

Der Begriff des Heils

Fundamentaltheologische Erwägungen

Von Klaus Hemmerle

Hoffnung, Zukunft sind en vogue. Heil ist es nicht. Warum eigentlich nicht? Diese Frage stößt um so dringender auf, als es wohl noch selten so viele »Heilslehren« gegeben hat wie heute. Doch der Grund, weshalb es sie gibt, und der Grund, weshalb Heil vielen nichts mehr sagt, berühren sich miteinander. Im Begriff Heil ist eine christliche Tradition investiert, in welcher der Mensch seine gegenwärtigen Erfahrungen und Erwartungen nicht mehr wiederzufinden wähnt. Das, was er als Heil verstehen zu sollen glaubt, kann er nicht mehr als *sein* Heil verstehen. Deshalb stößt er einerseits dieses Wort von sich ab und füllt er es andererseits mit neuen oder scheinbar neuen Gehalten.

Vielleicht greift diese Erklärung jedoch für sich allein zu kurz. Es gibt nicht nur eine Abneigung gegen *Inhalte*, die den Heilsbegriff gängigerweise füllen; es gibt auch eine Abneigung gegen die Struktur des Daseins selbst, die in der Rede vom Heil impliziert ist: der Mensch möchte sich gar nicht auf etwas hin verstehen, das ihm als Erfüllendes, als Ziel, als die Bedingung seiner Identität mit sich selbst zukommt; er möchte einfach sein was er ist, tun was er tut, ohne die Frage nach einem Wozu, Herr.ach oder Darüberhinaus. In solcher Haltung kann ebenso die totale Verzweiflung am Sinn leben wie die Leidenschaft, Sinn nur selbst, nur vom Nullpunkt eigener Jeweiligkeit aus zu schaffen. Auf beiderlei Weise liegt also eine Radikalisierung der Heilsfrage vor, die scheinbar abgetan wird. Und doch verbietet es uns diese Radikalisierung, sie als die bloße Bestätigung gewohnter Daseinsanalysen auf Heil hin zu gebrauchen. Wenn wir alle Erfahrungen unserer Zeit ernst nehmen, läßt sich – trotz aller »Weltanschauungen« und »Heilslehren« – das »Heilsbedürfnis« nicht so rasch und so einfach bemühen, wie dies oftmals geschieht.

In den nachfolgenden Erwägungen geht es darum, aus dem gegenwärtigen Verständnis, Mißverständnis oder Unverständnis von Heil neu die Konturen dessen zu gewinnen, was Heil in der christlichen Botschaft sagt. Wir gehen also zugleich von der christlichen Botschaft aus und auf sie zu. Diese Doppelbewegung, das im *einen* Gedanken artikulierte Gespräch zwischen dem Denken aus dem Glauben und dem Denken auf den Glauben hin, ist der methodische Anlaß, um dessentwillen das Wort »fundamentaltheologisch« in der Überschrift steht.

Der Weg des Gedankens setzt zunächst bei den Anfragen heutigen Selbstverständnisses des Menschen an die gewohnte christliche »Füllung« des Heilsbegriffes ein. In der Aufarbeitung dieser Anfragen soll der Grund gelegt werden, von dem aus eine strukturelle Phänomenologie des Heils möglich wird.

Aus ihr her läßt sich die Frage angehen, ob eine Kategorie wie die des Heiles überhaupt dem Bewußtsein des Menschen heute zumutbar sei; aus ihr her läßt sich sodann auch die spezifisch christliche Struktur des Heilsverständnisses erheben.

Aporien des Heilsverständnisses

Wenn vom Heil die Rede ist, dann fließen oft Beiwörter ein, die den ebenso fundamentalen wie formalen Begriff Heil präzisieren und auslegen. So sprechen wir von übernatürlichem Heil, persönlichem Heil, ewigem Heil, Heil der Welt. Daß es im christlichen Glauben um das Heil überhaupt geht, wird innerhalb des Glaubens und der Theologie nicht eigentlich in Frage gezogen. Allenfalls spielt die Frage eine Rolle: Geht die Blickrichtung des Glaubens primär auf das Heil des Menschen – oder geht sie nicht vielmehr auf die Verherrlichung Gottes? Was hat die Vorhand: Heil oder Herrlichkeit?

Es ist nicht so leicht, die genannten Beiwörter zu streichen. Und doch bricht gerade in ihnen das Mißbehagen gegenwärtigen Selbstverständnisses des Menschen gegenüber dem überlieferten Heilsverständnis auf, und *die Frage*, die am ehesten nur innertheologisch zu sein scheint, die nach Heil oder Herrlichkeit, erweist sich am Ende als der fundamentalste Punkt in der Krise der Offenheit für etwas wie Heil.

a) Übernatürliches Heil?

In der christlichen Überlieferung verbindet sich Heil mit Begriffen wie Erlösung und Gnade. Das Heil, das uns verheißen ist, ist nicht selbstverständlich, es muß geschenkt werden. Und dieses Geschenk ist nicht nur eine Ergänzung dessen, was Mensch und Schöpfung, wie sie sind, mitbringen, um einige Defekte, die sich im Lauf der Geschichte einstellten, wieder zu beheben. Das gnadenhafte, das geschenkte Heil eröffnet eine neue Dimension, in der zwar der Schöpfungsplan eingelöst, aber zugleich überboten, in einen aus ihm allein nicht zu erhebenden Kontext eingefügt wird. Dieser neue Kontext heißt »Übernatur«, Heil ist »übernatürliches« Heil.

Dagegen aber verwahrt sich der Mensch: sich und seine Welt aus einem Kontext heraus verstehen zu sollen, den er nicht aus der inneren Dynamik seines eigenen Tuns und der immanenten Evolution der Welt erreichen kann. Er findet sich total hineingestellt in seine Welt, sie ist der umfassende Kontext; seine Beziehung zur Welt und in ihr zu sich selbst duldet kein Nebenan. Eine »Überwelt« erscheint ihm als Hilfskonstruktion, die zweierlei zugleich verdirbt: einmal Ernst und Anspruch der eigenen Freiheit, der es aufgegeben ist, in unbegrenzter Radikalität das, was ist, zu durchschauen, zu bewältigen, zu »leisten«; zum andern Ernst und Anspruch der »Welt«, des Menschen ein-

ziger und ganzer Lebens- und Wirkraum zu sein, nicht bloßes »Vorzimmer« seiner Erfüllung, aber auch kein unbezwingbarer Felsblock, den zu behauen und zu gestalten der Mensch zu schwach wäre, so daß er es getrost einer anderen Instanz überlassen könnte, daraus noch etwas Rechtes zu machen.

Es wäre vorschnell, hier nur von »Hochmut« des Menschen und nur von der »Verführung« sich absolut setzender Endlichkeit zu sprechen. Gewiß gibt es ein verengendes Pathos und verstiegenes Ethos des Machens und Könnens. Und doch gehört der Ausgriff des Erkennens und des Wollens aufs Ganze, auf alles, was ist, wesenhaft zum Menschen hinzu; der Mensch kann von innen her, vom Anspruch seines Menschseins her, keine Grenze dulden, über die er fragend, gestaltend, sich verhaltend nicht hinausmüßte – denn er *ist* schon über sie hinaus. Und umgekehrt ist alles, was etwas ist, was sich ihm zu fragen, zu gestalten, zu verantworten gibt, eben dadurch seine »Welt«. Welt und Mensch stehen in der Beziehung einer totalen Verwiesenheit aufeinander. Wertloses Heil, Heil als Zusatz zur Welt und zum Menschen, Heil, das es nur zu konsumieren gälte, ist kein Heil für den Menschen.

Und doch bleibt in der exklusiven Verwiesenheit von Welt und Mensch aufeinander eine Aporie, die Aporie einer doppelten neuen Entfremdung. Entfremdung des Menschen: der Mensch, der ganz zu sich zurückgekehrt ist, der sich ganz in seine Hand genommen hat und darin die Welt ganz in seine Hand genommen hat, der Mensch, der alles kann und vermag, ist nicht nur seine eigene radikale Selbstüberschätzung, die ihn ziemlich bald für sich selbst unausstehlich oder lächerlich macht; er ist zugleich auf eine totale »Anstrengung« reduziert, die ihn verzweckt. Der Macher des eigenen Glücks und der eigenen Welt wird zum Konsumenten seiner selbstgemachten Welt und seiner selbstgemachten Menschlichkeit, die ihm je nur zum Kraftfutter fürs neue Machen dienen, dessen Ziel sich ihm in tantalische Unerreichbarkeit hinein entzieht, in ein radikales Jenseits, das nur eines nicht kennt: Lösung, zu sich selbst befreite Freiheit, Verdanken und Beschenktsein. Und gerade dies macht die zweite Entfremdung aus, die Entfremdung der Welt. Wäre sie nicht mehr jenes, das sich gibt, wäre sie reines Produkt, dann verschwänden ihre Würde und ihr Anspruch, das ausschließliche Feld der Wirklichkeit für den Menschen zu sein; denn sie verschwände in den Menschen selbst hinein, wäre seine bloße Projektion, sein bloß zum Verzehr bestimmtes Noch-Nicht, das jeweilige Demnächst seiner radikalen Einsamkeit mit sich selbst.

Mensch und Welt bedürfen dessen, was sie versammelt, was ihnen das »und« ermöglicht, die Beziehung, die nicht in Reduktion aufgeht. Franz Rosenzweig hat in seinem »Stern der Erlösung« und auch in seinem »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand« von diesem »und« gehandelt, das in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung gewährt ist.

Es geht nicht um einen »dritten Bereich« *neben* Welt und Mensch, sondern es geht darum, daß sie einander Kontext zu werden vermögen; sie werden es

aber gerade dadurch, daß sie Kontext sind, zu einem Kontext, der sich nicht durch bloße Analyse aus ihnen herausrechnen und darum auch nicht durch bloße Anstrengung oder Entwicklung aus ihnen hervorbringen läßt. Solcher Kontext ist zu denken, wenn von Gnade die Rede ist. In ihr sind Welt und Mensch einander gegönnt, indem die beide einander gönnende Gunst sich selbst ihnen gönnt. Und die Gunst ist nicht ein Minus der Freiheit des Menschen oder ein Minus der Totalität von Welt, ein von beiden abgezogener oder beiden zugesetzter Bereich, sondern gerade ihre Ermächtigung zu sich selbst, das *in* ihnen, *in* ihrer »Autonomie« je Verdankte.

b) Persönliches Heil?

Einerseits lebt unsere Zeit vom Pathos der Freiheit, der Unantastbarkeit des je Meinen; andererseits zerrinnt dem Menschen seine Identität mit sich. Dieses Zerrinnen läuft gar in zweifacher Richtung: Einmal ist Person als Totalität »zuviel« für mich. Ich bin jetzt, bin hier, bin in dieser Erfahrung, dieser Funktion, diesem begrenzten lichten Punkt innerhalb des dunklen und grenzenlos zerfließenden Geflechts von Bezügen. Ich bin nur jeweils, nur punktuell da. Addition der vielen Punkte gelingt nicht, scheint Willkür, Krampf, Ideologie. Viele Situationen zu übergreifen, sie zu bündeln zur Person oder gar zur Persönlichkeit, verdirbt nur das Jetzt. Zum andern aber wäre nur »mein« Ich zu wenig. Das Zentrum dessen, woran ich beteiligt bin, ist gar nicht dieses Ich, sofern ich auf es reflektiere und es fixiere; vielmehr ist dieses Ich nur die Stelle der Sensibilität für den Strom einer weitertragenden und weiterweisenden Dynamik, in der sich die Figuren von Welt und Gesellschaft bilden, welche erst in einer je entzogenen und doch je ziehenden Zukunft den Punkt ihrer Identität finden.

»Persönliches« Heil, Heil das mich *mich* sein läßt, scheint gar nicht mein Heil sein zu können; denn das Ich und das Mein sind zugleich viel zu groß und viel zu klein dafür, daß jenes »Ja, es ist gut!« auf sie zuträfe, das mit dem Wort Heil doch nur gemeint sein kann. Auch im allgemeinen Bewußtsein geht das Interesse am persönlichen Heil unter, wie beispielsweise die Umfrage unter allen Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland und eine sie begleitende repräsentative Umfrage im Jahr 1970 bestätigen können.

»Ich« bin zwar an mir interessiert, bin eifrig darauf bedacht, mir nicht durch Begrenzungen und Bevormundungen entzogen zu werden; doch dieses »Ich«, an dem ich interessiert bin, siedelt sich nicht in jener Größenordnung an, die mit dem Ausdruck »persönliches Heil« gemeint ist. Mit mir ist es nur gut, wenn es *im ganzen* gut ist, und zugleich ist es mit mir nur gut, wenn es mit mir *jeweils* gut ist – jeweils: will sagen in *dieser* Sache, in *diesem* Augenblick. Zwar gibt es die Sorge der »Versicherung« gegen künftige Unvorhersehbarkeiten; aber nicht das »Ich«, sondern das Auftauchen vergleichbarer

Situationen im diffusen und disparaten Strom über mich hinaus und von mir weg soll möglichst so gesteuert werden, daß die Startbasis für meine jeweilig neu vom Nullpunkt aus zu entwerfende Identität des Augenblicks mit mir gesichert ist.

Person erscheint als Ideologie. Ist dies der pure Zerfall des Menschen, oder ist er ein Hinweis darauf, daß Person nicht »ist«, sondern daß Person den Menschen gibt – und gibt heißt: über sich hinaus gibt? Vielleicht haben wir das »Eigentliche« des Menschen im Niemandsland zwischen dem Augenblick, der jetzt ist, und der Welt und den Mitmenschen, die über ihn hinaus sind, postiert und darum beides vom Menschen abgeschnitten. Wir fragten weniger danach, wie dieser Mensch wirklich hier und jetzt sein, leben könne, sondern fixierten ihn auf sein grundsätzliches, allgemeines Image, das nur immer, aber nie jetzt gilt. Zum andern subtrahierten wir seine »Persönlichkeit« von seinen Beziehungen, in denen sein Dasein sich begibt und ereignet, in denen es Welt gestaltet und sich selbst entfaltet: Beziehung als ein an die Substanz angehängtes Akzidens. Wenn aber Person dies meint: die geschehende Beziehung, die das Jetzt weggibt an die anderen, an die Welt, und die das andere und die anderen hineinnimmt in das Ereignis des Augenblicks, wenn sie die Zeitigung der Welt in den Menschen und des Menschen in die Welt ist, dann »ist« sie zwar nicht; denn sie ist Bewegung und Beziehung – und doch kommt alles auf sie an, darauf, daß solche Zeitigung gelinge. Der trinitarische Personbegriff der »relatio subsistens« wird anthropologisch relevant.

Dann aber haben wir genau wieder den Punkt erreicht, auf den wir am Ende der Reflexion auf das »übernatürliche« Heil gestoßen sind. Person selbst ist nichts *neben* dem Augenblick und der Welt, sondern ihr Kontext, ihre Gleichzeitigkeit, die beide einander und so gerade in sich selbst gewährt. Alles kommt dann aber darauf an, daß der Person gewährt sei, dieser gewährende Kontext zu sein, daß es ihr vergönnt sei, die beide einander gönnende Gunst zu sein. Solche Gunst muß je neu geschehen, sie »ist« meine Freiheit und Ursprünglichkeit. Indem sie aber auf die Spitze ihrer selbst gestellt ist, steht es nicht ganz günstig um sie. Erst wenn meine Freiheit es wagen darf, das Gestelltsein auf die eigene Spitze als Gunst dafür zu gewahren, das die Zeitigung des Augenblicks in die Welt und der Welt in den Augenblick gelinge, ist sie zu sich selber frei. Der Mensch muß es als Gunst erfahren dürfen, jene Gunst zu sein, die den Augenblick und die Welt einander gönnt. So aber ist, in einem fundamentalen Sinn, Person »gerettet« – also doch: persönliches Heil.

c) Ewiges Heil?

Eng mit der Frage nach dem »persönlichen« hängt die nach dem »ewigen« Heil zusammen. Heil scheint nicht anders verstanden werden zu können als derart, daß »mit dem Tod nicht alles aus ist«. Ein Menschenleben, das mit der

Zufälligkeit seines Zuendegehens irgendwann weggesogen wäre ins Nichts, das darin aufginge, bestenfalls Material für die weitertreibende biologische oder auch geistige Entwicklung der Weltsubstanz oder der Menschheitsgeschichte zu sein, wäre – so sagte und dachte man lange – das Leben nicht wert. Ist es nur die Nervosität der Anstrengung, die mit dem Hier und Jetzt fertig werden muß, daß dieser Gedanke bei so vielen nicht mehr verfährt? Liegt es nur an der Mächtigkeit einer vom Tun und Planen des Menschen allein bestimmten Betrachtungsweise von Wirklichkeit, wenn an der Grenze des Sichtbaren, des Objektivierbaren, das Gegenstand von Experiment und Berechnung werden kann, das Interesse des Menschen aufhört, ja wenn hier Wirklichkeit selbst für ihn ihre absolute Grenze zu finden scheint? Genügt es, die Grenze des Todes einfach nur immer weiter hinauszuschieben oder sie durch Schmerzlosigkeit und Versicherung zu domestizieren? Hat das »und dann?« in der Tat seine Macht für den einzelnen Menschen in der Vorhabe seines Lebens und Sterbens eingeblüht?

Für das Absinken des Interesses am »ewigen« Heil gibt es vor allem drei Gründe.

Der erste: Die Sorge um das, was später kommt, artikuliert sich in einer Welt, die vom Konzept ihrer eigenen Machbarkeit lebt und dieses Konzept in der Notwendigkeit bestätigt findet, daß die ganze Menschheit gemeinsam ihre unteilbare, eine Zukunft in die Hand nimmt. Sorge wird naturgemäß Sorge um die Zukunft der menschheitlichen Geschichte. Zeit, Geschichte, Zukunft drängen sich so total ins Bewußtsein des Menschen hinein, daß sie und beinahe nur sie den »eschatologischen« Horizont menschlichen Verstehens und Erwartens bestimmen. Dieser erste Grund hat indessen kein unbedingtes Recht und keine grenzenlose Macht; denn Zeit allein im Sinn der machbaren, der Verlaufszeit fängt den Menschen für die Dauer nicht auf. Ein Zeichen hierfür ist gerade die sich heute so stark und vielfältig wieder meldende Bewegung der »Auswanderung« aus der Zeit des Machens und Vermögens in die »Zeitlosigkeit«, in den Traum, den Rausch, die Erfahrung des Abseitigen.

Ein zweiter Grund reicht tiefer. Die Zukunft, die zum Menschen gehört, und an der er die Ohnmacht erfährt, sie nicht aus sich selbst zu vermögen: *diese* Zukunft ist nicht nachher, sondern jetzt. Gerade im totalen Anspruch des Machens und Funktionierens erfährt der Mensch Unfreiheit, massive und unentrinnbare Sinnlosigkeit. Die Ambivalenz des Funktionierens, die Unsicherbarkeit dessen, was in ihm zustandekommt, zugleich die Langeweile dessen, daß das in ihm Zustandekommende andererseits schon vorgefertigt, daß es ohne Chance ist, etwas Neues zu sein: dies lähmt die Spannung des Menschen so tief, daß er nicht ein Nachher als Trost und Ausgleich, sondern daß er nur ein Jetzt sucht, das ihn frei leben, frei er selbst sein läßt. Das Leben wird nicht mehr als so kostbar angesehen, daß es nicht zu Ende sein »darf«; seine Mühsal macht es aber auch nicht mehr zum leeren Kelch, der sich vom Später füllen

ließe. Wenn es einen Sinn haben soll zu leben, dann muß das schon jetzt sein; und Leben überhaupt zeigt kaum mehr eine Struktur, die Erfüllung erwarten läßt. Nicht ein im Nachhinein erfülltes oder korrigiertes, sondern nur ein radikal *anderes* Leben hätte Sinn. Dieses *andere* Leben erscheint aber nicht mehr in der Relation des Nachher; es könnte höchstens gegenwärtige Alternative sein.

Hoffnung ist in dieser Perspektive für den Menschen nur Hoffnung, wenn sie sich auf *dieses*, das jetzige Leben richten darf, und wenn sie zugleich doch ganz anderes Leben, neues Leben und nicht ein bloßes Weiterleben nach dem Tod erhoffen darf. Doch: ist Ewigkeit überhaupt ein Nachher – oder ist ewiges Leben nicht vielmehr *dieses* Leben, aber ein ewiges und so ein radikal anderes, neues Mal?

Der dritte Grund, der den Einspruch gegen »ewiges« Heil nährt: Im ewigen Heil vermutet man »nur privates« Heil, Heil als meine eigene, der Vergänglichkeit und damit der Geschichte entthobene, von den anderen und dem, was in der Welt noch wird, absehende Identität mit mir. »Wiedersehen im Jenseits«, *communio sanctorum* erscheinen in solcher Sicht als eine bloße Zugabe dazu, daß »ich« im Himmel bin. So aber kann der Mensch sich selbst nicht mehr verstehen, weil er seine Haftung im gemeinsamen Werk der Welt zu ernst nimmt, als daß er aus ihm in ein ewiges Alibi hinüberwechseln dürfte. Gerade weil menschliches Leben sich nicht in sich schließt, sondern über sich hinaus ist, hat der Mensch heute nicht eigentlich eine Sehnsucht nach ewigem Leben, sondern nach dem Eingehen seines Lebens in das übergreifende Miteinander der Geschichte.

Die Gegenfrage liegt indessen nah: Was ist ein Miteinander im reinen Nacheinander, das seine Partner je nur verschlingt ins Gewesen, das fürs Komende nur Voraussetzung, Startbasis, Rohstoff oder »Humus« ist? Lebt nicht im Menschen einfach dies: Offenheit auf eine totale Kommunikation hin, die als solche nicht neben und außer der Geschichte steht, die aber Geschichte nicht darin aufgehen läßt, daß jeweils nur der unabsehbare Nu eines einzigen Augenblicks ist? Die Aporie menschlicher Sehnsucht ist es, *in* der Geschichte bleiben, *in* ihr über sich hinauswachsen zu wollen, Geschichte aber nicht als den Raum dieses Bleibens zu erfahren und zu vermögen.

Wiederum stehen die Zeichen des menschlichen Daseins hin auf die große Gunst, die es dem Menschen gönnt, sich ganz der Geschichte zu gönnen, einer Geschichte, die aber mehr ist als der Prozeß der beständigen Flucht vor sich selbst in Niemandland des je wieder flüchtigen Noch-Nicht, weil sie sich selbst und weil in ihr die Menschen einander gegönnt sind. Eine zweite Dimension von Ewigkeit taucht hier auf: Ewigkeit nicht nur als das unendlich andere Mal des gegenwärtigen Einmal, sondern zugleich auch als das alles Vielmal geschichtlicher Zersplitterung in die eine große *communio* sammelnde Einmal unzerstörbarer, Geschichte und Menschheit sich gönnenden Gunst.

d) Heil der Welt?

Wenn der Mensch heute seine Nöte hat mit einem »persönlichen« und »ewigen« Heil, dann scheint die andere und doch auch genuin christliche Rede vom Heil der *Welt* ihm eher auf den Leib geschnitten zu sein. Auch hier erfährt er aber spezifische Schwierigkeiten. Sie liegen in zweierlei Richtung.

Die eine Richtung: Was ihm das Christentum als Heil der Welt anbietet, *ist* ja gar kein Heil der Welt; denn – so sagt es wenigstens die Dogmatik, der in diesem Punkt aber alle Stimmen des Evangeliums beipflichten – Heil hat zum Kontext die reale Möglichkeit des Unheils, Heil kann verfehlt werden. Die Not daran ist eine alte Not; sie hat aber heute ihr besonderes Gewicht, wo einesteils die Verbundenheit aller mit allen in der Welt, die Schicksalsgemeinschaft der Menschheit uns so deutlich vor Augen steht und wo es andernteils dem Menschen immer fragwürdiger wird, Schuld, Eindeutigkeit der Entscheidung, ungeminderte Verantwortlichkeit des einzelnen aus dem Gewirr der Determinationen, Einflüsse, Verschattungen herauszuheben und anzuerkennen. Wenn es nur *einen* im Unheil gibt, dann scheint das Heil der Welt nicht ganz zu sein. Es kann hier nicht darum gehen, aufs neue die Grundzüge einer »Theodizee« zu entwerfen, sondern nur darum zu fragen, ob nicht doch das gefährdete, das ungesicherte Heil gerade Heil der Welt sei. Denn – allgemein menschlich und nicht nur christlich-dogmatisch gesprochen – ist doch gerade dies das »Unheil« unserer Zeit, daß die totale Sicherung, die totale Vorausberechnung, das totale Funktionieren die Freiheit aufsaugt und den Menschen isoliert, das Leben zur je schon gelaufenen Sache degradiert. Gerade wenn Heil aus bodenloser und grenzenloser Gunst gegönnt ist und doch nicht zum gesicherten Automatismus wird, in den man so oder so hineinpaßt oder der so oder so über einen kommt, bleibt der Mensch Mensch, kann es ihm um sich und um die Welt gehen, wird er ermutigt und befreit zu seiner Freiheit. In einer fixierten oder erspekulierten allgemeinen Apokatastasis wäre das Heil der Welt im Grunde schon »gewesen«. Nur im Zugleich der unbegrenzten Gunst und der unpräjudizierten Freiheit menschlicher Antwort sind beide ganz und ist – im Spielfeld ihres Dialogs – die Welt ganz, also heil.

Die zweite Richtung: Heil der Welt wird nicht nur »etwas« genannt, das kommen soll, es ist auch der Name für einen, der kommen soll, kommen freilich als derselbe, der schon gekommen ist: Jesus Christus. Er ist, nach dem Selbstverständnis christlichen Glaubens, das Heil der Welt, und das heißt: das *einzig*e Heil der Welt. Eine konkrete geschichtliche Gestalt und das konkrete geschichtliche Verhältnis des Glaubens zu dieser Gestalt erheben also im Christentum den Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit; sie behaupten, die einzige Heilsmöglichkeit für die Welt zu sein. Es ist Zeichen des fundamentalen Anstoßes an diesem Anspruch, daß gerade in unserer Zeit christliche

Theologie selbst nach den Möglichkeiten gegriffen und sie weiter entwickelt hat, die die »Enge« dieses Anspruchs als insgeheim allumfassende Weite verstehen lassen. Diese Versuche, die verborgenen und unausdrücklichen Weisen der Verbundenheit mit Christus als heilsmächtig zu verstehen, sind gewiß christlich legitim; sie sind es aber nur, wenn dennoch das Ärgernis der Entscheidung zurückbleibt: in dem Einen entscheidet sich alles, und daher müssen sich alle für ihn entscheiden, der sich selbst für alle entschieden hat – denn nur so ergreifen sie diese seine Entscheidung, die gerade als die von ihnen mitgetane, zumindest angenommene, *ibr* Heil ist.

Dieses Ärgernis ist ärgerlicher denn je; denn die Entscheidung fällt schwerer denn je. Dies nicht nur deshalb, weil sie durch die Vielzahl der Alternativen, der Heilsangebote, der Aufrufe und Anlässe, kein Heil mehr zu suchen, der Mißverständlichkeiten und Mißverständnisse des Christentums selbst kompliziert und unselbstverständlich geworden ist. Sich-Entscheiden überhaupt ist nicht eben die Stärke des Menschen von heute; denn aus der Vielzahl dessen, was ihn umdrängt und mitbestimmt, vermag er kaum mehr jenen freien Raum in sich zu finden, der ihn zur Eindeutigkeit einer den Augenblick übergreifenden Entscheidung befähigt.

Es erscheint einfach als Zumutung, das Heil der Menschheit an *eines* der ungezählten Worte ihrer in immer wirrere Silben zerspaltenen Sprache zu binden, das Heil für die Flut der isolierten Punkte des Welt- und Menschheitsgeschehens auf *einen* dieser Punkte zu fixieren, der zudem durch diese Geschichte immer weiter entzogen wird. Ein Heil für alle? Heil der Welt?

Wir haben indessen zwei gegenläufige Tendenzen bereits beobachtet: Die eine läßt sich mit den Stichworten Mißtrauen gegen die Transzendenz oder Unfähigkeit zur Transzendenz, Leidenschaft für die Immanenz bezeichnen; Konkretion, Konzentration auf das, was *in* der Geschichte geschieht, scheint die einzige Möglichkeit des Menschen zu sein. Die andere Tendenz geht dennoch, wenn auch verborgen und verschattet, auf das hin, was Menschsein, menschliche Begegnung mit der Welt, menschliche Bewältigung der Geschichte gewährt, geht auf eine den Menschen in seiner Freiheit wahrende und ermächtigende Gunst. Immanenz und radikale Transzendenz, Transzendenz zu dem, was nicht mehr »irgendwo« darüber und »irgendwann« hernach ist, gehören zum Menschsein. Jesus Christus aber ist, nach dem Zeugnis des Glaubens, genau das Zugleich dieser beiden Tendenzen; er ist die »reziproke Transzendenz«, er ist das In-der-Welt-Sein, das In-der-Geschichte-Sein der den Menschen und die Welt sich gönnenden Gunst.

e) Heil oder Herrlichkeit?

Nicht ohne Grund ist es manchen Theologen unheimlich, wenn man die Kontur christlichen Heiles herauschneidet aus den Analysen menschlichen Be-

wußtseins und menschlicher Erwartung. Geht es im Glauben nicht einfachhin um Gott? Ist das beständige Anvisieren der Verständnismöglichkeiten für diesen Gott und der Vermittlungsmöglichkeiten, wie er als das Heil der Menschen glaubhaft gemacht werden kann, nicht ein Abstrich an seiner Göttlichkeit? Liegt nicht bei ihm allein der Anfang, und muß daher nicht auch von ihm her das menschliche Herz und was es bewegt verstanden werden? Müssen wir die Sicht, die uns den Menschen und sein Heilsbedürfnis erschließt, uns nicht schenken lassen von dem, der den Menschen mitsamt seinem Heilsbedürfnis geschaffen hat und der ihm allein Heil sein kann? Muß also der erste Blick des Glaubens nicht viel eher auf die Herrlichkeit Gottes als auf das Heil des Menschen gerichtet sein?

Derlei Fragen scheinen recht innertheologisch zu sein, und aufs erste möchte man meinen, die in ihnen sich meldende Position sei extrem weit weg von dem, was in unserer Zeit lebt, in ihrer Konzentration auf Menschheit, Gesellschaft, Zukunft. Und doch sind vielleicht gerade der Anlaß dieser Fragen *im* Glauben und der Anlaß der kritischen Abwendung heutigen Bewußtseins vom Begriff Heil näher beieinander, als es zunächst scheint.

Kehren wir, den genannten christlichen Einwänden scheinbar zum Trotz, uns zuerst nochmals dem letzteren, dem Zeitbewußtsein zu. Die Vorbehalte Heideggers in seinem Humanismusbrief gegen den »Humanismus« sind auch in einem Denken nicht tot, das es – aus welchen Gründen immer – nicht mehr allzu sehr mit Heidegger hat. Ist der Mensch nicht erst dann wahrhaft Mensch, wenn es ihm nicht mehr um sich und somit um ein vorgefertigtes Bild seiner selbst, ein unbefragtes Vorverständnis seiner selbst geht, sondern wenn er sich einfach öffnet über alles hinaus, was nur Kontext seiner sich selbst bestätigenden Menschlichkeit und somit Vollstreckung seines »gewußten« Wesens ist? Nur im Ausstand über alle Selbstbefaßtheit hinaus, nur in der Freiheit auch von allen Humanismen, ja von der vielbemühten Sinnfrage und auch von der Frage nach etwas wie Heil, kommt er heraus aus dem Zirkel in sich verfangenen Sich-Suchens und Sich-Wollens. Heil könnte so als die sublimste Verzierung des Egoismus erscheinen, in dem der Mensch je nur zu sich unterwegs und so sich selbst schon je entlaufen ist. Die fraglose Zuwendung zum Begegnenden, das offene Mitspielen des Daseins, die sich selber nicht mehr deutende Dankbarkeit im Umgang mit der Welt, die Einfachheit eines neu zu sich ermächtigten, weil sich nicht mehr thematisierenden Menschseins brauchen nicht nur Flucht vor sich und dem, was es zu fragen gilt, zu bedeuten; in ihnen kann sich auch eine Offenheit über alles bloße Fragen hinaus anmelden – in solcher Offenheit scheint dann die Frage nach dem Heil, gar nach dem übernatürlichen, persönlichen und ewigen Heil allerdings weit weg gerückt zu sein.

Es soll keine kühne Vereinnahmung bedeuten, wenn genau an dieser Stelle an die *Gloria Dei* als Grundzug christlichen Glaubens erinnert wird. Am Anfang einer wichtigen Phase neuzeitlicher Subjektivität außerhalb und inner-

halb des Christentums steht auch jene Begebenheit, die aus dem Leben des heiligen Franz von Sales berichtet wird: sein jahrelanger Krampf, prädestiniert zu sein zur Verdammnis, löste sich in dem Augenblick, da er von der Frage nach seinem Heil absah und einfach Gott Gott sein ließ in der reinen Zuwendung des Anbetens. Diese Geschichte deckt – über ihre theologische Relevanz hinaus – einen phänomenologischen Grundzug von Heil auf: Es schenkt sich, es geht auf, indem nicht es, sondern der gesucht wird, der es schenkt. Freiheit ist im Heil, wenn sie von sich frei, der Mensch ist im Heil, wenn er von sich frei ist. Der Krampf der Anstrengung verfremdet die Wirklichkeit, die ich nur dann ganz »leiste«, wenn ich sie mir ganz schenken lasse – und das heißt: wenn ich nicht mehr aufs Geschenk spekuliere. Erst in der wirklichen Beziehung, die nicht mehr nur das Bedürfnis extrapoliert, schenkt sich jenes »und«, in dem die Wirklichkeit ganz wird, jene Gunst, die sie und sich und mich mir gönnt.

Eine Reflexion auf den Begriff Heil vermag so gerade ihm selbst nur dann gerecht zu werden, wenn sie sich und ihn nicht als das Letzte nimmt. Solche Unbefangenheit – letztlich die Unbefangenheit des »Zeugnisses« – vermag mehr – auch mehr Analyse – als alle bloße Analyse.

Kritische Restitution des Heilsbegriffs

Die Aporien des Heilsbegriffs erwachsen aus so unterschiedlichen Anlässen, daß es problematisch erscheinen kann, sie einfach zu »addieren«. Es wäre indessen möglich, den Zusammenhang dieser Anlässe in einer einzigen »Grundsituation« zu erhellen. Hier steht jedoch etwas anderes zur Frage: Zeichnet sich aus der Mannigfaltigkeit gegenwärtiger Aporien des Bewußtseins gegenüber dem hergebrachten Verständnis von Heil eine neue Kontur dessen ab, was Heil von sich her und für uns bedeutet?

a) »Korrekturen« im Heilsbegriff

Die ausgeführten Aporien haben für das Heilsverständnis oder zumindest für die Verständlichkeit von Heil korrektive Bedeutung. Sie sei hier nochmals im Zusammenhang skizziert.

Übernatürlich – diese Bestimmung läßt sich – wie gezeigt – nicht mehr im Sinn eines »Bereiches nebenan« oder eines »Zusatzes zu« verstehen, wohl aber als die Gewähr, die sich selber schenkt, indem sie den Menschen und der Welt ihre Beziehung zueinander schenkt. Ein – nicht erschöpfend inhaltliches, wohl aber in den dynamischen Proportionen zutreffendes – Modell läßt sich auf Grund der augustinischen Aussage gewinnen, daß der Liebende die Liebe selber liebt. Wo Liebe geschieht, da geschehen drei »exklusive« Aussagen zugleich, die in ihrer jeweiligen Exklusivität die anderen beiden gerade impli-

zieren. Der Liebende sagt mit seinem Vollzug: nur du! Im selben Vollzug sagt der Liebende aber: Du bist mein Leben, jetzt erst lebe ich! Die reine Hinwendung zum Du und das reine Sich-Finden in der Wegwendung koinzidieren aber in der innersten Aussage des Vollzuges: Lieben, einfach lieben, sonst nichts! Die beiden Pole gewähren einander in der Beziehung, und darin ist ihnen mehr als nur sie selbst, ist ihnen die Liebe selber gewährt.

Ewig – dieser Begriff verliert seine Assoziierbarkeit mit einem Nachher, mit einer verlängert gedachten Zeit. Ewigkeit ist jetzt, jetzt aber als das unendliche andere Mal desselben Jetzt; die Andersheit dieses ewigen Males dieses selben Jetzt wirkt grenzenlose Kommunikation, Füreinander-Werden derer, die zwar in der Verlaufszeit im ganzen füreinander da sind, ohne daß sich dieses Füreinander jedoch ins grenzenlose Miteinander eröffnen könnte. Ewigkeit ist Kommunikation eines jeden Jetzt mit jedem Jetzt.

Der *transzendente* Charakter von Heil, der Heil als Heil der Welt erscheinen läßt, nimmt, in der Krisis seiner Korrektur, das Moment der Unselbstverständlichkeit durchaus mit auf. Heil erschöpft sich nicht darin, wie das *verum* oder das *bonum* eine transzendente Bestimmung zu sein, die ontologisch allem Seienden schon dadurch zukommt, daß es ist; vielmehr ist Heil nur dadurch Heil, daß es seine Macht aus der »Entzogenheit« entfaltet, die Freiheit frei läßt, so aber gerade engagiert. Die Einrede der Endlichkeit und Relativität einer jeden Gestalt von Heil gegen einen transzendenten Anspruch – das »Ärgernis« des Anspruchs Jesu – hebt ebenfalls diesen transzendenten Anspruch nicht auf: gerade die radikale Immanenz menschlichen Daseins läßt Transzendenz nur verständlich werden, indem sie Insistenz des Transzendenten ins Endliche und im Endlichen ist. Dies aber ist der Anspruch Jesu.

Die schärfste Korrektur, die nicht mehr etwas am Heil, sondern dieses selbst betrifft, erfährt der Heilsbegriff durch die christliche Priorität der *Herrlichkeit* Gottes vor dem Heil. Weil aber – christlich gesprochen – der herrliche, der souveräne Gott sich von sich aus dem Menschen zuwendet, läßt sich – um der Herrlichkeit Gottes willen – Heil nicht von Herrlichkeit trennen. Auch der »außerchristliche« Verdruß des Menschen an humanistischer Selbstthematization hebt nicht auf, daß die Wegwendung des Menschen von sich sein »Wesen«, der geschehende »Gewinn« seines Menschseins ist – also: sein Heil.

Die kritische Korrektur der Bestimmungen des Heils und der Bestimmung Heil destruiert also nicht den Heilsbegriff, sondern radikalisiert ihn.

b) Falsche Korrekturen

Der gezeichnete Gang der Korrektur ist nicht der gewohnte, sondern eine Einrede gegen ihn. Wie sieht der gewohnte Gang der Korrektur indessen aus?

Die Unvollendbarkeit der Geschichte durch Evolution und Anstrengung wird heute weithin umgedeutet in die bloß formale Kategorie des »je weiter« immanenter Bewegung der Geschichte. Die Gnadenhaftigkeit des Heiles wird auf die Unverfügbarkeit einer Teleologie des Evolutiven reduziert. Die Dialektik der Ordnungen, die einander in ihrer Totalität und Einzigkeit gerade gewähren und nicht ausschließen, wird weithin nicht verkräftet.

Die Personalität des Heils taucht weithin unter in seinem menschheitlichen Charakter oder in der Jeweiligkeit punktuell verstandenen Existierens. Die beides einende und gewährende Spannung wird mehr oder weniger auf je einen der beiden Pole verkürzt: Heil wird entweder als bloßes Heil der Menschheit bzw. in der Menschheit interpretiert oder aber exklusiv im einzelnen Akt, in der einzelnen Erfahrung des einzelnen Menschen angesiedelt.

Für viele »Übersetzungsversuche« der christlichen Botschaft geht in solcher bloßen Akthaftigkeit oder solcher Projektion auf die Geschichte der Menschheit auch der beides gewährende, so aber radikal übersteigende Charakter der Ewigkeit von Heil unter.

Heil wird als transzendentes Heil, als Heil der Welt vielfach »gerettet«, indem man die evangelische Unheilsdrohung in ein paränetisches Mittel, die Möglichkeit von Unheil in die bloße Warnung davor umdeutet, daß der Mensch sein Selbst verfehlt. Der transzendente Anspruch Jesu, das Heil für alle, für die Welt zu sein, erscheint weithin nur mehr als der Anspruch an die Christen, universale Toleranz zu üben.

In der Alternative Heil oder Herrlichkeit erscheint weithin Heil als das primäre Postulat, dessen Konsequenz dann auch die Verherrlichung Gottes ist. Daß Heil nur erwachsen kann, indem man es Gott zutraut, Heil zu wirken, daß Heil Gabe Gottes und nicht Postulat ihm gegenüber ist, droht dabei unterzugehen. Postuliertes Heil ist aber kein ganzes Heil mehr.

Wo die Aporien des Heilsverständnisses heute im Sinn der unmittelbaren Anpassung an die gewandelte Richtung menschlichen Erwartens und Denkens aufgelöst werden, da werden diese Aporien – und mit ihnen gerade das heutige Erwarten und Denken – nicht ernst genug genommen. Wenn die Krisis des Heilsverständnisses durchgestanden wird, so führt sie zu einer Restitution, die sich freilich nicht in der Wiederholung alter Formeln erschöpft, wohl aber sie einholt in den Dialog unserer Geschichte.

Heilsstruktur des Daseins?

Die Korrektur des Heilsverständnisses aus dem gegenwärtigen Bewußtsein ging bislang von dem aus, was dieses Bewußtsein im Angebot des überlieferten Heilsbegriffs vorfindet. Dies genügt indessen nicht, um den Begriff Heil als solchen zu rechtfertigen und gegenwärtigem Bewußtsein zuzumuten. Es

genügt auch dem Begriff des Heiles selbst nicht. Denn Heil ist Heil für. Erst dann ist also Heil wahrhaft Heil, wenn es sich in die Struktur menschlichen Daseins fügt, fügt nicht als Ergebnis, wohl aber als Anspruch und Zuspruch, die nicht neben das Dasein geraten, sondern in es treffen, mag dieses Treffen auch die Gestalt umwendender Betroffenheit haben.

Es bleibt also die Frage zu prüfen, ob die Struktur des Daseins als solche auch in den verwandelten Bedingungen seines heutigen Sich-Findens als Heilsstruktur verstanden werden könne.

Der Ausgang vom Dasein aufs Heil zu zeichnet zugleich phänomenologische Grundzüge des Heiles als solchen. Dies ist konsequent; denn wenn Heil Heil des Menschen ist, ist die Stätte seiner Anwesenheit eben das Dasein selbst: Der Mensch ist im Heil – oder Heil ist nicht.

a) Integrität

Menschliches Dasein: es will es selbst und es ganz sein, und es will darin, daß die Welt sie selbst und sie ganz sei. Alles, was mir gehört, soll in meinem Dasein »drinnen« sein, und ich selbst soll darin mir gehören.

Und was gehört zu meinem Dasein? Es ist Offenheit, die ihrerseits unbegrenzt ist, und deshalb gehört alles zu mir. Ich bin nur dann ich selbst, wenn ich allem gegenüber ich selbst bin, wenn ich alles, was auf mich zukommt, in mein Selbstsein zu integrieren vermag. Diese Integration bedeutet keineswegs »Verstauung« in es fassenden und verarbeitenden Kategorien, aber es bedeutet Umgang mit allem, Vertrautheit mit allem, Bereitschaft zu allem. Das Hinausgehen über mich will Zu-mir-Kommen sein, sonst wäre es purer Verlust; und es will mich zugleich über mich hinausbringen zu allem, sonst bliebe ich in einer beengenden Opposition, mein Ich ersticke in sich selbst am Gegenüber der unbewältigten Welt. Ich bin also aus auf Integrität, die mich nicht verkürzt und die nichts verkürzt, sondern alles einbringt in die geschehende Beziehung zu allem, die ich bin.

Auch wenn ich darauf *verzichte*, »alles« in mich zu integrieren und mich selbst angesichts von allem zu integrieren, wenn ich also nur meine Ruhe haben und einfach der sein wollte, der ich nun einmal bin, egal, was sonst noch ist: auch dann wollte ich so allem gegenüber mit mir identisch, mit allem in mir selber »fertig« sein. Es handelte sich also um eine im Negativen und Verengenden bleibende Spielart der grundsätzlichen Tendenz zur Integration.

Indem Dasein als solches aus ist auf Integrität und Integration, ist es aber aus auf Heil. Schon die Vokabel Heil geht in vielen Sprachen von der Grundfigur der Integrität aus. Heil sein heißt ganz sein. Im »heilen« Ganzsein sind zwei Momente der Totalität eigens angesprochen: einmal die Gesundheit, will sagen die Entfaltetheit des Ursprungs in seine ihn bergende, verwirklichende Gestalt, und zum andern die Unverletzlichkeit dieser Gestalt, ihre

Unberührtheit, ja Unberührbarkeit, die den Raum der ungestörten Identität des Ursprungs mit sich allem gegenüber wahr.

b) Ursprünglichkeit

Dasein stößt vom allgemeinen Horizont seines umgreifenden Ich in die Einzelheit des Augenblicks zurück, der ganz der meine, der ganz frei, der ganz spontan sein soll. Er stößt zugleich über seine eigene Grenze vor, will über sich hinauspringen in den weiteren Horizont. Beide Richtungen bezeichnen, zusammengelesen, das Geschehen von Ursprünglichkeit.

Der These, menschliches Dasein suche sich als radikale Ursprünglichkeit, scheinen viele Fakten zu widersprechen. Leben wir nicht in einer Zeit der Klischees? Suchen wir nicht vorgefertigte Verhaltensmuster, um uns ihnen zu adaptieren und die Eigenentscheidung, die doch Höchstform von Ursprünglichkeit ist, loszuwerden? Es darf indessen auffallen, daß gerade mit der faktischen Flucht vor vollbrachter Ursprünglichkeit die Stilisierung des Anspruchs Hand in Hand geht, frei und unabhängig zu sein. In den Bindungen, in welche menschliches Dasein nun einmal gestellt ist, wird allenthalben Gewalt oder Frustration für die Freiheit gewittert, die theoretisch bestritten und praktisch postuliert wird. Sogar noch die Flucht im Traum und Rausch, die das Selbst von sich wegheben ins reine Vergessen, sind Weisen, wie es Unmittelbarkeit erfährt, sind Prothesen verleugneter Ursprünglichkeit. Die Leidenschaft, Determinationen, Abhängigkeiten, Fremdbestimmungen aufzudecken, ist Index der Suche nach dem eigenen Ursprung.

Indem menschliches Dasein aus ist auf seine Integrität, ist es aus auf die Verwirklichung seiner eigenen Ursprünglichkeit. Scheinbar der radikalste Gegensatz zum »angebotenen« Heil. Und doch der Ruf nach dem Heil der Ursprünglichkeit, nach dem, was ihr gewährt, Ursprünglichkeit zu sein – Heil als »Befreiung zur Freiheit« gehört zur Struktur des Daseins.

c) Verwandlung

Mein Dasein steht in der Gefährdung seiner Ursprünglichkeit und seiner Integrität, weil ich es und in ihm ich selbst nicht ganz vermag, weil ich »nicht allein« mein Dasein vollbringe, sondern es mannigfach ausgeliefert finde. Und vollbrächte ich es allein, dann wäre es mir wiederum unheimlich um der Auslieferung meiner eigenen Ursprünglichkeit an mich selbst willen. Das Diesmal meines Lebens, das Einmal meiner Ursprünglichkeit möchte zwar nicht ersetzt werden durch ein Andermal; es möchte jedoch eine Gewähr seines Diesmal und Einmal, die es der gezeichneten Gefährdung enthebt. Ich will meine Einholung, eine Wiederholung ins Selbe. Diese aber bedeutet Verwandlung.

Verwandlung ist, phänomenologisch betrachtet, ein Konstituens von Heil. Wenn ich im Heil bin, dann bin *ich* es. Bin ich aber *im Heil*, dann ist mein Ich-Selbst eingerückt in einen neuen Kontext seiner Gewähr. Heil enthält meine ganze Freiheit, es ist von mir durch und durch bejaht und ich bin in ihm bejaht. Gerade diese Bejahung aber übersteigt mein Mögen und Vermögen, sie birgt es in die es umgreifende und doch nicht von außen bestimmende Gewähr, die »alles anders« macht. Was heißt hier: alles ist anders? Es heißt: Die Differenz zwischen dem Aufgang dessen, was ist und was ich bin, von *mir* her, und dem Aufgang dessen, was ist und was ich bin, von *sich* her ist eingelöst in eine Konsonanz, die »ganz« von mir und doch »nicht nur« von mir her aufgeht. Das »Nur« meines Eigenen, auch meiner eigenen Ursprünglichkeit, ist gewahrt, indem es gewährt ist aus einer Ursprünglichkeit, die mir inwendiger ist als mein Eigenstes und Innerstes. Verwandlung gewährt die Konsonanz von Ursprünglichkeit und Integrität aus dem »ewigen« Ursprung.

d) Kommunikation

Zur Struktur des Daseins gehört seine Offenheit zur grenzenlosen Kommunikation. Das Spezifische der Ursprünglichkeit des Daseins ist es, Mitursprünglichkeit, kommunizierende Ursprünglichkeit zu sein; das Spezifische der von ihm erstrebten Integrität ist die »Kontaktfähigkeit« seiner es bergenden, der heilen Grenze. Grenze als Vollendung koinzidiert mit Offenheit, mit gelingender Überschreitung, mit Eksistenz zu allen hin und Insistenz von allem ins Eigene.

Kommunikation ist Grundmoment der Daseinsstruktur. Jedes Versagen von Kommunikation ist Minderung des Daseins, Minderung seiner Integrität. Heil sein bedeutet nicht nur unverwundbar sein, sondern zugleich totale »Wunde« sein, in die alles trifft, was ist, die von allem und allen betroffen, zu allen und allem hin offen ist, Vollbringen des Ganzen, aller, im einen, einigen Einmal der Ursprünglichkeit. Dasein tendiert darauf hin, daß ihm jede Grenze Kommunikation sei; dies, gerade dies ist das Eigentliche der Verwandlung, die es erfahren will. Daß andere »draußen« sind, daß andere nicht erreichbar sind oder mich nicht erreichen, daß ich isoliert bin ins Es einer nicht voll geglückten Kommunikation: darin besteht die Defizienz des Daseins in sich selbst, in seinem vorgefundenen Einmal. Seine Beziehung zu sich selbst ist darin geheilt, daß sie in universale Offenheit, in uneingegrenzte Beziehung zu allen und zu allem verwandelt ist.

e) Unselbstverständlichkeit

Dasein ist wesenhaft »dramatisch«. Das Selbstverständliche ist ihm langweilig. Es erwächst aus der Freiheit seines Ursprungs und greift aus nach

unabsehbarer Ursprünglichkeit als Begegnenden. Außerhalb des Vollzuges der eigenen Ursprünglichkeit gesicherte Integrität und Kommunikation wäre gerade keine mehr. Mein Vollzug, der das schon »geliefert« erhalte, was er aus eigenem Ursprung vollbringen will, ginge nicht ins Volle, sondern ins Leere; die Ablösung der Begegnung in gekonnte Allbekanntheit ließe die Einsamkeit, die Isolierung des Ich in sich selbst zurück.

»Heil« steht in vielen Sprachen in einer kaum scheidbaren Affinität zu »Heilung«, »Rettung«. Gerade das letzte Moment ist phänomenal konstitutiv. Wo Heil bloß als selbstverständliche evolutive Endstation erschiene, verlöre es seine Spannung zum Dasein, das auf es aus ist; es wäre nivelliert. Wo es freilich nur eben Zufall irgendeines Glückspiels wäre, hätte es wiederum seine das ganze Dasein auf sich spannende Kraft eingebüßt. Dem Heil entspricht daher ebenso die verhoffende, ernste Zuversicht des Daseins wie die Unselbstverständlichkeit seiner Gewähr. In einem strengen (nicht im vorhinein alle »reformatorischen« Erfahrungen ausschließenden) Sinn ist Heilsicherheit ein Unbegriff; der Struktur des Daseins angemessen kann nur jenes Heilsvertrauen sein, das Zuversicht und Unsicherbarkeit zusammenspannt, indem es das Dasein frei macht, sich über sich selbst hinauszulassen in seine es verwandelnde Gewähr.

f) Transzendenz und Immanenz

Dasein ist durch und durch Ausgang von sich selbst. Seine Struktur ist die der sich setzenden Freiheit, die sich selber will, will freilich nicht in einer solipsistischen Verslossenheit, sondern in jener Offenheit, die alles wahr, alles sein läßt, was ist. Wie schon gezeigt, ist das Wie der Integration, auf die der Ursprung hin ist, die totale Kommunikation. In ihr ereignet sich aber mehr als Transzendentalität, als Entwurf oder auch Ausfüllung eines allumfassenden Horizontes von sich her. Die »Alleinigkeit« des Daseins ist jene Wegwendung von sich, die das andere gerade als das Unsicherbare, Unherstellbare entgegennimmt. Sie ist Beziehung, die nur in ihrer Gegenseitigkeit, nur in der Mit- und Gleichursprünglichkeit ihrer Pole Beziehung ist. Indem Freiheit, Ursprünglichkeit auf Beziehung hin verstanden ist, ist sie aber – und dies ist als latenter Grundzug allen unseren Hinsichten aufs Dasein bereits aufgefallen – auf die Gewähr, auf die Gunst hin verstanden, die derart die Pole der Beziehung umfängt, daß sie selbst eines, eine einzige Beziehung aus der Verschiedenheit der Ursprünge ist. Diese Einheit der Beziehung aber ist nicht bloßes Ergebnis; vielmehr wird in dieser Einheit Ursprünglichkeit schlechthin, Gewähr schlechthin verdankt.

Wir erreichen hier eine Dimension des Sprechens, die nicht mehr »univok« mit der zusammenfällt, in welcher wir die Bestimmungen des Daseins auf Heil hin und somit die phänomenalen Grundzüge des Heils selbst artikulieren.

ten. Gleichwohl ist diese andere Dimension nicht zu umgehen, wo Heil als solches in den Blick tritt. Heil liegt an der Gunst, welche die Freiheit des Daseins gewährt und ihr die Beziehung zu allem gewährt. Diese Gunst geht darin auf als reine Ursprünglichkeit, als reines Sich-Schenken. Die Struktur des Daseins wird als Struktur des Heils zugleich zur Struktur der das Dasein und sein Heil gönnenden Huld, zur Struktur der reinen Ursprünglichkeit. Eine »Phänomenologie« des Heiles ist eine Phänomenologie des Sich-Schenkens der alles gönnenden Gunst. Darin werden aber die Momente, die das Heil als Heil des Daseins bestimmten, Momente, in welchen sich die reine Ursprünglichkeit dieser Gunst selbst darstellt.

Die Integrität des Daseins, dies, daß es sein eigen und daß alles ihm zueigen ist, ist zugleich und in einem die Übereignung des Daseins und der Welt an diese Gunst. Christlich gesprochen: Unser Heil ist Gottes Herrlichkeit. Die Ursprünglichkeit, die Freiheit des Daseins steht nicht in einem diminutiven Gegenverhältnis zur alles vermögenden und gründenden Ursprünglichkeit der gönnenden Huld; vielmehr verdanken wir in unserem Sein-von-uns-aus das Sein-von-sich-weg dieser gewährenden Ursprünglichkeit. Christlich gesprochen: Alles ist Gnade, und gerade dies ist Freiheit. Die Verwandlung unseres Daseins in sein Eigenes ist – theologisch gesagt – der Aufgang des Menschen als Gottes Bild, ja zuletzt und zuhöchst: seine Teilhabe am göttlichen Wesen. Die grenzenlose Kommunikation, auf die unser Dasein hin ist, das vollendete Einssein miteinander, wird Anwesenheit jener *communio*, als die christlicher Glaube Gott selber weiß (Jo 17, 21). Die »Immanenz« des Heiles ist so nicht nur vom Dasein, vom Menschen her zugleich seine radikale Transzendenz, sondern sie ist zugleich die reziproke Transzendenz des göttlichen Ursprungs, seine Insistenz in unser Dasein hinein, um in ihm aufzugehen. Erlösung, Gabe des Heils, ist Offenbarung, Offenbarung aber neue Schöpfung. Neue Schöpfung aber schafft nicht etwas zum Bisherigen hinzu, sondern schafft dasselbe in die *communio* mit Gott, in die Teilhabe an Gott hinein.

Um nicht mißverstanden zu werden: die Peripetie der Betrachtung in christliche Kategorien bedeutet keineswegs, daß diese aus dem phänomenalen Grundbestand menschlichen Daseins herausgerechnet werden könnten. Nur weil es sie gibt, gibt sich einem phänomenologischen Hinblick menschliches Dasein so, wie es sich hier gegeben hat. Dadurch wird aber andererseits solche Phänomenologie des Daseins nicht schon zur Theologie. Im Licht christlicher Offenbarung läßt menschliches Dasein solches an sich sehen, was »von sich her« ihm eignet und auch einer Betrachtung »vor« dem Glauben sichtbar gemacht werden kann. Damit ist auch eine Antwort auf die mögliche Frage gegeben, ob die entwickelten Gedanken über das Heil nun von einem »natürlichen« oder einem »übernatürlichen« Heil sprechen. Sie sprechen von dem konkreten Heil, das für den Christen übernatürliches Heil ist. Sie setzen dabei

aber beim konkreten Menschen an und da sein Heilsbedürfnis sich nicht in einer Welt der *natura pura* artikuliert, sondern im Kontext von Schuld und Erlösung, weist auch die phänomenologische Analyse des Humanum über einen abstrakt nur natürlichen Bereich hinaus.

Integration des Unheils

Kehren wir noch einmal zurück zur Differenz gegenwärtigen Bewußtseins gegenüber dem Heilsbegriff. Die Restitution der gewohnten Bestimmungen des Heils und die Restitution der Struktur des Daseins als Struktur, die auf Heil zu tendiert, sowie die Transposition dieser Struktur in phänomenale Grundzüge des Heils, die ihrerseits sich in Grundzüge der Offenbarkeit dessen umwenden, der uns sagt: Euer Heil bin ich! – dies alles läßt im gegenwärtigen Bewußtsein gleichwohl den Verdacht zurück, daß der Nerv seiner Anfrage nicht getroffen sei. Die strukturelle Übereinstimmung zwischen dem menschlichen Dasein, wie es heutiges Denken und Erwarten artikulieren, und dem in der christlichen Tradition angebotenen Heilsverständnis droht *eine* Erfahrung außer sich gelassen zu haben. Es ist die Erfahrung von Unheil, von Sinnlosem, von Schutt, der durch menschheitliche Evolution ebenso wenig integriert wird wie durch die Aufhebung ins Übernatürliche. Da sind nicht einmal nur die schrecklichen Erfahrungen, sondern gerade auch jene, die weder schrecklich noch köstlich sind, die einfach herumliegen als die schwergewichtige Masse des Alltäglichen, Notwendigen, Ablaufenden. Das ist das Leben, und zu Ursprünglichkeit, Integration, Verwandlung hat das alles fürs erste herzlich wenig Bezug. Es ist, wie es ist. Heil scheint deswegen unaktuell, weil es nicht geeignet ist, Unheil oder Un-Heil zu integrieren. Neue Schöpfung findet doch nur nebenan, nur in einem Bezirk innerhalb des Lebens oder neben dem Leben, aber nicht im Leben als ganzem und solchem statt.

Die Antwort hierauf kann nur eine frontal-christliche sein; sie hat keine phänomenalen Anlässe im Dasein als solchem. Die Antwort ist das Leben Jesu, das sich selbst im Glauben als ein unser Leben teilendes, es mittragendes und mitlebendes zu verstehen gibt. Integrative Kraft eignet einer solchen Kommunion, die Jesus mit unserem Leben eingeht, freilich nur, wenn es nicht nur dieser Einzelne ist, der als einer unter Unzähligen etwas mitmacht, was alle mitmachen. Heil, Integration des Un-Heils bedeutet das Mitleben Jesu mit uns allein, wenn es Leben des Ursprungs schlechthin, wenn es Inkarnation ist.

Doch noch mehr müßte geschehen, wenn in solchem Mitleben mit uns wirklich alles integriert sein soll, was in der Fluchtrichtung menschlichen Lebens vom Heil weg liegt. Die Entzogenheit der alles gewährenden Gunst selbst, unsere Ferne von Gott, ja selbst die »Ohnmacht Gottes« über unser Dasein

bedürfen der Integration. Als diese Integration aber weiß der Glaube die Passion, weiß er die Angst Jesu im Ölgarten, die den Kelch des Vaters nicht mehr mag, weiß er vor allem und zutiefst die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz, den Schrei, der aus der totalen Leere kommt, in welcher aller »Schutt« der Geschichte und alle Leere menschlichen Daseins kommuniziert sind. Hier, im Gang des Sohnes in die »Hölle«, in der äußersten Erfahrung vom Vater ist alles Unheil und alles, was nicht aufgeht, integriert und darin verwandelt in *communio* mit Gott und miteinander. Die Entfremdung, in welcher der Mensch abgeschnitten ist von sich selbst, von seiner Ursprünglichkeit, abgeschnitten von seiner Welt, abgeschnitten von der sie und ihn und sich selbst ihm gewährenden Gunst, wird dahinein umgewendet, daß sie »Möglichkeit«, Raum wird, in dem der unbedingte Ursprung sich öffnet, in dem er sein Ja und Du zum Menschen wiederholt. Darin wird von Grund auf »alles anders«. Es geschieht Verwandlung, es geschieht ein neues und ewig anderes Mal des Menschen und der Welt. Alles wird neu, neue Schöpfung. Im Sohn, in seinem mit uns mitgelebten Leben und mitgestorbenen Tod bricht so die Chance einer radikalsten menschlichen Ursprünglichkeit auf, die aus dem eigenen Nichts heraus Du zum Vater und zu allen sagt und so gerade Gottes eigene Anfänglichkeit in einem neuen Mal des Lebens wiederholt: neue Schöpfung, vollzogen von Christus, mitvollzogen von dem, der sie an sich widerfahren läßt, der sich nicht nur hineintauchen läßt in Tod und Auferstehung Jesu, sondern sie »anzieht«, sie mittut als sein neues Leben. Das Nichts der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz, seines Ganges zur Hölle ist das alles in sich bergende Nichts, aus dem diese neue Schöpfung geschieht. Sie geschieht auf fundamentale Weise »genauso«, wie dies sich uns im Incensfall von Immanenz und Transzendenz schon zeigte: Der Sohn sagt das alles Nichts eingreifende, grundlos und ungestützt auf den Vater zugehende Ja seiner Ursprünglichkeit und dieses Ja ist, ein selbes und doch radikal anderes Mal, das Ja des Vaters zu ihm und zu allem, was in ihm nichts ist. In der Radikalität der »Passion« wird Jesus der Täter der neuen Schöpfung, der Schöpfung derer, die, indem sie diese Schöpfung mittun, sie erfahren, sie empfangen. Das Kreuz ist der Ursprungsort der fundamentalsten menschlichen Freiheit, Aktivität, Ursprünglichkeit. In der Unableitbarkeit und Positivität der Passion Jesu wird unser phänomenologischer Gedanke des Heils erst »wahr«.

Das Heil ist die neue Schöpfung aus dem Tod Jesu. Sie hat dieselben Dimensionen, seit sie in Jesus begonnen und in seinem Geist sich anfänglich bezeugt hat: Vergebung der Schuld, ewiges Leben, totale Gemeinschaft. Doch diese Dimensionen zeigen sich heute noch reicher und tiefer, indem sie bedroht, in Frage gestellt scheinen. Nicht nur der Tod, sondern auch die ungezählten Sackgassen des nicht mehr über sich selbst hinaus offenen Jetzt sind in der Erweckung Jesu hineingenommen in neues Leben. Nicht nur die Schuld, die sich als solche weiß, sondern auch die vielfältige Blindheit, in welcher der Mensch

sich selbst und erst recht seinen Gott nicht mehr sieht, werden zur Stätte des Neuanfangs mit ihm. Die *communio sanctorum* wird zur Kraft, das tausendfältige Aneinandervorbeigehen, das in der funktionalen Verflechtung aller mit allen Einsamkeit und Massenhaftigkeit zugleich bedeutet, zu verwandeln in die Offenheit des beständigen Für- und Miteinander.

Dieses Heil, diese neue Schöpfung sind jetzt. Aber dieses Jetzt hat keine Grenze, und es ist im Jetzt der Zeit noch nicht ganz bei sich eingetroffen. Weil die neue Schöpfung *communio* mit ihrem Anfang, mit Jesus und von ihm her mit allem ist, deshalb bleibt Eschatologie, konkrete Eschatologie, aktuell gerade heute. In diese Eschatologie gehört das Pneuma des Herrn, das schon jetzt wirkt und in dem er schon jetzt in uns ist und durch uns handelt. In diese Eschatologie gehört auch das Soma, der Leib. Im Leib hat Jesus sich hingegen, leibhaftig hat er unser leibhaftiges Leben in sich hineingenommen. Hingabe ist aber in der Dimension des Heiles nicht Verlust, sondern Integration. Die Auferweckung, die leibhaftige, gehört hinzu, damit Heil Heil sei. Und darum gehört auch zum Heil, das schon jetzt im Pneuma sich bereitet, daß wir leibhaftig der Leib des Herrn seien, der sich gibt an die Welt, damit sie zu sich und das heißt damit sie in ihm integriert werde.