

Geistigkeit für eine Zeit der Ungewißheit

Das riesige Gewicht der alten hellenischen Tradition hat verhindert, daß sich eine dynamische und geschichtstragende Geistigkeit, wie die tiefste biblische Sicht sie verlangt, frei entfalten und ausbreiten konnte.

In den großen «Metaphysiken» des Westens – Plato, Aristoteles, Augustin, Malebranche – stoßen wir auf gewisse feste Koordinaten der Geistigkeit des «vorausbestimmten Transzendenten». Nach ihnen läßt sich die Moral nicht erfinden; sie besteht schon vor der Überlegung des Denkers; für ihn bleibt nur noch die Aufgabe, sie zu entdecken. Sie besteht in der Summe der Regeln, die sich logisch aus den Eigenschaften des Universums und der Stellung, die der Mensch darin einnimmt, ergeben. Diese Auffassung von einer vorhergegebenen Moral ist in unsern Tagen vom marxistischen und existentialistischen Humanismus scharf angegriffen worden. J. P. Sartre schreibt:¹ «Der Mensch schafft sich. Er ist nicht zum voraus gemacht, sondern macht sich in der Wahl seiner Moral, und der Druck der Umstände ist so stark, daß es nichts anderes gibt, als eine zu wählen.»

Der tschechische Marxist und Philosoph Karel Kosík stellt sich die Frage: «Was verwirklicht den Menschen in der Geschichte? Der Plan der Vorsehung? Der Gang der Notwendigkeit? Der Fortschritt der Freiheit? In der Geschichte verwirklicht der Mensch sich selber. Der Sinn der Geschichte liegt in ihr selbst: in der Geschichte entfaltet der Mensch sich selber, und diese geschichtliche Entfaltung, welche die Erschaffung des Menschen und der Menschheit bedeutet, ist der einzige Sinn der Geschichte.»² Derselbe Kosík schreibt diese revolutionäre, antitheologische Auffassung auch dem Kardinal Nikolaus von Cues zu, schreibt dieser doch: «Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas»: die aktive Schöpfung der Menschheit hat keinen andern Zweck als die Menschheit.

Es ist offen anzuerkennen, daß in der Moralüberlieferung, die soziologisch als christlich gilt, der Aspekt des «vorausgegebenen Modells» betont worden ist; man hielt ihn für die einzige Möglichkeit einer gültigen sittlichen Ordnung. Nach dieser Auffassung ist das sittliche Leben des Menschen die bloße Ausführung einiger konkreter, transzendenter Gesetze, die a priori gültig und in Raum und Zeit unveränderlich sind. Letztlich schließt diese Sicht des Menschen die Verneinung der Geschichte in sich: die Menschen haben untereinander keine andere Bindung als die vieler Strahlen, welche auf einen einzigen, vorausgegebenen Mittelpunkt hin konvergieren; das Abenteuer des Menschen hat keinen Sinn. Statt der Geschichte gibt es eine riesige Bürokratie, die einem vorausbestehenden Absoluten untersteht, das man als Gott, Fortschritt, Vernunft oder sonst eine der Illusionen des Menschengeistes bezeichnen und mit großem Anfangsbuchstaben schreiben kann.

Die Denker, die sich weigern, für die schöpferische Tätigkeit des Menschen nur einen solchen rein ausführenden Sinn gelten zu lassen, wollen die Tätigkeit jedes Einzelmenschen nicht je als absoluten Anfang der Geschichte auffassen, der keinen Zusammenhang mit der Summe der Anstrengungen aufweist, die früher oder außer dem eigenen Raum verwirklicht worden sind. So fährt Kosík fort: «Wenn die erste grundlegende Prämisse der Geschichte die Tatsache ist, daß sie *vom Menschen geschaffen wird*, so ist die zweite, ebenfalls fundamentale Prämisse die Notwendigkeit, daß in dieser Schöpfung eine *Kontinuität* vorhanden ist. Die Geschichte ist nur insofern möglich, als der Mensch nicht stets von neuem und vorne anfängt, sondern daß er an die Arbeit und an die Ergebnisse anknüpft, welche die vorausgegangenen Geschlechter geleistet und errungen haben.»³

Wir können uns hier nicht auf eine ins Einzelne gehende Analyse der Irrtümer und richtigen An-

sichten einlassen, welche die «Moral des Vorausgegebenen» in der Länge und Breite unserer zweitausendjährigen christlichen Überlieferung aufweist. Ich beschränke mich darauf, das Wasser aus der Quelle zu schöpfen, d. h. vom geschichtstragenden Sinn der Geistigkeit der Bibel selbst auszugehen. Die biblische Religion unterscheidet sich radikal von allen andern historischen Religionen, weil sie eine typische Auffassung von «Geistigkeit» besitzt. Während bei den andern Religionen die «Geistigkeit», d. h. die Verbindung mit Gott, auf Kosten eines mehr oder weniger großen Verzichtes auf die Aufgabe, die Welt aufzubauen, erlangt wird, erscheint der Mensch in der Bibel mit Gott verbunden – «Bild und Ähnlichkeit Gottes» –, weil er für die Umgestaltung des Kosmos, in den sein Leben eingetaucht ist, eine Verantwortung trägt (Gn 1, 26).

Diese Aufgabe nun, «die Geschichte zu erfinden», wird dem Menschen mit allen Folgen seiner schöpferischen Autonomie übertragen. Der Ausdruck, einer Sache «den Namen geben» bedeutete für die Semiten so viel wie über sie umgestaltende Macht besitzen. Im Schöpfungsbericht von den sechs Tagen gibt Gott dem «den Namen», was wir als die objektiven Vorbedingungen der Geschichte bezeichnen könnten: Licht, Finsternis, Firmament, Festland, Wasser, Sonne, Mond. Die Tiere dagegen, den ersten Gegenstand des menschlichen Eingreifens, läßt er ohne Namen. Der biblische Gott nimmt eine paradoxe Haltung an: er verhält sich zu der umgestaltenden Initiative des Menschen abwartend: «... um zu sehen, wie er sie benennen würde» (Gn 2, 19).

Mehr noch, wie H. Duméry⁴ treffend bemerkt hat: eine absolute Neuigkeit der Bibel im Rahmen aller Religionen besteht darin, daß sie die Geschichte als Offenbarung Gottes darstellt. Da nun der Mensch beauftragt ist, seine eigene Geschichte zu gestalten, ist von einer biblischen Sicht aus ein Gott undenkbar, der dem Menschen ein vorfabriziertes Modell vor die Augen stellt, das er nun in einer rein nachahmenden Tätigkeit ausführen soll. Die Nichtbeachtung der schöpferischen Verantwortlichkeit des Menschen in seiner Selbstverwirklichung hat der christlichen Geistigkeit eine Färbung von Sicherheit und Festigkeit gegeben, die weit entfernt ist vom wahren wandernden Charakter der großen Gläubigen und Propheten, die in der Bibel geschildert sind.

1. Die christliche Geistigkeit ist Verbundenheit mit einem transzendenten und frei waltenden Gott

Wenn wir von einem transzendenten Gott als Gegenstand geistiger Verbundenheit sprechen, so stellen wir die Transzendenz der Immanenz, nicht aber der «Inkarnation» entgegen. Der strenge biblische Monotheismus unterstreicht dauernd die Transzendenz Gottes, die als radikaler Gegensatz zur Reduzierbarkeit des Göttlichen ins Geschöpfliche aufgefaßt wird. Gott muß immer außer dem innern Getriebe des menschlichen und weltlichen Dynamismus bleiben. Gott hat nichts an sich, das ihn als eine immanente Erklärung der Rätsel des Wissens oder als inneres Glied im Getriebe der sich entwickelnden geschöpflichen Wirklichkeit auffassen ließe.

Durch die ganze Bibel zieht sich von Text zu Text die angstvolle Frage der gequälten Gerechten hin, die sich immer wieder mit dem Problem an ihn wenden, wieso er sich von ihnen entfernt und sie dem innern Rhythmus der Geschichte ausgeliefert habe. Von dieser Fragehaltung ist auch der größte der gemarterten Gerechten nicht befreit worden: Jesus stirbt, indem er in seiner Qual den Klageruf der Psalmisten und Propheten wiederholt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich preisgegeben?» (Mt 27, 46; Mk 15, 34).

Die Versuchung, Gott ins Getriebe der Welt einzubeziehen, um mit ihm nach einer geordneten Planung verfahren zu können, wird in der Bibel als Vorgehen der Infrastruktur der menschlichen Geschichte beschrieben: mitten im Paradies steht der Baum des vollständigen Wissens («des Guten und des Bösen»), und der Versucher versichert, man brauche nur die Hand auszustrecken und von der Frucht des Baumes zu essen, um rasch zu erlangen, was im gegenteiligen Fall das Ergebnis einer schwierigen, langen Bemühung sein müßte (Gn 2, 17; 3, 2–4). Der Mensch begeht die Sünde der Magie: er verwendet ein abgekürztes Verfahren und mißbraucht die Religion, um sich seiner verpflichtenden Aufgabe, die Geschichte mit seinen eigenen Mitteln zu gestalten, zu entziehen.

Die Religion wird in dem Maße zum Mittel der «Entfremdung», als der Gläubige den unbequemen Weg der Verbindung mit dem absolut Transzendenten umgehen will.

Man sucht Gott zu verniedlichen, um ihn in ein Spiel unmittelbarer Nützlichkeit stecken zu können, und bietet ihm die erste Stelle in allen Verwaltungsräten der menschlichen Unternehmungen an.

Die Verbindung mit dem absolut Transzendenten muß in einem dialektischen Rhythmus erfolgen, gegen dessen schwieriges Gleichgewicht die menschliche Trägheit sich aber oft sträubt. Der biblische, «absolut andere» Gott hält sich dem Dynamismus der menschlichen Geschichte nicht fern; er wirkt im Gegenteil immer wieder auf sie ein und nimmt an allen menschlichen Aufgaben teil, ohne aber jemals ihnen anzugehören.

Der transzendente Gott der Bibel ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; er «ist einem jeden von uns nicht fern, da wir in ihm leben, uns bewegen und das Dasein haben» (Apg 17, 27–28; cf. Is 55, 6; Ps 145, 18; Röm 1, 19).

Seine Gegenwart ist aber völlig frei. Es gibt nichts im innern Mechanismus des kosmischen Aufbaus und des geschichtlichen Ablaufs, das Gott als immanente Erklärung des Seins oder Werdens verlangt. Nach dem geläufigen Ausdruck der Bibel ist Gott immer der Kommende, «ho erchómenos», und pocht an die Türe des menschlichen Gewissens, wo man es am wenigsten erwartet, wie ein Dieb in den sorglosen Stunden der Nacht (Mt 24, 43; Lk 12, 39; 1 Thess 5, 2; 2 Petr 3, 10; Apk 3, 3; 16, 15). Der biblische Gott ist ein «Dieb-Gott», dessen Gegenwart sich nicht in die Voraussetzungen der häuslichen Sicherheit einfügt.

Diese dialektische Spannung zwischen Transzendenz und Inkarnation kann von beiden Seiten her ungebührlich gebrochen werden.

Erstens kann man sich durch eine Art Übertreibung der Transzendenz verfehlen: als der absolut andere würde Gott von seinen Anbetern eine vollständige oder teilweise Absonderung aus ihrem raum-zeitlichen Rahmen fordern. In diesem Falle muß sich die Religion in die Kirchen flüchten; diese werden zu heiligen Bezirken, in deren Mauern sich ein Leben der Flucht und des Ausweichens abspielt. Der religiöse Mensch verwandelt sich in einen echten «Getrennten», der im Schoße der «sacra civitas» sein eigenes Streben organisiert.

In der Geschichte der christlichen Geistigkeit erkennt man diesen Ausweiche- und Entfremdungspol leicht in den besondern religiösen Institutionen und den verschiedenen Vollkommenheitsschulen. Man erhält durch sie den Eindruck, in einem eigenen religiösen Universum zu leben, außer dem sich die Sphäre des Unheiligen befindet; wer die Grenze dieses religiösen Universums überschreiten will, muß im günstigsten Fall schweren Zoll entrichten.

Die Folge dieser Übertreibung ist eine unau-

weichliche Überbewertung der Gnade. Der Besitz der Gnade wird zu einem Schlüssel der menschlichen Fülle, welcher irgendwie davon dispensiert, andere Werkzeuge des Fortschritts und der Förderung zu verwenden. Eindringlich wird die Entscheidung für «das einzig Notwendige» gepredigt. Der marxistische Humanismus findet hier mit seiner Kritik der Religion als Opium für das Volk den passendsten Fall.

Diese «transzendentalistische» Übertreibung der christlichen Geistigkeit hat ihr geheimes psychologisches Motiv in der verzweifelten Suche nach Sicherheit.

Der polnische marxistische Philosoph Adam Schaff bietet diesbezüglich eine feine Analyse dieser «religiösen Verbürgerlichung». «Für einen Gläubigen ist das Problem sehr einfach: das Leben hat immer einen Sinn – d. h. es lohnt sich in jeder Lage zu leben –; denn selbst das Leiden, der Schmerz und der Tod entsprechen den Plänen des höheren Wesens, das die Leiden im jenseitigen Leben belohnt oder beschlossen hat, für die begangenen Sünden solch irdische Strafen aufzuerlegen. Es sei zugegeben, daß es unter vielen Umständen und auch in diesem Fall sehr bequem ist, gläubig zu sein: die schwierigsten Dinge werden maßlos einfach. Aber der Preis für diese Bequemlichkeit ist ungeheuer: man muß auf jede wissenschaftliche Haltung verzichten. Gerade aus diesem Grund scheint es immer schwieriger, sich den Luxus solcher «Bequemlichkeiten» und Vereinfachungen zu leisten».⁵

Um dieses Extrem transzendentalistischer Radikalisierung zu vermeiden, zeigt die Geschichte der christlichen Geistigkeit im Laufe ihrer fast zweitausend Jahre zahlreiche Beispiele «inkarnationistischer» Übertreibungen. Der einsame Mönch verläßt plötzlich seine Zelle und beginnt mit einem Sprung, die Geschehnisse der weltlichen «civitas» zu leiten. Man versucht eine Versöhnung mit der «Welt», beginnt aber gleichzeitig, ihr gegenüber einen mehr oder weniger unverschämten Paternalismus auszuüben. Dieser Prozeß «inkarnationistischer Radikalisierung» beginnt in großem Stil mit der konstantinischen Versöhnung und findet ihre volle Ausbildung im grandiosen Aufbau der mittelalterlichen Christenheit. Im 14. Jahrhundert nehmen die profanen Werte den Kampf auf, um sich vom religiösen Joch zu befreien, und nun beginnt ein langer Säkularisierungsprozeß, der noch heute nicht zum Abschluß gelangt ist. Reste dieser

Unterjochung des Profanen durch das Religiöse sind die «konfessionellen» Haltungen, die noch immer wichtige Gebiete der Wirtschaft, Gesellschaft und Politik beeinflussen.

Die Pastorkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt ist ein schwieriges, schmerzliches Bemühen, die christliche Geistigkeit von diesem unberechtigten Anspruch zu reinigen. Wir müssen jedoch anerkennen, daß die «Welt» eine Menge lebendiger Zeugen braucht, um sich zu überzeugen, daß es sich nicht um ein taktisches Manöver handelt, das der Kirche ermöglichen soll, die Säkularisationskrise zu überwinden. Noch wird diese «Öffnung» der Kirche als ein «Kokettieren» mit dem Gegner gedeutet, das einen Waffenstillstand erreichen möchte. In diesem Lichte sieht es der Sowjetphilosoph F.V. Konstantinov: «In unserer Epoche sind Religion und Kirche immer noch unversöhnliche Feinde der Wissenschaft. Das hindert aber den Vatikan und andere religiöse Institutionen nicht, mit ihr zu liebäugeln und zu versuchen, die wissenschaftlichen Entdeckungen mit den religiösen Dogmen zu «versöhnen»... Die katholische Kirche ist eine machtvolle, weitverzweigte politische Organisation, die bedeutende Kapitalien und bewegliche und unbewegliche Güter besitzt. Ihr Mittelpunkt, der Vatikan, ist eine Aktiengesellschaft, eine Zunft, welche die geistige Unterjochung und die soziale Ausbeutung vieler Völker anstrebt. Er hat die faschistischen Regierungen unterstützt, begünstigt heute jede Art von Reaktion und regt reaktionäre Verschwörungen an. Mit Hilfe der christlichen Parteien und anderer katholischer Organisationen verwirklicht der Vatikan seine reaktionäre Politik. Zur Stärkung ihres Einflusses auf die Arbeiter und zur Intensivierung ihres Kampfes gegen den Kommunismus verbreitet die Kirche die falsche Idee des sogenannten «christlichen Sozialismus», greift in großem Maße zur Demagogie und spielt in Wirklichkeit die Rolle eines geistigen Würgeisens in der Hand der ausbeuterischen Klassen.»⁶

Trotzdem müssen wir auch anerkennen, daß die katholische Kirche auf dem 2. Vatikan Konzil die Grundsätze ihrer «weltlichen Inkarnation» klar definiert hat, indem sie die inkarnationistischen Übertreibungen, welche Kritiken wie die, welche wir eben gelesen haben, zum großen Teil rechtfertigen, eindeutig verurteilt.

Vor allem wird die «klerikale Leitsucht» gegenüber der politischen Tätigkeit der Katholiken klar abgelehnt. Die Laien «sollen nicht glauben, ihre

Hirten seien immer in der Lage, ihnen unmittelbar die Lösung aller, auch der schwierigen Fragen, die auftauchen, zu bieten. Das ist nicht ihre Aufgabe. ... Jedermann soll wissen, daß es in solchen Fällen niemand erlaubt ist, die Autorität der Kirche ausschließlich für seine Auffassung in Anspruch zu nehmen.»⁷ Gleichzeitig verzichtet die Kirche darauf, technische Lösungen für den sozialen Aufbau herzustellen, und beschränkt sich demütig und religiös darauf, «Zeuge davon zu sein, daß ein neuer Humanismus entsteht, in dem der Mensch vor allem durch seine Verantwortlichkeit gegen seine Brüder und vor der Geschichte bestimmt wird.»⁸

Wir Katholiken sehen mit Besorgnis, was für ein Abstand zwischen diesen klaren offiziellen Erklärungen der Kirche und der tatsächlichen Haltung so vieler unserer hervorragendsten Institutionen noch besteht. Immer noch wird der Name «katholisch» oder «christlich» eng mit zahlreichen Institutionsformen der Reaktionäre auf dem Gebiete der Wirtschaft, des Sozialen, der Kultur und Politik verbunden.

Am meisten zu beklagen ist daran, daß diese «klerikale Leitsucht», die unter uns weiterlebt, eine Geistigkeit verbreitet und aufdrängt, die sich auf bürgerliche und neukapitalistische Sicherheiten stützt und damit diesen eine transzendente Rechtfertigung bietet.

Beide Übertreibungen – die der Transzendenz und die der Inkarnation – vereinigen sich oft in einer verborgenen Infrastruktur, auf die sie sich letztlich stützen. Wieder einmal «berühren sich die Extreme». Die gemeinsame Grundlage für ihre Begegnung ist ohne Zweifel das verzweifelte Suchen nach geistiger Sicherheit. Der Mensch neigt dazu, sich ein für allemal in einer festen, sichern Stellung heimisch zu machen; es widerstrebt ihm dagegen, jeden Tag und fast jeden Augenblick die für einen echten Gläubigen einzig mögliche Haltung, d. h. die dialektische Spannung zwischen der Transzendenz und der Inkarnation zu wahren.

Vom religiösen Menschen gilt, daß er, je religiöser er ist, in seiner Lebenshaltung um so menschlicher sein wird. Nie aber wird er seine religiöse Stellung als Werkzeug der Herrschsucht oder eines Monopols auf dem Markt der verschiedenen Techniken im sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Bereich benützen.

2. Die christliche «Religiosität» ist in
erster Linie antropozentrisch

Eine falsche Sicht, die auf dem Feld der christlichen Geistigkeit nicht selten ist, verlegt den ethischen und mystischen Ansporn des Gläubigen in erster Linie in Gott und erst durch Gott in die Welt und in den Menschen.

Der humanistische Atheismus sowohl marxistischer wie existentialistischer Prägung ging von dieser Sicht aus, um dem Christentum den ausgefallenen Vorwurf zu machen, es zerstöre die Nächstenliebe. Wenn ich tatsächlich den Nächsten einzig und allein deswegen liebe, weil er die Menschwerdung und das Abbild Gottes ist, so liebe ich nicht den Menschen, sondern Gott im Menschen. Der Mensch verflüchtigt sich vor Gott; er wird zur bloßen Strohfigur, an der man die einzig interessante Wirklichkeit aufhängt, Gott. Der Nächste müßte sich gedemütigt und entwertet vorkommen, da er als Person nicht interessant ist, außer insofern er von einem höheren Wesen «empfohlen» wird.

Diese Verirrung in der Richtung der Nächstenliebe wird in der Praxis vieler Ordensinstitutionen sichtbar, die durch ihre Verfassung zur Übung der Nächstenliebe verpflichtet sind. Ausdrücklich oder stillschweigend läßt man den Nächsten, den Gegenstand der Sorgen und Dienstleistungen der «Professionisten der Nächstenliebe» merken, daß seine konkrete Wirklichkeit als Mensch nicht zählt, sondern einzig der durch seine Gebrechlichkeit durchscheinende Gott. Von da fällt man leicht in eine wirkliche Teilnahmslosigkeit der Tragödie des Menschen gegenüber, den man zu lieben versucht, und oft läßt man ihn wissen, daß er gar keine Aufmerksamkeit auf sich lenken würde, wenn nicht Gott in seiner Gestalt dargestellt würde. Damit erklärt sich der «Angelismus» vieler christlicher Haltungen der menschlichen Wirklichkeit gegenüber. Man prahlt ausdrücklich damit, man kenne die Tragödie seiner Nächsten nicht; denn was uns schließlich interessiere, sei diese mißverstandene Gegenwart Gottes in unsern Brüdern. – Und doch ist durch die ganze Bibel hindurch fortwährend die gegenteilige Anschauung zu finden. Gott selber interessiert sich für den Menschen, insofern dieser eine Wirklichkeit in sich ist.

Eine prophetische Linie, die die ganze Bibel durchzieht, besteht darin, dem Menschen vorzuwerfen, er versuche einen abgekürzten Weg zu erfinden, auf dem er direkt, ohne den Umweg über den Nächsten, zu Gott gelangen könne.

Der Gläubige fällt häufig in die Versuchung, mit der Gottheit direkte Drahtverbindung bekommen zu wollen, ohne den wirklichkeitsgegebenen Weg der Verbindung mit dem Nächsten zu gehen. So schafft man eine Geistigkeit der bloßen Transzendenz, die sich in den Tempel als den Ort der vollkommenen Sicherheit flüchtet. Das ist die Geistigkeit der «liturgischen Sicherheit», die der Prophet Jeremias mit kraftvollen Zügen zeichnet (Jr 7, 1–7). Er behauptet eindeutig, ehe man den Tempel betrete, müsse man den unausweichlichen Weg der tatsächlichen Aufmerksamkeit auf den Nächsten gehen; das bedeutet aber die Anerkennung, daß man Gott auf dem Weg über den Nächsten findet, nicht den Nächsten auf dem Weg über Gott. Der Nächste wird als etwas Vorgängiges und an sich Wertvolles betrachtet.

Seltsam ist die Beobachtung, daß dieser vom Propheten verurteilte «Theozentrismus» deutlich mit einer Geistigkeit der Sicherheit verknüpft ist: «Zuerst habt ihr gestohlen, gemordet, Ehebruch begangen, Meineide geschworen, dem Baal geweihräuchert, seid fremden, unbekanntem Göttern nachgelaufen, und nun kommt ihr und stellt euch in diesem Hause, das nach mir benannt ist, vor mich hin und sagt: Wir sind gerettet!, obwohl ihr all diese abscheulichen Taten begangen habt» (Jr 7, 9–10).

In der biblischen Geistigkeit wird der Nächste als etwas so Selbständiges betrachtet, daß für die eschatologische Rettung des Menschen der Weg über ihn als genügend betrachtet wird, selbst wenn man nicht ausdrücklich in den königlichen Weg zu Gott eingemündet ist. Nach Mt 25, 31–46 wird der Menschensohn all die als die Seinen anerkennen, welche den Nächsten gedient haben, auch wenn sie ihn in ihnen nicht ausdrücklich erkannt haben. Nur so erklärt sich die erstaunte Frage der «Guten»: «Und dann werden ihm die Gerechten antworten: Herr, wann haben wir dich hungern sehen und dir zu essen, dürsten und dir zu trinken gegeben?» (Mt 25, 37).

Nachdem wir nun diese schwere Verwechslung aus dem Wege geräumt, dürfen wir nicht vergessen, daß der «Nächste» als Gegenstand der christlichen Liebe tatsächlich ein Abbild Gottes ist, eine echte «Menschwerdung» Gottes. Der «Nächste» hat daher an der Transzendenz und dem freien Walten Gottes Anteil, da dies dialektisch in der Inkarnation verbunden ist.

In erster Linie ist er irgendwie frei waltend und transzendent. Die Liebe zum Nächsten, deren Träger der Christ ist, betreibt keine Konkurrenz gegen

die entsprechenden Vermenschlichungstechniken, die sich auf dem Markt der verschiedenen Humanismen herumtreiben. Es wäre ein Irrtum zu glauben, die Liebe zum Nächsten sei ein Allheilmittel, das den Menschen von der Anstrengung der individuellen und kollektiven Selbstverwirklichung entbindet. Die christliche Liebe steht jenseits aller menschlichen Voraussetzungen, ohne sie jedoch nutzlos zu machen.

Der Nächste reicht über alle fleischlichen, geographischen, rassenmäßigen, kulturellen, politischen Bindungen hinaus.

Der Nächste bricht ins Leben eines jeden ein, außerhalb aller Voraussicht und über jede Planung hinweg.

Die große Neuheit der christlichen Botschaft ist das Bemühen, «sich zum Nächsten» der andern zu machen (Lk 10, 36).

Die Nächsten wählt man nicht aus, sondern nimmt sie auch in den ungelegensten Augenblicken hin.

Diese Transzendenz und Freiheit des Nächsten müßte ihr Zeichen in einer Art Allergie auf die Institutionalisierungsversuche finden. Wie man im Verlauf der Geschichte der christlichen Geistigkeit versucht hat, Gott in die Welt einzubeziehen, ihn zu verkleinern und in den Rahmen des menschlichen Verstehens einzuordnen, so hat man sich auch bemüht, die Nächstenliebe auf einige eingehende und peinlich genaue Regeln einzuengen, welche die Überraschung und Unsicherheit aus dem Leben ausschließen sollten.

So hat sich der nicht seltene Fall ergeben, daß viele religiöse Institutionen, die geschaffen worden waren, um diese Nächstenliebe zu üben, zu einer so eingehenden Planung gelangen, daß für den authentischen Nächsten, der gegen alle Berechnung und Voraussicht daherkommt, kein Platz mehr bleibt.

In einer Welt wie der unsrigen, in der glücklicherweise viele Ursachen der menschlichen Unsicherheit ausgemerzt werden, ist die «Nächstenliebe» nützlicher als je. Nur im Namen einer absoluten Transzendenz und Verpflichtungslosigkeit kann das verquickte Räderwerk durchbrochen werden, welches den Einzelmenschen in einer Reihe von aufeinander abgestimmten Sicherheiten mitschleppt, die ihn zur Sinnlosigkeit einer Zeitangabe «25 Uhr» schieben können.

Andererseits ist die Nächstenliebe trotz ihrer Weigerung, sich in ein Sicherheitssystem einsperren zu lassen, nichts Abstraktes und Weltfernes, sondern

muß im Gegenteil Wirklichkeit werden, indem sie in die konkrete, unmittelbare Wirklichkeit eingreift.

Wir Christen müssen die Menschen in ihrer nicht voraussehbaren konkreten Wirklichkeit lieben.

Diese «inkarnierte», Wirklichkeit gewordene Liebe ist ein tiefer Gleichklang mit den Menschen unserer Zeit und unseres Raumes. Eine «Engelgeistigkeit», die den Menschen aus seinen geschichtlichen Angeln hebt und in nachtdunkle Gegenden und Zeiten versetzt, verstößt schwer gegen diese «Menschwerdungspflicht» der christlichen Liebe.

Von diesem Gesichtspunkt aus müssen viele unserer Einrichtungen auf dem Gebiet der Orden, der religiösen und auch der von Laien getragenen Einrichtungen, die im Übersehen der zeitgenössischen Ereignisse eine Art «geistige» Sicherheit suchen, eine Erneuerung finden. Das schneidende Verbot in Ordenshäusern, Zeitungen zu lesen, kann sich für diese unausweichliche Aufgabe des Gleichklangs, der Abgestimmtheit auf die andern Menschen, die für die Übung echter Nächstenliebe notwendig ist, ohne weiteres schädlich auswirken.

Hier wäre das überaus schwierige Problem der «zeitlichen Kompromisse» einzureihen, das heutzutage für die besten einsatzbereiten Laien eine Sorge bedeutet. Ein Christ, der in Höhepunkten des Kampfes für den Fortschritt der Menschen seinen revolutionären Schwung abbremst, weil er fürchtet, seine Aufgabe als Vertreter der christlichen Grundsätze im konkreten, unmittelbaren Geschehen zu «kompromittieren», steht in den Augen der Übrigen bei der Suche nach neuen und gerechteren Wegen der Geschichte unausweichlich als Bremsklotz und Symbol der Ausflüchte da.

Mit einem Wort: die Nächstenliebe muß als typisch christliche Leistung in ihrer Verwirklichung eine Art dialektischer Spannung zwischen der Transzendenz und der «Inkarnation» aufweisen.

Die Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) kann uns einen ausgezeichneten Anhaltspunkt zum Verständnis dieses dialektischen Gleichgewichts bieten.

Einerseits war der «Nächste» etwas Unvoraussehbares, das außer jedem Programm stand. Der Priester und der Levit gingen vorüber, da sie fanden, in ihrer liturgischen Aufgabe sei für diese unvermutete Hilfeleistung nichts vorgesehen. Mit dieser Haltung verzichtet man auf die Transzendenz der Nächstenliebe. Der Samariter beabsichtigte bei seinem Vorgehen nicht, die normalen Kanäle der Sanitätseinrichtungen zu ersetzen; er dachte nicht daran, Hilfsorganisationen für Verkehrsverwun-

dete zu organisieren; dadurch nahm er die Transzendenz und Freiheit der Nächstenliebe an. Andererseits begriff er, daß er zum konkreten Menschen in seiner bestimmten Situation hingehen mußte, wenn er «der Nächste» werden wollte.

3. Folgerung

Wie wir in diesem kurzen Überblick gesehen haben, ist die christliche Geistigkeit ihrer Natur nach eine Geistigkeit der Ungewißheit, selbst in Zeiten, die nicht wie die unsrige Zeiten der Unsicherheit sind.

In Zeiten der Unsicherheit, wie der Kreuzweg der Geschichte, in der wir leben, eine ist, muß diese unausweichliche dialektische Spannung zwischen Transzendenz und «Inkarnation», die den Charakter echter christlicher Geistigkeit bildet, dringend betont werden.

In der Konzilskonstitution über die Kirche in der heutigen Zeit wird diese Notwendigkeit dauernden Aufbaus und Niederreißen unserer religiösen Welt ausdrücklich anerkannt: «Unsere Geschichte steht in einem solchen Beschleunigungsprozeß, daß

der Mensch ihm kaum folgen kann. Das Menschengeschlecht lebte ein einziges Schicksal, das sich nicht mehr in verschiedene getrennte Geschichten aufteilt. Die Menschheit geht so von einer eher statischen Auffassung der Wirklichkeit zu einer dynamischeren, entwicklungsbetonten über. Daraus ergibt sich eine neue Summe von Problemen, die neue Analysen und Synthesen verlangt.»⁹

Diese Forderung neuer Analysen und Synthesen schließt zweifellos eine schmerzliche Anstrengung in sich. Vielleicht beruht unser Widerstand, diesen dialektischen Weg einzuschlagen, auf der unlegbaren Tatsache, daß die Kirche in Formen und Handlungsweisen des altbürgerlichen Lebens verstrickt ist.

Ich glaube, wir stehen im günstigen Augenblick, um das Gewissen der Christen aufzurütteln und sie aufzurufen, den königlichen Weg zu betreten, den alle Gläubigen aller Zeiten nach dem Beispiel ihres Vaters Abraham gegangen sind. Als er den Ruf Gottes vernommen, an einen Ort zu gehen, den er als Erbteil erhalten sollte, machte er sich auf den Weg, «ohne zu wissen, wohin er ging» (Hebr 11, 8).

JOSÉ-MARIA GONZALEZ-RUIZ

Geboren 1916 in Sevilla (Spanien), zum Priester geweiht 1939. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. Er erwarb sich 1940 das theologische Doktorat und 1953 das Lizentiat der Bibelwissenschaften und ist Professor für Neues Testament an der päpstlichen Universität von Salamanca. Er ist Mitarbeiter an: Estudios Bíblicos, Semanas Bíblicas Españolas und Bíblica. Er veröffentlichte zudem: El Evangelio de Pablo (1963), El Cristianismo no es un humanismo (1966), Pobreza evangélica y promoción humana (1966), und bearbeitet die spanische Fassung des Corpus Paulinum der Herder-Bibel.

¹ L'existentialisme est un humanisme, Paris 1965, 78.

² Dialektika konkrétneho, ital. Übers. Dialettica del concreto, Mailand 1965, 260.

³ a. a. O. 261.

⁴ Phénoménologie et Religion, Paris, PUF 1962, 9.

⁵ Filosofía czlowieka, span. Übers.: La filosofía del hombre, Buenos Aires 1964, 74.

⁶ Fundamentos de la filosofía marxista, 2. span. Ausg., Mexiko 1965, 585 s.

⁷ Gaudium et spes, n. 43.

⁸ Gaudium et spes, n. 55.

⁹ Gaudium et spes, n. 3.

Übersetzt von P. DDr. Hildebrand Pffiffer