

## Unmittelbarkeit zu Gott

Es gibt wenige Formeln, denen ein ehrlicher, sauberer Denker mit mehr Mißtrauen begegnen wird als die Wendung: «Dies oder jenes ist nichts anderes als ...» Leben und Geist sind nichts anderes als eine komplizierte Struktur von Materie. Das sittlich Gute ist nichts anderes als das für den Einzelnen oder für die Gesellschaft Nützlichste oder Angenehmste. Die Ästhetik ist nichts anderes als ein Zweig der Soziologie. Das sogenannte Böse ist nichts anderes als eine Form biologischen Verhaltens. Und was dergleichen kurzschlüssige Formeln, die sich gern als entlarvende Definitionen geben, noch massenhaft umlaufen. Unter diese Kategorie fällt leider auch ein Schlagwort, das, gedacht oder ungedacht, ausgesprochen oder unausgesprochen, in vielen christlichen und theologischen Köpfen dieser Zeit umgeht, und das, auf seine kürzeste Form gebracht, lautet: die rechte Religion ist nichts anderes als Ethik. Das heißt: das rechte Verhalten zur Gottheit ist nichts anderes als das rechte Verhalten zum Mitmenschen (und darin auch zu sich selbst). Man ist sich klar, daß eine solche Reduktion einer geschichtlichen Relativierung bedarf, denn der Satz hat in der vormodernen Menschheit nirgends gegolten. Tritt er heute in Geltung, so entweder weil die Religion (als Unmittelbarkeit zu Gott) früher gültig war, aber heute durch die Umschichtung der Welt, durch das Entschwinden Gottes vom Horizont der technisch-sozial denkenden Menschheit diese Geltung eingebüßt hat, oder weil sie auch früher schon ein verhängnisvoller Irrtum war, ein Trug der Vernunft, von dem uns die Neuzeit endgültig befreit hat. Gott ist zum Unbekannten geworden (und insofern «tot») – Gott hat nie existiert (und ist deshalb «tot»). Religion verwandelt sich in Ethik – Religion war nie anders sinnvoll denn als Ethik. Hierin scheint eine tragfeste Brücke für den «Dialog mit dem Atheismus» zu liegen. Und zwar vornehmlich für Christen, denen als das «neue (!) Gebot» die Anweisung gegeben wird, ihren besondern «Glauben» durch

eine besondere, unterscheidend intensive Form der Nächstenliebe unter Beweis zu stellen.

Wir haben Grund, dieser neuen Anwendung der Kurzschlußformel gegenüber mißtrauisch zu sein. Einen Wahrheitsanteil bei den meisten dieser Formeln wird man nicht leugnen. In unserem Fall: Alle Religion ist sicher auch Ethik, und christliche Religion ist es sicher in einem ausgezeichneten Sinn. Lassen wir vorweg dem Aquinaten das klärende Wort: «Religion hat zweierlei Akte. Die einen sind eigentlich und unmittelbar und werden von ihr selbst gesetzt; durch sie bezieht der Mensch sich ausschließlich auf Gott, etwa beim Opfern, Anbeten usf. Sie hat andere Akte, die sie durch Vermittlung der von ihr geleiteten Tugenden hervorbringt, sofern sie diese auf die Ehrfurcht vor Gott hin ausrichtet; denn die Tugend, die sich auf das Endziel bezieht, beherrscht formgebend jene andern Tugenden, die sich auf Dinge, die zum Endziel hin sind, beziehen. In diesem formgebenden Sinn ist «das Besuchen von Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis» (Jak 1, 27) ein Akt der Religion, wengleich der Akt unmittelbar von der Barmherzigkeit gesetzt wird, und «sich unbefleckt bewahren vor dieser Welt» (ebd.) ist ebenfalls formgebend ein Akt der Religion, wengleich er von der Selbstzucht oder einer andern entsprechenden Tugend gesetzt wird» (S. Th. II-II 81, 1 ad 1). Unterdrücken wir einstweilen die Fragen, die diese erste summarische Antwort in uns offen läßt, und bedenken wir, vorspielend, noch etwas anderes.

Guardini liebt es, drei Zonen in der Wirklichkeit des Menschen zu unterscheiden. Die Zone seiner Natur, die er (auch als sündig verfallener, zerstreuter, entfremdeter) ohne wesentliche Schwierigkeiten kennt und anerkennt. Die Zone der Gnade und ihrer verborgenen Wahrheiten und Gesetze, die nur dem glaubend sich Öffnenden zugänglich werden. Dann aber eine dritte Zone, zu welcher Verhältnisse der geschöpflichen Welt gehören, die doch nur vom Licht der übernatürlichen Gnade getroffen



klar hervortreten, zunächst natürlich für den Glaubenden, der sich der Führung dieses Lichtes anvertraut, und dann irgendwie auch weiteren Kreisen der Menschheit, wenn von den Glaubenden her die ins Bewußtsein gehobenen Verhältnisse und Wahrheiten dargestellt, erprobt und glaubhaft gemacht worden sind. Ein klares Beispiel für diesen Vorgang ist die Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, die (um nur die unmittelbare Vorgeschichte zu erwähnen) in der «Virginischen Erklärung der Rechte» und in Jeffersons «Unabhängigkeitsklärung» (1776) von der christlich verstandenen Menschenwürde her erklären: «all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights», was dann die Franzosen auf aufklärerischer Basis weiterführen (1789). Das deutsche Verfassungsrecht setzt nach Erwähnung Gottes die Menschenwürde als unantastbar und «als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft» voraus und leitet davon die menschlichen «Grundrechte» ab.<sup>1</sup> Die Würde der Einzelperson als Bild und Gleichnis Gottes leuchtet im Strahl der Offenbarung auf und wird der Menschheit evident, ein prekäres Gut, das dort, wo das christliche Licht ganz zu erlöschen droht, auch jederzeit wieder mitverdunkelt werden kann. Wo aber diese direkte oder noch indirekte Beleuchtung vorhält, erscheint als Grundlage des Ethischen nicht ausschließlich das *bonum commune*, sondern ebenso primär das *bonum personae*, und die Ethik wird wesensgemäß zu einem dialogischen Existenzvollzug: von Personkern zu Personkern, in Anerkennung des absoluten Wertes des begegnenden Du. Das «dialogische Prinzip» beruht nicht als solches auf der Offenbarung, es regelt einen wichtigen Teil der natürlichen zwischenmenschlichen Ethik, wird aber von einer Religion her, die auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch personal-dialogisch versteht, Vertiefung und Förderung erfahren.

Nach diesen vorgängigen Unterscheidungen stellen wir als christliche Denker die Frage, ob christlich ein unmittelbares Verhältnis des Einzelnen zu Gott sachlich und historisch (für unsere Zeit) möglich und notwendig ist oder ob es nicht vielleicht eine Verhinderung und Verstellung des eigentlich Christlichen sei, wo das Gottverhältnis wenigstens primär (vielleicht sogar ausschließlich) in der zwischenmenschlichen Begegnung sich ereignet. Wir werden zu diesem Zweck drei Gedankenkreise ziehen: einen innersten, der Jesus Christus und sein Gottverhältnis betrifft. Einen zweiten, um die Distanz des Gottmenschen von

uns Menschen zu bedenken. Einen dritten, um zu fragen, ob gleichzeitig mit dieser Distanz eine innerste Teilnahme an seinem Gottverhältnis möglich wird.

### 1. Vom Gottesverhältnis Jesu

Es ist durchaus möglich, das Gottesverhältnis Jesu als eine überschwengliche Vollendung dessen zu deuten, was – wenigstens in der alten Menschheit – das unmittelbare religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott war; diese Möglichkeit wird deutlicher, wenn man zwischen diese Basis und jenen Gipfel die Stufen des alttestamentlichen Gottverhältnisses stellt.

Daß der Mensch von Natur aus neben der ethischen eine religiöse Sphäre kennt, die mit jener nicht zusammenfallen kann, liegt daran, daß er elementar und unüberholbar weiß: er verdankt sein Dasein nicht sich selbst, er verdankt es aber auch nicht im Vollsinn seinen Eltern, denn diese und alle früheren Geschlechter mit ihnen sind in der grundsätzlich gleichen Lage wie er: sich nicht selbst verursacht zu haben. Es gibt ein geheimnisumwittertes Auftauchen des Einzelwesens aus den zeugenden Weltgründen, die eine inkommensurable Mächtigkeit besitzen, Lebendiges mitsamt seinen dunkeln und hellen Schicksalen hervorgehen zu lassen, sie auf irgendeine Weise freizusetzen, sie aus der Ferne oder Nähe zu begleiten und im Tod zu sich zurück-sinken zu lassen. Ursprung und Ende des Vergänglichen, Abhängigen, Nichtabsoluten liegen in einem Unvordenklichen, dem man Namen und Antlitz leihen und das man doch nicht fassen kann, dem man sich aber doch *verdankt* und in das man, *sich aufgebend*, mündet. Diese beiden Akte: sich verdanken und sich aufgeben, sind irgendwie seinshaft vorgegeben, auch wenn man rebellisch sich weigern würde, sie bewußtseinshaft nach- und mitzuvollziehen, und sind unabhängig davon, welches unpersönlichere oder persönlichere Antlitz man dem Mysterium des Seinsgrundes leiht. Gerade die Wandelbarkeit der mythischen Verdeutlichungen, der Götterwesen und Götternamen kann zeigen, daß der religiöse Mensch auch der alten Zeiten nicht im Innersten an der einzelnen Verdeutlichung hing, sondern die Mythen als wechselnde Hüllen des einen Mysteriums zu empfinden vermochte.

Die Ethik solcher religiöser Kulturen (ob primitiv oder hoch) war von Religion völlig durchtränkt, sofern die Menschen ihr gemeinsames Lebensspiel vor dem gleichen (vielleicht zunächst



nur ihr Volk betreffenden) Gottgeheimnis aufführten und das Gefühl ihrer Abhängigkeit von der göttlichen Sphäre sich bis in die Einzelakte des Gemeinschaftslebens, der Politik und Wirtschaft, des Rechts und der Medizin auswirkte. Von hier auf die moderne Welt hinüberblickend, kann man wohl feststellen, daß diese kindliche unmündige Abhängigkeit von der Gottheit eine Unfähigkeit ausdrückte, sich frei, naturüberlegen und technisch geschickt in der Welt einzurichten, daß aber die fortschreitende Mündigkeit in der Lebens- und Weltgestaltung die entscheidende Struktur von Sich-verdanken- und Sich-aufgeben-müssen in nichts verändert hat. Innerweltliche Mündigkeit löst die Frage nicht, warum überhaupt Seiendes sei, das dem unfäßlichen Grund entsteigt und in ihn (wie auch immer) zurücksinkt. Die religiöse Frage ist seinhafte dem Endlichen genauso eingegraben wie früher, auch wenn sie bewußtseinhaft verdrängt und verschüttet wird durch die vordringlich scheinenden Aufgaben der (kollektiven) Weltbewältigung.

Im Alten Bund tritt, nach der Erfahrung und dem Selbstverständnis Israels, der unfäßliche Weltgrund als lebendiger, erwählender, Heilstaten setzender und ein Bündnis eingehender Gott hervor; seine Unfäßlichkeit hat sich gewandelt, sie ist jetzt positiv, nah, und um der Gnade willen eifersüchtig fordernd geworden: weil er unbegreiflich, grundlos dieses durch nichts ausgezeichnete Volk erwählt und erlöst hat, hat er Anspruch auf eine interesselose, nur ihn allein bejahende Antwort; dieses leidenschaftlich exklusive Füreinandersein von Gott und Volk wird von Osee und bald darauf vom Deuteronomium auf den Namen Liebe getauft: Liebe zwischen Gatten oder Liebe zwischen Vater und Sohn. Dieses Verhältnis erschien Israel einerseits hart, und es hat immer wieder und immer gründlicher versagt, andererseits erschien es ihm auch unendlich wunderbar und beseligend, und es hat sich (wie kein anderes Volk auch nur annähernd) durch die Jahrhunderte unermüdlich ausgesungen in Dank- und Preisliedern, die allerunmittelbarstes Gottverhältnis bezeugen. Es ist Lob durchaus um Gottes selbst willen, und nicht primär, um etwas von ihm zu erreichen, Lob, das im Kern einzig «begründet» ist durch die Grundlosigkeit der göttlichen Gnade in seiner Liebeserwählung. – Nur insofern das Volk als Ganzes Gottes Eigentum ist, hat Gott auch sein Siegel auf die Lebens- und Rechtsordnung im Volk gelegt: die menschlichen Rechtsbegriffe und -taten haben

sich anzugleichen an den göttlichen Begriff des Rechts (*sedaqa*, *mišpat*); nicht nur so, daß Gott einen moralisch-juridischen Bundeskodex «positiv» erläßt, sondern so, daß ein vermittelnder Begriff mitgegeben wird, der aus dem Bundesgeschehen selbst stammt: «Wenn Gott sich an euch hängt und euch erwählt hat, dann nicht, weil ihr etwa zahlreicher wart als die übrigen Völker, sondern aus Liebe zu euch... Hüte dich, in deinem Herzen zu sprechen: meine Kraft, die Tüchtigkeit meiner Hand hat es mir erwirkt... Sag nicht in deinem Herzen: wegen meines gerechten Wandels hat mich Gott in den Besitz dieses Landes gesetzt... Gott ist der Herr der Herren, der große, siegreiche, fürchtenswerte Gott, der kein Ansehen der Person kennt und sich durch kein Geschenk bestechen läßt. Er schafft Recht dem Waisen und der Witwe und liebt den Fremdling, dem er Brot und Kleid gibt. So liebet den Fremdling, denn im Land Ägypten wart ihr Fremdlinge... Ist ein Armer bei dir unter deinen Brüdern..., so verhärtete dein Herz nicht, sondern öffne ihm deine Hand und leihe ihm, was er braucht... Denke daran, daß du ein Sklave warst im Land Ägypten und daß Jahwe, dein Gott, dich daraus losgekauft hat... Halte den Mann aus Edom nicht für verabscheuenswürdig, denn er ist dein Bruder; auch den Ägypter nicht, denn du warst ein Gast in seinem Lande... Nimm nicht zum Pfand das Kleid der Witwe, 'erinnere dich, daß du ein Knecht warst im Land Ägypten und daß Jahwe, dein Gott, dich daraus losgekauft hat.»<sup>2</sup> Diese ganze Sozialethik ließe sich am klarsten zusammenfassen in der Parabel Jesu vom undankbaren Knecht: wem viel geschenkt wurde, muß das wenige, was er kann, schenken, in Erinnerung an die ihm zugewendete Gnade. Das heißt in Israel Gottesrecht. Die furchtbaren sozialen Mißstände, die Amos und Isaias geißeln, schreien deshalb so zum Himmel, weil sie Sünde unmittelbar gegen die Bundesliebe sind.

Jesus hat sich selbst als Erfüllung des Alten Bundes verstanden und gegeben,<sup>3</sup> ja geradezu als dessen Verkörperung. Wie er die absolute Erwählung Gottes, die absolute Zusage seiner Liebe und unauflöselichen Treue ist (2 Kor 1, 19 ff), so ist er die (vom Alten Bund her unmöglich scheinende) Zusammenfassung aller maßgebenden Gestalten im Volk: Gründer, Gesetzgeber, Richter, König, Prophet, Gottesknecht, himmlischer Menschensohn, Sündenbock, Hoherpriester... Von all diesen Punkten her gibt er in seiner *Existenz* jenes vollkommene Gotteslob, das die Psalmisten zunächst



bloß mit den Lippen gaben. Er steht aber auch an der Stelle, wo Gott im Zorn Feuer aus seiner Glorie zerstörend auf Jerusalem herabflammen läßt (Ez 10,6): er verkörpert alles Zerstörens-werte, Verdammliche und trägt so den Bund auch durch das Gerichtsfeuer hindurch. Diese unbegreifliche Synthese hebt ihn aus der Reihe aller noch so begnadeten Menschen heraus; er ist nicht nur Vorbild, sondern Urbild, seine Existenz ist, als Zusammenfassung aller Menschhaltungen im Bund, zugleich das ganze menschengewordene Tat-Wort Gottes. Dies erklärt die Züge, die ihm ohne Zweifel und jenseits aller theologischen Auslegungen zukommen: 1. Eine beispiellose (Kindes-)Intimität zu Gott als seinem Vater (Abba), aus dem seine Existenz lebt und quillt, in dessen Macht und Auftrag er all sein Werk tut. 2. Ein immerwährendes Zurückstreben in die Einsamkeit des Gebetes, in eine unbelauschbare Tiefe und Stille, aus der nicht nur seine Wort- und Wunderkraft, sondern unbedingt auch die geballte Fülle jener Auswortbarkeit stammt, die dann, Schicht um Schicht, in die Evangelien, ins theologische Wort ausströmt. Aus der schlechthinigen Unmittelbarkeit Jesu zum Vater (im Licht der Begegnung wie in der Finsternis der Kreuzesverlassenheit) kann er seine Existenz als totale Fleischwerdung, Verwirklichung des Liebeswillens Gottes der Welt gegenüber deuten, kann er sich – nach der Formel Karl Barths – zum «Menschen *für* die Menschen» (für alle) werden lassen, im Gegensatz zu uns, die wir als Geschöpfe immer nur «Menschen *mit* andern Menschen» sein können. Wäre er nicht so weit in die Einsamkeit mit Gott zurückgegangen, so hätte er niemals so weit in die Gemeinsamkeit mit den Menschen hinausgehen können. Indem er in der Intimität mit dem Vater mit dessen reinem Liebeswillen zusammenfällt, kann er seine leib-seelische Gesamtexistenz zur *Eucharistia* machen, worin er unüberbietbar die absolute Selbstverdankung des Menschen an Gott (im Entstehen und Sein) und die absolute Selbstaufgabe in Gott hinein (im Tod) zusammenfallen läßt. Und gerade dieser primär auf den Vater gerichtete Gesamtakt wird zur höchsten Liebesgabe an die Menschen, und zwar Liebesgabe des Vaters, als deren faßbare Vermittlung sich Jesus in seiner Liebe versteht. Indem er sich vom Vater zu einer Gabe an die Menschen machen läßt (in einem absoluten Gehorsam, der eins ist mit seiner Liebe), erreicht er die Menschen im Innersten und erhält sie vom Vater zu seinen Brüdern. «Siehe hier sind wir, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat»

(Hebr 2,13). Das unabsehbar sich verzweigende Geheimnis, das sich hier öffnet und die gesamte Dogmatik aus sich entläßt, dürfen wir hier nicht weiter verfolgen; es mußte nur so weit angetönt werden, als zur Einsicht nötig war: in Jesus erfüllt sich auf überschwingliche, unvergleichliche Weise alles, was schon in der Zone der natürlichen Religio und wiederum in der Zone alttestamentlicher bundesgerechter Existenz Unmittelbarkeit zu Gott war.

Wenn aber anlässlich der Religio schon kurz angedeutet wurde, daß diese Gottunmittelbarkeit des religiösen Aktes durch ein modernes Weltverständnis zwar illegitim verdunkelt, aber keineswegs legitim überholt werden kann – weil der Mensch sich immer dem letzten Geheimnis wird verdanken und sich in dieses hinein aufgeben müssen –, so kann natürlich noch viel weniger davon die Rede sein, daß das christliche Gottverhältnis, sofern es an Jesu Verhältnis zum Vater orientiert ist, je etwas von seiner Unmittelbarkeit einbüßen kann. Dies müssen die beiden noch folgenden Denkschritte erweisen.

## 2. Von der Distanz Jesu zu uns

Um ganz der Mensch *für* die Menschen zu sein, ist Jesus zunächst nicht der Mensch *mit* den Menschen. Er wird es, im Maß als seine Sendung es fordert, auch und sehr gründlich sein: der Mensch, «der *mit* Zöllnern und Sündern zu Tisch sitzt» (Mt 9, 11). Aber sein Auftrag, es zu tun, stammt vom Vater; er ist selber dieser Auftrag, dieses an die Sünder gerichtete «Wort» des Vaters; um es zu sein, hat er sich im absoluten Gehorsam restlos «vernichtet» und «verdemütigt» (Phil 2, 7f), so daß in ihm das ungeheure, majestätische Ich des Bundesgottes transparent anwest. «Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde... Ich aber sage euch» (Mt 5, 21f). Man hüte sich, die Bundesstiftung am Sinai, da Gott in den sinnlichen Attributen seiner Herrlichkeit erscheint und das Volk «vor Schreck zittert und sich im Abstand hält» (Ex 20, 18; Dt 5, 23f), eine «dialogische Situation» zu nennen. Gott tritt vor, *er* verfügt in Wort und Tat, und der Mensch wird, im vollkommenen Gehorsam, zur entsprechenden Antwort aufgefordert. Etwas von der alten Sinaiherrlichkeit unwittert den demütigen Menschensohn, wenn er im Namen seines Vaters, das «scharfe, doppelschneidige Schwert des Wortes im Munde» (Apk 1, 16), die zweischneidige Gottesliebe in die Welt bringt: als Gericht und Erlösung. Der Ursprung der von ihm gestifteten



Kommunikation liegt in vollkommener Einsamkeit; sie ist Leitmotiv seines Lebens, das erstmals der Zwölfjährige anspricht, der sich – vor lauter Gehorsam an *seinen* Vater – die Mühe nicht nimmt, seine mitmenschliche Familie zu avisieren: ein höchst undialogisches Benehmen. Der später seine Mutter und seine Verwandten bei ihrem Besuch nicht empfängt, und zuletzt am Kreuz, da der Vater ihn verlassen hat, ostentativ auch seine Mutter verläßt, ihr einen andern Sohn «unterschiebt», damit auch sie an der besondern Sphäre, aus der er gelebt und gehandelt hat, endgültigen bitteren Anteil erhalte.

Dabei setzt er immer die Sphäre der natürlichen dialogischen Sozialität der Menschen als eine geschöpfliche Gegebenheit selbstverständlich voraus. Sie funktioniert irgendwie in sich selber: das Eheleben mit seinem erotischen «Ein-Fleisch-Sein», das Gott gestiftet hat (Mt 19, 6), das Familienleben, das aus innern zwischenmenschlichen Gesetzmäßigkeiten eine bestimmte Form der Güte erzwingt («Wenn ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt...» Mt 7, 11a), das freundliche Benehmen zu Freunden («tun das nicht auch die Heiden?»), das Wiederlieben derer, die uns lieben («tun das nicht auch die Zöllner?» Mt 5, 46f) usw. Indem dies alles vorausgesetzt und anerkannt wird, wird es als die (im weitern Sinn «eroshafte») Sphäre gekennzeichnet, auf welche die Agape Gottes zufährt, aus einer einsamen Höhe und Tiefe, die gerade in der äußersten Einsamkeit des Kreuzesgehorsams ihr unsägliches verborgenes Geheimnis kundtut: den absoluten innergöttlichen, trinitarischen Dialog. Dieser soll durch die Sendung Jesu zur innern Form auch der menschlichen Dialogsituationen werden (Eph 5, 21–33; Phil 2, 5f; Kol 3, 12–17 usw.); das wird aber nie anders abgehen als durch eine Teilnahme an der Einsamkeitssituation des fleischgewordenen Wortes. Um *alle* Liebe zu geben, verzichtet es am Kreuz auf *alle* Liebe, nicht nur die der lieblosen Sünder, sondern auch die der liebenden Kirche (in Maria) und die des Vaters selbst. Ohne dieses Alles-Verlassen ist das christliche Alles-Geben nicht möglich.

Indem es die eigentliche Sendung Jesu Christi war, mit der ganzen Liebe des Vaters in die Stunde der Finsternis, in die absolute Nichtliebe der Welt hineinzugehen, entsteht freilich eine Situation, die der dialogischen anscheinend ähnlich und analog ist, sich von ihr innerlich aber doch tief unterscheidet. Wir können sie die der Konfrontation oder des «affrontement» nennen, wörtlich: der Zusammen-

stürnung. Kopf an Kopf,<sup>4</sup> hart auf hart. Die Haltung Jesu wird hier nicht vom Sichbetreffenlassen durch das menschliche Du diktiert, so daß das Du (kantianisch als numenales, als personaler Repräsentant des kategorischen Imperativs) ihn im tiefsten zur Besinnung, Umkehr, Nachgiebigkeit aufriefe – seine Haltung ist vielmehr durch die Absolutheit des Liebeswillens des Vaters bestimmt, für deren Erfüllung er «mit dem Kopf durch die Wand» (des Sünders) gehen muß. Seine Situation ist menschlich nicht weniger existentiell als die von Buber, Ebner, Jaspers u. a. gezeichnete, sie ist es nur anders. Sie ist ebenfalls die Exponiertheit des ganzen Herzens zum mitmenschlichen Du hin, aber wesentlich in Richtung auf das Martyrium. Das hat am besten Kierkegaard (im Tagebuch der letzten Lebensjahre) verstanden. Weil Jesus aus Liebe für die Liebe des Vaters zu sterben bereit ist, kann er in seinen Streitreden diese Härte unerbittlicher Enthüllung und Anklage zeigen. Der Geist der ewigen Liebe selbst nimmt in ihrem Dienst die Rolle des juristischen Anklägers vor Gericht an (Jo 16, 8–11). Und doch soll diese neue Agape nunmehr zur innern Form aller zwischenmenschlichen Verhältnisse werden, der erotischen wie aller übrigen. Das Christentum ist wirklich die Religion der absoluten Liebe. Aber wenn wir zur Not die Funktion Jesu Christi bei der Grundlegung dieser neuen Liebe erahnen, so scheint uns die von den Christen verlangte Form der Nachfolge, als Einverleibung der Agape in den Eros, unverständlich.

### 3. Teilnahme im Abstand an der Liebesform Christi

Wenn zunächst der ganze Abstand der Analogia Entis zwischen Gottliebe und Menschliebe durch die Existenz Christi aufgerissen scheint, so darf dies für den Christen kein Anlaß zur Resignation sein. «Er bleibe, was er ist, der Gottmensch, der Mensch für die andern, er lasse uns sein, was wir sind, bloße Menschen mit andern zusammen. Er verschone uns mit seiner Unmittelbarkeit zum Vater und lasse uns Gott dort finden, wo es der Situation von geschaffenen Personen entspricht: im zwischenmenschlichen Dialog.» Wer so reden würde, hätte die eigentliche Grenze zum Christlichen noch gar nicht überschritten. Christlich kann es nur heißen: Wir müssen und können in allen mitmenschlichen Situationen «den Glanz des Herrn widerspiegeln» (katoptrizesthai 2 Kor 3, 18),<sup>5</sup> weil wir den Glanz seiner Liebe und Gnade zunächst in einer ganz undialogischen einsamen Situation erhalten haben.



Wir können diese zunächst im vorwiegend protestantischen Verständnis entwickeln, um sie dann zum Katholischen hin zu ergänzen.

a. Der Protestant wird hier vor allem auf eine *sachliche* (nicht zeitliche) Priorität des Aktes der Rechtfertigung vor dem der Heiligung (in der dann die christliche Liebe als Nächstenliebe sich betätigt) hinweisen.<sup>6</sup> Es ist, allem menschlichen Tun und Leisten vorweg, der alleinige Akt Gottes, der durch das Kreuz Christi dem Sünder die Gnade zuwendet und zuspricht. In Luthers Theologie entspricht diesem reinen Gottesgeschenk von seiten des Menschen der reine Glaube, den wir beschreiben können als das reine Anerkennen der absoluten Priorität des gnädigen Gottes, als das reine An-mir-Geschehenlassen der Rechtfertigung, an der ich keinerlei tätigen Anteil als Partner habe. So war ja auch schon der Alte Bund – sowohl in der Verheißung an Abraham und später an David, wie in der Bundesschließung am Sinai – rein einseitige Initiative Gottes gewesen; der Mensch wurde nirgends primär in eine Beratung über den zu begründenden Bund einbezogen, obwohl der *Inhalt* der göttlichen Initiative dann sofort das Gegenseitige ist: in Abrahams Glaube liegt die Verpflichtung zum Gehorsam, erprobt auf Moria, im Sinaibund liegt die Verpflichtung zur Heiligkeit, zum Halten der «Gebote, Vorschriften und Sitten Gottes», auch die Davidsverheißung hat ihre konditionale Seite.

Der Mangel von Luthers Konstruktion liegt im tiefsten darin, daß sie den rechtfertigenden Glauben und die Liebe (die zu den «Werken» geschlagen wird) aus polemischen Gründen viel zu stark trennt;<sup>7</sup> denn es ist nicht einzusehen, warum der ursprüngliche reine Glaube, der ja als solcher auf reiner Gnade beruht, nicht schon der erste, alles grundlegende Akt der bedingungslosen Übergabe des Menschen an Gott sein sollte.<sup>8</sup>

b. In anderer Weise (die unbedenklich katholisch wie protestantisch gültig ist) drückt sich dasselbe aus als Priorität des reinen Hörens des Wortes vor aller personalen Reaktion des Menschen darauf. Dieses Hören aber setzt – da es ja um *Gottes* Wort geht, das den ganzen Menschen anspricht und in Beschlag nimmt und dabei in seinem Gehalt wesensmäßig den geschöpflichen Bereich der Vernunft übersteigt – die totale Bereitschaft des Menschen voraus: aus ganzer Seele und allen Kräften zu «hören» und den Inhalt als Gottes Wahrheit gelten zu lassen, in einer Offenheit, die auf alles gefaßt ist, nichts schon vorweg zu wissen vermeint (zum Beispiel was Gott einem «modernen Men-

schen» unbedingt sagen müßte oder auf keinen Fall sagen dürfte), mit keinem Vor-Urteil in den Akt des Hörens eintritt. «Höre, Israel! So spricht der Herr, dein Gott!» Diese grundbiblische Forderung erhält im christlichen Mittelalter den Ausdruck, daß alle christliche Aktion aus einem vorgängigen Akt der Kontemplation zu erfließen habe, sie erhält später bei Ignatius von Loyola den schriftnäheren Ausdruck, daß am Ursprung jedes differenzierten christlichen Lebensauftrags ein Akt absoluter, das heißt gottunmittelbarer Indifferenz zu stehen habe, der reine Bereitschaft zu allem ist, reines Geltenlassen von allem, was Gott in seinem Wort verfügen kann, somit sehr nah dem reinen Glauben Luthers steht. Es ist jedesmal die Widerspiegelung der Forderung Jesu an den Jünger, sich grundsätzlich jenseits jeder dialogischen zwischenmenschlichen Situation zu stellen: «wenn einer zu mir kommt, aber Vater und Mutter und Weib und Kind und Bruder und Schwester, ja auch sich selber nicht haßt, der kann mein Jünger nicht sein» (Lk 14, 26): hassen im Sinn von: nötigenfalls stehenlassen, grundsätzlich übersteigen, um das Überstiegene erst vom Herrn her neu zugewiesen zu erhalten und so alles vom Wort Gottes her zu durchformen. Das «Hören», die «Kontemplation» oder «Indifferenz» der reinen Hinnahme ist ohne Zweifel der Grundakt jedes Gebetes, das nur dann im echten Sinn Gebet ist, wenn es auf dem unbedingten Jawort zum Willen Gottes aufrucht (wenigstens aufzuruhen versucht). Und man darf sagen: Überall wo in einem Menschen oder in einer zwischenmenschlichen Situation dieses Jawort – auch uneingestanden, heimlich, aber grundsätzlich – vorhanden ist, ist fundamentales Gebet.

c. Faßt man dies noch in explizit katholische Kategorien, so läßt sich sagen: Teilnahme an der Sendung und Existenzform Christi wird, über die bleibende Differenz zwischen ihm und uns hinweg, dort möglich, wo ein Gläubiger im Jawort des Glaubens seine Existenz als Sendung zu empfangen und zu leben bereit ist. Das ist nach Paulus die Struktur kirchlicher Existenz: sich in der «Analogie des Glaubens» seinen Auftrag nicht etwa in «Mündigkeit» selber zurechtzulegen und herauszunehmen, sondern ihn sich «von Gott zuteilen» (Röm 12,3), «von Christus bestimmen» (Eph 4,7. 11f) zu lassen. Der lutherischen Zweiteilung von Rechtfertigung (Glaube) und Heiligung (Wirken) entspricht dann die Zweiteilung von Jawort (das mit allem einverstanden ist Lk 1,38) und Gesendetwerden (in etwas Bestimmtes hinein) zum Nutzen



der Kirche und Menschheit. Das Jawort ist Kreuz und Absterben mit Christus, das Gesendetwerden aus seiner Kraft und in seinem Geist ist Auferstehen mit ihm (Röm 6), wobei aber zu bedenken ist, daß eine Sendung in *jeder* Phase am Sendenden hängt, immer neu- und umdisponiert werden kann, und der Akt der unmittelbaren Bereitschaft zu Gott (Glauben-Hören-Stillsein-Jasagen) nie Vergangenheit werden darf.

Christlich kann ein menschliches Du mich zwar sehr ernst und oft sehr wirksam an die Forderung Gottes *erinnern* und sie mir vergegenwärtigen, es kann aber als solches nie (*als* geschöpfliches Du) das Maß der Forderung Gottes in Christus an mich sein. Menschen sind zumeist aus sündiger Konnivenz füreinander nachsichtig, und am nachsichtigsten mit dem Sünder pflegt er selber zu sein. Gott in seiner Liebesforderung ist zwar gütig und langmütig, aber unnachichtig, und die eigentliche Sendung des Christen ist nach den Maßen der göttlichen Liebe zugeschnitten. Sie ist deshalb in ihrem Ursprung und in ihrer bleibenden Struktur gottunmittelbar und transdialogisch. Das erst ergibt die für die Welt immer seltsam, ärgerlich und kaum entzifferbar bleibende Form der christlichen Nächstenliebe. Indem sie als Teilnahme an der göttlichen (gottmenschlichen) Liebe das Format der durchschnittlichen dialogischen Liebe sprengt, müßte sie unbedingt als Hybris oder als Pharisäismus wirken, wenn sie nicht sofort gepaart wäre mit der Demut des reinen Glaubens, die es für die andern glaubhaft macht: das ist nicht *meine* Leistung, *meine* Liebe, sondern Liebe Gottes in Christo, die ich (mehr schlecht als recht) im Auftrag durchzugeben versuche. In dieser Glaubensdemut muß unbedingt die theologische Analogia Entis, der Abstand zwischen dem rechtfertigenden Gott und dem unwürdigen gerechtfertigten Sünder sichtbar werden. In

der Sendung und Sendungsexistenz Pauli läßt sich studieren, wie die transdialogische Agape der apostolischen Sendung sich im dialogischen zwischenmenschlichen «Eros» (bzw. in der natürlichen menschlichen Liebe) auswirkt: über die christlichen Forderungen, die ihm seine Sendung vorzustellen und durchzusetzen aufträgt, gibt es mit den Gemeinden keinerlei Diskussion. Er schleift alle Bollwerke und fordert im Namen Christi reinen Gehorsam (2Kor 10,5 f). Aber er tut es in einer wundersamen Solidarität der Liebe mit seinen Brüdern, die gleichzeitig sein ganzes Herz vor ihnen bloßlegt (statt sich in eine unzugängliche «Amtlichkeit» zu verschließen), und in der er bereit ist, das Transdialogische seiner Sendung in der echt-dialogischen Situation zu vertreten. Mit rein menschlicher Psychologie scheint dieser Knoten nicht auflösbar, und doch sehen wir (im 2. Korintherbrief z. B.), daß er existentiell ohne Verbiegung gelebt werden kann.

Jeder, der christlich leben will, muß zuerst mit Christus in der Gottunmittelbarkeit gestanden und «gestorben» sein. Deshalb kommen die Gesendeten Gottes immer irgendwie aus der Wüste. Christus kommt aus dreißig Jahren Verborgenheit und aus vierzig Tagen des Ringens in der Gottunmittelbarkeit der Wüste. Der Täufer kommt aus der Wüste. Paulus kommt aus drei Jahren Arabien. «Wüste der Völker», in die Gott selber führt, um die Seinen dort «Angesicht zu Angesicht zu richten», sie einzeln «unter dem Hirtenstab durchzuführen» (Ez 20,35.37). Und mancher, der von dem vielen gebetslosen Gerede in der heutigen Christenheit ermüdet und entmutigt wie Elias in die Wüste hinausgeht, kann von dort unvermutet an den Gottesberg Horeb geraten, wo er Gott in der weislosen Unmittelbarkeit begegnen darf, um mit neuen Aufträgen zu seinen Brüdern gesendet zu werden.

<sup>1</sup> W. Wertebuch, Menschenrechte: Rel. in Gesch. u. Gegenwart IV (3 1960) 870f.

<sup>2</sup> Dt 7,7f; 8,17; 9,4; 10,17-19; 15,7f.15; 23,8; 24,17f.

<sup>3</sup> So, in verschiedenen Abschattungen bei allen Evangelisten und bei Paulus. Der scharfe Konflikt mit den Führern des Volkes enthebt die Hagiographen des Verdachts, das Bild Jesus nachträglich ins Alttestamentliche zurückinterpretiert zu haben. Er hat sich selbst stillschweigend an den Ort gestellt, wo alle Bilder wie von selbst auf ihn hin konvergieren.

<sup>4</sup> Nicht tête-à-tête, sondern tête contre tête.

<sup>5</sup> Zur Deutung: J. Dupont, *Le chrétien miroir de la gloire divine d'après 2Cor. 3,18*: Rev. Bibl. 56 (1949) 392-411.

<sup>6</sup> K. Barth, *Rechtfertigung und Heiligung: Zwischen den Zeiten* (1927) 281-309.

<sup>7</sup> Vgl. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966) Kp. 4: *Liebe als Gesetzeswerk*.

<sup>8</sup> Die Möglichkeit einer Trennung von (bleibendem) Glauben und (verlorener) Liebe im Stand der Sünde steht dem nicht entgegen.

---

#### HANS URS VON BALTHASAR

Geboren am 12. August 1905 in Luzern (Schweiz), 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Wien, Berlin und Zürich, doktorierte in Germanistik und erhielt den theologischen Doktor honoris causa an den theologischen Fakultäten Edinburgh, Münster und Fribourg, sowie das goldene Kreuz vom Berg Athos. Bibliographie in: *Rechenschaft* (1965), Hauptwerk: *Herrlichkeit* (1961 ff). Drei Bände «Skizzen zur Theologie» (1960 f). Der Verfasser ist Leiter des Johannes-Verlags.