

Edward Schillebeeckx

Christliche Identität und menschliche Integrität

Vieles von dem, was sich, mit einer bestimmten Qualifizierung versehen, als «Humanismus» vorstellt, vermag kaum seine Ideologehaftigkeit zu verstecken. Das zeigt sich in den Schlagwörtern, die man in der Literatur finden kann. Einerseits kann man dort lesen: «Was christlich ist, ist menschlich, und was menschlich ist, ist auch christlich.» Andererseits habe ich auch schon gelesen: «Was kommunistisch ist, ist menschlich, und was menschlich ist, ist kommunistisch.» Man könnte mehrere Beispiele für solche Behauptungen bringen. Der diesbezügliche ideologische Mißbrauch darf uns aber nicht davon abhalten, weiterhin ernsthaft nach der Beziehung zwischen «Menschlichkeit» und dem, was Religionen und Lebensanschauungen wahren und verteidigen, zu fragen. Er soll uns aber wohl eine Warnung vor voreiligen Synthesen und Identifizierungen sein.

Der christliche Glaube hat, was sein reicher Inhalt auch darüber hinaus besagen und bedeuten mag, auf jeden Fall auch mit «Menschlichkeit» zu tun. Es sind ja Menschen, die an Gott glauben. Allerdings besitzt niemand das Monopol und den alleinigen Anspruch auf wahre Menschlichkeit, denn diese ist die Angelegenheit aller Menschen. «Menschlichkeit» ist übrigens eine Abstraktion, die nur in sehr unterschiedlichen kulturellen Gestalten konkrete Wirklichkeit ist, auch wenn diese Gestalten auf einem grundsätzlich gemeinsamen und identischen biologischen Substrat beruhen. So ist es immer bedenklich und gefährlich, wenn nur eine bestimmte Kultur vorherrscht. Dann handelt es sich um einen «Regionalismus», der sich für absolut hält, und um Imperialismus.

I. Die Gefahr eines theologischen Schielens

Nirgendwo in der Theologie häufen sich Pseudoprobleme so sehr wie dort, wo man mit «Zwillingsbegriffen» zu tun hat, wie: Menschlichkeit und Christlichkeit, menschliche Freiheit und

Gnade, Evolution und Schöpfung. Man findet sogar: Selbstbefreiung und Rechtfertigung nur durch die Gnade. Oft hat man solche Paare einander entgegengesetzter Begriffe, die ja freilich mit dem einen oder anderen Aspekt der Wirklichkeit zu tun haben, *als solche* in die Wirklichkeit hineinprojiziert, in der sie dann zu zwei entgegengesetzten oder unterschiedlichen, nebeneinanderstehenden Wirklichkeiten wurden, die man dann nachträglich dialektisch miteinander zu versöhnen suchte. Das ist aber ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen, wie es der alte Gnadenstreit in der römisch-katholischen Kirche zeigt, weil man sich immer mehr in unauflösbaren Aporien verfängt.

Auf der Ebene der Begriffe und der Sprache, die sie zum Ausdruck bringt, werden tatsächlich «Menschlichkeit» und «Christlichkeit» bzw. «das nahende Reich Gottes» miteinander und nacheinander gedacht und in Worte gebracht. Man stellt sie aber dadurch oft nebeneinander als zwei gleichwertige Wirklichkeiten, die in einem Atem, in einem Ausdruck miteinander genannt werden können wie z. B. «Gnade und Freiheit». Man vergißt dabei zu fragen, ob solche Begriffe sich so einfach verbinden und addieren lassen. Zwar ist eine gute menschliche Tat konkrete Gnade, und ein Christ kann daher zu Recht ein Stück erworbene «Menschlichkeit» als «Christlichkeit» erfahren. Aber nichtsdestoweniger bleibt die Gnade zur gleichen Zeit eine Wirklichkeit, die die Freiheit übersteigt.

Zwar beziehen sich die Sprache des Glaubens und die Sprache, wie sie empirisch-analytisch gebraucht wird, auf dieselbe Wirklichkeit. Man soll aber den eigenen Zuständigkeitsraum dieser beiden Sprachspiele und ihre je eigene Weise, die Wirklichkeit zu betrachten und anzugehen, respektieren. Man darf sie nicht durcheinandermischen. Denn sonst verhält man sich wie ein Schachspieler, der plötzlich Kreuz-Bube auf dem Schachbrett einsetzt (Wittgenstein): Man verhält sich sinnlos und absurd.

Wenn der Theologe sich nur damit beschäftigt, Ursachen, Gesetzmäßigkeiten und innere Struktur «menschlichen Handelns» zu untersuchen, ist er noch nicht eigentlich formal-theologisch tätig: Er erkundet das «Vorfeld», über das er dann nachher etwas «Christliches» sagen will. Eine solche Erkundung eines Bereiches, über den der Theologe dann später theologisch reden wird, oder sagen wir des Materialobjektes seiner Theologie, ist ihm, auch dann, wenn er bei dieser

Erkundung auf die anderen Humanwissenschaften angewiesen ist, in dem Sinne eine theologische Angelegenheit und Pflicht, als ohne sie seine eigentliche, formaltheologische Tätigkeit und Aufgabe in der Luft hängt und sinnlos wird. Er darf dabei aber auch nicht vergessen, daß eine erste Erkundung solch eines Vorfeldes andere als nur theologische Kompetenzen voraussetzt. Wenn der Theologe sich mit diesem Vorfeld beschäftigt, das allerdings auch die Ebene ist, auf der sich Heil und Unheil konkret entscheiden, muß er zuerst sorgfältig die konkreten Erfahrungen von Menschen, besonders ihre negativen Kontrasterfahrungen, und das, was andere Wissenschaften diesbezüglich zu sagen haben, ernst nehmen und darauf hören. Schon Thomas sagte: «*Multa praecognoscere (theologum) oportet*»¹: Bevor der Theologe als Theologe auftreten und arbeiten kann, muß er schon zuvor vieles erkundet haben. Auf dieser Ebene ist es höchst notwendig, auf Menschen und auf das, was sie an Menschlichkeit als Menschlichkeit verwirklichen wollen, zu hören. Hier ist also auch die Interdisziplinarität der Theologie mit anderen Wissenschaften geboten.

Der Theologe betritt aber erst dann eigenes, eigentlich theologisches Gebiet, wenn seine eigene Kompetenz hinzukommt, wenn er das zuvor Erkundete auf die Ebene eines anderen Sprachspiels bringt, andere Fragen an es heranträgt, es aus einer anderen Perspektive betrachtet, nämlich mit Hilfe der Glaubenssprache, die von dem Heil redet, das uns Gott in Jesus, dem Christus, schenkt. Es handelt sich dann nicht um ein Reden über eine andere Wirklichkeit, sondern man redet anders von derselben Wirklichkeit, die zuvor schon «menschlich» befragt und untersucht wurde. Hier hilft keine Interdisziplinarität weiter, sie ist hier auch nicht angebracht, denn sie würde dazu führen, daß wir mit dem einen Auge auf das schielen, was uns als menschlich, mit dem anderen Auge auf das, was uns als christlich erscheint.

Es dreht sich hier also um zwei unterschiedliche Sprachspiele, denn die Wirklichkeit ist so reich an unterschiedlichen Dimensionen, daß diese nicht alle im Rahmen eines Sprachspiels zur Sprache gebracht werden können. Die zuerst von der menschlichen Vernunft analysierten Gegebenheiten der Wirklichkeit werden dann vom Theologen in einem zweiten Schritt «entziffert» und dekodiert, so daß das ursprüngliche «Rohmaterial» der menschlichen Erfahrung zu einem

Text wird, den er nach der Grammatik der christlichen Hoffnung und des Glaubens an Gott, Quelle eines universalen, alles umfassenden und endgültigen Heiles, interpretieren kann. Die Frage, die sich also dem Theologen als die eigentlich theologische Frage stellt, heißt dann: darf man in einem bestimmten, konkreten Handeln von Menschen, durch das sie mehr Menschlichkeit verwirklichen wollen, ein *Kommen* oder *Nahen* (nicht: *das* Kommen oder *Nahen*!) des Reiches Gottes sehen?

II. Die Absolutheit des Glaubensengagements und die partikulare Gestalt seiner Verwirklichung

Das Reden über Gott als Heil und Befreier der Menschen vollzieht sich also auf der Ebene eines «zweiten Sprachspiels», denn es ist ein neues Reden über etwas, was schon zuvor in einem «ersten Diskurs» zur Sprache kam. Was zuerst als «menschliche Wirklichkeit» betrachtet wurde, wird jetzt von Christen auf seinen «christlichen Gehalt» oder auch auf seinen Wert für Heil und Unheil befragt.

Aus dieser Tatsache, daß der Glaube sich von seiner Eigenart her auf der Ebene eines «zweiten Diskurses» bewegt, folgt keineswegs, daß gerade *deshalb* Glaube und Theologie immer zu spät kommen sollten. Denn die Tatsache, daß sie das so oft taten, folgt nicht aus dem Wesen des Glaubens und der Theologie als solchem, sondern daraus, daß Gläubige und Theologen zu spät den Phänomenen Aufmerksamkeit schenken, die in einem zweiten Diskurs theologisch verständlich gemacht und zur Sprache gebracht werden sollten. Zwar verfügen die Christen über das Licht des Glaubens, oft aber ahnen sie nicht, daß sich in der menschlichen Erfahrung neue Objekte zeigen, und vernachlässigen es daher, mit Hilfe ihres Glaubenslichtes das Neue zu durchleuchten, wo gerade dies notwendig wäre. Wer die Phänomene selbst erst spät sieht, kommt dann noch später, ja zu spät, wenn es darum geht, diese Phänomene christlich zu verstehen und zu durchleuchten und dadurch zu einer besseren Praxis von Christen beizutragen.

Theologie ist das Reden über das Absolute, das sich im Relativen, nämlich in der historischen Praxis von Menschen, zeigt und hier oft eine Angelegenheit von Leben und Tod ist. Die Theologie bringt das, was in einer historischen Praxis von Menschen der transzendente und letzte,

entscheidende Einsatz ist, zur Sprache, denn für jemanden, der an Gott glaubt, steht alles konkret Menschliche, auch das politische Handeln, entweder in einem positiven oder einem negativen, jedenfalls niemals in einem neutralen Verhältnis zu dem Kommen des Reiches Gottes. Zwar heißt diese Tatsache, daß das Reich Gottes sich *in* diesem und jenem partikularen Handeln und *durch* solches partikulare Handeln verwirklicht, nicht, daß das Reich sich auf diese oder jene Praxis reduzieren läßt. Aber das verhindert nicht, daß die *absolute* und *totale* Dimension des Glaubensengagements sich nur in einer *sehr partikularen* menschlichen Praxis zum Ausdruck bringt, d. h. immer neu in ganz bestimmten Situationen verwirklicht wird. Schließlich werden wir danach beurteilt werden, ob wir einem Durstigen ein Glas Wasser gereicht haben (Mt 25,40)!

Das Christsein hat also von seinem Wesen her mit menschlicher Integrität zu tun: Es handelt sich um ein «Ganzsein» oder «Heilsein». Das ist nicht einfach eine Reduktion des Christlichen auf das Menschliche, sondern eine Folge der Tatsache, daß das Christliche nur in der Konkretheit der menschlichen Geschichte Gestalt annehmen kann. Die Absolutheit des christlichen Glaubens an Gott erscheint also notwendigerweise in partikularer, historischer und relativer Gestalt: in historischer Menschlichkeit. Und doch sind Menschlichkeit und das Christliche nicht dasselbe.

Wer also dem Absoluten in reiner Form begegnen will, wer es isoliert von allem Anderen erleben will, wird niemals auf dieses Absolute stoßen, es sei denn, er halte die Götzen, denen er begegnet, dafür. «Gottes Wort» redet nur innerhalb der Möglichkeiten unserer kulturellen und materiellen Möglichkeiten zu uns, innerhalb des Horizontes unseres historischen Lebens. Nur in den kleinen und großen Ereignissen und Dingen eines jeden Tages ereignet sich das Absolute. *Dort* wird sich zeigen müssen, wie die Angelegenheiten der Menschen die Angelegenheit Gottes sind und wie umgekehrt das Anliegen Gottes in dem kleinen und in dem großen Kontext unseres menschlichen Lebens und unserer Gesellschaft eine Angelegenheit der Menschen werden kann. Solche Zusammenhänge muß der Theologe entziffern: Dafür ist er Theologe.

Aus diesen ersten Betrachtungen kann man den Schluß ziehen: Die Transzendenz des christlichen Heiles und des Glaubens an Gott darf

nicht als Vorwand für eine Haltung der Neutralität gegenüber der Förderung des «Humanum» oder gegenüber der Politik dienen. Das Christliche und das «Universal-Menschliche», was das auch immer bedeuten mag, werden niemals verwirklicht werden können, es sei denn im Rahmen sehr bestimmter und bedingter menschlicher Partikularität. Inzwischen wissen wir auch von der abstrakten Menschlichkeit der Aufklärung, wie ideologisch ihre eigentlich bürgerliche Vorstellung des «allgemein Menschlichen» war.

Für den Christen besteht zwar wirklich eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, bei der aber Gott die Welt sozusagen zwischen sich und uns schiebt als die *Übersetzung* seines Wortes, mit dem er uns im Inneren anredet, und darüber hinaus als das Medium, in dem und durch das er den Menschen auf diese Anrede aufmerksam macht, und schließlich als einen Raum, in dem der Mensch seine Antwort auf Gottes Wort und Einladung an ihn geben kann.

Zu Recht interpretieren Christen ein bestimmtes Handeln, und sei es auch ein politisches oder gesellschaftliches Handeln, auch dann als christlich, d. h. als soteriologisch relevant, wenn z. B. (nichtchristliche) Humanisten dieselbe Praxis als (nichtchristlichen) Humanismus betrachten und benennen. Man darf ja eine bestimmte gesellschaftlich-politische Praxis nicht der ihr eigenen Rationalität entziehen oder sie von ihrer Substanz oder von den ihr eigenen spezifischen Zielen trennen. In diesem Sinn gibt es für die Christen kein eigenes, weltliches Handeln, das sie für sich allein reklamieren könnten. Aber der Traum, die Vision, ja die Verheißung einer besseren Gesellschaft, in der es sich menschlicher leben läßt, einer Gesellschaft «mit einem menschlichen Gesicht», gehört zu der Substanz des Evangeliums, weil dieses Evangelium die Botschaft des Reiches eines auf Menschlichkeit bedachten Gottes ist, der auf Menschlichkeit bedachte Menschen will. So ist mit dem christlichen Glauben eine Ethik der Humanität verbunden. Die Kriterien für konkretes gesellschaftliches und politisches Handeln können zwar nicht unmittelbar der Utopie des Gottesreiches entnommen werden, der Gläubige aber integriert dieses Handeln, das er nach den ihm eigenen (profanen) Kriterien ethisch beurteilt, in sein Leben und in die Dynamik, die die theologalen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe diesem Leben geben. So ist für den Christen auch die politische Praxis, die sich für eine

bessere Gesellschaft einsetzt, in der es sich menschlicher leben läßt, der gesellschaftlich-politische Inhalt der christlichen Hoffnung, die sich in historischer Praxis konkretisiert. Für diesen Gläubigen läßt sich so das «Politisch-Soziale» gerade nicht auf seine politischen und sozialen Komponenten reduzieren: Auch im Politischen und Sozialen steht mehr auf dem Spiel. Und gerade mit diesem «mehr» beschäftigt sich der Theologe.

III. Das Reden von Gott im Kontext einer menschlichen Suche nach Befreiung

1. Die religiöse Suche nach dem Heil

Die Vorstellungen und Erwartungen, die sich auf Befreiung, Heil und menschliches Glück beziehen, entstehen aus der konkret erlittenen und dann reflektierten Wirklichkeit von Unheil, Elend und Entfremdung. Sie entstehen aus der gespeicherten negativen Erfahrung einer Jahrhunderte alten Leidensgeschichte, in der es aber auch kurze Zeiten verheißenden Erlebens von Sinn und Glück gab. Sie entstehen aus Teilerfahrungen von Heil und Sinn in der Geschichte vieler Generationen, aus Erfahrungen unerfüllter Erwartung, Erfahrungen von Schuld, Erfahrungen vom Bösen. Daraus entsteht auf die Dauer und trotz aller kulturellen und sogar geographischen Unterschiedlichkeit eine allgemeine Auffassung und Vision von dem, was man für den einzelnen Menschen und für die Gesellschaft als das wahre, glückliche und gute Menschsein betrachtet. Das von den Tatsachen immer wieder angefochtene menschliche Sehnen nach Glück, Heil und Gerechtigkeit, das aber schließlich jeder Anfechtung und Kritik widersteht, bekommt daher unvermeidlich in den unterschiedlichsten Formen, in denen es neu entsteht, die Bedeutung einer intensiven Erwartung sowohl einer «Erlösung aus» und «Befreiung von» Sinnlosigkeit, Leiden und Entfremdung als auch zur gleichen Zeit eines «Eintretens in eine ganz neue Welt».

In diesem Prozeß menschlicher Unheils- und zum Teil auch Heilserfahrung fällt auf, daß die Heilsvorstellungen eines jeden Volkes nicht nur die alle Grenzen und jedes Maß sprengende Tiefe des Leidens zum Ausdruck zu bringen versuchen, sondern auch seine Wurzeln, Ursachen und Folgen ergründen und verstehen wollen.

Im klassischen Altertum, aber auch in der spontanen Erfahrung aller anderen Völker wird der Erfahrung von Unheil mit ihrer von der

Theorie niemals vollständig zu entschlüsselnden und durch eine effektive Praxis nie völlig zu beseitigenden leidensgeschichtlichen Tiefe auch immer eine religiöse Dimension zugemessen. Spontanes menschliches Verstehen und Reflektieren vermag nicht, auf menschlicher Ebene allein Unheil und Entfremdung theoretisch einzuordnen und praktisch zu bewältigen. Die Heilserwartungen bekommen in diesem Kontext einen religiösen Namen. Die Menschheit fing so an, das Heil nicht mehr aus eigener Kraft, sondern «von Gottes wegen» zu erwarten. Trotz aller Erfahrung, die dem zu widersprechen schien, erwartete die Menschheit Milde und Erbarmen aus dem Herzen der Wirklichkeit selbst.

2. Die Suche nach dem Heil außerhalb der Religionen

Was können wir in unserer sogenannten säkularisierten Gesellschaft feststellen? Was früher das fast exklusive Interesse und Streben derjenigen zu sein schien, die mit Religion zu tun hatten, ist jetzt das Anliegen und Ziel verschiedener Wissenschaften, Programme und Aktionen und unterschiedlicher Techniken geworden: Alle streben das Heil und die Heilung, die Wiederherstellung der «Ganzheit» und der Integrität des Menschen und die Befreiung unterdrückter Gruppen und Gesellschaften an.

Unabhängig von allen Unterscheidungen, die man zwischen Glauben und Vernunft machen mag, und von Unterschieden, die zwischen ihnen bestehen mögen, kann man hier schwer bestreiten, daß die Suche nach einer neuen Menschlichkeit, die es erlaubt, unbeschädigter und besser zu leben, heute als *Suche und Frage* mehr denn je in der gesamten Menschheit lebendig ist und daß es um so dringlicher wird, eine Antwort darauf in unserer Zeit zu finden, als wir einerseits feststellen, daß Menschen irren und fehlen, daß ihnen manches fehlt und vor allem daß gegen sie gefehlt wird, während wir andererseits doch schon Lichtblicke menschlicher Heilung und Selbstbefreiung erfahren. Die Frage nach Heil und Befreiung und nach einer Menschlichkeit, die es wirklich erlaubt zu leben, wird ja in einer Situation der Desintegration, der Entfremdung und vieler Formen menschlicher Verletzung und Schädigung gestellt. Diese Frage nach Heil und Befreiung, die das *Grundthema aller Religionen* war und ist, wird heute mehr als je zuvor zur großen Triebfeder der menschlichen

Existenz auf der gesamten Erde. Die Heilsfrage, die Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung ist also heute nicht nur ein religiöses oder theologisches Thema; nicht allein die Religionen thematisieren sie ausdrücklich, sondern sie wird auch *außerhalb aller Religionen* ausdrücklich gestellt und prägt unsere heutige Geschichte, auch unsere heutige sogenannte profane Geschichte. Mehr als je zuvor wird uns heute sehr deutlich bewußt, daß die menschliche Geschichte der Ort ist, an dem über das Heil- und Unbeschädigtwerden und -sein und über die Befreiung der Menschen entschieden wird.

Eine weitere Schlußfolgerung aus diesen Überlegungen mag die folgende sein: Wer heute sinnvoll von Gott, also auch sinnvoll von der christlichen Erlösung reden will, muß dies innerhalb der kontextuellen Situation der heutigen Heils- und Befreiungsthematik tun. Es geht schließlich darum, ob wir zeigen können, daß in der emanzipatorischen Befreiung von Menschen, die auf der Suche nach einer Menschlichkeit sind, die es zuläßt, menschlicher und besser zu leben, etwas Absolutes – das Absolute selbst – auf dem Spiel steht. Es handelt sich also darum, ob wir zeigen können, daß die Sache der Menschen auch die Sache, das Anliegen Gottes sein kann. Erst dann wird sich offenbaren können, wie Gott selbst zu einer Angelegenheit der Menschen werden kann. Wenn das alles so ist, dann muß diese religiöse Dimension unseres menschlichen Lebens auch in Worte gefaßt und zum Ausdruck gebracht werden. Sie fordert die dankbare Antwort der liturgischen Feier, und sie läßt uns schließlich auch ein, in den wechselnden Umständen unseres Lebens so zu handeln, daß es als Geheimnis in einer eindeutigen und klaren Praxis des Reiches Gottes auch allen erkennbar und faßbar übersetzt wird.

3. Gott ist Verheißung

Gerade der christliche Schöpfungsglaube entfaltet eine produktive und kritische Kraft gegenüber sowohl pessimistischen als auch optimistischen, also schließlich unrealistischen Auffassungen über das Heil, das der Mensch selbst in der Geschichte und in der Gesellschaft wirken könnte. Oben haben wir schon darauf hingewiesen, daß dasjenige, was früher nur die Angelegenheit der Religionen war, heute auch außerhalb der Religionen und der religiösen Einstellungen zur gemeinsamen Aufgabe aller Men-

schen wird. Hieraus zieht man gelegentlich die Schlußfolgerung, daß die Erfahrungstradition des Christentums zwar zugestandenermaßen der Menschheit half, sich vieler menschlicher Werte bewußt zu werden, daß diese Werte aber Allgemeingut der gesamten Menschheit geworden sind und daß wir heute deshalb dem christlichen Glauben – mit vielem Dank für die erwiesenen Dienste – Lebewohl sagen können. Wenn man aber so denkt, verhält man sich, so meine ich, sehr kurzsichtig und einfältig gegenüber dem unerschöpflichen Potential an Inspiration und Erwartung, das im christlichen Glauben an die Schöpfung angelegt ist und das auch von dem Geist, der weht, wo er will, freigesetzt wird.

Man kann zwar historisch nachweisen, daß Impulse, die ursprünglich religiöser Art waren, «universalisiert» und Inspiration für die gesamte Menschheit wurden. Es wäre aber ein unglücklicher Kurzschluß des Denkens, eine solche Feststellung absolut setzen und aus ihr Forderungen ableiten zu wollen. Gerade wegen unserer *Endlichkeit* und Kontingenz, unserer «Nichtnotwendigkeit», die unsere Säkularität und Nichtgöttlichkeit konstituiert und definiert, hätte das schwere Folgen. Denn für einen Gläubigen kann diese Endlichkeit ja niemals von Gottes absoluter, schöpferischer Heilsgegenwart losgelöst oder abgetrennt werden: Deshalb ist sie niemals radikal säkularisierbar, d. h. sie kann niemals als Endlichkeit aufgehoben werden. Die schöpferische Heilsgegenwart Gottes bleibt so die unerschöpfliche Quelle hoffnungsvoller Erwartung der Zukunft, die alle Möglichkeiten des Endlichen, jedes Handlungspotential des Geschaffenen deutlich überschreitet.

Besonders in der Erfahrungstradition des Christentums heißt das Bekenntnis Gott gegenüber ja nicht, daß er «die Macht über Leben und Tod» sei, sondern, daß er *pure Positivität* ist: «Er ist ein Gott von Lebenden», er ist ein Gott, der das Heil und die Befreiung aller Menschen will. Die absolute Grenze, die es zwischen Gott und uns gibt, ist ja nicht eine Grenze für Gott, sondern sie ist *unsere* Grenze. So ist das freie Wesen Gottes für uns Menschen eine unaussprechliche Verheißung. Sein Name ist Verheißung. Der christliche Glaube an die Schöpfung heißt, daß Gott uns liebt, und daß dieser Liebe keine Grenzen gesetzt sind, daß sie ohne Bedingungen besteht: Gottes Liebe kann man nicht verdienen, sie ist bedingungslos, grenzenlos. Die Schöpfung ist eine Tat Gottes, die uns einerseits

in unserer eigenen Wesenheit, in unserer Endlichkeit und Nichtgöttlichkeit, in unserer Bestimmung zur wahren Menschlichkeit konstituiert und ins Leben ruft, in der aber andererseits Gott zur gleichen Zeit zu *unserem* Gott wird, in der er sich in seiner selbstlosen Liebe als unser Heil und unser Glück, als der bestimmende Inhalt wahrer und guter Menschlichkeit darbietet und schenkt. In Freiheit erschafft Gott den Menschen, damit dieser sein eigenes Heil und sein Glück erreicht, aber in derselben Tat der Schöpfung will er mit derselben souveränen Freiheit selbst im tiefsten Sinne das Glück und das Heil des menschlichen Lebens sein. Er ist ein Gott von Menschen, *unser* Gott. Das ist der Inhalt des christlichen Glaubens an Gott, den Schöpfer.

Wie dies aber konkret der Inhalt des christlichen Schöpfungsglaubens ist, wird sich in einer Geschichte zeigen müssen, wo die Menschen die Handelnden sind, die diese Geschichte zum Wohl oder zum Übel prägen. Der Glaube an die Schöpfung bedeutet, daß das Wesen Gottes *sich offenbart*. Zwar ist das Wesen Gottes, sein Gottsein, von nichts abhängig und durch nichts bedingt, dennoch ist die Geschichte der Ort, an dem sich *offenbart*, wer Gott ist. Deshalb wird Gott von den Christen der Herr dieser Geschichte genannt.

Die Tatsache, daß Gott es wagt, Menschen zu erschaffen und ins Leben zu rufen, ist von der Seite Gottes her betrachtet ein *Vertrauensvorschuß*, ein Zeichen von Zuversicht gegenüber dem Menschen und seiner Geschichte, ohne daß der Mensch sich seinerseits durch irgendwelche Vorleistungen oder Garantien dieses Vertrauens würdig gezeigt hätte. Mit der Schöpfung des Menschen ist es wie mit einem Blankoscheck, den Gott ausstellt und für den er selber der einzige Bürge ist. Dieser Vertrauensvorschuß gibt dem Menschen, der an Gott als Schöpfer glaubt, den Mut, in Wort und Tat die Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, daß das Reich Gottes, das heißt dann auch das menschliche Heil und Glück, tatsächlich kraft Gottes schöpferischen Handelns, das den Menschen zur Verwirklichung des Reiches bewegt, *im Entstehen* ist.

Deshalb ist Gott in all seiner Freiheit sowohl der Zuverlässige als derjenige, der den Menschen dauernd überrascht: «Er, der ist, und der war und der kommt» (Offb 1,8; 4,8). Das unveränderliche, d. h. das nicht geschaffene Wesen Got-

tes wird vom endlichen Menschen aufgrund der ewig-absoluten Freiheit Gottes als *das immer Neue* empfunden, als absolute Jugend, als eine Neuheit, die man nicht immer als das Wesen und als das Handeln Gottes erkennt. Weil das erschaffende Handeln Gottes nichts anderes als sein ewiges, absolut freies Wesen ist, ist die Absolutheit oder Nichtrelativität Gottes doch zur gleichen Zeit Beziehung: D.h. in seiner absoluten, von nichts bedingten Freiheit bezieht Gott sich auf sein Geschöpf, auf den Menschen in der Welt. In seinem Erschaffen bezieht Gott Position, stellt er sich auf die Seite des Erschaffenen, des Verletzlichen, weil Nichtnotwendigen, Kontingenten. So wird die Sache des Menschen die Sache Gottes selbst, ohne daß dies die menschliche Verantwortung für die eigene Geschichte schmälert.

Es fällt den Menschen offensichtlich schwer, an ein göttliches Wesen zu glauben, das selber in voller Freiheit bestimmt, was, wer, wie «es», «er», «sie» – menschliche Worte reichen hier nicht – als Gott eigentlich ist. Dennoch entspricht gerade dies dem Glauben an Gott den Schöpfer. Wir selbst dagegen können nur in einem sehr beschränkten, an vielerlei Bedingungen und Voraussetzungen gebundenen Maße und nur zum Teil frei bestimmen, wer, was und wie wir nach unserem eigenen Lebensentwurf und unserer Lebensanschauung werden und sein wollen. Aber auch noch das mißlingt uns weitgehend. Dagegen ist das Wesen Gottes genau so, wie Gott will, daß es sei, nicht anders, nicht mehr, nicht weniger. Gott bestimmt frei, wer er *als Gott* für sich und für uns sein will und ist, nicht aus Willkür, sondern in unbedingter Liebe. Das alles ist Inhalt des christlichen Bekenntnisses.

Dieses Wesen Gottes wird uns in Jesus offenbart. Gott, der Schöpfer, der Zuverlässige und Treue, ist Liebe, die Menschen befreit. Er ist dies auf eine Weise, die alle Erwartungen der einzelnen und der Gruppen, jede menschliche, soziale und politische Hoffnung sowohl erfüllt als übersteigt. Gottes Wesen ist Verheißung für den Menschen.

Deshalb kann unsere menschliche Geschichte niemals das unerschöpfliche Potential an Erwartung und Inspiration, das im Glauben an die Schöpfung angelegt und von ihm freigesetzt wird, voll aufnehmen und verbrauchen. Deshalb entdeckt der Gläubige *Reserven an Hoffnung und Kraft*, die mehr sind als alles, was rein

menschliche Erwartung und menschliches Wünschen allein freisetzen können. *In diesem Sinn kann der Mensch die Verheißung seines eigenen Wesens nur als Gnade verwirklichen.* So sagte Ignatius von Antiochien zu Recht: «Ekei paragonómenos ánthropos ésomai»: «Dort (d. h. bei Gott durch den Tod) angekommen, werde ich erst Mensch sein.»² Schließlich ist das Menschsein eine eschatologische Gabe des Geistes, eine Frucht der befreienden Liebe Gottes in Jesus Christus, eine Frucht, die Gott in der historischen Praxis von Menschen und durch diese Praxis, die er gleichzeitig in souveräner Freiheit übersteigt, reifen läßt.

Das neue Heil und die eschatologische Freiheit eines immer angestrebten und gesuchten, aber auch dauernd bedrohten und nur fragmentarisch verwirklichten *Humanum* läßt sich deshalb nie begreifen und definieren und kann daher nur in einem metaphorischen Reden, das weiter reicht als jede Begrifflichkeit, zur Sprache gebracht werden. Im Neuen Testament können wir so drei große, in unterschiedlichen Farben ausgemalte Metaphern finden, die das umreißen, was das vollendete *Humanum* sein wird:

a) Das endgültige Heil und die radikale Befreiung von Menschen, so daß sie zu einer schwesternlichen und brüderlichen Gemeinschaft und so gleichsam zu einer neuen Gesellschaft werden, in der es keine Herren-Knechte-Beziehung mehr gibt, wird im Neuen Testament *Reich Gottes* genannt.

b) Das vollkommene Heil und Glück des einzelnen Menschen (der im Neuen Testament als *sarx*, Fleisch, bezeichnet wird) wird von der christlichen Tradition als *Auferstehung des Fleisches* bezeichnet, d. h. als Heil und Glück, das die Körperlichkeit des Menschen ausdrücklich mit einbezieht.

d) Auf das neue «ökologische Milieu», das lebensnotwendig sein wird, damit Menschlichkeit vollkommen sein kann, wird durch die einmalige Metapher «*der neue Himmel und die neue Erde*» hingewiesen.

Diese so wichtigen Metaphern, ja Visionen des Neuen Testaments orientieren das Handeln der Christen in dieser Welt. Auch wenn sie ohne kontextuelle Vermittlung niemals eine Art Fahrplan für das Handeln der einzelnen und für gesellschaftliches, politisches Handeln hier und jetzt abgeben können, tun sie mehr, als nur das Handeln der Christen auf vage, unbestimmte und allgemeine Weise zu inspirieren, sondern sie

steuern dieses Handeln durch die spezifische Dynamik, die ihnen als aussagefähigen Symbolen eigen ist, in ganz bestimmte Richtung.

4. Der Weg des Leidens durch den anderen und für den anderen

Aus dem Vorangehenden folgt, daß jedes religiöse und christliche Reden von Gott gleichzeitig auf produktive und kritische Weise auch etwas über den Menschen aussagt, während gleichzeitig das religiöse oder christliche Reden vom Menschen auch eine Aussage über Gott ist. Gerade weil Gottes Wesen auch «Liebe für die Menschen» ist, sind das religiöse Reden über den Menschen und das Reden von Gott untrennbar. Dies bedeutet auch notwendigerweise: Das spezifisch Religiöse und das spezifisch Christliche haben wesentlich mit dem spezifisch Menschlichen zu tun. Das Christentum ist kein Christentum, wenn es «das Menschliche» nicht ernst nimmt, denn *dieses Menschliche* ist der Ort, an dem Gott gesucht werden und an dem ihm begegnet werden soll. Es sind der Glaube an die Schöpfung und der Glaube an Christus, die im christlichen Leben zu Erfahrungswirklichkeiten werden und dann erst in zweiter Instanz theologisch thematisiert werden können, die solche Einsichten hervorrufen und bestätigen. Dieser «hermeneutische Zirkel» der Protologie und der Eschatologie, der Erinnerung und der Erwartung der Zukunft prägt und profiliert unsere Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: als Erinnerung, Vertrauen und Erwartung.

Ignatius schrieb sein berühmtes Wort «Dort angekommen, werde ich erst Mensch sein» kurz vor seinem Märtyrertod und wohl wissend, was ihm bevorstand. Dies erinnert uns daran, daß echtes Menschsein auch mit dem Weg des Leidens-durch-andere-und-für-andere zu tun hat, ein Thema, das das Grundmotiv des Markus-evangeliums, des ersten Petrusbriefes und des Briefes an die Hebräer, ja des gesamten Neuen Testaments ist. Auch in dieser Hinsicht nimmt «das Christliche» die Gestalt «des Menschlichen» in seinen Höhen und in seinen Tiefen an, das sich sowohl im Glück als im Unglück, vor allem aber gerade im Leiden und in der Ohnmacht der absoluten Heilsgegenwart Gottes anzuvertrauen weiß. Das kulturell, gesellschaftlich, an anderen Orten immer anders geprägte *handelnde Suchen* der Menschen nach dem unergründlichen Geheimnis der letzten, endgültigen

Vervollkommnung des Humanum geht schließlich in *das Geheimnis* des «leidenden Gerechten» hinein, das uns vom eschatologischen «leidenden Propheten» Jesus, «dem Heiligen und Gerechten» (Apg 3,14), der zu Recht Gottes Sohn genannt wird, vorgelebt und anvertraut wurde. In diesem Geheimnis offenbart sich die Kraft (die biblische *dynamis*) der wehrlosen, aber auch der «abrüstenden», der die Waffen entfernenden Liebe.

Denn in dem Schicksal und Leben, in der Gestalt Jesu erfahren wir das Leiden des anderen als eine persönliche Herausforderung an uns. Der Tod Jesu war die Folge der unwiderstehlichen Macht seiner Güte: Entweder hätte man sich von dieser überzeugen und gewinnen lassen, oder man konnte nur dadurch dieser Güte widerstehen, daß man ihn, von dem sie ausging, zu Tode marterte und ihn so aus dem Weg räumte. Aber auch diese Gewalt ist ein indirektes, dafür aber faktisch ein sehr reales Bekenntnis der Ohnmacht seiner Gegner.

Schon im Alten und auf noch verstärkte Weise in Neuen Testament gehört es also zum Kern des jüdisch-christlichen Glaubenszeugnisses, daß das Leiden-durch-und-für-andere Ausdruck der unbedingten Gültigkeit und des entscheidenden Wertes einer Praxis des Tuns des Guten, des Widerstandes gegen das Böse und der Bekämpfung unschuldigen Leids ist.

Wer seinem eigenen Engagement zur Bekämpfung des Leidens anderer keine Grenzen setzt, wird dies – und so ist es auch noch heute – früher oder später mit dem eigenen Leiden und dem eigenen Tod bezahlen müssen. Um diesen Preis wußte Jesus, und er akzeptierte ihn. Seinem Engagement für den Menschen als Anliegen Gottes bleibt er treu. Weil «diese Welt» ist, wie sie ist, kann das Einstehen für die Sache des Menschen zu nichts anderem führen, als daß man auch selber für das Gute leiden muß. Eine «humanistische Selbstverwirklichung», die dem keine Rechnung trägt, wäre nicht realistisch, und schließlich auch nicht realisierbar.

Man kann schwer leugnen, daß das christliche Glaubensbekenntnis, wie es offiziell formuliert wurde, alles Gewicht auf den Tod und die Auferstehung Jesu legte und über seine Botschaft und seine Lebenspraxis schwieg, die diesen Tod unter der Voraussetzung der Macht «dieser Welt» erst verständlich machen. Jetzt sind zwar der Tod und die Auferstehung Jesu tatsächlich die Zusammenfassung dessen, was er war, seiner pro-

phetischen Botschaft und des Beipieles seines Lebens. Es wird aber erst deutlich, warum das so ist, wenn wir uns die Botschaft und das prophetische Leben Jesu genauso vor Augen halten, wie uns dies das Neue Testament zeigt. Dann merken wir, daß Jesus gerade nicht von dem abstrakt Menschlichen sprach, wie man sich dieses auch immer in der Zeit der Antike, im Mittelalter oder im bürgerlichen Milieu vorstellte oder auch noch heute vorstellen mag, sondern daß er von Armen und Reichen, von Unterdrückern und Unterdrückten redete und dabei eindeutig Partei bezog. Die vier Evangelien waren damals, in der Zeit, als sie geschrieben wurden, gerade eine Reaktion gegen «mystische», in Wirklichkeit ideologische Tendenzen und Strömungen, die das gesamte christliche Glaubensbekenntnis auf den Tod und die Auferstehung Jesu reduzieren und dabei seine Botschaft und sein Auftreten verschweigen wollten.

Auch heute noch bestehen solche Tendenzen, und wer ihnen nachgibt, läuft Gefahr, daß die Kritik Jesu, die die auf Menschlichkeit bedachte Botschaft seines Reiches gegen alle Unmenschlichkeit ist, in all ihrer Schärfe gerade auch ihn trifft. Politische Diktaturen, die von sogenannten Christen, «Verteidigern der christlichen westlichen Zivilisation», die sich nicht schämen, sonntags den Tod und die Auferstehung Jesu zu feiern, verantwortet werden, wären unmöglich, wenn solche Machthaber sich der Tatsache bewußt wären, daß der Tod und die Auferstehung Jesu in der Botschaft und im prophetischen Leben eines auf Menschlichkeit bedachten Gottes, wie er in Jesus in der Geschichte der Menschen offenbar wird, *ihr Fundament finden*. Wenn man das übersieht, macht man die Orthodoxie zu einem Hohn auf das Christentum und das Evangelium.

Tatsächlich haben Menschen oft sehr groteske Vorstellungen von ihrem Gott und seltsame Erwartungen ihm gegenüber. Zutiefst Irrationales und auch Politisches mag da die Ursache sein. So besteht die Erwartung, daß, wenn jemand sich völlig Gott hingibt und er sich nur noch mit der Sache Gottes als mit einer Sache der Menschen beschäftigen will, es für ihn deshalb nur noch Gott allein, als den großen Adler, der alles Kleine verschlingt, geben darf und man so sich selbst und die gesamte Welt, die doch Gottes Schöpfung ist, vergessen muß.

Es muß ja tatsächlich jede menschliche Erwartung übersteigen, daß die Sache Gottes gerade

Sache der Menschen ist, so wie auch Gott die Sache der Menschen *zu der seinen macht*, und daß es genau dieses ist, was gemeint ist, wenn die Evangelien vom «Reich Gottes» reden. Wenn Menschen aber nur rein menschlich über Gott denken wollen, kann dies zu seltsamen, bizarren, menschenhändenden Vorstellungen und Handlungsweisen führen. Menschen haben früher Menschenopfer dargebracht, um ihren Gott zu ehren. Ist es in unserer Zeit wirklich anders geworden? Geschieht nicht auch in unserer Welt viel Unheil, und wird nicht auch dort viel Leid gerade im Namen Gottes verursacht? Und was hat man in einer bestimmten Christologie nicht aus Jesus gemacht? Als ob Gott erst dann den Menschen gegenüber Erbarmen zeigen könne, wenn er das Blut seines innig geliebten Sohnes habe fließen sehen! Jesus aber sagt: Wenn du fühlst, daß Gott sich dir nähert, dann fürchte dich nicht (vgl. u.a. Mk 4,35–41). Gott ist ein Gott von Menschen, dem «es vor Menschenopfern graut», wie das schon das Buch Levitikus sagt (vgl. Lev 18,21–30; 20,1–5). Gott ist ein Feuer, das stimmt. Aber er ist ein Feuer, das den brennenden Dornbusch nicht verzehrt, sondern unversehrt, heil läßt.

Gottes Entscheidung für den «Humanismus» ist seine Entscheidung für den «*Humanismus der Verworfenen*»: «Wohl den Armen, den Hungernden, den Weinenden» (Mt 5,4–12), denn *sie*

sind keine *Unterdrücker*. Sie stoßen niemanden aus, denn sie sind selber die Ausgestoßenen. Heißt es nicht: «Er hat uns geliebt, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,8)?

¹ Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles I 4.

² Ignatius von Antiochien, Ad Romanos VI 2 (J.A. Fischer ed., Die apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums I, Darmstadt 1966).

Übersetzt von Dr. Karel Hermans

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren. Dominikaner. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie. Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a.: De sacramentele heilseconomie (Antwerpen 1952); Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1959); Offenbarung und Theologie (Mainz 1965); Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1979); Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1974); Christus und die Christen (Freiburg 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg 1979); Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nijmegen, Niederlande.

Dietmar Mieth

Autonomie der Ethik – Neutralität des Evangeliums?

Vom Menschlichen als Kriterium des Christlichen zu reden, verlangt in der Kirche einen Prozeß des Umdenkens. Denn das Christentum hat oft ein spezifisches Menschenbild vertreten, ein Menschenbild, das man ohne christliches Vorzeichen gar nicht verstehen zu können glaubte. Soll das Menschliche, das «Humanum», ein Kriterium werden, dann muß man sich über dieses Menschliche schon vorab verständigen

können, bevor die dogmatische Anthropologie einsetzt.

Der Prozeß des Umdenkens ist dadurch besonders erschwert, daß der christliche Glaube damit ein Kriterium akzeptiert, das ihm in der Neuzeit oft als Kriterium der «nachchristlichen» Zeit begegnete: Der christliche Glaube ist gerade soviel wert, wie er die Menschlichkeit des Menschen fördert und möglichst darin verschwindet.

Schließlich bedeutet dieser Prozeß des Umdenkens eine Freigabe der Ethik an die autonome Vernunft¹. Der Glaube, so scheint es, gibt dann noch Antwort auf die Frage Kants: «Was dürfen wir hoffen?»; die praktische Vernunft gibt dagegen Antwort auf die Frage: «Was sollen wir tun?». Der eine schließt daraus mit Thomas Mann: «Ich glaube an die Güte, nicht an den Glauben» und verwandelt damit allen Glauben in