

# Weltverständnis im Glauben

## *Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*

Von Johannes B. Metz, München

### I.

#### *Eine These zum christlichen Weltverständnis heute*

Die Welt ist heute weltlich geworden, und wenn nicht alles trügt, ist dieser Vorgang noch keineswegs an einem überschaubaren Ende angelangt<sup>1</sup>. Der Glaube ist von dieser universalen Weltlichkeit gestellt und gefragt, wie er sich zu ihr verstehe. Er kann natürlich versuchen, vor einer derart angeschärften Situation die Vorhänge zuzuziehen, hinter verschlossenen Türen allein auf die vertrauten Gepflogenheiten in Theologie und Frömmigkeit zu pochen — als wäre der Pfingsttag noch nicht über ihn gekommen und damit die Not, die jeweilige Weltzeit zu verstehen und zu verantworten. Ein solch ungeschichtlicher Glaube kommt zunächst kaum vor sich selbst in Verlegenheit (in jene heilsame Verlegenheit, die Gottes ist und durch die Gott zuweilen neue Wege veranlaßt); ein solcher Glaube bleibt wortreich, er kann in einer erstaunlichen Überlegenheit über Gott und die Welt weiterreden. Aber es mangelt ihm leicht der Klang des Not-wendigen und die Farbe des Wirklichen, und unversehens kann er mitten im Christentum zur Mythologie herabsinken. Stellt er sich jedoch der aufgetragenen Situation (in deren Unüberschbarkeit sich letztlich immer Gottes unverfügbarer Anspruch buchstabiert), so gerät er vielleicht zunächst in die Dürftigkeit, in die Armut des Wortes und des Einfalls. Die längst eingeübten Horizonte weichen, der allzu vertraute Boden öffnet sich; es gilt Grund zu nehmen in einer kaum entworfenen geschichtlichen Möglichkeit gläubiger Existenz.

Nun gibt es heute gewiß bedenkenswerte Versuche, der uns aufgetragenen Welt-situation aus dem Geiste der Offenbarung und ihrer Theologie zu antworten. Wir können sie hier nicht darstellen und würdigen. Neben den Versuchen, die Weltlichkeit der Welt heute in einer „Theologie der irdischen Wirklichkeiten“ schließlich wieder in jene Gottunmittelbarkeit einzurücken, die dem mittelalterlichen Weltverständnis geläufig war<sup>2</sup>, steht das Bemühen, den Christen eine unbefangene „Weltoffenheit“ einzuschärfen mit dem deutlichen Ziel und Auftrag, diese weltliche Welt heute einzuholen und neu einzugründen in das Christusmysterium<sup>3</sup>. Die zunächst erwähnten Versuche erscheinen uns zu ungeschichtlich-restaurativ. Doch fragen wir uns auch, ob die durchaus zu recht bestehende Betonung der christlichen „Weltoffenheit“, in der die Welt als unmittelbares Material des christlichen Aktes erscheint, immer ganz ernst macht mit der universalen, höchst differenzierten und

<sup>1</sup> Vgl. hierzu etwa K. R a h n e r, *Unterwegs zum „neuen Menschen“*: Wort und Wahrheit 16 (1961), 807—819.

<sup>2</sup> Vgl. G. T h i l s, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, Salzburg o. J.

<sup>3</sup> Vgl. neuerdings vor allem das viel beachtete Werk von A. A u e r, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1962. Leider war uns eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem wichtigen Buch nicht mehr möglich; wir hoffen sie in einer späteren Publikation nachholen zu können.

komplizierten, kaum durchdringbaren und überschaubaren Weltlichkeit der Welt und ihren pluralistischen Ansätzen, und ob dieses Weltverständnis deshalb nicht in die gefährliche Nähe eines Weltoptimismus gerät, der gerade in dem, der diese Weltlichkeit der Welt radikal ernst nimmt, ein christliches Unbehagen nährt. Wie dem aber auch immer sei, wir wollen hier nur auf etwas aufmerksam machen, was all diesen und ähnlichen Versuchen, so weit wir sehen, gemeinsam ist: sie alle setzen als mehr oder weniger selbstverständlich voraus, daß die Weltlichkeit der Welt als solche etwas sei, was dem christlichen Weltverständnis ursprünglich zuwider läuft und was deshalb christlich total überwunden werden muß; ihnen allen ist gemeinsam das grundsätzliche Nein zur Verweltlichung der Welt, wie sie neuzeitlich anhub und in unserer gegenwärtigen Weltsituation verschärft zum Ausdruck kommt<sup>4</sup>.

Gerade diese „selbstverständliche“ Voraussetzung erscheint uns aber geschichtstheologisch höchst bedenkenswert. Denn eine Theologie, die geschichtlich denkt, kann sich nicht so leicht mit der Unterstellung abfinden, der neuzeitliche Verweltlichungsprozeß sei in seinem Kern unchristlich und die innergeschichtlich greifbare Welt-Geschichte habe sich deshalb eigentlich wieder epochal von der Heilsgeschichte wegentwickelt. In einer derartigen Vorstellung verbirgt sich ein gefährlicher heilsgeschichtlicher Extrinsezismus und theologischer Positivismus, der nicht völlig ernst macht mit der Wahrheit, daß der „Geist“ des Christentums bleibend eingestiftet ist in das „Fleisch“ der Weltgeschichte und in deren irreversiblen Gang sich durchsetzen und bewähren muß. Die Theologie darf es sich nicht leicht machen, indem sie — gleichsam in einem monophysitischen Verständnis der Heilsgeschichte — den Prozeß der konkreten Weltgeschichte vernachlässigt. Dieser ist und bleibt vielmehr „angenommen“ im christlichen Logos; er kann ihm nicht mehr epochal entfallen, und die Theologie hat deshalb diese beständige, wenn auch je verhüllte und gekreuzigte „Vermählung“ von Heils- und Weltgeschichte aufzuspüren und zu bezeugen. Auf unsere Frage hin gesprochen: sie hat freizulegen, daß und wie in dem geschichtlich unumkehrbaren, epochalen Ansatz der neuzeitlichen Verweltlichung der Welt der christliche Anfang nicht einfach entfallen, sondern echt geschichtlich wirksam ist. Wie steht diese unüberholbare und nicht ernst genug zu nehmende Verweltlichung der Welt noch unter dem „Gesetz Christi“ (1 Kor 9, 21)? Wie ist heute innergeschichtlich immer noch Advent, Zukunft aus christlicher Herkunft, das Über-uns-kommen dessen, was sich in Jesus Christus begab? Wie ist er selbst noch mächtig als der die Geschichte innerlich durchherrschende Herr, nicht bloß als ihre transzendente Garantie? Ist er nicht durch die Verweltlichung der Welt längst in ihren Schmollwinkel geraten, aus dem ihn nur noch die metaphysische Akrobatik der Theologie hervorholen kann? Wie ist sein Geist noch ausgegossen über das Antlitz unserer weltlichen Welt? Wie ist das, was auf uns immer bedrängender zu-kommt, noch *geschichtlich* her-künftig aus der „Stunde Christi“? Wieso ist alle Geschichts-Theologie der Gegenwart nicht nur eine mystische Verschleierung unserer gott-losen Situation?

Nun, zunächst ließe sich antworten, und es wäre damit durchaus etwas Entscheidendes genannt: das christliche Geschichtsverständnis steht unter dem Zeichen des Kreuzes, d. h. immer auch unter dem Zeichen des bleibenden innerweltlichen Protestes

<sup>4</sup> So etwa auch — trotz der betonten „Offenheit“ — bei A. Auer, a.a.O. 59ff.

gegen Gott. In der Verweltlichung der Welt bekundet sich das Kreuz als bleibendes Existential der christlichen Geschichtsökonomie, d. h. die weltliche Welt, in der wir heute stehen, ist schließlich nichts anderes als der planetarisch verschärfte Ausdruck jenes weltlichen „Widerspruchs“ zum Heiligen, zu Gott und seinem Christus, der im christlichen Geschichtsentwurf immer vorgesehen ist<sup>5</sup>. Wir wollen jedoch hier noch einen Schritt weitergehen: wir wollen in der Weltlichkeit der Welt heute nicht nur und nicht vornehmlich das (notwendige) negative Element der christlich verstandenen Geschichtsbewegung sehen, sondern schließlich und endlich eine christliche Positivität. Anders ausgedrückt: die Weltlichkeit der Welt soll für uns nicht der undialektische Ausdruck dafür sein, daß die göttliche Annahme der Welt von dieser selbst protestierend verworfen wurde, sondern sie soll als geschichtliche Erscheinung ihrer göttlichen Angenommenheit selbst sichtbar werden. Die Weltlichkeit der Welt soll sich für uns nicht primär als innerweltliche Entmächtigung Christi im geschichtlich verschärften Widerspruch zu ihm zeigen, sondern als entscheidendes Moment seiner geschichtlichen Herrschaft selbst.

In diesem Sinne fragen wir noch entschiedener in den theologischen Grund der Verweltlichung zurück, um an ihm unser gläubiges Weltverständnis zu orientieren. Wir können diese Absicht vorgehend in einer These formulieren, die zugleich die Begrenzung und den vorzüglich *geschichtstheologischen* Charakter bezeugt, in dem wir zu dem universalen Thema des „Weltverständnisses im Glauben“ Stellung nehmen. Diese These könnte etwa lauten: Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern *durch* das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein *christliches* Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der „Stunde Christi“ in unserer Weltsituation.

## II.

### *Ein christlicher Grund-Satz des Weltverständnisses*

Auf den ersten Blick mag uns diese These befremden. Steht denn nicht gerade das Gegenteil zu erwarten? Bezeugt sich die Geschichtsmächtigkeit des christlichen Geistes nicht gerade in der wachsenden Einbeziehung der Welt in die in Christus gestiftete Heilswirklichkeit, in der endgültigen Überbietung der Differenz zwischen Sakralität und Profanität? Erscheint die Welt nicht gerade christlich als die „Materiatur“ des Heiles, als Anfang einer universalen kosmischen Liturgie, und ist deshalb das Christentum nicht wesentlich ein beständiger Kampf gegen die Verweltlichung der Welt?

Wir müssen diese Frage zunächst stehen lassen. Wir hoffen aber, daß sie wenigstens indirekt eine Antwort finden wird, wenn wir uns jetzt in direktem Zugriff um eine positive Begründung der obigen These bemühen. Dazu besinnen wir uns ganz schlicht auf das, was sich in Jesus Christus für unser Weltverständnis geschichtlich ereignet hat. Natürlich können wir dieses Ereignis keineswegs in seiner ganzen

<sup>5</sup> Zum Versuch einer geschichtstheologischen Deutung unserer Weltsituation unter dieser Rücksicht vgl. J. B. Metz, *Die „Stunde“ Christi: Wort und Wahrheit* 12 (1957), 5—18.

Breite und Tiefe auch nur skizzieren; was wir sagen, bleibt je bestimmt von unserer leitenden Absicht auf eine theologische Deutung der weltlichen Welt heute. Unter dem Vorbehalt dieser perspektivischen Verkürzung aber ließe sich das Christusereignis in folgendem Grund-Satz formulieren: *Gott hat die Welt in endzeitlicher Definitivität angenommen in seinem Sohn Jesus Christus*. Denn „der Sohn Gottes, Jesus Christus, . . . war nicht Ja und Nein zugleich; mit ihm ist das Ja in die Geschichte getreten (γέγονεν), durch ihn ist das Amen da“ (2 Kor 1, 19 f). Und die von ihm gestiftete Kirche ist das geschichtlich greifbare und wirksame Zeichen, das Sakrament der eschatologisch endgültigen Angenommenheit der Welt durch Gott. (Freilich ist die Zweigung „Kirche-Welt“ immer auch die geschichtliche Sichtbarkeit der schuldigen Verweigerung der Welt gegenüber dem annehmenden Logos. Wäre nämlich Welt nicht in Widerspruch und Protest angenommen worden, es wäre auch nicht Kirche — in immer auch antagonistischem Unterschied zur Welt, *ecclesia ex corde scisso*; die Welt selbst wäre vielmehr undialektisch die Aktualität dieser Angenommenheit, und ihre Geschichte selbst wäre die unverhüllte Re-präsentation der endgültig verfügbaren Nähe Gottes.) Was besagt nun dieser Grund-Satz für unsere Absicht? Wir unterscheiden in ihm zunächst eine formale und eine inhaltliche Aussage über Gott und Welt. Eine formale Aussage: „Gott handelt in geschichtlicher Tat an der Welt; eine inhaltliche: „Gott handelt so an der Welt, daß er sie in seinem Sohn *unwiderruflich annimmt*“.

#### 1. Wir verweilen zunächst bei der *formalen* Aussage.

a) Was ist uns formal von *Gott* gesagt? Gott, so sagt dieser Satz, ist ein Gott der Geschichte. Unser Glaube an ihn ist nicht die dramatisch eingekleidete Objektivation des zeitlosen metaphysischen Selbstbewußtseins des Menschen, er ist Antwort auf ein geschichtlich einmaliges Ereignis. Gott ist für uns nicht bloß der immer gleiche, farblos und antlitzlos als numinos schimmernder Horizont unseres Daseins gegenwärtige und dabei doch in die unendliche Ferne und Unverbindlichkeit seiner Transzendenz entzogene Gott. Er ist nicht die Chiffre für die asymptotisch sich ins Unendliche verlierende Spitze unseres Daseins. Er ist Emmanuel, der Gott geschichtlicher Stunde. Die Transzendenz selbst ist zum Ereignis geworden; sie ist nicht nur einfach das Übergeschichtlich-Jenseitige, sondern das geschichtlich An- und Ausständige, die Zukunft des Menschen<sup>6</sup>. Dabei bleibt grundsätzlich zu bedenken<sup>7</sup>: Gott ist nie ein beliebiges Faktum *innerhalb* der Geschichte. Nicht bloß, daß er in einer höheren ethisch-religiösen Ästimation steht als alle anderen Geschichtsgestalten und deshalb exemplarischen Charakter besitzt. Er ist vielmehr auch für die Wirklichkeit, die die Geschichte selbst ist, von entscheidender Bedeutung. Er herrscht nicht bloß *über* die Geschichte, indem er *in* ihr auftritt (*neben* anderen geschichtlichen Erscheinungen) und in ihr ein universales Reich aufrichtet (*neben* anderen „Reichen“), sondern er *durchherrscht* sie innerlich, indem er ihr allererst geschichtlich *Grund* gibt (vgl. Kol 1, 17). Er beansprucht sie deshalb auch nicht einmal bloß nachträglich für sich, sie

<sup>6</sup> Warum der dreifaltige Gott gerade in seinem Ewigen Wort an uns handelt — diese an sich auch geschichtstheologisch wichtige Frage können wir hier nicht erörtern. Vgl. hierzu K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln 1956), 40–46, IV (Einsiedeln 1960), 96f, 118–120, 137ff.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu J. B. M e t z, *Die „Stunde“ Christi*, a.a.O. 5f.

gehört ihm vielmehr ursprünglich zu, insofern er sie überhaupt als echte Geschichte gestiftet hat, und sein Reich *in* der Geschichte, die Kirche, ist die zeichenhafte Re-präsentation dieser eschatologischen Geschichtsgründung<sup>8</sup>.

b) Wir fragen nun gleich weiter: Was ist uns in unserem Grund-Satz formal von der *Welt* gesagt? Zunächst einmal: diese Welt, in der Gott handelt, ist nicht etwa eine bloße Dingwelt, sondern immer schon *Welt des Menschen*, Welt, in die der Mensch selbst jeweils schon verstehend-handelnd eingegangen ist, denn immer geht es in diesem Handeln Gottes an der Welt um den Menschen und damit um die Welt als Dasein des Menschen<sup>9</sup>. Diese so „anthropozentrisch“ verstandene Welt wird nun durch das freie, unableitbare Handeln Gottes an ihr als ursprünglich *geschichtliche Größe* sichtbar<sup>10</sup>. Es wäre eher griechisch als christlich gedacht, wollte man sich die Weltwirklichkeit zunächst vorstellen als den fixen Rahmen, *in* dem in einer gleichgültigen und letztlich tödlichen Wiederkehr des Immerselben Geschichte geschieht<sup>11</sup>; Welt „wird“ vielmehr durch das, was in geschichtlicher Tat an ihr geschieht, das „geschichtliche Werden“ bzw. „geschichtliche Gewordensein“ gehört zur Beschreibung ihrer Wirklichkeit<sup>12</sup>. Sie ist *in ihrem Sein* immer schon der existentielle Ausdruck verschiedenster freier geschichtlicher Ursprünge, und eben dies bedingt auch die konkrete, unaufhebbare Vieldeutigkeit ihrer Wirklichkeit<sup>13</sup>: es gibt die verschiedenen „Götter“ und „Herren“ der Welt-Geschichte (vgl. 1 Kor 8, 5). Das definitive geschichtliche Handeln Gottes *an* ihr (nicht eigentlich *in* ihr!) enthüllt<sup>14</sup> die Welt aber nicht nur in ihrer allgemeinen Geschichtlichkeit, sondern vor allem in ihrem *eschatologischen* Charakter: Sie muß in einem von ihr selbst her undurchschaubaren

<sup>8</sup> Für das Verständnis der Geschichtsmächtigkeit Jesu Christi ist das Achten auf diese *innere (transzendente) Differenz* im Geschichtsphänomen selbst von höchster Bedeutung. So ist die Inkarnation nicht etwa ein „Prinzip“, das man *in* der Geschichte (auf bestimmte Phänomene) nachträglich *anwendet*, sondern inneres principium der Geschichte selbst: ihr „Standpunkt“ (Kol 1, 17), ihr „Urgrund“ (Offb 3, 14), ihr vorgängiges und alles umhaltendes Worumwillen, ihr „A und O“ (Offb 1, 8), ihre „Fülle“ (Gal 4, 4; Mk 1, 15), ihre absolute Konkretheit, in der das Früher und Später der Zeit erst zur echten Geschichte wird. — Erst wenn der waltende Grund der Geschichte selbst geschichtlich gedacht wird, erscheint die Geschichtlichkeit in ihrem vollen Ernst.

<sup>9</sup> „Welt“ darf deshalb nie einfach kosmozentrisch-objektivistisch verstanden werden, sie muß „anthropozentrisch“ gedacht werden: als Weltverhältnis, Weltverständnis.

<sup>10</sup> Ja, nur als „anthropozentrisch“ entworfene Welt kann sie als echt geschichtliche Welt erscheinen. Gott kann an ihr nur echt geschichtlich handeln, insofern sie immer schon „Welt des Menschen“ ist.

<sup>11</sup> Vgl. R. Bultmann, *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum*: Glaube und Verstehen II (Tübingen 1952), 59—78.

<sup>12</sup> Sie ist keine statische Größe, sie ist nicht primär ein „Zustand“, sondern ursprünglicher ein „Geschehen“. Die Geschichte kommt nicht zu einer an sich konstituierten Welt-Natur nachträglich hinzu, sie gehört vielmehr in die ontologische Konstitution der Welt selbst. Deshalb ist auch die Welt in ihrem „An-sich“ immer schon mehr als was in rein metaphysischer Reflexion von ihr ausgesagt werden kann.

<sup>13</sup> Theologisch heißt das: sie ist jeweils schon existential präformiert durch die Tat Adams (ja, ursprünglicher noch durch die — nie rein weltenthobene — schuldige Engelstat) und durch die Heilstat Christi an ihr.

<sup>14</sup> „Enthüllen“ hat hier *ontologische* Bedeutung: das „Enthülltwerden“ ist ein „Hervortreten“ und „Aufgehen“ in die Aktualität der je eigenen geschichtlichen Wirklichkeit.

geschichtlichen Gang noch einholen, was ihr als echtes Ende schon eingestiftet ist; sie muß noch *werden*, was sie durch die Tat Jesu Christi schon *ist*: der neue Aon, „der neue Himmel und die neue Erde“ (Offb 21, 1), die eine Basilica Gottes und der Menschen<sup>15</sup>.

2. Kehren wir uns nun aber der *inhaltlichen* Aussage unseres theologischen Grundsatzes zu und vergegenwärtigen wir uns noch einmal, daß wir ihn befragen in Hinsicht auf ein theologisches Verständnis unserer weltlichen Welt heute. Dieser Grundsatz besagt material: „Gott handelt in seinem Sohne so an der Welt, daß er sie in eschatologischer Endgültigkeit annimmt.“ Was ist damit gesagt?<sup>16</sup>

a) Alles kommt darauf an, daß wie diese „Annahme“ in ihrer göttlichen Dialektik richtig verstehen und sie nicht etwa monophysitisch mißverstehen — ein Mißverständnis, das in der Geschichte des Christentums seine hochtrabende Bedeutung hat. In Jesus Christus wurde der Mensch und seine Welt vom ewigen Wort angenommen, endgültig und unwiderruflich — in hypostatischer Union, wie Kirche und Theologie sagen. Was nun von dieser angenommenen Natur Christi gilt, das gilt grundsätzlich von der Annahme des Menschen und seiner Welt durch Gott<sup>17</sup>: Das Menschlich-Weltliche wurde durch diese Annahme keineswegs als etwas Vorläufiges, bloß Schemenhaftes und letztlich Unwirkliches entlarvt. Die menschliche Natur Christi wurde durch ihre Aufgenommenheit in den göttlichen Logos nicht „gemindert“, zum toten Werkzeug degradiert, zur bloßen Staffage und innerweltlichen Gestikulation Gottes, sondern darin überhaupt erst in ihre kaum geahnte mensch-

<sup>15</sup> Hier zeigt sich übrigens ein formaler geschichtlicher Weltentwurf, von dem her z. B. der monistische Weltentwurf des dialektischen Materialismus (formal) gewürdigt und christlich überholt werden könnte. Denn auch (und gerade) für das geschichtliche Weltverständnis des Christentums ist die Transzendenz nicht etwas schlechthin Weltjenseitiges, sondern echt geschichtlich An- und Ausstehendes — nur daß diese Einheit von Gott und Welt im Medium der Geschichte nicht von uns, sondern von Gott selbst gefügt wird (der allein in der frei mitgeteilten Einheit mit uns zugleich die Differenz zu uns offenhalten kann).

<sup>16</sup> Schon hier sei auf einen Gesichtspunkt hingewiesen, der im Text selbst nicht ausdrücklich berücksichtigt wird: Die *endgültige* Angenommenheit der Welt von Gott in Jesus Christus besagt auch, daß der „Fürst dieser Welt“ schon „hinausgeworfen“ ist (vgl. Joh 12, 31; 16, 11; Lk 10, 18; Kol 2, 15 u. ö.). Seine „Macht“ — die weder gnosisch zur Apotheose des Bösen verabsolutiert noch in ein rein punktuelles, innerweltlich überschaubares und entrinnbares Handeln nivelliert werden darf, sondern mehr als eine (aus geschichtlichen Ursprüngen stammende) existenziale Überzeichnung, eine universale negative Präsumpion unseres konkreten geschichtlichen Freiheitsraumes verstanden werden muß — ist, geschichtstheologisch gesehen, schon „im Abbau“. Sie tritt keineswegs gleichrangig neben das heilsgeschichtliche Handeln Gottes in Jesus Christus, das sich ja nicht bloß *innerhalb* einer (umgreifenden) Geschichte (*neben* anderen innergeschichtlichen Mächten) durchsetzt, sondern die Geschichtlichkeit der Geschichte selbst eschatologisch gestiftet hat.

<sup>17</sup> Wir sehen hier — um der gebotenen Kürze willen — die angenommene menschliche Natur Christi als Ausdruck der grundsätzlichen Angenommenheit des Menschen und seiner Welt. Wer diese Annahme der menschlichen Natur Christi durch den Logos theologisch richtig denkt, also streng durchhält, daß der göttliche Logos in alle Ewigkeit Mensch bleibt, Mensch von dieser Welt, der wird unsere Amplifikation des christologischen Grundsatzes auf das prinzipielle Verhältnis Gott-Welt mitvollziehen. In seinem „Geiste“, in dem der menschgewordene Logos bei uns bleibt, ist uns diese bleibende und unwiderrufliche Annahme der Welt der Menschen verbürgt — ohne daß damit in formaler Prädefinition etwas ausgemacht wäre über das individuelle Heilsschicksal des einzelnen.

liche Ursprünglichkeit eingesetzt: Jesus Christus war ganz Mensch, menschlicher eher als jeder andere von uns<sup>18</sup>.

Denn was Gott annimmt, vergewaltigt er nicht. Er saugt es nicht in sich hinein, er vergöttlicht es nicht in einem schlechten Theopanismus. Gott ist nicht wie die Götter, er ist kein Ursurpator, kein Moloch. Gott hebt — dies ist gerade seine Göttlichkeit — das andere von sich in seiner Differenz zu ihm nicht auf, er nimmt das andere gerade *als das andere von sich* an. Er kann und will es gerade in dem annehmen, wodurch es von ihm verschieden ist, in seiner Nicht-Göttlichkeit, in seiner Menschlichkeit und Weltlichkeit als solchen, und nur weil er dies vermag, hat es ihn überhaupt gefreut, eine Welt zu „erschaffen“ und sie schließlich ganz „anzunehmen“ in seinem ewigen Wort. Die Annahme durch Gott ist deshalb ursprünglicher eine Freigabe ins Eigene und Eigentliche, ins Selbständige des Nicht-Göttlichen, als das er es annehmen will. Seine Wahrheit „macht frei“ (vgl. Joh 8, 32), annehmend befreit er das andere ins Eigene des Selbstseins. Er ist — und dies ist gerade die Majestät seiner Freiheit — der wahrhaft Gewährende, Sein-lassende. Er ist nicht der Konkurrent, sondern der Garant der Welt. Das spezifische Gewicht der Welt wächst in Gottes Advent. Die verblaßte Perle erglänzt, wenn sein Sonnenblick sich über sie neigt; er löscht nicht das Licht des Nicht-Göttlichen, sondern bringt es ursprünglicher zum Leuchten — schließlich ihm selbst zur größten Ehre<sup>19</sup>.

Dies konsequent zu denken, sind wir immer wieder dadurch beirrt, daß wir unsere Vorstellungsmodelle für das ontologische Verständnis der Annahme der Welt durch Gott mehr aus dem Natur- als aus dem Existenzbereich entnehmen<sup>20</sup>. Wir müssen aber unser Verständnis dessen, was in dieser Annahme geschieht, leitbildlich an den eigentümlich menschlichen Verhaltungen orientieren. Denken wir etwa an das Zueinander in einer Freundschaft. Je tiefer hier der eine vom anderen „angenommen“ und in die eigene Existenz „hineingenommen“ wird, desto mehr gerät er zugleich ins Eigene seiner selbst, desto radikaler wird er in seine eigenen Möglichkeiten hinein freigegeben. „Angenommenheit“ und „Selbständigkeit“ widerstreiten hier nicht einander, sondern ergänzen sich, steigern sich gleichsinnig auf. Eine angenommene Welt wird überhaupt erst Welt in ihren eigensten weltlichen Möglichkeiten, nicht obwohl, sondern gerade *weil* sie von Gott liebend in seinen innertrinitarischen Lebensraum hineingenommen ist. Schließlich, darauf macht uns das Anschauungsmodell der menschlichen Freundschaft auch noch aufmerksam: durch diese freisetzende Annahme der Welt wird allererst die tiefste Form ihrer Gott-

<sup>18</sup> Vgl. etwa seine passible Integrität, durch die er nicht etwa vor der Abgründigkeit menschlicher Passion und menschlicher Fragwürdigkeit im letzten bewahrt blieb, sondern sie radikaler, ungebrochener und kompromißloser durchlitt als wir „konkupiszenten“ Menschen.

<sup>19</sup> So wie sich die wahre Größe und Freiheit eines Menschen schließlich darin bekundet, daß er die anderen sein-läßt, daß sie also neben ihm nicht verblassen, klein werden und untergehen, sondern vor ihm erst in ihren ursprünglichen, kaum geahnten Glanz aufgehen, „ins Eigene finden“.

<sup>20</sup> Zu der Aufgabe, die Offenbarungswirklichkeit überhaupt primär in („anthropozentrischen“) Existenz-, und nicht in („kosmozentrischen“) Naturkategorien zu denken vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Zur Denkform des Thomas von Aquin* (München 1962) 108–115.

zugehörigkeit ermöglicht, so wie etwa der freigegebene Sklave gerade als freier Freund seinem ehemaligen Herrn noch radikaler angehören und von ihm noch ursprünglicher und umfassender in die Verfügung genommen werden kann<sup>21</sup>.

b) Gott, so sagten wir, ruft ins Eigene, wenn er zu sich ruft. Im Eigensten der Kreatur aber waltet der unendliche Abstand zu Gott. Doch nicht von der Kreatur selbst her wird dieser Abstand offengehalten, sondern von Gott her. Denn Gott bleibt in der Annahme der Kreatur er selbst — und der Unterschied zu sich<sup>22</sup>. Wenn er sich naht, wird der Abstand von ihm und die Differenz zu ihm nicht verwischt (inconfuse: D 148), sondern allererst sichtbar. Was er annimmt, kommt gerade in seiner Kreatürlichkeit und damit in seiner Nicht-Göttlichkeit zu sich. *Ipsa assumptione creatur*, sagt der hl. Augustinus tiefsinnig von der Menschheit Christi<sup>23</sup>: in und durch ihre Annahme vom göttlichen Logos wurde sie gerade als Geschöpf, als Nicht-Göttliches wirklich. Gerade indem Gott das Nicht-Göttliche annimmt, geht er über ihm als transzendenter Schöpfer auf. Durch seine Deszendenz in die Welt wird Gott auch erst in seiner unaussprechlichen Erhabenheit über sie, in seiner radikalen Schöpfertranszendenz sichtbar. Deszendenz und Transzendenz Gottes wachsen im gleichen Sinne. Das Christentum, das die Annahme der Welt durch die Inkarnation des ewigen Wortes predigt, verkündet Gott zugleich mit allem Nachdruck und in einmaliger Radikalität als den transzenten Schöpfer der Welt, als den *Deus semper maior*, der „im unzugänglichen Lichte wohnt“ (1 Tim 6, 16), und die Welt als das nichtgöttliche Geschöpf seiner Hände. Für das Christentum steht das Verständnis der Kreatürlichkeit der Welt immer schon im Horizont des heilsgeschichtlichen Verständnisses der Welt, die Schöpfungswirklichkeit der Welt ist jeweils schon vermittelt durch die geschichtliche Heilswirklichkeit der Welt<sup>24</sup>. Doch in dieser heilsgeschichtlichen Vermittlung wird das Verständnis der Kreatürlichkeit (und Endlichkeit) der Welt nicht etwa nivelliert, sondern verschärft und geläutert. Durch die Annahme der Welt in Jesus Christus wird diese ja nicht etwa zu einem „Stück“ Gottes und Gott nicht zu einem (innerweltlichen) „Sektor“ des Weltganzen,

<sup>21</sup> Damit sind echt *ontologische* Verhältnisse bezeichnet und nicht etwa — wie eine primär an der dinglichen Vorhandenheit orientierte Seinslehre meinen könnte — „bloß moralische“ Verhältnisse. Vgl. hierzu J. B. Metz, a.a.O. 87.

<sup>22</sup> Vgl. K. Rahnner, *Schriften zur Theologie* I (Einsiedeln 1954), 201—206; IV (Einsiedeln 1960), 145ff.

<sup>23</sup> Augustinus, *Contra sermonem Arianorum* 8, 6 (PL 42, 688). Vgl. zur christologischen Bedeutung dieses Axioms F. Malberg, *Über den Gottmenschen* (Freiburg 1960), 38ff.

<sup>24</sup> Was uns zunächst und unmittelbar im NT begegnet, ist ja nicht Gott als der transzente Schöpfer der Welt und nicht die Welt in ihrer kreatürlichen Abhängigkeit von ihm, sondern Gott als der Vater unseres Herrn Jesus Christus und die Welt als die heilsgeschichtlich von ihm betroffene. Das theologische Verständnis der Schöpfung, der theologische Begriff der Kreatürlichkeit (bzw. Endlichkeit) steht immer schon in einem (heils-)geschichtlichen Horizont. — Es kann in diesem Zusammenhang auf die auch katholisch durchaus vertretbare Lehre hingewiesen werden, daß Gott die infralapsarische (erbsündige) Naturordnung deshalb nicht total sich selbst entfremden ließ, weil die diese Ordnung störende Sünde je umfaßt blieb von seinem vorgängigen Heilswillen in Jesus Christus, so daß schließlich auch der gesamte infralapsarische Natur- bzw. Schöpfungsbestand theologisch als Ausdruck des heilsgeschichtlichen Gnadenwillens Gottes erscheint. Vgl. H. Küng, *Christozentrik*: LThK II<sup>2</sup> 1169—1174.



sondern durch sie und in ihr erscheint die Welt erst ganz als weltlich und Gott ganz als göttlich; die Welt wird nicht etwa in ihrer Göttlichkeit, sondern gerade in ihrer Nicht-Göttlichkeit oder eben (wie anders?) in ihrer Weltlichkeit sichtbar, in der allein Gott sie sich (als das radikal andere von ihm) zuspricht und sie in seinem „Geiste“ durchherrscht. Wer dies beharrlich bedenkt, wer beständig auf die innere Dialektik im Ereignis der Annahme der Welt achtet, wird unser hier entfaltetes Weltverständnis keineswegs eines schlechten Inkarnationsoptimismus verdächtigen können, der die Welt durch die Menschwerdung Gottes *unvermittelt* „vergöttlicht“ sein läßt und die Heilsgeschichte selbst als wachsende Divinisierung der Welt interpretiert.

Sagen wir es zusammenfassend schließlich noch unter einer anderen Hinsicht: In Jesus Christus tritt die unendliche Bejahung der endlichen Welt durch Gott in die Geschichte (vgl. 2 Kor 1, 19 f.); in dieser unendlichen Bejahung aber gewinnt das Endliche als solches eine Gegenwärtigkeit und Mächtigkeit, die es sich aus sich selbst nie zu geben vermöchte, da es sich von sich her ja auch immer nur endlich bejahen kann.

Damit beschließen wir die Erörterung des christlichen Grundsatzes für ein gläubiges Weltverständnis in Hinsicht auf die Weltlichkeit der Welt heute. Nur eine Bemerkung möchten wir, um mögliche Mißverständnisse zu vermeiden, anfügen. Die hier zunächst (um der Übersichtlichkeit willen) abstrakt geschilderte „Annahme“ der Welt in Jesus Christus ist immer zu denken in ursprünglicher und ständiger Einheit mit der konkreten geschichtlichen Lebenstat Jesu selbst. Die Deszendenz in das „Fleisch der Sünde“ ist leidvolle Annahme, und deshalb hat die freisetzende Aneignung der Welt auch ständig antagonistisch-verhüllten Charakter. Passion und Tod Jesu sind *innere* und ständig gegenwärtige Momente am Ereignis dieser „Annahme“, die ja nie punktuell als rein biologisches Geschehen der Geburt gedacht werden darf, sondern als das Ganze der persönlichen Tat Jesu in echter Geschichtlichkeit, als Schicksal, das sich selbst erst im Kreuz einholt und vollbringt<sup>25</sup>.

### III.

#### *Die Verweltlichung der Welt als geschichtliche „Repräsentation“ des Christumysteriums*

Die zwiefältig-eine Wahrheit des Christusereignisses, der zufolge durch die Fleischwerdung Gottes das Fleisch erst ganz als Fleisch, als Erde, als weltliche Welt und Gott erst ganz als Gott in seiner transzendenten Weltüberlegenheit erscheint, wird nun wirksam in der Ökonomie der unter dem „Gesetz Christi“ (1 Kor 9, 21) stehenden Geschichtsbewegung, baut sich auf als Horizont eines genuin christlichen Weltverständnisses. Denn alle Zukunft der Welt bleibt Herkunft aus der Stunde Christi (vgl. 1 Kor 10, 11; Eph 1, 10; 1 Petr 4, 7)<sup>26</sup>. Vorwärtsschreitend gerät die Welt immer tiefer hinein in ihren geschichtlichen Ursprung, stellt sie sich immer

<sup>25</sup> Zu dieser ständig ganzen Einheit des Menschwerdungsereignisses, zur Passion als innerem Moment an der Inkarnation vgl. J. B. Metz, *Armut im Geiste. Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen*: GuL 34 (1961), 419–435.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu J. B. Metz, *Die ‚Stunde‘ Christi*, a.a.O. 9–14.

mehr und immer ernster unter den Stern und das Gesetz ihres Anfangs, der da heißt: Angenommensein durch Gott in Jesus Christus. Gewiß, in dem Maße dieser Anfang, diese Herkunft uns selbst nicht innergeschichtlich verfügbar und durchschaubar ist, bleibt uns die aus dieser Herkunft geschichtlich entworfene Zukunft der Welt jeweils auch echt verborgen, sie bleibt die für uns in einem wahren Sinne noch ausständige und unverfügbare Zukunft der Welt, in der die Macht der ihr aufgetragenen Herkunft adventlich über sie kommt.

Nun ist aber „Welt“ — christlich gesehen — immer schon auf den Menschen hin gewendet, sie ist immer schon *Weltbezug*, *Weltverständnis* des Menschen. Die geschichtstheologische Aussage über die Welt ist deshalb primär und konkret eine Aussage über das Weltverständnis. Und darum können wir sagen: das Weltverständnis lebt — ob es sich das sagen kann und will oder nicht — aus der geschichtlichen Macht des in Christus entworfenen Welthorizontes, lebt aus seinem Geiste, dem „Geist Christi“ (1 Kor 2, 16), der eigentlich nichts Neues mehr enthüllt, sondern alles aus dem schöpft, was Christi ist (vgl. Joh 16, 14), so daß in diesem „Geiste“ und seinem Wirken<sup>27</sup> das Christusereignis sich selbst geschichtlich objektiviert und durchsetzt, sich selbst „re-präsentiert“ in einem ursprünglich neuen, unableitbaren Welt-horizont<sup>28</sup>.

Um die epochale Bedeutung der im Christusereignis eröffneten Sicht der Welt zu ermessen, müssen wir uns nur jenes Weltverständnis vergegenwärtigen, in das hinein die christliche Botschaft sich ausbreiten und artikulieren mußte: das Weltverständnis der Griechen. Für die Griechen war die Welt eigentlich immer schon numinos verbrämt, immer schon der dumpfe, kaum gelichtete Anfang Gottes selbst, Götterdämmerung in allen ihren Horizonten. Diese Sicht ließ die Welt nie ganz weltlich, weil Gott nie ganz göttlich werden. Bekanntlich fehlt dem griechischen Weltverständnis ja die Vorstellung eines transzendenten Schöpfer-Gottes. Gott war mehr gedacht als Weltprinzip, als eine Art Weltvernunft und Weltgesetz, als immanentes Regulativ des Kosmos: das Göttliche war selbst ein Element der Welt-Anschauung<sup>29</sup>. Aber eben diese unvermittelt dämmernde Göttlichkeit der Welt, diese religiös-mystische Verschleierung, diese ἀποθέωσις der Natur und eine darauf basierende unvermittelte Weltfrömmigkeit sind gerade nicht christlich, sondern genuin heidnisch. Nur das Heidentum, sagt Paulus, kennt „die vielen Götter und Herren der Welt“ (1 Kor 8, 5); „wir aber“ so fährt er anschließend fort, „haben nur den einen Gott, aus dem alles ist und auf den hin wir sind“ (V 6), den transzendenten Gott,

<sup>27</sup> Dieser „Geist Christi“ ist der wahre „objektive Geist“ der Geschichte, der freilich nicht rein intellektuell durchschaut, sondern allein in echt geschichtlicher Entscheidung („Glaube“) eingenommen werden kann.

<sup>28</sup> Das hier vorausgesetzte, in der Geschichte waltende spezifische Grund-Folge-Verhältnis, demgemäß der (selbst geschichtlich ereignete) Grund dadurch begründet, daß er sich gegenläufig im (geschichtlich) zu Begründenden „re-präsentiert“ (im Doppelsinn dieses Wortes!), können wir in diesem Zusammenhang nicht weiter ausführen.

<sup>29</sup> Es bleibt zu beachten, daß auch die radikale Abwertung der Welt in der spätgriechischen Gnosis letztlich selbst noch einmal Dokumentation einer religiösen Mystifizierung und nicht etwa einer reinen Verweltlichung der Welt ist: vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I (Göttingen 1954), 150; dazu F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgart 1958), 23.

der gerade nicht als Gott im Welthorizont selbst begegnet, sondern Welt weltlich sein läßt. Deshalb mußte das Christentum da, wo es sich immer mehr aus seinen eigenen Ursprüngen verstand, nicht als wachsende Divinisierung, sondern gerade als zunehmende Ent-Göttlichung und in diesem Sinne Profanisierung der Welt erscheinen, als deren Entzauberung und Entmythisierung. So ist es nicht von ungefähr, daß die Christen von den im griechischen Weltverständnis befangenen Heiden mit einem unheimlichen Sicherungstrieb als die eigentlichen und gefährlichen ἄ-θεοι, als die „Atheisten“, die die Welt der Gottlosigkeit ausliefern, gebrandmarkt werden konnten<sup>30</sup>.

Lange freilich war zunächst das antike Weltverständnis auch noch im abendländisch-christlichen Geschichtsraum mächtig. Noch vom klassischen Mittelalter dürfen und müssen wir heute sagen, daß sein Weltverständnis im allgemeinen antik überfremdet war, durchherrscht von einem unvermittelten „Divinismus“ (Y. Congar). Und nur, so möchten wir meinen, weil wir heimlich immer wieder dieses ungeläuterte mittelalterliche Weltverständnis zum Leitbild eines christlichen Weltbegriffes überhaupt machen, bringt uns die neuzeitliche Verweltlichung der Welt von vornherein in religiöse Verlegenheit.

In Wahrheit aber setzt sich gerade in diesem neuzeitlich anhebenden Prozeß einer gesteigerten Verweltlichung der Welt ein genuin christlicher Antrieb geschichtlich durch. Wir müssen diesen universalen Verweltlichungsvorgang und den darin zur Herrschaft kommenden „kosmischen Atheismus“ nur einmal im Horizont unseres oben entwickelten christologischen Grundsatzes beurteilen, dann werden wir sehen, daß dieser Vorgang in seinem Grundzug — freilich auch *nur* in diesem! — nicht gegen ein christliches Weltverständnis gerichtet ist, sondern gegen einen unvermittelten kosmischen Divinismus, so sehr, daß in diesem Prozeß sich gerade innergeschichtlich repräsentiert, was sich im Christusereignis mit unserem Weltverhältnis begeben hat<sup>31</sup>. Eben in ihrer Annahme durch Gott in Jesus Christus, so sagten wir, geschieht die radikale und ursprüngliche Freisetzung der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Unverstellte ihrer nicht-göttlichen Wirklichkeit. Dieses Geschehen ist auf dem Grunde der neuzeitlichen Verweltlichung der Welt geschichtlich am Werk. Die Welt wird nun universal in das eingesetzt, als was sie durch die Inkarnation verschärft erscheint: als Weltlichkeit. Der geschichtliche Weg dieses Prozesses ist vielschichtig und keineswegs leicht nachzuvollziehen. Er ist nicht frei von schuldiger Beirung und den Abwegigkeiten eines hybriden Säkularismus. Da sich neue Höhen des Weltverständnisses zeigen, werden auch die Abgründe möglicher Beirung und Verfallenheit tiefer, und größer die Gefahr, in sie hineinzustürzen. Und die Vorbehalte und Proteste der Kirche gegen diesen neuzeitlichen Weg der Welt in ihre Weltlichkeit müssen zunächst auf dem Hintergrund dieser *konkreten* Gefahren und Beirrungen gewürdigt werden. Doch uns geht es um den Entwurf dieses Weges

<sup>30</sup> Es ließe sich wohl zeigen, daß in den christologischen Häresien der kirchlichen Frühzeit vor allem auch ein unchristliches Weltverständnis am Werke ist.

<sup>31</sup> F. Gogarten kommt, wie wir entdeckten, in seinem bedeutsamen Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ (vgl. A. 27) zu einer ähnlichen Neueinschätzung des neuzeitlichen Verweltlichungsprozesses — freilich aus einer ganz anderen theologischen Perspektive als wir.

überhaupt. Wenn wir ihn im Lichte unseres Grundsatzes verstehen, dann darf er eben nicht als eine schlechte Säkularisierung, als Ausdruck der protestierenden Emanzipation der Welt gegen den endgültigen göttlichen Zugriff und dessen eschatologische Erscheinung, die Kirche, abgetan werden, sondern er muß gerade als Signum der unter dem Zugriff Gottes erfolgenden Frei- und Einsetzung der Welt in ihre Weltlichkeit gewürdigt werden — wenngleich wir damit keineswegs sagen wollen und sagen können, daß diese neuzeitliche Verweltlichung und das darin wirksame Weltverständnis der *adäquate* Ausdruck jener im Christusereignis gesetzten und gemeinten Verweltlichung der Welt sei.

1. So ist etwa die im späten Mittelalter einsetzende Ausgliederung des Imperium aus dem Sacerdotium, die damit aufbrechende „Verselbständigung“ und „Absetzung“ der Welt und ihrer Institutionen, vorzüglich des Staates, gegenüber der Kirche, im Grunde positiv christlich zu verstehen. Der Staat erscheint nun nicht mehr wie in der Antike als sakrale Institution, sondern als weltliche Kreation Gottes. Er wird durch das Christentum, das sich selbst als verantwortlicher Platzhalter aller religiösen Bezüge des Menschen proklamiert, gerade seiner unvermittelten und fraglosen Numinosität und Sakralität entkleidet und als Anwalt der weltlichen Welt in echte Urprünglichkeit und damit in echte Partnerschaft zur Kirche freigesetzt.

2. Auch die Verselbständigung der weltlichen Wissenschaften gegenüber dem universalen theologischen Wissenschaftsordo des Mittelalters, und zwar zunächst auf dem Wege über eine wachsende Selbständigkeit der Philosophie, ist im Grunde nicht gegen, sondern durch den Geist des Christentums entstanden, dessen Wahrheit freimacht (vgl. Joh 8, 32)<sup>32</sup>. Schon bei Thomas von Aquin wird diese Selbständigkeit der weltlichen Vernunft anfänglich sichtbar, insofern bei ihm „der Philosoph“ (Aristoteles) als Autorität mit eigenen, unableitbaren Prinzipien auftritt; und in einem langen, philosophie- und theologiegeschichtlich nicht leicht erhellbaren Weg findet dieser Verselbständigungsprozeß der philosophischen Vernunft seinen lehramtlichen Niederschlag im Vatikanischen Konzil. In der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ist dieser Weg sicher mit großen Beirrungen gegangen und vielfach als rationalistische Emanzipation der menschlichen Vernunft mißverstanden worden. Doch wollen wir auch hier nur grundsätzlich festhalten, daß in eben diesem Prozeß wiederum eine vom christlichen Geist selbst gesteuerte und geschichtlich erzwungene „Verweltlichung“ der Philosophie am Werk ist — nicht weil das Christentum die Philosophie fideistisch vernachlässigt, sondern weil es sie gerade radikal in Anspruch nehmen will, dies aber nur kann, indem es sie in ihr Eigenstes hinein freigibt. In diesem Sinn hat die philosophische Vernunft neuzeitlich eine höchste, geschichtlich einmalige Selbständigkeit erlangt — gerade auch etwa im Unterschied zur klassischen griechischen Philosophie, die sich nie in demselben Maße gegen ihre „theologische“ Herkunft kritisch scheiden konnte. So enthüllt sich der oberflächige Zerfall der Einheit von Gottes- und Weltweisheit in den letzten Jahrhunderten, vom Grunde her, nicht freilich in allen Einzelheiten, gerade als das christlich bedingte und gesetzte Zueinander beider in freier Entsprechung.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu J. B. Metz, *Theologische und metaphysische Ordnung*: ZkTh 83 (1961), bes. 10—14. Wir haben daraus einige Sätze wörtlich übernommen.

3. Schließlich noch ein dritter Gesichtspunkt: Auch die neuzeitlich sich durchsetzende Versachlichung der Natur, die Entzauberung der „Mutter Erde“, die Aufhebung ihrer Tabus, die sie allererst zum Objekt, zum Experimentierfeld des Menschen macht, ist zutiefst christlich ermöglicht, im letzten selbst ein Durchbruch jener Verweltlichung der Welt, jener Freigabe der Natur, die sich im Christusmysterium wurzelhaft vollzieht. Wo dieses Mysterium im Weltverständnis geschichtlich wirksam wird, kann Natur auch als das erscheinen, was sie „ist“: eben nicht Gott, sondern von Gott geschaffene Natur, in eigene Gesetzmäßigkeiten hinein (*causae secundae*) entlassen, die dem methodisch-forschenden Zugriff des Menschen offenstehen, ohne daß dadurch die Majestät ihres Schöpfers angegriffen werden müßte. Das Christentum hat aus sich selbst auch (gewiß nicht nur!) den sachlich-zweckhaften Hinblick auf Natur ermöglicht und so eigentlich erst jenes Abenteuer des neuzeitlichen Geistes in Gang gebracht, in dem die Natur zum „Werk“ wird, in welchem der Mensch die Welt universal besetzt und sie ganz erscheint als Material *seiner Hände*, so daß gleichsam alles im Welthorizont Gegenwärtige mehr und mehr unter der totalen Überblendung vom Menschen her steht und alles sich als unmittelbar von ihm abkünftig zeigt<sup>33</sup>. Die Welt begegnet als Welt des Menschen; was uns zunächst und unmittelbar entgegenleuchtet, sind nicht die *vestigia Dei*, sondern die *vestigia hominis*. Die „Schöpfung“ Gottes ist überall vermittelt durch das „Werk“ des Menschen; sie ist streng „anthropozentrisch“ gewendet. Dies alles ist im Grunde christlich ereignet. Gewiß hat dieser Vorgang, in seiner Perfektion „Technik“ genannt, noch ganz andere Aspekte; gewiß ist mit ihm ein unabsehbarer Schwund an anderen ursprünglichen Hinsichten verbunden, gewiß bleibt die Versachlichungstendenz eine hohe, höchste Gefahr, zumal sie sich heute immer mehr gegen den Menschen selbst kehrt, ihn selbst zum Objekt ihres technischen Zugriffes und ihrer Rekonstruktion machen möchte<sup>34</sup>. Immerhin sollten wir zu unserer Orientierung in einer solch antlitzlos versachlichten Welt auch an die „christliche Ermöglichung“ dieser Situation denken und *von hier aus* zu ihr Stellung nehmen.

Wir konnten nur Weniges andeuten und auch dies nur in gröbster, kaum zu verantwortender Verkürzung. Zweierlei sollte vor allem sichtbar werden: *einmal*, daß das Christentum aus sich selbst eine Art Verweltlichung der Welt bedeutet; daß es da, wo es aus seinen eigensten Ursprüngen geschichtlich wirksam wird, auftritt als eine Entzauberung der Natur, eine Säkularisierung der Welt und damit als eine Entmythologisierung des antiken Weltverständnisses, das nur allzu sehr und allzu lange Leitbild der christlichen Hinsicht auf Welt geblieben ist. Dann *zum andern*, daß eben deswegen auf dem Grunde des neuzeitlichen Verweltlichungsprozesses ein echt christlicher Antrieb wirksam ist, und daß sich darum in diesem Prozeß noch einmal die geschichtliche Macht des christlichen Geistes dokumentiert und die Verweltlichung selbst keineswegs als der undialektische Ausdruck für die Ohnmacht oder auch nur die Gleichgültigkeit des Christentums gegenüber der Welt erscheint. Was neuzeitlich geschieht, ist ursprünglich nicht eine Verweltlichung des Glaubens aus der Übermacht einer glaubensfeindlichen Welt, sondern die Verweltlichung der

<sup>33</sup> Vgl. U. v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien—München 1956), 26ff.

<sup>34</sup> Dazu K. Rahner, *Unterwegs zum „neuen Menschen“* (vgl. A, 1).

Welt aus der geschichtlichen Macht des weltannehmenden und weltfreisetzenden christlichen Glaubens. Nicht die Verweltlichung der Welt ist eigentlich ein Unglück des christlichen Glaubens; eher schon — so möchten wir meinen — jene Art, in der wir Christen uns faktisch zu ihr stellten (und zumeist heute noch stellen): Haben wir hier nicht gleichsam unser eigen Kind mißkannt oder verleugnet, so daß es uns früh entlieft und uns jetzt in einer säkularistisch entstellten und uns allseits entfremdeten Gestalt anblickt? Ist die Christenheit am Morgen der Neuzeit nicht zu zögernd auf diesen neuen Welthorizont eingegangen; haben wir uns nicht viel zu sehr gegen ihn verschlossen, ihn zumeist grundsätzlich verdächtigt und abgewürdigt, so daß die Welt — die doch gerade vom annehmenden göttlichen Wort in eine radikale Weltlichkeit freigesetzt wurde! — vor uns nur mit einem schlechten Gewissen „sie selbst“ sein konnte? Und rührt die innere Unsicherheit und Labilität der weltlichen Welt, ihre Nervosität, ihre mangelnde substanzielle Echtheit, aber auch ihre Hybris und ihr falscher Wille zur Autonomie nicht *auch* (freilich nicht nur!) daher, daß die Christenheit die Welt viel zu zögernd und eigentlich nur im Protest in ihr Eigenes hinein freigab? Man wird wohl heute die Behauptung wagen dürfen, ja wagen müssen, daß sich die Verweltlichung der Welt als ursprünglich christliches Ereignis vielfach gegen das konkrete geschichtliche Weltverständnis der Christenheit durchsetzen mußte und daß sie nicht zuletzt aus diesem Grund faktisch antichristliche, säkularistische Züge annahm<sup>35</sup>. Eben dies macht aber auch die geschichtliche Gestalt des neuzeitlichen Verweltlichungsprozesses so vieldeutig und nahezu unüberschaubar. Wie dem auch immer sei, wir halten daran fest, daß dieser Prozeß in seinem Grunde aus der geschichtlichen Macht des Christusereignisses selbst hervorgetrieben und erzwungen wurde, und daß wir ihn als solchen erst noch auf weite Strecken in unserem gläubigen Selbstverständnis einzuholen haben.

Ist nun aber nicht inzwischen — wie man heute oft prophezeit — das „Ende der Neuzeit“ über uns gekommen? Nein, in einem geschichtstheologischen Sinn: nein; wir können jedenfalls dieses „Ende“ nicht absehen; ja, wir möchten meinen, daß diese „Neuzeit“ in all dem, was uns ahnungsvoll als antlitzlose, undurchdringliche Profanität der Welt noch bevorsteht, erst ganz über uns hereinbricht, daß also das ganze Gewicht dieses neuzeitlichen Prozesses erst noch sichtbar werden wird und daß es deshalb umso dringlicher zu erinnern bleibt, daß er eigentlich im abendländischen Raum unter einem christlichen Gesetz angetreten ist.

Freilich, und dies ist nun nicht länger zu verschweigen: So wie die freisetzende endgültige Annahme der Welt durch Gott innerweltlich verhüllt blieb im Kreuz des Sohnes, so wird auch ihre universale geschichtliche Objektivation im Verweltlichungsprozeß der Neuzeit für uns nie rein innerweltlich bzw. innergeschichtlich verfügbar und durchschaubar sein. Immer wird die weltliche Welt der Neuzeit auch als die widersprechende erscheinen, als die protestierende, die sich gegen ihren Ursprung säkularistisch in sich selbst verschließt, und wir werden, je mehr sich der Vorgang dieser Verweltlichung geschichtlich verschärft, umso mehr an ihr leiden, umso tiefer auch in die Nacht des Kreuzes geraten. Wir können und dürfen ja keineswegs die neuzeitliche Verweltlichung einfach mit der in Christus ermöglichten und gemeinten

<sup>35</sup> Vgl. hierzu parallel das Verhältnis von „christlicher Philosophie“ und neuzeitlichem Denken: J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* 128f (vgl. A. 19).

Weltlichkeit der Welt *identifizieren*. Das wäre der irrige Versuch, den universalen heilsgeschichtlichen Gang von uns aus eindeutig und adäquat durchschauen zu können. Wenn wir dennoch diesen neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß in seinem Grundzug positiv christlich zu verstehen suchten, dann war dies wiederum primär *geschichtlich* gemeint: in Unterschied und Absetzung nämlich von jenem divinistischen Weltverständnis, das bis in Mittelalter hinein geschichtlich wirksam war und das in der Neuzeit abgebaut wurde. Diese Relativität unserer Einschätzung des spezifisch neuzeitlichen Verweltlichungsprozesses dürfen wir nie aus dem Auge verlieren, wenn wir nicht falschen Identifikationen verfallen wollen.

Ehe wir uns nun noch kurz der Frage nach der christlichen Existenz in dieser weltlichen Welt zuwenden, wollen wir noch einmal zusammenfassend jenes dreigliedrige Verständnis der Weltlichkeit der Welt festhalten, das in unseren bisherigen Überlegungen sichtbar wurde: 1. die noch nicht durch die geschichtliche Begegnung mit dem Christentum vermittelte und in diesem Sinne „unschuldige“ Weltlichkeit der Welt (etwa im antiken Heidentum); 2. die durch die geschichtliche Wirksamkeit des Christentums freigesetzte Weltlichkeit der Welt; 3. die diesen Freisetzungszug autonomistisch und säkularistisch mißverstehende, gegen ihren christlichen Ursprung protestierende und sich von ihm emanzipierende Weltlichkeit der Welt<sup>36</sup>.

#### IV.

##### *Christliche Existenz in einer weltlichen Welt*

Die Freisetzung der Welt in ihre Weltlichkeit durch das Christusergebnis geschieht nicht etwa ins Leere der reinen Gottentfallenheit, sondern auf eine vertiefte Gottzugehörigkeit hin. Als Vermittler, gleichsam als Umschlagplatz der freigesetzten Welt in diese ursprüngliche Gottverfügtheit erscheint — der Mensch. Deutlicher als je wird seine christliche Weltverantwortung sichtbar. Wie aber soll er sie im Horizont der Weltlichkeit der Welt verstehen und vollziehen? Woran soll er sich orientieren? Wir antworten grundsätzlich: sein Weltverhältnis ist *gläubiger Nachvollzug der Deszendenz Gottes in Welt, der freisetzenden Annahme der Welt in Jesus Christus*. Es geht also in diesem gläubigen Weltverhältnis ursprünglich nicht darum, die Differenz zur Welt zu schließen, sondern sie gerade im Glauben nachvollziehend zu setzen, Welt in ihrer Weltlichkeit zu gewähren. Was ist damit gemeint?

Der gläubige Mensch findet sich heute in einem Weltdasein mit den verschiedensten, gegeneinander unüberholbaren Ansätzen und Entwürfen. In seiner gläubigen Existenz hat er sich auch immer schon auf die Welt als solche eingelassen — durch seinen Beruf, seine Lebensbeziehungen usw. —, ohne daß dieses Weltverhältnis vom Glauben selbst noch einmal total eingeholt wäre. Er findet sich je schon in einem Weltvollzug vor, der nicht erst von seinem Glauben gesetzt oder auf diesen hin thematisiert ist. Dieser Pluralismus der Lebensvollzüge ist, möchten wir meinen, heute unvermeidlich, und man hat darauf auch schon verschiedentlich aufmerksam

<sup>36</sup> Parallel hierzu das dreifache Verhältnis der Philosophie zum Christentum: J. B. Metz a.a.O. 131 mit A. 20.

gemacht<sup>87</sup>. So entsteht für den gläubigen Menschen leicht der Eindruck, seine Existenz habe einen „doppelten Boden“, lebe aus einer „doppelten Wahrheit“, sei mehr Ellipse als Kreis, in zwei Polen zentriert, zwischen denen der Gang des Daseins zirkulierend spielt. Denn beide, Glaube und Welt, stehen nicht mehr in einem vom Glauben selbst her überschaubaren und fixierbaren Verhältnis. Das Sich-einlassen auf die Welt setzt sich selbst nicht noch einmal thematisch um in ein Sich-einlassen auf Gott, es bleibt gleichsam in der reinen Weltlichkeit der Welt stecken.

Im ursprünglichen und ständig ganzen Lebensvollzug des gläubigen Menschen waltet deshalb eine bleibende und (wenn nicht alles trägt) sich ständig weiter öffnende Differenz. Diese Differenz kann man aber nicht einfach unvermittelt stehen lassen. Auf die Dauer würde sie nämlich von der heute übermächtigen Welt her eingenommen und geschlossen werden, und der Glaube selbst geriete so unter die totale Überblendung von der Welt her. Diese Differenz kann aber — wenn wir die Weltlichkeit der Welt ganz ernst nehmen, christlich ernst nehmen — auch nicht dadurch vermittelt werden, daß die Welt selbst wieder ausdrücklich in den Glaubensvollzug hineingezogen, zum Thema des Glaubensaktes selbst gemacht wird. Unsere gläubige Existenz heute müßte vielmehr so sein und immer mehr so werden, daß sie von sich aus — im Nachvollzug des descensus Christi — die von ihr uneingeholte Welt, aus der und auf die hin sie immer schon lebt, „annimmt“ und sie so gerade aus ihrem Glauben heraus freisetzt, sie als Welt sein-läßt. Ein Beispiel: Ein junger Mann will Ingenieur werden. Dies ist ein Lebensentwurf, eine Form des entschiedenen Sich-einlassens auf die Welt, die u. U. schon vor seinem Glaubensentwurf, vor seiner personal bejahten Liebe zu Gott da ist oder doch nicht einfach aus dieser entspringt. Dieser junge Mann müßte nun so weit kommen, daß sein Glaube diesen Lebensentwurf überholt<sup>88</sup>: sein Beruf als Ingenieur, der gar nichts anderes sein will und sein kann als ein ernster Umgang mit der Welt, müßte von seinem Glauben „angenommen“ und damit von ihm ursprünglicher veranlaßt werden; die in seinem Dasein waltende unüberholbare Differenz müßte also als anfänglich von seinem Glauben selbst gesetzt und an sich selbst freigegeben erscheinen. Die Weltlichkeit seiner Existenz (als Ingenieur) müßte sich als die aus der Freiheit und Diskretion seines Glaubens selbst gewährte zeigen; „denn alles gehört euch, sei es nun Paulus oder Apollos oder Kephas, sei es Welt oder Leben oder Tod, sei es Gegenwärtiges oder Künftiges: alles gehört euch — und ihr gehört Christus, und Christus Gott“ (1 Kor 3, 22 f). Es gibt eine echte christliche Domestizierung im Weltlichen der Welt, und der gläubige Mensch hat zunächst keinen Grund, sich nur mit schlechtem Gewissen darauf einzulassen.

Freilich, dies darf dabei keineswegs übersehen werden, wollen wir das Phänomen der Weltlichkeit nicht gefährlich verkürzen und vernachlässigen: Wir können die Welt nie so annehmen, daß ihre Weltlichkeit als reiner Ausdruck der Annahme, der freien Gesetztheit durch unseren Glauben erscheint. Denn wir stehen ja nicht im

<sup>87</sup> Vgl. hierzu etwa K. R a h n e r, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*: Sendung und Gnade (Innsbruck 1959), 51—88, bes. 83f; U. v. B a l t h a s a r, *Schleifung der Bastionen* (Einsiedeln 1952), passim.

<sup>88</sup> Denn nichts von all dem, in dem ich mich in meiner weltlichen Existenz je schon vorfinde, ist so, daß es nicht erscheinen könnte als Setzung der (im Glauben ergriffenen) Liebe Gottes; nichts freilich ist in einer weltlichen Welt auch so, daß es von sich her *eindeutiger* Ausdruck seines Gesetzseins durch diese Liebe wäre.



Ursprung dieser freisetzenden Annahme der Welt. Dieser Ursprung ist allein der descensus des Sohnes, in dem der Vater die Welt endgültig angenommen hat. Weil wir diese Annahme nicht ursprünglich vollziehen, sondern nur *nachvollziehen* in der Gnade Jesu Christi, erscheint für uns die Weltlichkeit der Welt nie einfach als die aus unserem annehmenden Glaubensvollzug Ausgegliederte, von ihm in ihr Eigenes Freigesetzte. Wir können von uns aus die Differenz unserer gläubigen Existenz zur Welt nie völlig selbst setzen, nie erscheint die Welt *nur* als die aus unserem Glauben Freigegebene. Das gläubige Weltverhältnis selbst bleibt jeweils diastatisch. Die Weltlichkeit der Welt erscheint immer auch als etwas Unbewältigtes, vom Glauben selbst nicht Durchdrungenes und in diesem Sinne wahrhaft heidnisch-Profanes<sup>39</sup>. Zwar ist die Welt total christlich umgriffen, aber eben nicht in uns und unserer geschichtlichen Glaubenssituation, sondern in Gott und seinem Ja zur Welt; er allein im unverfügbaren Geheimnis seiner Liebe ist der Ort aller echten Konvergenz zwischen Glaube und Welt. Denn er allein hat die Differenz zwischen beiden in der Inkarnation ursprünglich gesetzt, und nur in dem Ursprung, in dem sie eröffnet ist, ist sie zugleich überwunden — überwunden freilich nicht in das verwischende Einerlei eines schlechten Pantheismus, sondern in jenes „Gott alles in allem“ (1 Kor 15, 28), in dem beide geeint sind in unversehrter Selbständigkeit.

Für uns aber bleibt diese Einheit innerweltlich und innergeschichtlich unverfügbar. Für uns bleibt die durchschaubare Angenommenheit der Welt in ihrer Weltlichkeit ein eschatologisches Ereignis, auf das hin wir in Hoffnung existieren. Jetzt ist für uns diese Weltlichkeit noch ein vielschichtiges, nie undialektisch auf einen Nenner zu bringendes Phänomen in echter, von uns selbst her unüberholbarer Multivalenz. Unser christliches Verhältnis zu ihr ist wahrhaft kein unbefangenes und kein fraglos optimistisches. Es kann überhaupt nicht in eindeutigen Kategorien beschrieben werden, denn es ist nicht starr festlegbar und überschaubar; es „wandelt“ sich in gleitender Funktion<sup>40</sup>. Der gläubige Nachvollzug der freisetzenden Annahme der Welt bleibt für uns auch je *leidvoll verhüllt* in eine kaum durchdrungene, ungelichtete Weltlichkeit. Immer werden wir an ihr auch leiden, ihre extrem heidnisch-profan anmutende Fremdheit tragen müssen als Kreuz unseres Glaubens. Immer werden auch wir mit Paulus bekennen müssen: „Ich bin der Welt gekreuzigt und die Welt ist mir gekreuzigt“ (Gal 6, 14) — und dies nicht, obwohl wir ihre Weltlichkeit annehmen, sondern gerade *weil* wir sie im Glauben annehmen, und sie in dieser von uns her undurchschaubaren Angenommenheit schmerzlich fremd und abweisend, dumpf und wie augenlos in die Mitte unseres Glaubensvollzugs hineinsteht<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Wir könnten in theologischer Sprache auch sagen: unser konkretes gläubiges Weltverhältnis bleibt je „konkupiszent“, d. h. es bleibt je in dem Unvermögen, die Weltlichkeit der Welt total einzuholen als Ausdruck ihrer freisetzenden Angenommenheit durch den Glauben.

<sup>40</sup> Für das NT ist das „Wandeln“ ein Grundcharakteristikum des gläubigen Weltverhältnisses: vgl. U. v. Balthasar, a.a.O. 63 (vgl. A. 35).

<sup>41</sup> Es enthüllt sich hier zugleich ein Charakteristikum der Welt in ihrer faktischen Verfassung: *sie* will gar nicht nur sie selbst sein; sie, nicht der Glaube, ist wie ein Moloch, der alles in sich hineinsaugen möchte, und darum widersteht sie gerade einem Glauben, der sie entzaubert, dieses mythologischen Anspruchs entkleidet und sie in ihr Eigenes bringt; sie protestiert gegen ihn und schließt sich ab.

Kann sich dennoch, so fragen wir zum Abschluß, auch in unserem gläubigen Weltverhältnis zeigen, daß diese Welt in ihrer Weltlichkeit die definitiv angenommene ist? Wodurch zeigt sich, daß unser Glaube eben ein christlicher Glaube ist, der weiß, daß die weltliche Welt von Gott je schon eingeholt ist, ja, daß sie in ihrer radikalen Weltlichkeit nur erscheinen kann, weil sie von Gottes befreiendem Ja jeweils schon übergriffen ist? Wir meinen dadurch, daß es unser Glaube, und im Grunde eben *nur* unser Glaube vermag, dieser Weltlichkeit unverdeckt standzuhalten und sie gelassen als solche anzunehmen<sup>42</sup>. Dieses sein-lassende, gewährende Sicheinlassen auf die Weltlichkeit der Welt ist eigentlich immer schon ein unthematischer (sozusagen „transzendentaler“) religiöser Akt, der konkret jeweils im Horizont des Christusereignisses steht, denn nur von diesem her kann diese Weltlichkeit unverstellt ausgehalten werden, ohne daß sie selbst noch einmal überzeichnet, sublimiert und säkularistisch verbrämt wird im verschleierte Kult der Profanität. Im Grunde genommen kann nur der Christ die Weltlichkeit ganz ernst nehmen, indem er sie als das annimmt, was sie von sich her ist, ohne sie zu unterlaufen oder mit einer Ideologie zu überwerfen und sie so in ihrer sachlichen, geradezu augenlosen Nüchternheit zu entschärfen<sup>43</sup>.

Es ist deshalb nicht so, daß der Christ die Weltlichkeit bloß in einem reinen „Als ob“ erlebte und nur der Ungläubige sie in ihrem wahren „An sich“ erfahren könnte. Das Gegenteil ist der Fall! Denn die Welt hat durch das Christusereignis eine so radikale Form ihrer Weltlichkeit erlangt, ist durch die freisetzende Annahme von Gott in sich selbst so gott-los geworden, daß der Mensch heute ihr nur aus der Kraft dieses Ereignisses selbst offen standhalten kann, ohne neue Götter seines Weltverständnisses zu beschwören<sup>44</sup>. Der ungläubige Nicht-Christ wird diese angeschärfte Weltlichkeit letztlich immer ideologisch abfälschen — entweder in die Utopismen eines naiven Fortschrittsglaubens, eines innerweltlichen Paradieses usw., oder in einen tragischen Nihilismus und resignierten Weltskeptizismus. So entstehen mitten in unserer weltlichen Welt heute neue Formen der Mythologie. Und wie jeder Mythos haben sie etwas Gewaltsames, Konstruiertes, gleichsam Unfreies an sich. Sie — nicht eigentlich die Weltlichkeit der Welt — sind die eigentliche Gefahr unserer Glaubenssituation und das Unglück unserer Tage. Ihnen gegenüber aber erscheint der Christ als der eigentlich weltliche Mensch — denn nur er kann das Weltliche wahrhaft sein-lassen aus dem gläubigen Nachvollzug jenes tieferen Gewährens, aus dem alles Weltliche der Welt lebt: aus der befreienden Annahme der Welt durch Gott in Jesus Christus. Dieses Seinlassen aber ist nicht etwa pure Passivität, Quietismus oder vage schweifende Gleichgültigkeit gegenüber der Welt, sondern höchstes Vollbringen der Welt aus dem Geiste und der Kraft jener „Freiheit“ von ihr, in

<sup>42</sup> Vgl. zu diesem Gedanken auch K. R a h n e r, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit* 74f (vgl. A. 35).

<sup>43</sup> Es ist also keineswegs christliche Aufgabe, das Profanum immer mehr in das Sacrum hineinzuziehen, es in diesem *unvermittelten* Sinn zu „heiligen“, sondern es immer mehr und stets neu freizusetzen aus dem Sacrum und es diesem dadurch — also in einem *vermittelten* Sinn — zuzusprechen.

<sup>44</sup> Und dies gilt so sehr, daß man eigentlich sagen muß: wer als Nichtchrist dieser Weltlichkeit wirklich unverstellt standhält, tut es aus der Kraft einer anonymen Christlichkeit.

die wir durch Christus eingesetzt und zu der wir stets neu berufen sind<sup>45</sup>. „Das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Wer überwindet die Welt, wenn nicht derjenige, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist“ (1 Joh 5, 4—6). Der Glaube überwindet die Welt, dies heißt: er macht den Menschen ursprünglich „frei“ von ihr; in dieser „Freiheit“ aber tritt der gläubige Mensch gleichsam auf die Seite des weltannehmenden Gottessohnes, und er kann nun in dessen Kraft und Gnade auch die Welt wahrhaft „annehmen“, sie gewähren, sie sein lassen und die Welt gerade in ihrer Weltlichkeit sichtbar machen als Ausdruck der annehmenden Liebe Gottes in Jesus Christus<sup>46</sup>.

„Die Welt verchristlichen“ — so hat man immer wieder die Weltaufgabe des Christen formuliert. Damit kann etwas durchaus Richtiges und Entscheidendes gemeint sein, wenngleich uns der Ausdruck eigentlich sehr mißverständlich erscheint. Denn „Verchristlichung“ der Welt darf ja nach allem Gesagten gerade nicht heißen, aus ihr etwas anderes zu machen als eben — Welt, darf nicht heißen, sie mit etwas Un- oder Überweltlichem zu überwerfen oder zu überzeichnen, ihr eine neue Dimension aufzustocken oder sie — wie man gern sagt — „heimzuholen“ aus ihrer Weltlichkeit in eine numinos schimmernde Göttlichkeit. So müssen wir etwa auch die Rede von der „christlichen Kunst“, der „christlichen Philosophie“, dem „christlichen Staat“ usw. recht verstehen: es geht hierbei letztlich nicht um eine „Verchristlichung“ im Sinne einer zusätzlichen Überzeichnung oder Sublimierung dieser Wirklichkeiten, sondern um deren Einsetzung in ihren Ursprung und ihr wahres Eigensein (um Kunst, Philosophie, Staat . . . als solche). Das Adjektiv „christlich“ ist daher — recht verstanden — nicht eigentlich eine „Zutat“, eine „Überfremdung“, sondern gleichsam eine Reduplikation der weltlichen Wirklichkeit, die *konkret* (auf Grund der geschichtlichen Heilsinitiative Gottes) immer schon mehr ist, tiefere Dimensionen und ursprünglicheres Eigensein birgt, als sie sich allein von sich selbst her vergegenwärtigen kann.

Wir dürfen deshalb sagen: „Die Welt verchristlichen“ heißt in einem ursprünglichen Sinn sie „verweltlichen“ — sie in ihr Eigenes und ihr Eigentum bringen, ihr die kaum entworfenen, kaum geahnten Höhen oder Tiefen ihres Weltseins gewähren, die von der Gnade ermöglicht, von der Sünde aber je schon verhängt oder verschüttet sind. Denn gerade die Sünde entfremdet die Welt sich selbst. Die Sünde hat etwas Gewalttames an sich, sie oktroyiert der Welt etwas anderes als ihr eigen Weltsein. Die Sünde (und in ihr der „Vater der Sünde“) gewährt nicht, läßt nicht sein. Sie ist selbst nicht Freiheit, sondern Knechtschaft, und sie verknechtet alles: sie überzeichnet, verbrämt, oktroyiert, sie „verhängt“ die Dinge. Die Gnade aber ist Freiheit, sie gewährt den Dingen die kaum ermessene Tiefe ihres Wesens. Sie ruft und wendet aus aller sündigen Entfremdung heilend ins Eigene. Sie ruft und wendet die Welt in ihre vollkommene Weltlichkeit. *Gratia perficit naturam* — eben dies

<sup>45</sup> Von dieser in Christus geschenkten „Freiheit“ von der Welt her interpretiert vor allem F. G o g a r t e n den neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß (vgl. A. 29).

<sup>46</sup> In diesem einlassenden „Annehmen“ der Welt, in diesem positiven „Gewähren“ ist zugleich der Grundakt echter christlicher Weltaszese enthalten. Die christliche Aszese steht ja grundsätzlich im Dienste dieser „Annahme“, dieses „Ja“ — nicht eigentlich im Dienste eines ursprünglichen „Nein“, das letztlich immer „leichter“ zu vollziehen ist als das „Ja“. Vgl. J. B. M e t z, *Armut im Geiste* (vgl. A. 23).

gilt auch für die „Konsekration der Welt“ durch die Gnade: sie versiegelt die Welt in ihre tiefste Weltlichkeit, sie gibt die Welt in unüberbietbarer Weise sich selbst anheim, schenkt ihr ein ungeahntes Eigensein. Die Gnade vollendet die echte Weltlichkeit der Welt. Und die Kirche als das geschichtlich greifbare Zeichen und die innerweltliche Institution dieser Gnade ist deshalb nicht der Opponent, sondern der Garant der Welt. Kirche ist ja eigentlich umwillen der Welt. Denn die Welt ist (so könnte man in Abwandlung eines bekannten Wortes sagen) das Ende der Wege Gottes. Die Kirche selbst steht im Dienste des universalen Willens Gottes zur Welt<sup>47</sup>. Sie bezeugt und vergegenwärtigt das Walten jenes fleischgewordenen Willens, in dem Gott sich die Welt endgültig zuspricht, sie aber gerade so in ihr tiefstes Eigensein hinein freispricht. Freilich, dieses Eigensein der Welt, ihre voll gewährte Weltlichkeit ist von uns nicht innergeschichtlich herzustellen. Sie bleibt eschatologische Tat Gottes, in der sich an dieser Welt vollendet, was an ihr auf Grund ihrer universalen geschichtlichen „Rekapitulation“ in Jesus Christus geschah. Aus allem Gesagten aber ergibt sich, daß diese endzeitlich vollendete Welt keineswegs eine in Gott hineingesaugte, im schlechten Sinn vergöttlichte Welt sein wird, sondern eine Welt, für die dadurch „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28) ist, daß er alles ins Eigene und in höchste Selbständigkeit setzt durch seine ewige Liebe und seine neidlos gewährende Freiheit. Was das Ursprüngliche und Selbständig-Eigene der Welt, was ihre Weltlichkeit im vollen Sinne inhaltlich besagt, ist daher eine Frage, die letzten Endes nur eschatologisch, durch das Ganze der noch unvollendeten Geschichte dieser Welt beantwortet werden kann.

Wir brechen hier ab. Alles galt dem Bemühen, die Weltlichkeit der Welt heute in einem christlichen Horizont sichtbar zu machen und zu bezeugen, daß auch sie, ja gerade sie unter dem Gesetz der Stunde Christi und seiner Gnade steht, daß auch ihre unüberschaubare, dunkel uns bedrängende Zukunft anfänglich herkommt aus der geschichtlichen Macht des Menschensohnes — unscheinbarer vielleicht, weniger vordergründig, diskreter gleichsam, aber doch aufleuchtend in einer nie dagewesenen Unbezwinglichkeit.

---

<sup>47</sup> Die Kirche ist zu begreifen im Rahmen des universalen Willens Gottes zur Welt: Gott will die Welt — nicht eigentlich die Kirche im Unterschied zur Welt. Nur weil die liebende Annahme der Welt durch Gott von dieser selbst protestierend verworfen wurde, entstand „Kirche“ (im Unterschied zur „Welt“) — als Zeichen und Garantie des endgültigen Sieges Gottes gegenüber der widersprechenden, schuldig sich selbst verfallenden und gerade darin sich selbst verfehlenden Welt. Kirche muß deshalb immer *auch* als jene (sit venia verbo!) „Verlegenheit“ gesehen werden, die sie heilsgeschichtlich ist (und die schließlich wieder auf die Welt selbst zurückfällt).