

Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

I

Im ersten Heft dieses Jahres haben wir einige Prolegomena der Herz-Jesu-Verehrung zu bedenken versucht¹. Heute sei unser Bemühen einer Frage gewidmet, die gewissermaßen am anderen Ende dieser geistigen Bewegung der persönlichen Frömmigkeit liegt, die wir den Kult des Herzens des Herrn nennen. Wenn wir über die Herz-Jesu-Verehrung in der Theologie nachdenken, dann suchen wir zu sagen, was Herz im allgemeinen und was Herz des Herrn im besonderen bedeutet, dann sprechen wir davon, wie dieses Herz die ursprüngliche Quelle aller Heilstaten des Herrn ist, dann denken wir vielleicht darüber nach, warum dieses Herz im ganzen der Person Christi einer besonderen, eigens artikulierten anbetenden Verehrung würdig ist und was sie für uns bedeuten kann. Wir übersehen dann, so möchte ich meinen, eine Frage, die schwer und dunkel ist, nicht nur hinsichtlich der Antwort darauf, sondern so, daß schon ihre Formulierung und ihre Verdeutlichung mühsam ist, die Frage — sie muß noch ausführlich verdeutlicht werden —: erreicht eigentlich unsere Verehrung in ihrem wirklichen Vollzug dasjenige, was wir Herz des Herrn nennen? Um zu verstehen, was diese Frage besagen will, müssen wir etwas weiter ausholen.

Der Mensch hat mit vielen Dingen und Personen zu tun, zu tun in der mannigfältigsten Weise. Er erfährt das Haus und das Land, in dem er lebt, erlebt die Personen, mit denen er umgeht. Er hat es auch mit Gott zu tun. Man kann vielleicht sagen, daß sich sogar alles, was so das Umgangene ist, in zwei Gruppen teilt und letztlich nur in zwei Gruppen. Wir haben ja auch zwei Namen dafür: Welt und Gott. Zu Welt als unserer Umwelt rückt alles zusammen, was sich selber unmittelbar bei uns meldet, was in seinem eigenen Sein in den Raum unserer Erfahrung eintritt, von sich aus und in sich. Gott dagegen ist der Jenseitige, ist gerade der, der bekannt ist als der Ferne, der gegeben ist durch seine Ungegebenheit, der anwest durch seine Unbegreiflichkeit und sein Schweigen. Zwar hat er den Christen in seiner Offenbarung angesprochen; er hat sich selbst hier unten bei uns bemerkbar gemacht bis zum handgreiflichen Fleisch seines wesensgleichen Sohnes. Aber alle diese Signale sind doch immer auch gerade die Aufforderung ut per visibilia ad invisibilium amorem rapiamur (damit wir durch die sichtbaren Dinge zur Liebe des Unsichtbaren hingerissen werden). Er heiligt und erlöst zwar die Welt, sie selber, aber doch ebenso, daß er sie aufspaltet und uns den Dynamismus verleiht (übernatürlich glaubende Liebe genannt), uns in die Dunkelheit seines eigenen Lichtes anbetend hinauszuschwingen.

Und nun die erste Frage: wohin gehören denn bei dieser Grundeinteilung dessen, mit dem umgehend wir zu tun haben, die Heiligen, die Engel, die verklärte

¹ „Geist und Leben“ 26 (1953) 32–38

Menschheit Christi, sein Herz? Objektiv gehören sie alle zur Welt, sofern man darunter den Inbegriff des Geschaffenen versteht und insofern wir von ihnen durch den Glauben, die Erfahrung oder sonstwie etwas wissen. Aber „wissen von etwas“ und „real mit etwas zu tun haben“, „real sich auf etwas beziehen“, die Existenz von etwas annehmen mit der theoretischen Vernunft und existentiell, d. h. liebend mit etwas umgehen, sich an es weggeben sind zweierlei Dinge. Was das zweite angeht, so gehören diese Personen, von denen wir uns fragen, wohin sie gehören, eher zu Gott. Sie sind ja nicht durch sich selbst immer bei uns; sie melden sich ja nicht von selbst, sie sind für unsere Erfahrung dort, wo Gott ist, sie kommen ja gerade in unserem *religiösen* Verhalten vor und sonst nicht. Unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung gehören sie also nicht zu unserer uns umwaltenden Welt, sondern, weil sonst gar kein Platz für sie wäre, zu Gott.

Aber hier beginnt nun die Schwierigkeit und die zweite Frage. Können sie zu Gott gehören? Nicht als ob gefragt wäre, ob sie existieren. Sondern ob wir sie erreichen, wenn wir sie in jener Richtung suchen, in der wir uns religiös auf Gott hin bewegen. Wiederum ist dies nicht gemeint in dem objektivistischen Sinn, daß gefragt würde, ob sie etwas von uns, unseren Akten, die auf sie zielen, unseren Gebeten usw. wüßten. Das alles sei als selbstverständlich vorausgesetzt. Sondern gemeint ist, ob *wir* sie mit unseren Akten erreichen, sie nicht nur theoretisch wissen, sondern sie — mit ihnen umgehend — in ihrer Existenz realisieren können. Oder ist es so: wenn wir sie in jenem Erfahrungsjenseits suchen, in dem Gott ist und wo er sein muß, um Gott sein zu können, dann verschwimmen sie uns gleichsam, scheinen Schall und Name zu werden, gleichsam sich aufzulösen, nur für uns natürlich, aber so wirklich, in diesem alles verschlingenden, namenlosen und weglosen Dunkel, das wir Gott nennen —?

Man sage nicht, das sei doch bloß eine künstlich erquälte Subtilität; wir wüßten doch, daß es diese Personen und Wirklichkeiten gibt, daß wir uns intentional auf sie beziehen können, daß dies einen Sinn und einen Nutzen habe. Und überdies: das schlichte Faktum sei ja eben, daß wir es nicht nur können, sondern auch tatsächlich tun. Und gegen eine Tatsache sei nicht zu argumentieren. Aber die Frage ist ja gerade: *tun* wir das wirklich, was wir zu tun meinen? Oder sind die Namen der Heiligen, die Namen der Engel, der Menschheit Christi für uns ebenso viele wechselnde Etiketten, mit denen wir — quoad nos — immer nur das eine und selbe beschwörend meinen: Gott?

Stellen wir diese Frage nicht theoretisch für alle Zeiten, sondern für uns heute! Als solche ist sie nicht so leicht zu beantworten. Der Mensch früherer Zeiten zwar mag eine sehr handfeste Fähigkeit solcher Realisation numinoser Mächte und Personen außer Gott gehabt haben, so sehr, daß er dauernd in Gefahr war, in einen theoretischen oder wenigstens praktischen Polytheismus abzugleiten. Aber wir? Ist es da nicht gerade umgekehrt? Ist da nicht all das, was wir aus der objektiven Glaubenslehre in dieser Hinsicht beibehalten, nur wechselnde Namen, die immer dasselbe meinen: Gott, das eine und einzige, das als für unsere sinnliche Welt-erfahrung jenseitig geblieben ist, das uns aus dem Schwund der numinosen Wirklichkeiten noch übrig gelassen worden ist? Trauen wir nicht zu rasch der Fassade

und dem traditionellen Komment unserer Frömmigkeit! Ein paar Fragen: wer von uns hat im Confiteor schon einmal wirklich echt realisiert, daß er dem hl. Erzengel Michael seine Sündigkeitbekannt und daß dies wirklich nicht nur eine rhetorische Amplifikation eines Bekenntnisses an Gott ist? Sind uns nicht unsere eigenen verstorbenen Angehörigen real abhanden gekommen? Wir beten vielleicht für sie, weil das so Brauch ist und man sonst irgendwie ein schlechtes Gewissen hätte. Aber sonst sind sie uns doch, wenn wir ehrlich sind, inexistent geworden. Ontologisch und existentiell aber wäre das nicht möglich, wenn bei uns das Verhältnis zu den Heiligen wirklich gegeben wäre, das wir zu haben meinen; denn dieses ruht grundsätzlich auf jenem allgemeinen Verhältnis auf zu den jenseitig gewordenen Menschen. Betrachten wir einmal einen durchschnittlichen theologischen Traktat über die letzten Dinge, über die ewige Glückseligkeit! Ist da auch nur mit einem Wort die Rede vom menschgewordenen Herrn? Ist nicht vielmehr alles verschlungenen von der *visio beatifica*, der seligen Anschauung, dem unmittelbaren Verhältnis zur nackten Essenz Gottes, das zwar geschichtlich bedingt ist durch ein vergangenes Ereignis — Christi nämlich —, aber nicht *jetzt* vermittelt ist durch Jesus Christus? Zeigt diese Beobachtung der üblichen heutigen Theologie (die sich darin von der alten unterscheidet) nicht auch, daß für unser wirkliches Realisationsvermögen alle Welt (im objektiven Sinne) inexistent und gleichsam für uns (nicht in sich!) verschlungen wird vom Iodernden Abgrund Gottes, auch wenn wir das uns nicht eingestehen und die gegenteilige Terminologie beibehalten, aber fast so, wie wir von Amor mit seinen Pfeilen reden? Wer aus der jüngeren Generation betet heute wirklich noch zu den Heiligen? Zu seinem Namenspatron, zum Schutzengel? Man verehrt vielleicht noch (und das ist etwas ganz anderes) einen Heiligen, den man geschichtlich kennt, in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, wie die Heiden ihre geschichtsmächtigen Großen verehren. Aber ist einem der jetzt lebende Heilige eine realisierte, d. h. nicht nur theoretisch akzeptierte Wirklichkeit neben und außer Gott, die ihre eigenständige Aktualität hat, von deren Wohlwollen etwas abhängt, zu der man einen persönlichen Kontakt sucht, die man in seine real erfahrene Welt hineinzuziehen sucht? Oder sagt man einmal Engel, das andere Mal Maria oder Herz-Jesu oder hl. Josef und realisiert bei all dem immer das gleiche: die Unbegreiflichkeit und inappellable Souveränität Gottes, der man sich restlos — erzitternd und liebend zugleich — auslieferst? Kommt uns nicht *dieses* und nur *dieses* als *der* religiöse Akt vor und alles andere nur als farbiger Abglanz des immer selben Einen, als prismatische Brechung des einen weißen Lichtes Gottes, die in sich keinen eigenen Bestand hat? Warum anders tun wir uns heute schwer, an die Legion von Teufeln zu glauben und warum reden wir lieber abstrakt über „das Dämonische“, so wie unsere heidnischen Zeitgenossen, denen wir hinter einer verbalen Fassade orthodoxer Worte oft mehr gleichen als uns lieb sein sollte, sehr gerne über „das Heilige“, „das Göttliche“ reden? Warum stellen wir überrascht fest, daß man bei Hölderlin oder Rilke eine Fähigkeit der Realisation numinoser Mächte, der Götter, der Engel bemerken kann, eine Fähigkeit, die wir als stärker denn unsere eigene empfinden? Wir wissen z. B., daß die Engel bei Rilke allerletztlich doch eine literarische Staffage sind im Vergleich zum christlichen Glauben an

die Engel, wie dieser sein sollte. Aber wir *empfinden* gleichzeitig, daß diese Engel bei Rilke doch stärker sind, als sie bei uns faktisch im tatsächlich vollzogenen Glauben mächtig werden.

Velleicht verstehen wir nun, was hinsichtlich des Herzens des Herrn mit der Eingangsfrage gemeint ist. Dieses Herz ist — wenn es nicht zu einem anderen, farbigeren Wort für Gott und die Unbegreiflichkeit seiner grenzenlosen Liebe wird — ein *menschliches* Herz. Es darf nicht nur gerühmt werden in dem, was einst aus ihm heraus getan wurde. Es darf nicht nur Gegenstand rückwärts blickender Verehrung sein, die den geschichtlichen Herrn meint in seinem Erdenleben. Dieses Herz, das jetzt ist, das nicht mehr zu dieser uns umwaltenden Welt gehört, das wie verloren scheint in den Fernen Gottes, es soll verehrt, angebetet und geliebt werden. Es soll in unserer Frömmigkeit realisiert werden, es soll nicht nur ein Name, ein Stück des farbigen Abglanzes sein, das den immer selben Grundakt auf Gott und ihn allein hin begleitet. Ist es so selbstverständlich, daß uns dies gelingt? Nochmals: daß dieses Herz an sich ist, daß wir von ihm wissen und daß wir der theoretischen Einsicht hinsichtlich seiner Verehrungswürdigkeit fähig sind, daß wir *meinen*, es zu verehren, und es verehren *wollen*, all das ist noch keine unbedingt sichere bejahende Antwort auf diese Frage. Man muß nur einmal schärfer auf gewisse Formulierungen hören, die bei solcher gut gemeinten und beabsichtigten Herz-Jesu-Verehrung vorkommen, die aber tatsächlich eine mit diesen Worten etikettierte monotheistische Gottesverehrung ist, dann kann man merken, daß eine solche Frage nicht so leicht mit Ja beantwortet werden kann. Man könnte bei solchen Formulierungen einfach für Herz Christus und für Christus nochmals Gott einsetzen, ohne daß etwas am Sinn oder an der existentiellen Intentionalität des Gebetes sich verändert würde, ein Zeichen, daß das Gesagte nicht ernsthaft religiös realisiert ist.

Die gestellte Frage verwandelt sich natürlich sofort in eine praktische Frage: wenn es nicht selbstverständlich ist, daß der religiöse Akt das Herz des Herrn, es selber im Unterschied von Gott, erreicht, *wie* kann dies dann gelingen? Denn wir wissen ja schon von vornherein, daß die Aufgabe und der Versuch, daß dieses gelinge, berechtigt ist. Hat es doch eine latreutische Verehrung der Menschheit Christi und eine Verehrung der Heiligen und der Engel zu geben.

II

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir den schwersten Teil einer erforderlichen Antwort von vornherein ausklammern: die Frage, die nach der *subjektiven* Seite des Problems fragt, die Frage also nach der Überwindung der Schrumpfung des existentiellen Realisationsvermögens echt numinoser und doch von Gott verschiedener Mächte und Wirklichkeiten. Man könnte sagen: weil wir nicht mehr in Gefahr sind, Polytheisten zu sein, sind wir in Gefahr, das geschaffene Heilige nicht mehr verehren zu können und darum auch in Gefahr, daß Gott verblaßt zu einem abstrakten Postulat der theoretischen oder praktischen Vernunft, das eventuell noch christlich drapiert ist. Aber, wie gesagt, wie dieses urmenschliche, gewissermaßen vorchristliche adventistische Vermögen der Realisation eines echt und wahrhaft pluralen religiösen Weltjenseits mit Engeln, Heiligen, Verstorbenen,

Dämonen geweckt, gepflegt und entwickelt werden kann und zwar als *menschliches* Vermögen, als natürliche Potenz, davon kann hier nun nicht die Rede sein. Eine solche existentielle Mäeutik ist eine Aufgabe, die hier unsere Kräfte und unsere Zeit überfordern würde.

Wir können hier nur von den *objektiven* Sachverhalten her ein wenig zur Beantwortung unserer Frage beizutragen versuchen. Es handelt sich um zwei Überlegungen: eine allgemeine und grundsätzliche über das Verhältnis geschaffener (numinoser) Wirklichkeiten überhaupt zu Gott; und eine solche über die Menschheit Christi und sein menschliches Herz im besonderen.

Unsere existentielle Unempfindlichkeit und die Schwäche unseres Realisationsvermögens gegenüber außergöttlichen Wirklichkeiten, die in den Bereich religiöser Akte fallen oder fallen sollten, röhrt mindestens zum Teil von einem falschen, im Grunde unchristlichen, pantheistischen oder theopanistischen Gottesbegriff her. Der wahre Gott ist nicht derjenige, der tötet, um selber lebendig zu sein. Er ist nicht „das Eigentliche“, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das esse omnia. Je näher man ihm kommt, um so wirklicher wird man; je mehr er in einem und vor einem wächst, um so eigenständiger wird man selber. Das von ihm Geschaffene ist nicht Maja, der Schleier, das sich wie Nebel vor der Sonne Auflösende, je mehr man das Absolute erkennt, je mehr man also religiös wird. So empfinden wir zwar und es wäre wichtig, die Frage zu beantworten, warum wir so empfinden. Aber diese existentielle Grundbefindlichkeit ist selbst noch einmal, so tief, ja so demütig sie zu sein scheint, erbsündliche Hybris und zutiefst unchristlich. Man liebt „das Absolute“, aber nicht den Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde ist. Man haßt im Grunde das geschaffene Wirkliche, weil es nicht das von sich aus Unbedingte ist; man nennt es das Relative, das Kontingente, das, bezogen auf Gott, nur negativ Bestimmbare, die bloße Eingrenzung des an sich unendlichen Seins, auf das es allein ankommt, und vergißt, daß eben dieses Bedingte das unbedingt vom Unbedingten Geliebte ist, das daher eine Gültigkeit hat, die es zu mehr macht als zum bloß Vorläufigen, zu einem sich vor Gott Auflösenden, daß dieses geschaffen Unbedingte uns verbietet (trotz aller Philosophie, die auch bei uns noch nicht genug getauft ist), es auch bloß in Bezug zu Gott rein negativ zu werten.

Man darf nicht sagen, das seien selbst nur ontologische Aussagen, die für den religiösen Akt unerheblich wären. Nein, gerade wenn wir vor den Absoluten in unserem Daseinsvollzug, also religiös geraten, und wenn wir das *christlich* und nicht platonisch tun (und darin ist auch aller Aristotelismus und alle abendländische Philosophie bis zum deutschen Idealismus noch viel zu platonisch), dann, also mitten im religiösen Akt, kommen wir vor jene Liebe absoluter Ernsthaftigkeit zu dem von ihr Geschaffenen, dem Gültigen, dem Ewigen, dem Lebendigen, dem wahrhaft Seienden, gerade weil — nicht obwohl — es durch diese Liebe ist, dem selber Bedeutsamen, dem Nichtüberspringbaren, dem nicht einfachhin eminenter schon in Gott selbst allein Auffindbaren (sonst hätte er es eben nicht wirksam und wahrhaft frei schöpferisch geliebt). Wenn wir aber so religiös zu diesem Gott der wahrhaft ernsthaften und bedingungslosen Liebe zum Geschaffenen kommen, müssen wir ihn

lieben, wie er ist, dürfen wir ihn in unserem religiösen Akt nicht frevlerisch zu dem machen wollen, der er eben *nicht* ist, zum Weltlosen, müssen wir das von ihm Geliebte mit seiner Liebe lieben, also gerade nicht als das Vorläufige, als die Wolke, die vor der uns aufgehenden Unendlichkeit, ihre Konturen auflösend, vergeht, sondern als das vor Gott Gültige, ewig Gerechtfertigte, also als das vor Gott numinos und religiös Bedeutsame.

Vor dem Gott des Christentums hat eine plurale Welt des Numinosen ihren Sinn und ihre Berechtigung. Die Anstrengung, die das festzuhalten uns kostet, ist die Anstrengung der Überwindung unserer Unchristlichkeit und der erbsündigen Verfallenheit an das *sündige* Dilemma: Gott *oder* Welt. Eine polytheistische oder polytheistisch tingierte versklavende Verehrung der Mächte und Gewalten dieser Welt ist nur die andere Seite desselben schuldhaften Dilemmas: Numinosität der Welt ohne den einen lebendigen Gott. Aber das Gegenteil entspringt derselben Gespaltenheit: Gott-losigkeit der Welt. Wir heute sind in Gefahr, Gott zu verehren (es wenigstens zu wollen) und die Welt selber gott-los sein zu lassen. Christlich aber wäre, sie als gott-gewollt und -geliebt zu verehren, abgestuft, weil diese ihr geschenkte Liebe selbst gestuft ist; und darum dort in einem wahren Sinn religiös zu verehren, wo sie in den morgendlichen und abendlichen Gipfeln ihrer geistigen Geschichte schon die Endgültigkeit ihrer ewigen Gültigkeit vor Gott gefunden hat, in den Engeln und Heiligen. Es wäre somit eine Aufgabe der Theologie, noch viel tiefer und lebendiger als bisher zu durchdenken, warum, wie und in welcher Abhängigkeit vom religiösen Grundakt auf Gott dasjenige, was sie *dulia* (Verehrung) im Gegensatz zur *latria* (Anbetung) nennt, in Wahrheit ein echter religiöser Akt ist, und wie er als solcher eigenständiger und nicht sich in dem der *latria* einfach aufhebender vollzogen werden kann und muß. Wie schwer solche Verchristlichung des religiösen Uraktes vor Gott ist, zeigt sich ja bis in die Theorie der christlichen Mystik hinein. Sie ist immer in Versuchung gewesen (bis in Johannes vom Kreuz hinein), im mystischen Akt alles vor Gott verschwinden zu lassen, so daß es immer wieder nachträglicher Korrekturen eines solchen panentheistischen Grundansatzes bedurfte, um daran festhalten zu können, daß der Mystiker sich noch mit der Menschheit Christi beschäftigen dürfe und könne.

Man sieht jedenfalls, daß die Frage der Fähigkeit, im religiösen Akt andere Wirklichkeiten als die Gottes noch ernst nehmen und realisieren zu können, eine Frage von höchstem Rang und Gewicht im Christentum ist. Daß sie das in einer Vulgärfrömmigkeit nicht wird, ist kein Gegenargument. Eine Vulgärfrömmigkeit, für die Gott eben von *vornherein* eine Wirklichkeit *neben* vielen andern ist, empfindet natürlich keine Schwierigkeit, den hl. Antonius neben dem Hl. Geist für eine höchst beachtliche, wichtige und wirksame Größe zu halten. Aber es geschieht dann eben auf Kosten Gottes und des wahren Verhältnisses zu ihm, der keine fremden Götter neben sich duldet (auch nicht solche, bei denen man vorsichtig den Namen Gott vermeidet). Wenn aber Gott für uns wirklich in wachsendem Maße Gott wird, das verzehrende Feuer, der einmal Unvergleichliche, der in seiner Gnade aus radikalster Ferne Nahegewordene, dann — in dieser lodernden Flamme

und in diesem blendenden Licht noch zu erkennen und zu vollziehen, daß jetzt erst recht die übrige, von ihm geliebte Wirklichkeit wirklich, wahr und gültig wird, daß in diesem unendlichen Feuermeer unendlichen Grades nicht alles vernichtet, sondern alles erst eigentlich lebendig wird und zwar nicht bloß in sich, sondern auch für uns: das zu erkennen und zu vollziehen ist einzig der christlichen Reife des Gottverhältnisses möglich. Aber weil solche Reife auch selige Aufgabe unserer religiösen Entwicklung in Gottes wahrhafter Gnade ist, die immer anders wirkt, als wir es von uns aus dächten, darum sollten wir uns um sie bemühen.

Das Lassen der Kreatur ist die erste und für uns Sünder immer neue Phase des Findens Gottes. Aber auch nur die erste. Der Dienst an der Kreatur, gesandt von Gott weg zurück in die Welt, mag die zweite Phase sein. Aber es gibt noch eine dritte: die Kreatur, sie selbst in ihrer Entsprungenheit und Selbständigkeit *in* Gott zu finden, mitten in der eifersüchtig lodernden Unerbittlichkeit seines Alles-in-allem-seins; da mitten drin diese Kreatur noch zu finden, das Kleine im Großen, das Umgrenzte in der Grenzenlosigkeit, das Geschöpf (es selbst!) im Schöpfer: das ist erst die dritte und höchste Phase unseres Gottverhältnisses. Da nämlich kehren wir, die von der Welt aus zu Gott gegangen sind, mit ihm um in seinem Ausgang in die Welt und sind dort am nächsten bei ihm, wo er sich selbst am fernsten ist in seiner wahrhaften Liebe zur Welt, dort und darin am nächsten bei ihm, weil, wenn Gott die Liebe ist, man ihr dort am nächsten kommt, wo sie sich als die an die Welt ver-liebte am fernsten ist.

In diesem Zusammenhang muß die besondere Frage der Verehrung der Menschheit Christi im allgemeinen und seines menschlichen Herzens im besonderen gesehen werden. Daß Gott selber Mensch ist, das ist ja der einmalige Gipfel und der letzte Urgrund zugleich für das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, in dem er und sie in gleichem Maße (nicht im umgekehrten) wachsen. Diese Positivität der Schöpfung, nicht nur gemessen am Nichts, sondern auch vor Gott, erhält darum in Christus seine qualitativ einmalige Aufgipfelung, weil nach dem Zeugnis des Glaubens diese geschaffene Menschheit der indispensable und bleibende Durchgangspunkt ist, durch den alles Geschöpfliche hindurch muß, soll es die Vollendung seiner ewigen Gültigkeit vor Gott finden. Er ist das Tor und die Tür, das A und das Ω, das Umfassende, in dem als dem Menschgewordenen die Schöpfung ihren Bestand hat. Wer ihn sieht, sieht den Vater, und wer ihn, den Menschgewordenen nicht sieht, sieht auch Gott nicht. Wir können über *das Absolute reden* ohne das nicht-absolute Fleisch des Sohnes, aber *den Absoluten wahrhaft finden* kann man nur in ihm, in dem die Fülle der Gottheit in der irdenen Scherbe seiner Menschheit geborgen ist. Ohne ihn ist schließlich alles Absolute, von dem wir reden oder das wir in mystischem Aufschwung zu erreichen meinen, nur das nie erreichte objektive Korrelat zu jener leeren und hohlen, finstern und verzweifelt in sich selbst sich verzehrenden Unendlichkeit, die wir selber sind, die Unendlichkeit der unzufriedenen Endlichkeit, nicht aber die selige Unendlichkeit wahrhaft schrankenloser Fülle. Diese aber ist nur dort zu finden, wo Jesus von Nazareth ist, dieser endlich Konkrete, Zufällige, der bleibt in Ewigkeit.

Entscheidend aber für die Grundfrage unserer ganzen Überlegung ist dies: Jesus der Mensch *war* nicht nur einmal von entscheidender Bedeutung für unser Heil, d. h. für das wirkliche Finden des absoluten Gottes, durch seine historischen und jetzt vergangenen Taten des Kreuzes usw., sondern er *ist* jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die *dauernde Offenheit* unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott unendlichen, ewigen Lebens, und er ist darum auch in seiner Menschheit die geschaffene, im Akt unserer Religion stehende Wirklichkeit für uns, derart, daß ohne diesen Akt auf seine Menschheit hin und durch sie hindurch (implizit oder explizit) der religiöse Grundakt auf Gott gar nicht sein Ziel erreicht. Man sieht in Ewigkeit den Vater nur durch ihn hindurch. Gerade so *unmittelbar*, denn die Unmittelbarkeit der Gottesschau ist keine Leugnung des ewigen Mittlertums Christi als des Menschen. Man wird sagen müssen, daß diese Wahrheit objektiven und subjektiven Mittlertums Christi des Menschen für immer und ewig einerseits wohl kaum in Gefahr kommt, von jemand, der Christ ist, in thesi geleugnet zu werden, daß sie aber anderseits noch lange nicht so durchdacht und begrifflich ausgearbeitet ist, wie sie es sein müßte. Wir reflektieren meistens nur auf das historische, moralische Mittlertum des Menschensohnes in seinem Erdenleben. Danach wird in unserem durchschnittlichen religiösen Glaubensbewußtsein die Menschheit Christi unwichtig. Wir wissen irgendwo in unserem begrifflichen Glaubenswissen, daß es sie noch gibt, daß sie selig und verklärt ist und im Besitz der *visio beatifica*. Man wird vielleicht einmal einen frommen Gedanken darauf in der Betrachtung (natürlich nicht in der Dogmatik!) verwenden, daß man „neben“ der *visio beatifica* (worin ja alle andere Erkenntnis und Seligkeit supereminenter gegeben ist, so daß man nicht recht sieht, was einen sonst noch interessieren könnte) doch auch noch eine „akzidentelle“ Freude an der Menschheit Christi einmal im Himmel haben könnte. Aber wo ist das deutliche und in ontologischer Begrifflichkeit artikulierte Wissen davon, daß es ewig wahr bleibt: niemand erkennt den Vater außer der Sohn und wem es dieser offenbaren will: wer ihn sieht, sieht den Vater —? Wo ist das deutliche Bewußtsein, daß je jetzt und immer mein Heil, meine Gnade, meine Gotteserkenntnis aufruht auf dem Wort in unserm Fleisch? Daß es sehr schwer ist, all das in metaphysischen Begriffen genau zu formulieren, zu begründen und einigermaßen verständlich zu machen, ist kein Grund, diese Dinge mit Stillschweigen zu übergehen. Es ist leichter, scheinbar zu zeigen, daß dies nicht möglich ist. Aber so ist es doch bei allen Wahrheiten des Glaubens. Und die Theologen sind nicht immun gegen die Gefahr, mit rationalistischen Philosophem dann Wahrheiten des Glaubens zu leugnen oder totzuschweigen, wenn sie durchaus bemerkbar im unreflexen Glaubensbewußtsein der Kirche, aber noch nicht ausdrücklich im „Denzinger“ stehen.

Versuche, diese Wahrheit zu deutlicherer Gegebenheit zu bringen, sind da und müßten ausgebaut und vertieft werden. Die Lehre von der ewigen Liturgie und Interzession Christi im Himmel gehört hierher. Fragen müßte man sich einmal von diesem „Sitz im Leben“ her, ob nicht die Lehre von der physisch instrumentalen Ursächlichkeit der Menschheit Christi für alle Gnade in vielleicht problematischer Weise und in einer Art, die ihre eigenen Voraussetzungen noch nicht erreicht hat,

eine Wahrheit sieht, die unbedingt zu bewahren ist. Fragen lassen müßte sich jeder Theologe: hast du eine Theologie, in der das Wort, das Mensch ist und insofern es dies ist, nicht nur früher einmal in der Vergangenheit, sondern jetzt und in Ewigkeit der notwendige und bleibende Mittler allen Heiles ist, so daß er als dieser Gott-Mensch auch mit seiner Menschheit so im religiösen Akt steht, daß dieser (bewußt oder unbewußt) durch diese Menschheit hindurch auf Gott geht und so diese Menschheit wesentlich und immer das mittlerische Objekt des einen latreutischen Aktes ist, der zielhaft sich auf Gott richtet? Er wäre darauf aufmerksam zu machen, daß mit dieser Christus-frage an den religiösen Grundakt nicht bloß gemeint ist, daß man „auch“ den Menschgewordenen anbeten könne und zwar „auch“ in seiner Menschheit. Das steht glücklicherweise in jeder Dogmatik. Aber leider steht nicht in jeder Dogmatik, daß der religiöse Akt *überhaupt* und *immer*, wenn er Gott wirklich erreichen will, genauso diese „inkarnatorische“ Struktur hat und haben muß, die subjektiv dem objektiven Grundbestand parallel sein muß: daß nämlich Gott sich in dem Menschgewordenen der Welt mitgeteilt hat, und dieser darum der Christus bleibt in Ewigkeit. Mit dieser inkarnatorischen Struktur des religiösen Aktes überhaupt ist natürlich nicht gesagt, daß diese immer ausdrücklich bewußt sein müßte, oder daß es bei der Enge unseres irdischen Bewußtseins möglich und förderlich und erforderlich wäre, diese Ausdrücklichkeit des Durchgangs durch den Menschgewordenen immer und in jedem Akt anzustreben.

Niemand wird erwarten, daß wir hier diese postulierte Theologie ausarbeiten. Es genügt hier, wenigstens angedeutet zu haben, daß es so etwas geben kann und geben sollte. Ist dies aber der Fall, dann läßt sich die Ausgangsfrage unserer Überlegungen wenigstens ein Stück weit beantworten. Wenn mit „Herz-Jesu“ die ursprüngliche Mitte der menschlichen Wirklichkeit des Sohnes Gottes gemeint ist, dann muß es einen religiösen Grundakt geben, der durch diese Mitte hindurch vermittelt auf Gott geht. Dann kann und darf in diesem Akt „das Herz“ nicht nur ein Name und ein leeres Wort sein, dessen realer, religiös realisierter Inhalt die unumschreibbare, namenlose Wirklichkeit Gottes allein wäre. „Herz“ sagt dann wirklich menschliches Herz. Es ist wirklich gemeint, auf es beziehen sich wirklich unsere Akte, es ist wirklich „für uns“, nicht nur an sich da. Es in seiner Endlichkeit, in der umschreibbaren Eindeutigkeit seiner Liebe, in der es unterschieden — obzwar ungetrennt — ist von der Unheimlichkeit der göttlichen Liebe, die an sich im abgründigen Ursprung Gnade und Gericht, Erbarmen und Zorn bergen kann und die für uns erst eindeutige Liebe wird, wenn und weil sie sich inkarniert hat im Herzen Jesu aus Fleisch von unserm Fleisch in der Endlichkeit unseres Daseins. Dieses Herz ist gemeint und zwar es selbst als Gegenstand und Ziel oder besser: als vermittelnde Mitte, als Mitte der Vermittlung, durch die all unsere Bewegung hindurch muß, soll sie wirklich zu Gott kommen. Ut apertum cor ... piis esset requies et poenitentibus pateret salutis refugium ... (Damit das geöffnete Herz ... den Frommen eine Ruhestätte wäre und den Büßenden als Zuflucht des Herzens offen stünde.) Ein solches Wort ist nicht irgendeine fromme Vagheit und Überschwenglichkeit, sondern ein absolut genaues Wort, das die Schultheologie noch gar nicht eingeholt hat. Das Herz ist nicht nur die ursprüngliche Mitte des menschlichen Daseins des

Herrn, sondern darin auch die Mitte der Vermittlung, ohne die es keinen Zugang gibt zu Gott. Und zwar so, daß man diesen Zugang — hier werden die menschlichen Worte in höchstem Maß inadäquat — nie hinter sich zurücklassen kann. Man gelangt nur dauernd an, indem man dauernd durch diese vermittelnde Mitte der Menschheit Christi hindurchgeht, genau so wie man ja selbst nie aufhört, Kreatur zu sein, wenn man der Gottheit teilhaftig wird. Man kann Christ sein, ohne jemals etwas vom Herzen Jesu in menschlichen Worten gehört zu haben. Aber man kann nicht Christ sein, ohne dauernd in der Bewegung des Geistes im Hl. Geist durch die Menschheit Christi hindurchzugehen und darin durch deren einigende Mitte, die wir das Herz nennen.

»Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn«

Von Karl Wennemer S. J., Frankfurt a. M.

Durch die Diskussion über die Angleichung der Gesetzgebung an den Artikel 3 Abs. 2 des Bonner Grundgesetzes („Männer und Frauen sind gleichberechtigt“) sind die biblischen Texte über die Stellung von Mann und Frau (Gen 1—3; 1 Kor 11, 2—16; Eph 5, 22—33; Kol 3, 18—19; Tim 2, 8—15; 1 Petr 3, 1—7) von neuem in den Umkreis unserer besonderen Beachtung gerückt worden. Das moderne Denken findet sich mit einigen dieser Texte nicht leicht ab, weil sie die Stellung der Frau über Gebühr herabzudrücken scheinen. Vor allem stößt man sich an der Ausführung des heiligen Paulus über die Frage des Frauenschleiers (1 Kor 11, 2—16). *Johannes Weiß* schreibt zum Beispiel in seinem Kommentar zu 1 Kor: „Die Klimax Gott (Christus), Mann, Weib weist dem Weibe eine nicht nur dem Manne untergeordnete, sondern auch von Christus und Gott entferntere Stellung an. Sie bekommt eben nicht den Ehrentitel eikón kai doxa tou theou, sondern nur den doxa tou andros. Darüber läßt sich nicht wegkommen, und wir müssen zugeben, daß v. 3 unter dem Niveau von Gal 3, 28 bleibt, in echt jüdisch-rabbinischer Geringsschätzung des Weibes“¹. Ein ähnliches Urteil liest man bei *Gerhard Delling*: „Die Frau ist (nach Paulus) nur Abglanz des Mannes, nicht direkt Abglanz oder gar Ebenbild Gottes ... Sie ist ein Mensch zweiter Klasse“. Der Schleier ist dem Apostel ein „Ausdruck der Minderwertigkeit der Frau“². Bestehen solche Urteile zu Recht? Nur eine gewissenhafte Prüfung des Textes wird uns Antwort zu geben vermögen.

Der Abschnitt über den Frauenschleier (1 Kor 11, 2—16) bereitet der Exegese manche Schwierigkeiten. Schon der Ausgangspunkt und Anlaß zur Stellungnahme des Apostels ist nicht leicht bis ins Letzte zu klären. Deutlich ist aber, daß in Korinth entgegen dem von Paulus in seinen Gemeinden aus urgemeindlicher Tradition ein-

¹ Krit. exeget. Kommentar über das N. T., Göttingen 1910, S. 270.

² „Paulus‘ Stellung zu Frau und Ehe“, Stuttgart 1931, S. 108—109.