵ Dieser Sachverhalt wird in der Theologie meistens unter dem Thema »desiderium innatum in visionem beatificam« behandelt.

sich« ist wie durchschnitten: eine geheimnisvolle ontologische Epiphany des »Kreuzes«! Vielleicht mag dieser staurologische Vorentwurf im Tiefengrund geschöpflichen Seins die Ahnung wecken, daß »Stellvertretung« nicht nur auf Golgotha im Zeichen des »Kreuzes« geschieht. Vielleicht schafft sich im »Kreuz« der Ernst göttlicher Stellvertretung überhaupt seinen Ausdruck.

Daß aber der Mensch an den »Ort« seiner ureigensten Wesenserfüllung, und also seiner vollen Selbstidentität, nur durch den Selbsteinsatz Gottes in *Gnade* gelangen kann, daß er das, was er aus den tiefsten Abgründen seiner *Natur* ersehnt, mit eigenen Kräften nicht zu erreichen vermag, sondern es sich als Gabe gnädiger göttlicher Freiheit schenken lassen muß, auch dies offenbart, daß er ein auf dem Grundriß von »Kreuz« entworfenenes, irgendwie auf Kreuz hin angelegtes Wesen ist und mit welchem Ernst Gott sich *stellvertretend* zu ihm verhalten will.

Dies soll im folgenden noch deutlicher werden.

4.2. Das in der Sünde verweigerte kreatorisch-charitologische Für: »Hölle« (Fern von Gott)

Der unausrottbare Trieb, »Gott« zu werden, wurzelt im Urimpuls des göttlichen »Für« (vgl. Kol 1,13.16; Eph. 1,5.6.11; Röm 8,29; 1 Kor. 12,13; Joh 1,12f., 3,15f.; 1 Joh 3,1f.). Zur Sünde wird er pervertiert, wenn der Mensch ihn stillen will aus Eigenem, in der Ablehnung gegen die ihm gnädig zgedachte Kindschaft⁸⁶, d. h. gegen die Stellvertretungsabsicht Gottes. Das Wesen von »Sünde« läßt sich beschreiben als Verweigerung des göttlichen »Für«. Sie beinhaltet ja – jedenfalls ihrer impliziten Intentionalität nach – nicht nur das Fortgehen vom Vater (vgl. Lk 15,11ff.), sondern den Versuch, Gott »aus seiner Hoheit zu verdrängen« und selbst »auf seinem Thron zu sitzen«, m. a. W. seine »Stelle« einzunehmen.

Ein derartiges Unternehmen trägt die Züge des Grotesken: der Sünder will »Gott« sein gegen Gott; er revoltiert gegen den, aus dessen »Für« allein ihm zukommen kann, was er so leidenschaftlich begehrt. Eine Art von schlechtem »Platztausch« geht vor sich, der den göttlich-guten Sinn von »Stellvertretung« geradezu diabolisch verdreht: derjenige, durch dessen stellvertretenden Einsatz allein der Mensch überhaupt existiert, soll ersetzt, überflüssig gemacht, negiert werden.

Die Stelle aber, in die der Sünder beim katastrophalen Versuch dieses Platzwechsels hinabstürzt, kann man mit Guardini⁸⁷ als das »böse Nichts« bezeichnen.

Das »gute Nichts« wäre die Unschuld des Noch-nicht-Seins. Der innersten Intention des sündigen Willens entspräche – im Hinblick auf den ontologischen Durchgriff des schöpferischen Aktes – als harte, klare Konsequenz das Nicht-mehr-Sein (Vernichtet-Sein), *wenn* er Gottes »sein« lassendem Für trotzdem könnte, d. h. wenn er Herr wäre über das Sein⁸⁸. In der Ohnmacht aber auch gegenüber dem Nichts bezeugt er sich – entgegen seiner Empörungsabsicht – noch einmal als ein Wesen letzter Selbstentzogenheit, d. h. aber, als ein Wesen, das »ist« von Gnaden des zurückgestoßenen Anderen, m. a. W. dadurch, daß Gott ihm weiter die »Stelle« im Sein offenhält, also durch Stellvertretung.

⁸⁶ J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott*, München 1976, 55: »Wir werden Gott, nicht indem wir uns selbst autark setzen;... Wir werden Gott in der Teilnahme an der Gebärde des Sohnes. Wir werden Gott, indem wir 'Kind', indem wir 'Sohn' werden;«

⁸⁷ R. Guardini, *Der Herr*, (s. Anm. 38), 473.

⁸⁸ Vgl. J. Pieper, a.a.O. 62: nach Thomas von Aquin (Kommentar zur aristotelischen *Metaphysik* 10,12; Nr. 2145) muß insbesondere die geistige Kreatur »in einem sehr genauen Sinn unzerstörbar genannt werden, 'unvermögend, nicht zu sein'.«

Wieder erscheint – diesmal in spiegelbildlicher Verkehrung – so etwas wie eine (böse) Kreuzigung (nicht sein wollen und dennoch sein). Das sündige Sein erfährt jedoch darüber hinaus noch eine weitere, inwendigere Kreuzigung.

Die Berufung zur »Gnade« (d. h. in die Intimität unmittelbaren Bei-Gott-Seins) gehört ja als faktisches »Woraufhin« der »Natur« in das konkret ergehende Schöpfungs-Für selbst hinein⁸⁹. Die erwähnte, in der schöpferischen Seinsmitteilung von der Kreatur empfangene »Verwundung« macht sie dergestalt offen und unmittelbar zu Gott, daß der tatsächlich dann erfolgende charitologische Ruf in diese Gottesgegenwart hinein sich wie ein Pfeil ihr ins Herz bohrt. Unter der Faszination dieses Rufes transformiert sich das »desiderium« in Form eines bloßen Wunsches in ein brennendes, notwendig Erfüllung heischendes Verlangen. Der »Himmel« (Gott besitzen in schauender Unvermitteltheit) wird der Kreatur nun zum einzigen »Ort« ihrer Selbstfindung, in der »visio« allein erfüllt sich fortan schlechthin der Sinn ihres Seins. Das Schauen Gottes aber setzt einen derart gesteigerten Überschritt und förmlichen Einbruch des göttlichen in das kreatürliche Wesen voraus, daß ersteres in aller Wahrheit das Lebensinnere der Kreatur als deren eigenste »forma« durchdringt und durchprägt. Gott wird hier auf die Kreatur hin in der Weise stellvertretend tätig, daß er durch eine unbegreifliche Steigerung seines Selbsteinsatzes ihr die Schau seiner selbst von Angesicht zu Angesicht als Stelle ihrer vollendeten Selbstidentität eröffnet. Das heißt dann aber: Gott in seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit wird hier der Kreatur zum innersten Ort der Vollendung ihrer selbst. Ipse erit locus noster⁹⁰. – Von da her wird verständlich, wieso die Durchkreuzung ihres Gottverlangens die geistige Kreatur regelrecht auseinanderreißen muß: Gott gewährt sich ihr zwar noch als Grund, aber nicht mehr als Sinn ihres Seins. Er hält sie fest in der Existenz; sie hat ihn aber als ihre Heimstätte verloren (vgl. Ijob 8,18; 18,21; 20,9; Ps 37,10). Sie *ist*, aber nicht dort, wohin das Schwergewicht ihres Seins sie unaufhörlich drängt, und in diesem Sinne wie ort-los – eine grauenvolle »U-topie« (vgl. Offb 20,11.15). Sie existiert, aber nur mehr als gekreuzigt in ihrem eigenen Selbstwiderspruch⁹¹.

Mit dieser Umschreibung der »Stelle«, an welche die Sünde den Menschen hinwirft, haben wir das theologisch entscheidende Wesen von *Hölle* erfaßt. Als endgültig gemachte Sünde⁹² meint Hölle nichts anderes als den in Gotteshäß und Selbstvergottung erstarrten Widerstand gegen jene Stellvertretungsfunktion, mit der Gott sich uns gewähren will als Heimstatt unseres Seins.

So verstanden, macht »Hölle« aber nun in der Weise des Schauerlichen die Entschlossenheit des göttlichen »Für« anschaubar. Man könnte sie die »Verzweiflungsform«⁹³ der Betroffenheit durch dieses Für nennen. Gott nimmt sich selbst als Himmel des Menschen und diesen als freien Adressaten seines Angebotes so ernst, daß der nun zum Wesen wird, das der »Hölle« fähig ist.

⁸⁹ Vgl. dazu etwa K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1976, 129f.

⁹⁰ Augustinus, En. in Ps 30 n 8 (PL 36, 252): »Qui nos tuetur in loco vitae huius, ipse post istam vitam sit locus noster.«

⁹¹ J. Ratzinger, Eschatologie, (s. Anm. 38), 131: »Ein solches Dasein, in dem der Mensch sich selber zum Gott machen, autonom, unabhängig und eben nur er selber, 'wie ein Gott' sein will, wird zu einem Scheol-Dasein, zu einem Sein im Nichtsein, zum Schatten-Leben, das außerhalb des wirklichen Lebens bleibt. . . Was er auf solche Art bewirkt, ist nicht die Zurücknahme des Seins, sondern ein Wesen im Selbstwiderspruch, eine sich selber negierende Möglichkeit: 'Scheol'.«

⁹² Zur Gleichwesentlichkeit von »Sünde« und »Hölle« siehe: M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, Bd. 2, München 1970, 793 f.

⁹³ Die Wortprägung bei J. Pieper, a.a.O., 62.

Der Mensch kann, gewiß, Gott in sich selbst nicht »töten«. Er vermag jedoch – so ehrlich und »ungeschützt« läßt Gott ihn ein Selbst und Freiheit sein –, Gott als »Für« zu töten, d. h. sich selbst in den »Tod« Gottes zu versetzen, Gott als für sich Abwesenden zu setzen. Dies alles aber vermag er nicht, es sei denn, daß der so Abgewiesene ihm zur Hölle wird. Dies ist also des Sünders »Stelle«: Tod Gottes, aber als erlittener, als Hölle durchgemachter Gottestod.

Das schaurige Geheimnis der Hölle war zu bedenken im Interesse des Mysteriums der Stellvertretung!

Gäbe es die »Hölle« – zumindest als reale Möglichkeit⁹⁴ – nicht, könnte man dann glaubhaft machen, daß Gott den Menschen als endliche Freiheit und sich selbst als Himmel dieser Freiheit mit jener letzten, bis ins Ontologische gehenden Konsequenz gewollt hat? Gäbe es die Hölle nicht, gäbe es das Mysterium der Stellvertretung nicht! »Hölle« bildet den dunklen Schatten, den das Licht jener Liebe wirft, die, durch Einsatz ihrer selbst, den Menschen als ihn selbst sein, frei sein und selig sein läßt.

4.3. Das Motiv des stauologischen Für: Schöpfung in Christus

Die »Hölle«⁹⁵ offenbart den Ernst des göttlichen »Für«. Sie bringt es aber nicht zum Stehen. Das letzte »Wort« Gottes zum Sünder ist nicht die »Hölle«, sondern das »Kreuz«. Daß dem so ist, und was es bedeutet, daß nämlich der Vater den geliebten Sohn in die Gottesferne, »in die Hölle unserer Sünde ... 'dahingibt'«⁹⁶, haben wir bereits bedacht; nicht aber das »Warum«⁹⁷. Der Hinweis auf Erschaffung und Begnadung einfachhin läßt – so aufschlußreich er für die Erkenntnis der Formalstruktur von »Stellvertretung« sein mag – die Frage nach dem Motiv des stauologischen Überschusses im heilsgeschichtlichen Für Gottes letztlich doch unbeantwortet.

Wir müssen die neutestamentlichen Schöpfungsaussagen erneut durchleuchten, jetzt nicht mehr auf das »Wozu« (Ziel), sondern auf das »Worin« und »Weswegen« der Schöpfungstat. Dabei stoßen wir auf das eindeutige Zeugnis von der »Schöpfung in Christus« (vgl. Kol 1,15 ff; Joh 1,1–14; Hebr. 1,3 f.). Das All ist nicht nur »auf ihn hin«, sondern »durch ihn« erschaffen (Kol 1,16)⁹⁸. Nach H. Schlier⁹⁹ verlegt Eph 1,4 (Gott »erwählte uns in ihm vor Grundlegung der Welt«) die »Erlesung der Christen« nicht nur – temporal –« in dieselbe Vorzeitigkeit und Vorweltlichkeit... in der nach Joh 17,5.24 die ewige Liebe des Vaters zum Sohne immer schon waltete« (vgl. 1 Petr 1,20). Die »lokal« zu verstehende Präpositionalbestimmung »ἐν Χριστῷ« soll »den genauen und eigentlichen 'Ort' angeben, wo 'wir', die Gläubigen und Heiligen, sich innerhalb der Transzendenz... aufhalten, und zwar als Empfänger des Segens Gottes«. Wir sind zwar »auch 'in den Himmeln'. Aber wir sind dort 'in Christus'... Er ist unser 'transzendentaler' Ort«¹⁰⁰.

⁹⁴ Vgl. dazu: J. Ratzinger, Hölle V. Systematik. In: LThK² V 448f. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, (s. Anm. 89), 104 ff. G. Greshake, Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer, Mainz 1976, 79 ff.

⁹⁵ Hier – wie oft in unseren Überlegungen – nicht im strikt dogmatischen Sinne genommen, sondern als Realmoment am Kreuz Christi, als von Christus am Kreuz überwundene.

⁹⁶ H. Schürmann, Engagiert im Engagement Gottes. Besinnung auf die Mitte. In: Geist und Leben 50 (1977), 177.

⁹⁷ R. Guardini, Theologische Briefe, (s. Anm. 16), 22: »Warum... diese – in großer Ehrfurcht gesprochen – ungeheuerliche 'Vergeudung'?«.

⁹⁸ Vgl. F. Mussner, Schöpfung in Christus. In: MS Bd. II, 455 ff. P. de Haes, Die Schöpfung als Heilmysterium. Erforschung der Quellen, Mainz 1964, 247 ff.

⁹⁹ H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, 49.

¹⁰⁰ H. Schlier, ebd., 48. Zur Bedeutung des »in Christus« des Epheserbriefes vgl. noch J. Gnllka, Der Epheserbrief, Freiburg-Basel-Wien 1971 (Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. X Fasz. 2), 66 ff.

Dem verbalen Sinn des Begriffes »ἡγαπημένος« von Eph 1,6 (wonach Gott uns »begnadet hat in dem Geliebten«) entsprechend, sind wir »in der Weise in dem Geliebten von Gottes Huld überschüttet, daß wir in seine Liebe zu einem einzig und schlechthin geliebten Sohn mit eingeschlossen sind«. Wir erfahren jene Liebe von Gott, »mit der er einzig und schlechthin seinen Sohn liebt« (vgl. Röm 8,39; Joh 17,23).

Die gedeuteten Texte lassen, zumal wenn sie innerhalb der gesamtneutestamentlichen Einordnung der Schöpfungsthematik in die Christologie gelesen werden (paulinische Zwei-Adam-Lehre [vgl. 1 Kor 15,45–49; Röm 5,12–21], christologische Uminterpretation [vgl. 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Röm 8,29; Kol 3,10] der biblischen Definition vom Menschen als Bild Gottes [Gen 1,27]), keinen Zweifel darüber, daß der Mensch nicht nur auf Gottes Innerlichkeit *hin*-, sondern auch aus ihr *herauserschaffen* ist.

Der schöpferische Urimpuls entzündet sich im heiligen Bereich *innergöttlicher* Affektivität, er steht in einem faktischen Nexus mit der ewigen Zeugungskraft. Die Schöpfungstat läßt sich also adäquat nicht beschreiben bloß mit den Kategorien »des Hervorbringens, des Machens«¹⁰¹. Der Mensch wird nicht als Gegenstand »einfachen Werdebefehls ins Sein gestellt«¹⁰². Bei seiner Erschaffung (gewiß »ex nihilo«!) ist Gott als Vater beteiligt.

Hier, im Affekt jener Liebe, die der Vater dem Sohn zuträgt, liegt der wahre Ort seines Ursprungs, seine ursprüngliche »Stelle«.

Jetzt endlich sind wir zur Antwort auf die Frage vorgestoßen, warum der Mensch und seine Freiheit Gott so viel bedeuten, warum seine Sünde ihm jene trinitarische »Wunde« schlägt, die dann offenkundig wird im durchbohrten Herzen seines gekreuzigten Sohnes. Der rein kreatürliche Eigenwert des Menschen bemißt die Größe seiner Schuld nicht. Er ist Gott vielmehr deshalb wichtig, weil Er ihn Sich wichtig gemacht hat¹⁰³, von Sich her, dadurch, daß er »in Christus« ihn erwählt und gewollt hat.

Es geht also – und dieser Feststellung kommt innerhalb des Problems »Stellvertretung« entscheidendes Gewicht zu – wenn es um den Menschen geht, um seine Sünde und deren Überwindung, letztlich um Gott: solchen Wesens ist der Mensch, von Gott her (!), daß eben dies wahr ist, daß mit ihm Gott selbst auf dem Spiele steht.

Es kann wohl nicht anders sein: die Sünde muß Gott zum »Schmerz« werden, er muß sie als schmachvollen Verrat seines in den Menschen gesetzten Vertauens empfinden, *wenn* anders es zutrifft, daß er ihn ins Dasein gerufen hat *aus* demselben väterlichen Affekt, mit dem er den »Sohn seiner Liebe« (vgl. Kol 1,13) umfängt. Hätte ihm die Sünde nichts ausgemacht, hätte er *sie* weiter nicht ernst genommen und mit einer Handbewegung weggeschickt, dann hätte er sich selbst, nicht nur als Schöpfer, sondern eben auch als Vater, dann hätte er seinen eigenen Sohn (vgl. Röm 8,32) und seine Liebe zum Einziggezeugten (vgl. Joh 3,16) nicht ernst genommen, m.a.W. dann wäre letztendlich doch nicht wahr, was uns die Offenbarung so feierlich bezeugt, daß Gott uns »in Christus« erschaffen, daß er uns *diese* »Stelle« freigehalten hat¹⁰⁴.

Der bedeutete Zusammenhang zwischen Schöpfung und Kreuz läßt sich eindrucksvoll vom Gedanken der spezifischen »Verantwortung«¹⁰⁵ einsichtig machen, die Gott als

¹⁰¹ P. de Haes, a.a.O., 278.

¹⁰² R. Guardini, »Herz Jesu«, (s. Anm. 8), 523.

¹⁰³ Vgl. R. Guardini, ebd., 523. Augustinus, Conf., I c.5 (CSEL XXXIII 4): »Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me et, nisi faciam, irascaris mihi et mineris ingentes miserias?«

¹⁰⁴ Vgl. H. Schlier, a.a.O., 57. H. Rendtorff, Der Brief an die Kolosser. In: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. von P. Althaus und J. Behm, Teilband 8, Göttingen 1949, 109 zu Kol 1,16f.: Die in Christus »angebotene Erlösung ist vollwirksam, weil hier dieselbe Gotteswirklichkeit begegnet, in der Alles geschaffen ist. Die Erlösung kommt aus derselben Hand wie die Schöpfung!«

¹⁰⁵ Vgl. R. Guardini, Theologische Briefe 10, 12, 24. Ders., »Herz Jesu«, 524.

Schöpfer nicht nur gegenüber dem Geschaffenen, sondern vor sich selbst übernimmt. Er bezieht sich dabei ja nicht als pure »causa prima« auf einen »effectus ad extra« hin; er ist als Vater, d. h. aber in seiner Beziehung »ad intra« engagiert. Er riskiert es, endlicher und d. h. defektibler Freiheit sein Kostbarstes, seine Liebe zum Sohn, ja diesen selbst anzuvertrauen. Hier bereits, bei der Erschaffung, muß man, eben weil sie Erschaffung »in Christus« ist, von einer gewissen »Preisgabe« seines Sohnes (vgl. Röm 8,32) sprechen. Bei der Erschaffung des Menschen schwingt etwas mit von der Liebe zu seinem Sohn, und das Verhalten des so, im Sohn, Geliebten, »rührt« irgendwie an die Realbeziehung der Vaterschaft in Gott selbst.

In der Ungeheuerlichkeit der staurologischen Selbstausssetzung Gottes aber – daß er die Sühne, die wir als Sünder eigentlich schulden, jedoch nicht vollbringen können, als Hölle seines Sohnes selbst auf sich nimmt¹⁰⁶ – kommt – auch dies klingt paradox – nur geschichtlich und »ad extra« zum Ausdruck, wie sehr dies wahr ist: mit welchem Ernst Gott die Verantwortung ad intra, vor sich und seinem Sohn (den er preisgibt!) wahrnimmt, wie sehr er sich selbst und der Liebe zu seinem Sohn treu bleibt.

Die »Bundestreue« Jahwes, seine »hesed«, die sich im Verlauf der Heilsgeschichte gleichsam überbietet zum »neuen Bund« in Christi »Blut« (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) wurzelt in der ewigen »Treue«, im ewigen »Bund« der Liebe zwischen Vater und Sohn in Gott. Im Kreuz Jesu kommen der Mut und die Kühnheit¹⁰⁷ »zu Wort«, die Gott im Wagnis der Schöpfung bewiesen hat. Letztlich aber wird im »Wort« des Kreuzes besiegelt, daß das »im Anfang« gesprochene Wort der Schöpfung (vgl. Gen 1,1ff; Ps 32,9, 147,15; Jdt 16,14; Jes 40,26; 48,13) gewagt ist im Vertrauen auf jenes »Wort«, das vor allem Anfang bei Gott war (Joh 1,1; 17,5; Kol 1, 15).

Weil der Mensch nicht einfachhin, sondern im Blick auf den Sohn erschaffen wurde, weil er nicht als bloßes Geschöpf Gottes, sondern als »Kind« des Vaters (vgl. Joh 1,12; Joh 3,1f.; Eph 1,5; 2 Kor 6,18) ins Dasein treten sollte, konnte Gott das Risiko geschöpflicher Freiheit auf sich nehmen. Die Sünde wird *der* als seine »Schande« (vgl. Mk 8,31; 1 Petr 2,22ff.; Hebr 11,26; 12,2; 13,13)¹⁰⁸ tragen, der sich nicht schämt, die Sünder seine Brüder zu nennen (vgl. Hebr 2,10ff; 1,17; Röm 8,29). Er wird die, die »in ihm« erschaffen wurden, vor dem Vater verantworten. Gott konnte die Schöpfung wagen, weil er sich auf seinen Sohn verlassen konnte. Der Sohn liebt ja den Vater so sehr, daß die Größe seiner Liebe sich gerade an der Sünde seiner Brüder offenbart (vgl. Röm 5,8.10; 1 Joh 4,10); denn er, *der* Sohn, wird »kommen«, in die »Stunde« (Joh 12,27), damit er als der Gehorsame (Phil 2,8) den »Söhnen des Ungehorsams« (Eph 5,6; vgl. ebd. 2,3) bis in ihre Sünde nachgehe, für sie zur Sünde werde (2 Kor 5,21) und ihre Gottesferne als namenloses Leid seiner Sohnesliebe ausleide und vernichte¹⁰⁹.

Daß das Kreuz nicht als von der Schöpfung isoliertes Ereignis verstanden werden darf, sondern »als der letzte Ausdruck von etwas...«, das schon vom ersten Ratschluß der Schöpfung her gegeben war, das im ganzen Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung wirksam ist¹¹⁰, findet seinen Grund in der geheimnisvollen Tatsache, daß die Welt ihren Ur-

¹⁰⁶ Vgl. R. Guardini, Theologische Briefe 12.

¹⁰⁷ Ebd., 12

¹⁰⁸ Vgl. H. U. v. Balthasar, Mysterium Paschale, 198.

¹⁰⁹ Vgl. P. de Haes, a.a.O., 279: »Durch seinen menschlichen Gehorsam und seine Treue bis in den Tod ist das menschengewordene Wort der Garant für den Erfolg Gottes mit seiner Schöpfung.« – Vgl. H. U. v. Balthasar, Mysterium Paschale 153: weil »Gott von Ewigkeit her die Verantwortung für deren/der Schöpfung/Gelingen (auch bei Freiheit des Menschen) übernimmt«, hat er »in seiner Voraussicht der Sünde das Kreuz (als Grundlage der Schöpfung) 'miteinberechnet'«.

¹¹⁰ R. Guardini, Theologische Briefe 22. Vgl. G. Greshake, Theologische Grundlagen des Bittgebets. In: Theologische Quartalschrift 157 (1977), 32. H. U. v. Balthasar, Mysterium Paschale 248.

sprungsort hat im ewigen Zueinander der Liebe von Vater und Sohn. Deshalb ist »Kreuz« die Konsequenz von »Schöpfung«, deshalb wird im Wort des Kreuzes (vgl. Joh 19,30: »es ist vollbracht«) das Wort der Schöpfung zu Ende gesprochen (vgl. Hebr 1,2). Das Kreuz ragt über die Welt wie das » εἰς τέλος « der Schöpfung im Geliebten. Von diesen Gedanken her läßt sich der volle Inhalt des Wortes von der Erlösung als einer »neuen Schöpfung« (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17) theologisch entfalten.

4.4. Das staurologische Für als »zweite Schöpfung«

Das staurologische Für wiederholt nicht einfach das kreatorige Für, sondern überholt es, dieses setzt sich in jenem nicht einfach neu, es setzt sich als Kreuz, d. h. es setzt sich durch, aus innergöttlicher »Verwundung« heraus, im Gegenzug gegen die sündige Zurückweisung seiner selbst, im Durchgang durch die tödliche Verlassenheit des menschengewordenen Sohnes vom Vater; es erfolgt nicht aus trinitarischer Liebe einfachhin, sondern aus dem »Schmerz« dieser Liebe: am Kreuz werden die Wehen einer »zweiten Geburt« gelitten (vgl. Joh 3,3f; 1 Petr 1,3; Tit 3,5).

Vom gegenständlichen Aspekt her gesehen bedeutet dies: »Kreuz« als zweite Schöpfung zielt nicht am Menschen in seiner konkreten Sündensituation vorbei auf eine schöpferische Neuauflage bzw. einfache Reproduzierung, es bedeutet den überwindenden Durchgang durch seine Sünde, »re-paratio«, Wiederherstellung (vgl. Eph 1,10 »ἀνακεφαλαιώσασθαι«): d. h. Schöpfung im Sinne einer qualitativen, bestätigend-befestigenden, aus den eigenen Ursprüngen dasselbe erneuernd setzenden Wiederholung¹¹¹: der von seinem »Ort« Weggefluchte wird zurückgestellt an die Stelle seines Ursprungs¹¹². Mit anderen Worten, die »zweite Schöpfung« erfolgt nicht wie die erste, aus dem reinen, »guten« Nichts, durch den Gott, der des Schaffens »ex nihilo« mächtig ist. Sie erfolgt aus dem »bösen« Nichts der Sünde, und durch die Allmacht jener Liebe, welcher die Negation ihrer selbst von seiten des Sünders im Gottmenschen als ihr eigenes Leid stellvertretend für diesen übernimmt.

Ähnlich wie Gott damals, »im Anfang« (vgl. Gen 1,1), das gute Nichts überwunden, dem Geschöpf eine Stelle als Seiendes überhaupt verschafft hat und in dieser Weise für es »eingetreten« ist, überwindet er jetzt das vom Sünder aufgerissene Höllennichts, indem er als Vater den Sohn »preisgibt«, ihn an jene Stelle hintreten läßt, wo er nur mehr Zorn, Abwesenheit, wo für den Menschen nur mehr »Gottestod« sein kann. Genau hier, an dieser Stelle, die eigentlich gar keine Stelle ist, wo das Sein eigentlich keinen Ort mehr hat, wo es nur mehr wie hineingekreuzigt ist ins höllische Loch des Sündennichts, hier wird der Sohn Gottes in Christus zum heiligen »Kreuz«, mit dem der Vater den am Teufelskreuz seiner Sünde Verspannten berührt und aus seiner Verrenkung »löst«. Hier läßt ihn Gott – gegen alle Mächte der Verneinung und durch eine unerhörte Steigerung seines Selbsteinsatzes – *noch einmal sein*, an der »Stelle«, wo er selbst ganz Nähe und Gegenwärtigkeit sein will¹¹³.

¹¹¹ Vgl. H. Schlier, Art. κεφαλή κτλ. In: ThW III, 681.

¹¹² Wir möchten betonen, daß auch dieses entschiedenste »Für« Gottes (Christi Kreuz) geschöpfliche Freiheit nicht manipuliert, sondern den Charakter eines letzten Angebotes hat. M.a.W. die Hölle der ewig Verdammten bleibt auch nach Christus eine reale Möglichkeit. Vgl. Anm. 70.

¹¹³ Vgl. Ex 25,22, Lev 16,2.14–16 und Lev 17,11 mit Röm 3,25: von der mit dem Blut der Sühne besprengten Versöhnungsplatte herab »erscheint« Jahwe.

Im Kreuz Jesu, als der staurologisch überbotenen Schöpfungsweisheit (vgl. Weish 8,1; 1 Kor 1,17 ff.) tut Gott kund, wie sehr es wahr ist, daß wir von ihm aus der »Stelle« seines Sohnes heraus gewollt sind und er selbst, als Vater unseres Herrn Jesus Christus, unser eigentlicher »Ort« sein will.

5. Der transzendente Grund heilsgeschichtlicher Stellvertretung: die »immanente« Trinität

Wenn am Tiefengeschehen des Kreuzes Jesu unübersehbar deutlich wird, daß »die erste Idee des Menschen schon trinitarisch-ökonomisch bestimmt«¹¹⁴ und damit das Schöpfungs- und Kreuzesmotiv innergöttlich radikalisiert ist, dann gibt dies der heilsgeschichtlichen Stellvertretungsproblematik eine geradezu atemberaubende theo-logische Wendung. Darin liegt nämlich bedeutet, daß Gott zum Überschritt seiner selbst in die Welt aus seiner Innergöttlichkeit heraus sich bestimmt: Gott selbst wird – und jetzt von seiner im Wort vom Kreuz ergangenen Selbstoffenbarung her – erneut und verschärft zum Problem.

5.1. Das Problem: heilsgeschichtliche Stellvertretung und Gottheit Gottes

Unsere tatsächlich existierende Welt gäbe es nicht, Gott wäre also auf Welt hin nicht Schöpfer, wenn er auf sich selbst hin nicht Vater wäre. Zu diesem Schluß nötigt die Offenbarung von der tatsächlich »in Christus« erfolgten Schöpfung.

Damit wird aber unweigerlich ein derart einzigartig qualifiziertes wechselseitiges Verhältnis von Gott und Welt mitbezeugt¹¹⁵, daß wir Gott aus seinem Innersten heraus auf die Welt, diese aber aus den Tiefen ihres Seins (ontologisch) auf Gottes Innerlichkeit bezogen¹¹⁶ denken müssen¹¹⁷.

Dieser Gedanke aber muß die »platonische« Vernunft in hellen Schrecken versetzen – aus Angst um Gott¹¹⁸!

Das theo-logisch Bedrohende in der Aussage, der Mensch sei Gott so wichtig, daß seine Sünde ihn geradezu »verletze«, wird ja durch die Beteuerung, dies komme daher, daß Er selbst – spontan – sich den Menschen wichtig gemacht hat, daß Er selbst sich eben so auf Mensch und Welt hin entworfen habe, nicht abgefangen, sondern eher gesteigert. Das in der erwähnten Aussage angesprochene Moment des »Bewegt-« und »Berührtwerdens«, der »affektiven Verhaftung«, der Zeitbezogenheit wird Gott ja dadurch förmlich verin-

¹¹⁴ H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale* 135; vgl. ebd., 137, 134, 141.

¹¹⁵ L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute. Bd. 3. Mainz 1968), 116: »Die offenbarungsgemäße Gotteslehre läßt Gott als das sich zur Welt neigende, sich in Liebe der Welt öffnende Wesen verstehen.«

¹¹⁶ Diese Behauptung ergibt sich wohl notwendig für alle, die am spezifischen Immanenzcharakter der »visio« festhalten (Gottesschau als einzig mögliche vollendete Beseligung des Geistgeschöpfs).

¹¹⁷ L. Scheffczyk, a.a.O., 116: »Der Weltbezug Gottes wird im biblisch-offenbarungsgemäßen Aspekt Gottes so stark hervorgekehrt, daß man geradezu sagen kann, es gehört zum Wesen Gottes, sich der Welt liebend zuzuwenden, sich ihr offenbarend und heilschaffend mitzuteilen.« Vgl. *Thomas v. Aquin*, S. th. I q 45 a 3 ad 1: »Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum.« Vgl. ebd. I q 13 a 7 c.

¹¹⁸ Vgl. A. Grillmeier, *Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christ sein*. Zu Hans Küng, *Christ sein*. In: *ThPh* 51 (1976), 212 ff. H. Mühlen, a.a.O., (s. Anm. 43), 217 mit Anm. 26 a. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, (s. Anm. 1), 148 Anm. 52.

nerlicht. Darf ein Außergöttliches – und sei es von Gott selbst her – überhaupt für ihn eine derartige Bedeutung erlangen, daß es die absolute Autarkie, die runde, abgeschlossene, ganz und gar im Eigenen ruhende, unbewegliche Macht seines »In-sich« und »Für-sich« irgendwie betreffen kann?

Hat also das vielberufene »Für« im Laufe unseres Denkversuchs – trotz der am Anfang unternommenen denkerischen Absicherung nicht tatsächlich doch unter der Hand eine Form angenommen, die Gott widergöttlich zur Welt in Bezug bringt, ihn verzeitlicht und *relativiert*? Kann – und in dieser Formulierung kommt die ganze theologische Sprengkraft unseres Problems zum Ausdruck – Gott »Gott« sein, wenn er – und sei es aus Selbstbestimmung – so (in der von uns entfalteten Weise) *für die Welt*¹¹⁹ ist? Hätten wir am Ende – gegen unsere Absicht – den Aufweis heilsgeschichtlicher Stellvertretung durchgeführt um den Preis der *Gottheit* Gottes? Ist uns nicht – sonderbar genug – der Sinn von »Stellvertretung Gottes« umgekippt in seinen Gegen-Sinn, so daß nun Welt für Gott die »Stelle« wäre, woraufhin er sich überschreiten müßte, um zur letzten Erfüllung seiner selbst zu gelangen und also die Welt Gott vollendet »Gott« sein ließe? Dann allerdings würde das ganze Unternehmen auf eine eher komisch wirkende Selbstaufhebung des Begriffs »Stellvertretung« hinauslaufen.

Wie also können wir – das ist die Frage – das Gesagte verantworten vor der für einen Theologen doch wohl grundlegenden Wahrheit, daß Gott zunächst einmal »Gott« sein und bleiben muß?

5.2. Die Antwort: »immanente Trinität« als Ur-Form stellvertretenden Für-Seins

Die theologische Vernunft tut gut daran, die Ängste »Platos« ernst zu nehmen. Unter dem Druck gerade dieser Ängste könnte sie überzeugend die heilsökonomische Bedeutung einer Wahrheit ans Licht heben, der wegen ihres scheinbar bloß theoretisch-lehrhaften Charakters nicht unbestritten das Gewicht einer eigentlichen Glaubenswahrheit (»first-order-Aussage«) zugebilligt wird¹²⁰: des Dogmas von der »immanenten Trinität«. – Ihm haben wir uns nun ausdrücklich zuzuwenden.

Nach dem Glauben der Kirche sind die göttlichen Personen alles, was sie in sich sind, allein Kraft der vor jedweden Weltbezug und unabhängig davon realisierten gegenseitigen Bezogenheit *aufeinander*. Die gotthaft vollkommene Art dieser Bezüglichkeit äußert sich für unser Verstehen darin, daß sie uns verbietet, Vater, Sohn und Geist »zunächst« als unabhängig voneinander konstituierte Personen zu denken, die sich dann nachträglich erst einander zuwenden würden. Diese »*sind* nichts anderes über, vor, außer, nach ihrem *Sich-einander-Geben*«¹²¹. Das kreatürlicher Weise nur in der Brechung durch die Seinsschwä-

¹¹⁹ Wir sind – das dürfte im Verlauf unserer Überlegungen deutlich geworden sein – der Überzeugung, daß das in der Offenbarung beschriebene heilsgeschichtliche Verhältnis Gottes zur Welt für ihn selbst eine Realität bedeutet. Vgl. E. Schillebeeckx, a. a. O., (s. Anm. 20), 45. Es steht jetzt die Frage an, unter welcher Bedingung dies möglich ist.

¹²⁰ Zur Auseinandersetzung mit H. Küng vgl. W. Kasper, Neuansätze gegenwärtiger Christologie. In: J. Sauer (Hrsg.) Wer ist Jesus Christus?, Freiburg-Basel-Wien 1977, 121–150, hier 140ff. Ders. Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (Quaestiones Disputatae, hrsg. von K. Röhner und H. Schlier, 72, Freiburg-Basel-Wien 1975), 152 ff. Ders., Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von H. Küng, ebd., 179 ff. Zu E. Schillebeeckx, Jesus. Geschichte von einem Lebenden, Freiburg-Basel-Wien² 1975, vgl. F. Courth, Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens. In: Münchener Theologische Zeitschrift 29 (1978), 1–19.

¹²¹ Kl. Hemmerle, Vorspiel zur Theologie, (s. Anm. 57), 147.

che des Akzidenz antreffbare Hin-Sein schlägt, in Gott verwirklicht, um in die ontologische Robustheit der Substanz und *ist* in subsistenter Mächtigkeit die göttliche Person selbst (relatio subsistens). Nicht *an* den Personen begibt sich das Geschehen des Auf-einander-Hin, sie *sind* dieses Geschehen.

Der Vater gibt dem Sohn nicht nur alles, »was« er selber hat und ist (vgl. Joh 16,15; 17,10) (die göttliche, allen Personen absolut identische Natur); er konstituiert den Empfänger durch dieses Geben als ein inkommunikables, personales »Wer« und setzt sich selbst durch eben dieses Geben als ein vom Sohn unterschiedenes anderes personales »wer«. In trinitarisch abgewandelter Entsprechung gilt ähnliches vom Sohn und Geist. Vater, Sohn und Geist gewinnen ihr Person-Selbst gerade als subsistierender Überschritt ihrer selbst im Modus des »auf-hin« bzw. des »von-her«¹²². Sie sind, was sie sind, formalissime als Aufeinander-Hin: sie sind das persongewordene »Für«. Hier, im Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit finden wir das »ὕπερ« in seiner göttlichen Ur-Gestalt.

Hier entdecken wir aber auch endlich jenes lang Gesuchte, dem wir vom ersten Beginn unseres Denkweges an auf der Spur waren als dem geheimen Grund der stauologischen und der kreatorisches-ontologischen Form von »Stellvertretung«: es ist die zur Seinsweise Gottes selbst hinaufgewandelte Gestalt von »Stellvertretung«. Was wir in den Fachtermini der Trinitätstheologie beschrieben haben, realisiert, genau besehen, exakt den Wesenssinn von »Stellvertretung«, und zwar in der vollen Reinheit ihrer Idee. Diese Idee »Stellvertretung« selbst ereignet sich als das Urgeheimnis in Gott: der »Vater« läßt, durch sich selbst, den »Sohn« als ein anderes eigenes personales Selbst, nicht nur irgendwie, sondern – in numerischer Identität – dasselbe »sein« wie er: Gott; wobei der Sinn des »durch sich« eine solche subsistente Mächtigkeit erreicht, daß der Vater sein eigenes Selbst ja nur gewinnt *als* esse ad filium, als Überschritt an die »Stelle« des Sohnes. Gott ist in sich so sehr »Vater«, Selbstmitteilung, Mit-Sein, *communio*, daß er einen anderen »neben« sich wirklich als anderen (»Sohn«, nicht »Vater«), aber doch dasselbe wie er (»Gott«) sein läßt, daß also beide in unvorstellbarer Weise eines (dasselbe) sind, ohne einer (derselbe) zu sein¹²³. Mit dieser Formulierung der Stellvertretungsstruktur haben wir nun aber die wahre Sinnstruktur jenes Begriffes erreicht, mit dem man gewöhnlich die Wesensart Gottes kennzeichnet: des Grundbegriffs »Liebe«.

Die Gottesdefinition von 1 Joh 4,8.16 kommt – angestrahlt vom Licht der Stellvertretungsidee – in ihrer ontologischen Dignität zum Leuchten; wenn es heißt: »Gott *ist* die Liebe«, bezeichnet das Wort »Liebe«, seiner Formalintention nach, nicht etwa die gütige Gesinnungsart¹²⁴, sondern die Form von Gottes IST: Gott west – im modus des absoluten Seins – als Mysterium des stellvertretenden Für.

Die Vollkommenheit aber der innergöttlichen Stellvertretungsbeziehung zwischen Vater und Sohn ist von solcher Absolutheit, daß sie noch einmal personmächtigen Ausdruck erlangt im Heiligen Geist. Er »erweist sich ... innergöttlich sozusagen als Überschuß und Überschwang in der Relation zwischen Vater und Sohn«¹²⁵. In ihm erst vollendet sich die Zweiheit von Vater und Sohn zur Trinität. Insofern gehört er innerlich in die Stellvertretungsstruktur des innergöttlichen Für hinein. Er gilt als »apex trinitatis«¹²⁶. In seiner

¹²² Zur Auffassung der göttlichen Person als eines ontologischen und bewußtseinsmassigen »ad alium« vgl. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Trinitätslehre, (s. Anm. 79), 400 ff.

¹²³ Im Geheimnis der Dreifaltigkeit findet sich die Ideallösung des Urproblems der Vermittlung von »Identität« und »Differenz«.

¹²⁴ Vgl. dazu L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 194 f.

¹²⁵ W. Kasper, Christologie von unten?, (s. Anm. 120), 167.

¹²⁶ Vgl. dazu: Kl. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg-Basel-Wien 1975, 63 ff., 149 ff.; N. Hoffmann, a.a.O., (s. Anm. 82), 251 ff., 302 f., 336.

Person repräsentiert er die Fülle, auf Grund deren »sich die Relation zwischen Vater und Sohn nicht in sich erschöpft, sondern die Möglichkeit hat, sich nach außen nicht nur zu offenbaren, sondern auch sich nach außen zu erweitern«¹²⁷.

Jetzt erst, mit der Erkenntnis der immanenten Trinität als Mysterium des in sich absolut vollendeten Stellvertretungsgeschehens haben wir jene Instanz erreicht, unter deren Vorbehalt die Gültigkeit und theologische Sinnhaftigkeit alles bisher Gesagten steht. Von der trinitarischen Weise des In-sich-Seins Gottes als der Bedingung für die innere Möglichkeit seines in Schöpfung und Heilsgeschichte realisierten Für-die-Welt-Seins vermögen wir nun über die Natur dieses Weltbezugs zu entscheiden.

Wir sind zunächst einmal in der Lage, den inneren Grund dafür anzugeben, daß der aus der trinitarischen Intimität heraus motivierte Überschritt Gottes ins Geschöpfliche nicht aus bedürftiger, sehnsüchtig-verlangender, sondern aus überfließender und innergöttlich sozusagen abgesättigter Liebe erfolgt ist. Gott steht, als übererfüllte, völlig in sich ruhende Liebe allem außergöttlich Möglichen und Wirklichem in souveräner Unabhängigkeit gegenüber. Der Mensch ist ihm wichtig, weil er ihn sich – aus der trinitarischen Überschwinglichkeit seiner absoluten innergöttlichen Seins- und Lebensfülle – in *Freiheit* wichtig sein läßt. Die Kenose wird ihm weder von außen angetan, noch von innen ihm dranghaft ernötigt. Das Kreuz ist nicht Gottes »Schicksal«. – Schon unter diesem Aspekt der Freiheit Gottes nach außen und darum auch der Gewährleistung echter personaler Liebe zum Menschen erweist sich die Lehre von der immanenten Trinität für eine genuin christliche Stellvertretungstheologie als schlechterdings unverzichtbar¹²⁸. Sie bewährt sich aber noch einmal, wenn es darum geht, innere Ermöglichung, Sinn und Tragweite des in der Offenbarung bezeugten und von ihr auch irgendwie als real gemeinten Für-Seins-Bezugs als in und für Gott realen theologisch zu rechtfertigen. Die Behauptung, Gott sei eben so geschichtsmächtig, daß er es sich leisten könne, in Zeit und Geschichte einzutreten, ohne verzeitlicht zu werden, daß er sogar Leid auf sich nehmen könne, weil er gerade im Leiden »ganz Gott« sei und bleibe¹²⁹, ist nur dann zu verantworten, wenn in Gott selbst etwas angezeigt werden kann, auf Grund dessen eine derartige Aussage nicht von vornherein metaphysisch als evident unmöglich erscheinen muß.

Die trinitarische Korrektur des Gottes- und Seinsbegriffes nun informiert uns, so glauben wir, genau über dieses erfragte innergöttliche Moment. Sie stellt die Antwort bereit auf die uns von Anfang an begleitende Frage: Wie muß Gott *in sich* sein, damit er so, wie er es in der Offenbarung bezeugt, realiter *für die Welt* sein kann, ohne deshalb aufzuhören, Gott zu sein? Denn in dieser Korrektur wird uns doch gerade dies versichert: in die Konstitution von Gottes urewigem *IST* gehört nicht nur der Modus des In-sich-Standes (Substantialität), sondern auch – und zwar mit derselben Seins-Ur-Anfänglichkeit – der Modus der Relationalität *hinein*, des »Für«, des Selbst-Überschritts. Gott verhält sich m.a.W. nicht erst kraft seiner Beziehung *ad extra* in der Weise stellvertretenden Für-Seins. Er west – aller Existenz von Welt und Mensch vorweg – und deshalb auch allem »Für-Kreatur-Sein«

¹²⁷ W. Kasper, Christologie von unten?, 167 f. Vgl. ders., Aufgaben der Christologie heute. In: A. Schilson – W. Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien² 1977, 133–151, hier 146 ff. Es sei ausdrücklich vermerkt, daß wir die Pneuma-Dimension der Stellvertretungsproblematik eher erwähnt als durchmessen haben. Sie verdiente eine eigene Behandlung. Dabei müßte dem Hl. Geist als personalem Ausdruck des innergöttlichen Lebensüberschwanges gerade beim Erweis der Freiheit in Gottes heilsgeschichtlicher Zuwendung zur Welt besondere Beachtung geschenkt werden.

¹²⁸ L. Scheffczyk, Der eine und dreifaltige Gott, (s. Anm. 115), 116. Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, (s. Anm. 46), 192, 232, 242, 253, 298 vgl. W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns »Der gekreuzigte Gott«. In: ThQ 153 (1973), 8–14.

¹²⁹ P. Althaus, Kenosis, (s. Anm. 45), 1245 f.

vorweg – je schon aus sich und ganz und gar als Seiendheit im Zeichen des »Für«, Sein *IST* setzt sich – und dies mit der Entschiedenheit göttlicher Subsistenzmacht – dreifaltig als Relation.

Damit aber tut sich Gott gleichsam als »Raum«¹³⁰ auch *relationaler* (und nicht bloß substantial-absoluter) »omnitude« auf, so daß in ihm nicht nur das »absolute« Sein der Geschöpfe, sondern auch sein eigener, in Schöpfung und Gnade gegebener Bezug zu diesen voreinbegriffen und ontologisch überholt »beinhaltet« sein könnten.

Sollen wir also nicht annehmen dürfen, daß, ähnlich wie es zweifellos endliche Realseiende gibt, (»plura entia«), ohne daß diese dem Sein Gottes etwas an *absolutem* Realgehalt (»plus entis«) hinzufügen würden – und wie der Akt der Erschaffung zweifellos etwas in Gott selbst Reales ist, ohne jedoch etwas anderes zu sein als Gottes ewiges Sein selbst –, sollten wir nicht annehmen dürfen, daß es – in analoger Weise – auch Beziehungen Gottes nach außen geben kann und gibt, die in ihm selbst und für ihn real sind, ohne daß sie ihm irgendetwas an *relationalem* Realgehalt (»plus relationis«) hinzufügen? Wenn uns – der Existenz »absoluten« endlichen Realseins wegen – um Gottes *Unendlichkeit* nicht bange zu sein braucht, muß es uns um Gottes Unveränderlichkeit bange sein wegen seiner Realbeziehung zu diesem Endlichen? Zumal ja der Formalgrund, weswegen endliches Sein Gott nicht verendlicht, in der durch *creatio ex nihilo* entspringenden einzigartigen schöpferischen Beziehung Gottes zum Endlichen zu suchen ist, d. h. aber in jener Art von Beziehung, als deren spezifische Struktur wir den stellvertretenden, »sein« lassenden Überschnitt erkannt haben und dessen Ur-typus sich in Gott selbst verwirklicht als ewige, unveränderliche, vom Hl. Geist als Ausdruck ihrer Vollkommenheit überhöhte Beziehung des Vaters zum Sohn. Könnte also der schöpferische Bezug Gottes zur Welt – gerade weil Schöpfung als »in Christus« geschehend bezeugt wird – nicht auch als für Gott real gedacht werden, ohne daß er als seinsverändernd gedacht werden muß? Der Hl. Geist erwirkt – nach der Ansicht vieler Theologen – den gnadenhaften Überschnitt zum Geschöpf als quasi-causa-formalis der übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes. Darf man in ihm nicht – gerade wegen seiner Funktion als personalem Index für die Überschwinglichkeit des innergöttlichen Überschnitts vom Vater zum Sohn – auch den innergöttlichen Ermöglichungsgrund für den kausal-effizienten Überschnitt Gottes bei der Schöpfung sehen? Es fällt uns gewiß schwer, den Weltbezug Gottes als realen hinzunehmen, ohne ihn deswegen auch als Relativierung Gottes denken zu müssen. Es fällt uns aber ebenso schwer, das Realsein des Endlichen überhaupt anzunehmen, ohne es als Verendlichung Gottes zu denken. In beiden Fällen äußert sich unsere Verlegenheit vor dem Geheimnis »Gott«. Wir können es positiv nicht durchschauen; es spendet uns aber doch so viel Licht, daß wir es sinnvoll zu denken vermögen. Im Sinnlicht des innertrinitarischen Stellvertretungsmysteriums könnte – dies sei ein letzter Gedanke – vielleicht auch das dunkle Geheimnis des Kreuzes Jesu vor dem Verdacht positivistischer Willkür geschützt werden. Im Ereignis des Kreuzes geschieht ja Heimholung des Sünders – dessen also, der Gottes »Kind-sein« lassend dem Für trotzt – in die Liebe, die als Gott Vater *den* »Sohn« sein läßt; dadurch, daß der menschengewordene Sohn in die Gottverlassenheit des Sünders geht, aus Liebe zum Vater. Im historischen »Kreuz« erscheint das in die Zuständigkeit »Leid« umgewandelte formalissimum des Wesens »Gott«, insofern es subsistiert in der Modalität des »Sohnes«. Der Sohn aber hat schon von Ewigkeit, als Sohn, zu tun mit dem Kreuz. Er ist die Kreuzesgestaltigkeit als göttlichen Seins: er kommt ja zur personalen Subsistenz einzig dadurch, daß er »vom Vater her« kommt, er gewinnt sein Eigenes dadurch, daß er ganz dem Vater zu ei-

¹³⁰ H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, 148.

gen gehört, sich von ihm her empfängt, ihm sich verdankt, ganz »Kind« ist: m.a.W. dadurch, daß seine »Inseität« wie durchschnitten und durchkreuzt ist vom »ab alio«. Es gibt nicht nur eine heilsgeschichtliche und ontologische, es gibt auch eine theologisch-trinitarische Epiphanie des Kreuzes. Das Sein selbst ist kreuzgestaltig, weil es Liebe ist, weil es vom Grund her die Gestalt stellvertretender Liebe hat. Im Kreuz *Christi* nun transponiert sich die Seinsfigur des Kreuzes hamartiologisch. Im Kreuz *Christi* offenbart sich das Sein als Liebe gerade für die Sünder.

Vom geheimnishaften innertrinitarischen Vorentwurf des Kreuzes Jesu her könnte dann auch die Deutung des biblischen Wortes von dem »seit Grundlegung der Welt geschlachteten Lamm« (Offb 13,8) als »Ewigkeitsaspekt des geschichtlichen blutigen Opfers am Kreuz«¹³¹ und Gottes ewige »Entäußertheit«¹³², bzw. als »Kalvaria droben«¹³³ an Plausibilität gewinnen. Ebenso würden von dort her entscheidende Elemente für das rechte Verständnis des »Affiziertseins« Gottes durch das Kreuz angeboten. Auch das Kreuzesgeschehen ist von Gott selbst her affektiv übergriffen; in ihm verschafft sich die Affektivität des »Vaters« zum »Sohn«, dem trinitarischen Urbild und ewigen Vorentwurf des Kreuzes Jesu, gegen ihre eigene Ablehnung in der Sünde, souverän ihren geschichtlichen Selbstausdruck (so entschieden, daß die personale Steigerung und Überhöhung ihrer selbst, der Hl. Geist, aus dem geöffneten Herzen des Gekreuzigten bricht (vgl. Joh 7,37 ff; 19,33 ff.) – und nimmt doch gerade *darin* den Menschen *als* eigenständiges personales Selbst, als wirkliche, wenn auch endliche Freiheit auf unerhörte Weise affektiv ernst!

Wir brechen hier unsere Überlegungen ab. Es hat sich gezeigt: die Lehre von der »immanenten« Trinität gehört in die Logik des Kreuzes hinein. Sie stellt dessen notwendiges transzendentaltheologisches Apriori dar. Nur wenn Gottes funktional-heilsökonomisches »Für« in seinem immanenten »An und Für sich« wurzelt, kann er in Wahrheit »für uns« sein, den Menschen als wirkliches Selbst sein lassen. Das im Kreuz Jesu sich konzentrierende heilsgeschichtliche Mysterium der Stellvertretung findet seine eigene Voraussetzung im ewigen Stellvertretungsgeheimnis des dreifaltigen Gottes: Gott verhält sich – in Erschaffung und Erlösung – auf Welt hin so, wie er sich verhält, weil er in sich selbst so, trinitarisch, »Gott« ist.

6. Ergebnis und mögliche Auswertung: stellvertretende Sühne und Christsein

Unser Denkversuch setzte an beim $\upsilon\pi\epsilon\sigma$ als dem zentralen Deutewort im Keimgrund des NT. Die Kreuzgestalt des von ihm Gedeuteten weckte die Frage nach dem »Warum« seines stauologischen Überschusses. Die Dynamik dieser Frage führte uns zur Entdeckung einer in allen Dimensionen (der stauologischen, kreatorsch-charitologischen und theologischen) des göttlichen Für auffällig sich durchhaltenden Struktur, die wir mit dem Begriff »Stellvertretung« zutreffend erfassen zu können glaubten. Die im umgangssprachlichen Bewußtsein vorwiegend auf das Juridisch-Moralisch-Soteriologische eingeengte, oft auch verschwommene Bedeutung des Wortes konnten wir im Blick auf seine »Verwendung« durch Gott in der Heilsgeschichte bis in ihre ontologische Sinntiefe begrifflich vereindeutigen. Wir könnten geradezu sagen, Gott selbst habe im Lauf der Zeit das Wort »stellver-

¹³¹ Ebd., 152.

¹³² Ebd., 147, 153.

¹³³ S. Anm. 62.

treten« auf seinen eigentlichen Gehalt hin »definiert« und in den einzelnen »Glaubenswahrheiten« (Schöpfung, Begnadung, Sünde, Menschwerdung, Erlösung, Himmel) sozusagen heilsgeschichtlich durchkonjugiert, derart, daß alle Dogmen definitive Formen der einen mit diesem Wort gemeinten Größe sind, die dann schließlich im Absoluten ihren göttlichen »Infinitiv« offenbart¹³⁴. Bei der Erschließung des Glaubenskosmos hat sich uns der Begriff »Stellvertretung« als universaltheologische Denkfigur von großer strukturierender und systematisierender Kraft erwiesen. Im Licht seines »logos« gewinnen die verschiedenen Heilswahrheiten, gerade auch in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet, bedeutend an theologischer Einsichtigkeit. Sie verlieren das zuweilen Undurchsichtige ihrer konkret-geschichtlichen Positivität und werden auf ihren wahren Sinn hin durchsichtiger. Es wäre wohl keine Übertreibung, würde man sagen, in der Kategorie »Stellvertretung« ereigne sich so etwas wie der Widerschein des Geheimnisses von Gott und Welt im Begriff. Denn die formale Gleichheit der Struktur (mit ihrer auffallenden Akzentuierung des *ἀντί*-Moments) verrät eine geheime, aber mit erstaunlicher Beharrungskraft alles durchwaltende (im primären Bedeutungsgehalt des *ὑπέρ* aufscheinende) Intentionalität: die der *Liebe*¹³⁵. Die strukturelle Identität der verschiedenen Glaubensgeheimnisse bezeichnet diese als heilsgeschichtliche Variationen des einen Themas Liebe.

Die Strukturkonstanz der einzelnen Für-Verwirklichungen in der Geschichte aber findet ihren Grund in der Für-Struktur des *Seins*. Sie ist ontologischer Art. In Gott hat das »Sein selbst« Stellvertretungsgestalt. In dem, der *die* Liebe und *das* Sein ist, ist die Struktur von Liebe die Struktur des Seins. Gottes IST west als das Geschehen liebenden Selbstüberschritts. Hier fallen Sinn (*ὑπέρ*) und Struktur (*ἀντί*) Intention und Gestalt zusammen. Hier wird deutlich: vom »Sein selbst« her ist der Sinn von Struktur »Liebe«.

Als hl. Zeichen aber für das Geheimnis des stellvertretenden Für ist uns das Kreuz erschienen. Wir sind ausgegangen vom »Ärgernis« des geschichtlichen Kreuzes Jesu. Am Ende unseres Weges hat sich gezeigt – über die Entfaltung des Begriffs »Stellvertretung« –: Kreuz ist – vom Sinn des Seins selbst her – das Zeichen der Liebe¹³⁶. Damit wäre dann aber auch *das* Grundwort des Christentums überhaupt authentisch interpretiert. Über das Ernstnehmen von »Stellvertretung« als der Wesensstruktur von Liebe könnte dieses heilige Wort aus dem Verschwimmen in die Diffusivität einer Allerweltsbedeutung heimgeholt werden in sein christliches Spezifikum. Der Begriff »Stellvertretung« würde sich dann auch in kriteriologischer Funktion bewähren.

Wir sind der Meinung, daß unser Versuch als trinitätstheologische Begründung christlicher Sühnefrömmigkeit ausgewertet werden könnte. Dazu müßte – etwa über eine Theologie der Taufe, der Eucharistie, der Nachfolge – aufgewiesen werden, daß christliche Existenz im heilsgeschichtlichen Stellvertretungsmysterium nicht nur irgendwie wurzelt, sondern davon auch ihre formalursächliche Prägung empfängt, d. h. ihr eigentliches Wesen. Sodann wäre zu zeigen, daß die Bedeutung einer spezifischen Sühnespiritualität in der Aufgabe liegen müßte, diese alle Christen prägende und für alle Christen verbindliche Wesensart in besonderer Weise zu artikulieren, sie bewußt und ausdrücklich zu machen.

¹³⁴ Wir dürfen darauf hinweisen, daß im Verlauf unserer Darlegungen die Bedeutung offenkundig geworden ist, die dem Begriff »Stellvertretung« zukommt beim Bemühen, die Aufspaltung der Theologie in ungeschichtliche Trinitätsmetaphysik und positivistisch ihrer metaphysischen Wurzeln entrissener Heilsgeschichte zu überwinden.

¹³⁵ Dict. de la Bible, Suppl III 176 (s. v. expiation [A. Médebielle]): »On peut dire que ὑπέρ est la particule de l'amour.«

¹³⁶ »Stellvertretung« gehört sicherlich in eine trinitarische Kreuzesontologie hinein! – Vgl. Kl. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

Kraft einer energischen Ausrichtung – in Idee und Praxis – auf ihren christologisch-soteriologisch-trinitarischen Grund ließe sich der Vollzug »stellvertretender Sühne« als gültige und unverzichtbare Form gelebter caritas gewiß auch heutigem Verständnis näherbringen.

Der Christ, der aus solch geläutertem Glauben heraus den Dienst der Sühne leistete, hätte – sicherlich – keinen Grund, daran zu zweifeln, daß die Mitte des Mysteriums die »Stelle« seines Christseins ist.