

Glaubensregel und kirchliche Existenz

Erwägungen zur Theologie der Weltlichkeit

Von Georges De Schrijver

Die hier folgenden Überlegungen über Glaubensregel und kirchliche Existenz stellen sich, prägnant ausgedrückt, als eine Art Selbstkritik der Theologie von seiten der kirchlichen Existenz dar. Denn der Standpunkt, der eingenommen wird, ist von vornherein dieser: der Kanon des christlichen Glaubens heißt Jesus Christus, so daß eine kirchliche Existenz im Grunde nichts anders besagen kann als eine Darlebung dessen, was die Offenbarungsgestalt Jesus Christus von sich her zeigt. Wenn dies so ist, dann befinden wir uns hier auf einem tragenden Grund und vor einem einziggültigen Kriterium, an dem sich jede begriffliche Glaubensreflexion und jede theologische Gestaltung dauernd auf ihre Richtigkeit hin zu befragen hat. Dies scheint sich logisch zu ergeben, auch wenn wir uns im klaren sind, daß damit noch längst nicht alle Probleme gelöst sind. Wir hoffen jedoch am Ende dieses Aufsatzes zu einem hinreichend deutlichen Ergebnis zu gelangen.

Mit der Feststellung, Christus und die Darlebung Christi seien Mitte und Kriterium für das theologische Denken, wäre somit alles gesagt. Aber was heißt das? Wer diesen Grundsatz zu seinem Leitmotiv macht, muß damit rechnen, daß aus dem Wetterwinkel der Theologie allerhand ernste Einwände aufblitzen: »Wird da nicht unzeitgemäß und biblisch gefrömmelt?«; »wird da nicht hoffnungslos von jeglicher Problematik abgesehen, mit der eine Theologie, soll sie ihrer Aufgabe gerecht werden, sich einfach auseinandersetzen muß – denn es gehört ja wesentlich zu ihrer Sendung, eine kritische Instanz in der Welt zu sein?« Das stimmt allerdings. Wenn man sich auf die Fragen einläßt, die gegenwärtig zur Diskussion stehen, wird alles viel komplizierter. Ein Unternehmen wie die »Darlebung Christi« zieht ja unausweichlich den Verdacht der Lebensfremdheit auf sich, solange nicht feststeht, daß Ernst gemacht wird mit dem Menschen, wie er tatsächlich ist: eine sich selbst anvertraute und der Gesellschaft zugeordnete Freiheit. Angesichts des naiv frommen Weltbildes des Mittelalters fühlt der heutige Mensch sich nicht mehr recht wohl in seiner Haut. Er hat die Aufklärung und die moderne Gesellschaftskritik miterlebt; er kann es Kant nachsagen, daß es jetzt endlich Zeit ist, »die selbstverschuldete Unmündigkeit abzulegen«: »Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.«¹

¹ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, GS Berlin/Leipzig 1923, VIII, S. 35.

Es wäre töricht, das Heil noch länger einer traumhaften und selbstentfremdenden religiösen Erlösungslehre abzubetteln. Die neue Religion heißt künftig Freiheit und Verantwortung für das eigene Geschick; denn wo der Mensch frei ist, erlebt er sich als eine Gnade. Und außerdem hat das neue Freiheitsexperiment sich selbst in die richtigen Bahnen gelenkt. Die Einsicht wurde reif, daß nicht das Gehäuse einer einsamen Subjektivität, sondern der zäh durchlittene Widerstand der Materie, des Mitmenschen, der Technizität und der niederdrückenden Gesellschaftsordnung erst wahre gnadenhafte Freiheit schafft.

Der Christ soll also an erster Stelle sein Christsein inmitten der Welt wahr machen. Die Rollen sind offensichtlich vertauscht. Statt die Bedeutung eines Kriteriums zu haben, hat die »Darlegung Christi« ihre Bedeutung von anderswoher zu beziehen: vom Schwerpunkt der innerweltlichen Freiheitsgeschichte. In diesem Rahmen wird gewiß von der Christus-Chiffre noch eine Inspiration erwartet, aber – wie wäre es anders denkbar? – nur insofern sie den Menschen aufruft, sich für die Zukunft einzusetzen. Das heißt ganz konkret, daß die innerweltliche Daseinserfahrung, wenn nicht die Norm, so doch der hermeneutische »Ort« geworden ist, von dem hier die großen religiösen Symbole, das Wort der Bibel und die Anamnese der biblischen Heiltaten ihren inhaltlichen Widerhall bekommen. Das aber ist klar, daß, so gesehen, die Christusbezogenheit eine Flagge ist, die sehr verschiedene Ladungen deckt: Jesus Christus ist der offene Raum der Verheißung und der Zukunft, da, wo die ernüchternde Weltwirklichkeit keine Hoffnung verspricht, oder: Jesus Christus ist der Mensch, der uns nach dem Tode des transzendenten Gottes geblieben ist, oder: die Inspiration, die von Jesus Christus ausgeht, ist uns eine treibende Kraft zur kritischen Entlarvung gesellschaftlicher Versklavungstendenzen usw. Ein gemeinsamer Nenner hierbei ist jeweils, daß man die frohe Botschaft nun endlich einmal in ihrer vollen Ursprünglichkeit, befreit von aller Art Vermittelmäßigung und Überwucherung mit klerikalen Frömmigkeitsformeln, belauschen möchte. Der Staub jahrhundertlanger Überlieferung soll abgeschüttelt werden, damit eine Religiosität entstehe unbeschwert vom Odium der »Religion«, das heißt ohne die unerträgliche Mentalität eines *Deus ex machina*, wie dieser in einer erstarrten Struktur von Verkündigern und magischen Liturgen verwaltet wird. Kirche ist dann, um mit Paul Ricoeur zu reden, der Raum, wo die »Religion« immerwährend an ihrem Idolcharakter zu sterben hat, damit sich daraus eine bewußt gläubige Gemeinschaft erhebe².

Die zu Beginn aufgestellte These, Jesus Christus sei die lebendige Glaubensregel und das einzig gültige Kriterium jeglicher Glaubensreflexion

² P. Ricoeur, *Sciences humaines et conditionnement de la foi*. In: *Recherches et débats, semaine des intellectuels catholiques*, 52 (Dieu Aujourd'hui). Paris 1965, S. 142.

scheint sich damit in einem magischen Zirkel zu verstricken. Wer sein Leben so gestalten will, daß Jesus Christus dessen Mitte wird, kann dies offenbar nicht auf ernsthafte Weise tun, es sei denn, er engagiere sich für die Welt und ihre Freiheitsgeschichte. Umgekehrt aber läuft eine Darlegung des Christseins als innerweltliches Freiheitsengagement auf die Ratlosigkeit hinaus, wie sich denn dieser Einsatz noch von einem reinen, wenn auch hochstehenden Kulturhumanismus unterscheidet.

Die Nichtgegenständlichkeit Gottes: eine Doppeldeutigkeit

Statt sich in diesen magischen Zirkel zu verrennen, gilt es vielmehr, die dem Ganzen zugrundeliegende Fragestellung ins Auge zu fassen: die Gottesfrage. Unter Gottesfrage verstehen wir genauerhin die Art, wie Gott sich innerhalb der menschlichen Daseinserfahrung offenbart und gegenwärtig wird. Noch deutlicher: welche Züge Gottes Antlitz umspielen, wenn Er Sich einem menschlichen Erfahrungshorizont mitteilt. Hier ohne weiteres und unverweilt auf die »Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi ist« (2 Kor 4, 6), hinzuweisen – was unserer Absicht entspräche –, wäre eine Handlungsweise, an der die Theologie sich erneut stoßen würde. Als wichtigstes Bedenken würde hier angemeldet, daß so die ganze Problematik der Nichtgegenständlichkeit Gottes einfach übersprungen werde. Denn, so würde man sagen, wenn Gott sich mitteilt, tut er das nicht in der Art eines »Dinges« oder Gegenstandes unter anderen, sondern er zeigt sich dort, wo er lebendiges Leben sein kann: im Verstehenshorizont der menschlichen Subjektivität. Im Unendlichkeitshorizont des menschlichen transzendentalen Subjekts eröffnet er sich als der unverfügbar tragende Grund unseres Strebens und Denkens.

Eine Übersicht und kritische Besprechung der verschiedenen Offenbarungshermeneutiken würde den Rahmen unserer Erwägungen sprengen³.

Wir möchten unsere ganze Aufmerksamkeit auf die für uns zentrale Frage zuspitzen: ob in einer derartigen transzendentalen Erhellung der Offenbarungswirklichkeit das Herzstück dessen, was Offenbarung ist – das Sichzeigen Gottes – nicht vom Grundgeschehen des eigenen Transzendenzvollzugs usurpiert wird. Hiermit nehmen wir zur Vertiefung der Fragestellung das Dilemma wieder auf, das wir anfänglich aufstellen mußten: wird hier die Offenbarungsgestalt Christi oder aber ein innerweltlicher Kulturhumanismus dargelebt?

³ Vgl. z. B. P. Jørgensen, Die Bedeutung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses für die Theologie. Der Theo-onto-logische Konflikt mit der Existenzphilosophie. Theol. Forsch. 46, Hamburg 1967, S. 12–140; H. Thieliicke, Der evangelische Glaube, Grundzüge der Dogmatik, I. Band, Prolegomena. Die Beziehungen der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit. Tübingen 1968, S. 307–396.

Eine Auseinandersetzung mit dem Grundanliegen Karl Rahners dürfte am ehesten unserer Untersuchung weiterhelfen. Der Schwerpunkt des großen theologischen Unternehmens Rahners liegt offenbar im Bestreben, die Vielheit der Heilsmysterien jeweils von der Mitte der Gnadenerfahrung her, wie diese sich in dem ins Unendliche eröffneten Geist des Menschen ereignet, zu beleuchten⁴. So will sich eine transzendental-anthropologisch gewendete Theologie darbieten, in der die christlichen Heilsmysterien für den heutigen Menschen glaubwürdig werden. Der springende Punkt – das darf nicht übersehen werden – ist hier die Lehre vom übernatürlichen Existential⁵: Indem Gott sich frei dazu entschlossen hat, sich selbst, wie er sich innergöttlich in einer trinitarischen Liebe ausspricht, bis ins Geschöpfliche hinein auszusagen, »entsteht« ein unerhört neues Verhältnis zwischen Gott und seiner Welt: das Endliche ist nicht länger ein ohnmächtiges Streben zum Absoluten hin, sondern der Absolute selber neigt sich in Gnade und in Selbstmitteilung zu seinem Geschöpf. Die menschliche transzendente Bewegung wird zu einer gnadenhaft erhöhten und befreiten Freiheit. Das letzte Woraufhin aller Erkenntnis und Freiheit ist nicht länger – was es rein naturhaft wäre – ein formal unendlicher Horizont und ein unerreichbarer Fluchtpunkt ewiger asymptotischer Annäherung, vielmehr wird im Geheimnis des menschlichen Unendlichkeitshorizontes die Fülle und das positive Geheimnis Gottes in radikaler Nähe gegenwärtig. Auf eine unthematische, aber reale Weise begleitet der unfassbar Beherrschende den Menschen und spricht ihm seine wahre Zukunft zu. Das neue Verhältnis (Existential) zwischen Gott und Mensch ist also keineswegs eine einfache Verlängerung dessen, was der Mensch als »natürliche« Transzendentalität ist. Es gründet in der gnadenhaft geschenkten »Umkehrung«, kraft deren die Geheimnisfülle Gottes sich im unthematischen Geisthorizont des Menschen anmeldet. Von diesem übernatürlichen Existential her entfaltet sich die ganze systematische Theologie Rahners. Es wird ein Licht geworfen auf das zentrale Geheimnis der Inkarnation; es wird eine christologische Anthropologie ausgearbeitet in einem weltoffenen Dialog: wer sich dem Geheimnis gehorsam ergibt und im sittlichen Wollen den Anspruch des im Geheimnis sich zeigenden Gottes übernimmt, hat Gott schon angenommen, auch wenn er dies nicht gegenständlich weiß⁶.

Gerade diesen zarten Berührungspunkt zwischen Gott und Mensch, das »übernatürliche Existential«, möchten wir in Frage stellen. Wir tun das

⁴ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*. In: *Schriften zur Theologie*, VIII (weiterhin angeführt als ST). Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 43–65.

⁵ ST I (1954), S. 323–375; ST IV (1960), S. 51–99; S. 209–236. Vgl. K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ*. In: »*Zeitschr. f. Kath. Theol.*« 86, 1964, S. 290–296; K. Lehmann, *Karl Rahner*. In: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* 4, hrsg. H. Vorgrimler, R. Vandergucht. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 168.

⁶ Vgl. K. Riesenhuber, a. a. O., S. 298; *Lex. f. Theologie u. Kirche*, I (1957), Sp. 987/8.

durchaus nicht, um das umfassende Schaffen Rahners irgendwie herabzuwürdigen, sondern um das klar herauszustellen, was Rahner selbst mit stetem Eifer einschärfen will: das Sensorium für das Anwesen der Geheimnisfülle Gottes; die überraschende Erfahrung des Heilig-Transzendenten in seiner Weltimmanenz: »Die Gnade ist da, sie ist aber da, wo wir sind.«⁷

Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß die Lehre vom übernatürlichen Existential sich nach zwei unterschiedlichen Richtungen lesen läßt, je nach dem die Herkunft von Rousselot und Maréchal⁸ oder aber das Eingebettetsein in die Denkformen Kants und Fichtes betont wird. Es geht also um die Frage, welche Bedeutung dem neuen Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es sich im »Weltbild« des übernatürlichen Existentials ausdrückt, beizumessen ist. Vom Denken Rousselots und Maréchals her würde das neugegründete, gnadenhafte Verhältnis noch besagen, daß Gott selber dem von sich aus ohnmächtigen Verlangen des Menschen *nach Gott* als dem höchsten Gut »personal« entgegentritt. Die Sachlage wird aber viel verwickelter, wenn diese religiös-augustinisch gefärbte Ansicht in die Denkformen des autonomen transzendentalen Subjekts versetzt und übersetzt wird. Der Ort der Wirklichkeits- und Freiheitsbestimmung hat sich geändert: der natürliche Geistdynamismus des Menschen bekommt jetzt einen Unendlichkeitshorizont, innerhalb dessen die autonome Freiheit *sich selbst* in »Welt« zu verwirklichen hat. Die menschliche Freiheit steckt sich selbst immer neue Ideale ab, deren Verwirklichung vom immer weiteren Über-hinaus des Noch-nicht und der Zukunft verheißen wird. Wenn also hier, in einer transzendental-philosophischen Denkform vom Nahekommen der absoluten Fülle, der absoluten Zukunft und des Reiches der Identität die Rede ist, kann man seine ernstlichen Zweifel darüber anmelden, ob diese Dialektik von Bereits und (immer) Noch-nicht das zu treffen und auszusagen vermag, was ein Offenbar-werden des Heilig-transzendenten ist. Ist dieser unfaßbare Horizont, auch in seinem unbewältigt-bewältigenden Nahekommen, vielleicht doch nichts anderes als der hypostasierte Menschengest?⁹

L. Puntel hat u. E. zu Recht darauf hingewiesen, daß die Maréchal-Schule zwar an die transzendente Methode Kants anknüpft, sich aber nicht immer dessen bewußt werden will, daß mit der Methode auch die Sache selbst sich ändert. Die grundlegenden Begriffe wie »Wirklichkeit«, »Wahrheit«, »Gott«, »Mensch« werden fortan von der transzendentalen Subjektivität her erschlossen¹⁰. Für unsere Frage heißt das, daß damit auch alle Denkkategorien,

⁷ ST, III, S. 371.

⁸ Vgl. E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot* SJ, Frankf. Theol. Stud. 1, Frankfurt 1969, S. 205–213; L. Malevez, *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque*. In: »Nouv. Rev. Théol.« 93, 1971, S. 133–135.

⁹ Th. Sartory, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*. Einsiedeln 1966, S. 47.

¹⁰ L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Freiburg/Basel/Wien 1969, S. 350–364.

worin das religiöse Anliegen der christlichen Botschaft ausgesagt werden sollte, im Rahmen dieses Denkansatzes, falls er konsequent durchgeführt wird, im Grunde schon verbraucht sind. Was Wahrheit, Liebe, Erlösung und Zukunft ist, wird inhaltlich vom Menschen bestimmt. Hier nachträglich eine Kurskorrektur vornehmen und nach Art eines Katechismus oder eines äußerlichen Glaubensbekenntnisses verkünden, daß für einen Christ eben diese Wahrheit, Liebe, Erlösung und Zukunft vom biblischen Gott der Verheißung zugesprochen wird, muß auf die Dauer ganz unglaubwürdig anmuten.

Wo stehen wir nun? Solange die Ungegenständlichkeit Gottes im Geisthorizont des Menschen der Ausgangspunkt ist, von dem her man sich an das Gottesproblem heranmacht, wird sich immer die kritische Frage aufdrängen, ob da nicht ein Gott nach dem Bilde des Menschen erzeugt wird. Wo aber bekommen wir einen Gott zu Gesicht, vor dessen erscheinender Herrlichkeit der Mensch sich ob der blendenden Majestät das Angesicht verhüllt? Ginge das anders vor sich, als daß er sich einer Subjektivität mitteilte? Vermutlich nicht. Aber hier muß man auch sofort hinzufügen: Wenn Er von einer Subjektivität gesichtet wird, dann wird es sich um eine Subjektivität handeln, die sich, aus sich hinaus versetzt, der einbrechenden Herrlichkeit ausliefert. Und dieser Vorgang setzt eine »Umkehrung« voraus, die auch eine wirkliche Bekehrung des Herzens ist. Es dürfte nun aber zweifelhaft sein, ob diese Bekehrung des Einzelnen mit den allgemein-aprioristischen Denkschemen des übernatürlichen Existentials auch nur annähernd zum Ausdruck gebracht werden kann. Wenn die Geschichte des Denkens wirklich irreversibel ist, dann muß auch ernsthaft in Betracht gezogen werden, daß der heutige Mensch sich an erster Stelle als das autonome Subjekt versteht: mit seiner eigenen Freiheit will er für sich selbst und seine Welt entstehen. Eine Bekehrung zum Glauben an Gott wird daher in einem gewissen Sinn viel krisenhafter, denn der Einzelne muß jetzt in die Bereitschaft treten, die eigene verkapselte Subjektivität vor einer weit höheren Liebe zerschellen zu lassen. Wir denken hier ganz konkret an die Religiosität der Immanenz, wie sie im Leben Kierkegaards zum Ausdruck kommt, und wo der »Einzelne« es als seine Aufgabe betrachtet, leidend einer fordernden, ihn überfallenden Liebe Raum zu geben. Weil dieses Geschehen die Ergebung einer Subjektivität ist, läßt es sich nur stammelnd aussagen. Denn der »Einzelne« macht die Erfahrung mit, daß seine selbstbehauptete Freiheit nicht so sehr in ihren eigenen Grund zurückgeht, als vielmehr in den tiefen Schoß und Abgrund fällt, aus dem jede Freiheit selbstlos-schöpferisch in ihre Möglichkeit hinausgestellt wird¹¹.

¹¹ Vgl. die kritischen Bemerkungen bei L. B. Puntel, Zum Denken Karl Rahners. In: »Zeitschr. f. Kath. Theol.« 86, 1964, S. 318–319; W. Kern, Einheit-in-Mannigfaltigkeit. In: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner. Freiburg/Basel/Wien 1964, S. 227, 238 f.

Schon im Spätwerk der Idealisten, beim späten Fichte und beim späten Schelling, bricht diese Erfahrung des Sichherausgerufenwissens aus einer gebürtigen Herkunft durch. Nicht wir sind es, die uns eine absolute Idee entwerfen, welche uns nachher als eine zukunftsöffnende »Gnade« den nötigen Mut für die Praxis verheißt, sondern die absolute Idee, die wir zu setzen meinten, hat in Wirklichkeit uns selbst gesetzt. Wir sind selber von einer lebendigen Quelle umgriffen, die – weil von einer schlechthin anderen Natur als das hypostasierte Menschenideal – unerschöpflich-schöpferisch in/über uns anwest. »Die Urquelle der Schönheit ist allein in Gott«, wird Fichte sagen; jedem Begriff unzugänglich ist die Urschönheit gegenwärtig, als das verborgene Sein, das unser Bewußtsein trägt, es im Dasein erhält und darin möglich macht¹². Und vor dieser Überwirklichkeit wird auch der späte Schelling sich aus seinem autarken Denkort versetzt wissen: In einem ekstatischen Erstaunen muß der Mensch »seinen Ort verlassen, er muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseiendes. Nur in der Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen.«¹³

In dieser Umkehrung stößt der Mensch an eine Grenze, an der das eigene Begreifen verbrennt, um gerade in der Verbrennung von einer überwältigenden Wirklichkeit jenseits der Grenze angesprochen zu werden. Der nichtgegenständliche Gott ist dann nicht mehr bloß eine ungegriffene Geheimnisfülle innerhalb des Horizonts des transzendentalen Subjekts, sondern Er wird offenbar – als der schlechthin Unbegreifliche. Von der Inkomprensibilität Gottes in seine Endlichkeit zurückgeworfen, gelangt das endliche Subjekt zur anbetenden Anerkennung, daß weder das endliche Denken noch eine endliche Liebe die Möglichkeit hat, an das pochende Herz des Seins heranzureichen¹⁴.

Der Tod Christi als Mitte

Soll es nach der Proklamation des autonomen Menschen noch eine Religiosität geben, so muß der Mensch an erster Stelle wieder das Staunen lernen¹⁵: das Staunen vor der unerhörten Liebesquelle Gottes in/über der Weltwirk-

¹² J. G. Fichte, Die Anweisungen zum seligen Leben, SW Leipzig 1900. V, S. 457; 527; Wissenschaftslehre 1813, Nachgel. Werke II. Leipzig 1900, S. 212. Vgl. H. U. von Balthasar, Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg 1947, S. 198–203.

¹³ F. W. Schelling, Erlanger Vorträge, SW Stuttgart/Augsburg 1856. IX, S. 229 f. Vgl. W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965, S. 90.

¹⁴ P. Wess, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Graz/Wien/Köln 1970, S. 57–68, 82 f., 98 ff.

¹⁵ H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendental-philosophischen Begründung der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1969, S. 164 f., 189–205.

lichkeit. Solange sich nicht die »Kehre« vollzogen hat, daß sich aus dem zukunftsfrächtigen Unendlichkeitssehnen ein anbetendes Schweigen vor dem unfaßbar Herrlich-Herrschaftlichen herstellt, muß mit Karl Barth die kritische Frage erhoben werden, ob man es da nicht mit einer Anthropologie zu tun hat, die sich für Pneumatologie ausgibt¹⁶. Was aber »Leben im Geiste« heißt, bleibt solange irreführend, als es sich nicht auf das Christusereignis bezogen weiß: das staunende Schweigen vor Gott hat sich, tiefer gesehen, in das tiefere Wunder der Erniedrigung Gottes hinein entrücken und enteignen zu lassen. Die Über-Fülle Gottes entleert sich nicht nur, indem sie überquellend die geschöpfliche Welt als das geliebte Gegenüber in den einen Mantel ihres unteilbaren Seins hineinnimmt, sondern das Unerhörte ereignet sich, daß das Herz der Welt in der Vergeblichkeit des kenotischen Sterbens Jesu Christi die Sünde des abtrünnigen Gegenübers aussüht. Hier ist der Gipfel erreicht, wo die Kraft der übersteigenden Wahrheit sich in ihrem wahren Glanz zeigt: als die Demut des hinabsteigenden, sich verschwendenden Gottes¹⁷.

Der Heilig-Transzendente wird als der Sich-Erniedrigende offenbar. Um diesen Kern herum lagert sich das Geheimnis der Kirche. Dies gilt es näher ins Auge zu fassen: In ihrem zerschellenden Raumschaffen für die einbrechende Wucht Gottes weist die Bekehrung des Einzelnen das Merkmal einer heilsamen alttestamentlichen Gotteserfahrung auf. In dem Stehen vor dem brennenden Dornbusch wird der Mensch vom Feuer Gottes aus seinem Ort geschleudert, der Stolz der Selbstbehauptung bricht zusammen und klingt in Ergebung aus. Was wird aus dieser Ergebung, wenn man, vom Ruf des leidenden Gottesknechtes überfallen, sich ihm zugesellen will? Das Ja, das hier ertönt, wird diejenige Bejahung wiederaufnehmen, mit der Maria einen demütigen Gott und den armen mystischen Leib des Sohnes Gottes entgegennahm. In dieser Sphäre ist weder von Autonomie der Selbstbehauptung noch von selbstentfremdender Unterwerfung unter eine heteronome Theonomie mehr die Rede. Wer in der Gesinnung Jesu Christi einverleibt werden will, spricht vielmehr das Ja der Homonomie, der Gleichsinnigkeit aus¹⁸. Die Gleichsinnigkeit versteht sehr vieles mit dem Herzen. Sie versteht, wie sie in den Sühnetod des Sohnes eingetaucht werden muß, will sie aus Seiner Sendung leben: »Mit der Taufe, womit ich getauft werde, werdet ihr getauft werden« (Mk 10, 39). Sie versteht aber auch, wie eng diese Sendung mit der Ohnmacht und dem Leiden Gottes in der Welt verwachsen ist¹⁹.

¹⁶ K. Barth, Nachwort in: Schleiermacher-Auswahl (H. Bolli). München/Hamburg 1968, S. 312.

¹⁷ E. Levinas, *Un Dieu homme?* In: *Recherches et débats, semaine des intellectuels catholiques*, 62 (Qui est Jésus Christ?). Paris 1968, S. 189.

¹⁸ H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben. Kriterien* 24. Einsiedeln 1971, S. 84.

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. München 1962, S. 242.

Soll die kenotische Bewegung, mit der Gott der Ungeschützte und Vergebliche in der Welt wird, etwa besagen, daß jetzt das letzte Wort über die Welt gefallen ist: Umsonst? Soll dies besagen, daß der Gedanke einer letzten Ausweglosigkeit, der den Menschen manchmal als eine fatale Versuchung beschleicht, nun auch von Gott noch sanktioniert wird? Nein. Wir befinden uns hier in einer anderen Landschaft. Die bisweilen bittere Enttäuschung des Leidens und des Unrechts, die als ein mitwandernder Schatten jedem noch so starken Zukunftsoptimismus beigemischt ist, deckt sich nicht ohne weiteres mit dem Umsonst des erlösenden Leidens Gottes in der Welt. Denn Gott leidet, indem er die fremde, ihn zurückweisende Sünde aussöhnt – im großen Umsonst der Liebe. Auch hier müssen wir unseren Ort verlassen, damit das Unaussprechliche zur Sprache kommt: »Den keine Verfehlung Kennenden hat er für uns zur Verfehlung gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes« (2 Kor 5, 21). Mit einem billigen »Ende gut alles gut« hat diese Liebestat nichts zu tun. Denn das »alles ist gut«, das hier aufquillt, wird in die Finsternis hineingeschrien mit den Worten: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15, 34). Dem »alles ist gut« haftet die Liebesprache des Bluts an, »das für die Vielen vergossen wird« (Mk 14, 24).

Durch die gehorsame Hingabe und den Herrlichkeits-umwitterten Tod Jesu Christi (des Auferstandenen!) wird für uns ein Raum der Erlösung, der Liebe und der Hingabe eröffnet. Das heißt aber noch nicht, daß wir dazu berechtigt wären, uns nach menschlicher Art eine Zukunft Jesu Christi auszu-denken, die sich kraft eines apriorischen Schemas zielsicher in die Zukunft hineinbohrt. Wie dieser Raum nur in dem Sprachleib einer durchlittenen Liebe eröffnet wurde, so erhält er auch seine Zukunftserfüllung, indem er in der Resonanz einer Liebe aufgenommen wird: in der Gleichsinnigkeit und der Homonomie des Herzens. Die Anhauchung des Geistes treibt hier den Liebenden fort in die Nachfolge der Sendung und des Leidens Christi: in den mystischen Leib. Nicht etwa als ob wir, in einem endlich mündiggewordenen Christentum, nun auch die volle Möglichkeit hätten, das zu schaffen, was einmal Jesus Christus stellvertretend vorgemacht hat, so daß wir selber mit dem Einsatz unseres eigenen Menschengeschicks die Weltsünde auf uns nehmen und aussöhnen könnten. Die Sünde der Welt kann einzig derjenige hinwegnehmen, der von Gott her für uns eintritt: der gesandte Gesalbte²⁰. Auch wenn wir in das Geheimnis der sühnenden Ohnmacht Gottes hineingenommen werden müssen, so ist das doch immer ein Geschehen, das mitten unter uns jenseitig ist. Nicht unsere Finsternis und nicht unser Leiden sind schon göttliches Leiden. Nicht unser Ja, das wir in der Bedrängnis aussprechen, ist schon Erlösung. Auch hier gilt, daß letzten Endes nicht wir das große Lied

²⁰ H. Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle. München 1968, S. 109 f.

des »alles ist gut« anstimmen, sondern daß vielmehr das Ja der Liebe, das wir zu sprechen meinten, in Wirklichkeit vom »jenseitigen«, gottfinsternen Ja Jesu Christi in uns hineingesprochen wird. Das Hineingenommenwerden in die Sendung und die Leidensnachfolge Christi reißt uns ständig aus unserem Ort, so daß das an Petrus gerichtete Wort wohl das letztgültige ist: »Ein anderer wird dich gürtet und dich führen wohin du nicht willst« (Joh 21, 18). Wer in diese Ortlosigkeit eintritt, liebt eine Zukunft, weit herrlicher als sie vom Hohlraum eines nichtgegenständlichen Gottes versprochen werden kann: er liebt die Zukunft der »Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi ist« (2 Kor 4, 6).