

und nahmen ihr Mahl mit Frohlocken und Einfalt des Herzens, indem sie Gott priesen und bei allem Volk beliebt waren“ (Apg 2, 46). In diesem kurzen Bericht finden wir die vier Regeln wieder, die Lukas so betont als Lebensregeln der Urkirche und damit jeder christlichen Gemeinschaft aufgestellt hat. Sie sind heute und immer die Kundgabe des Geistes, der in einer christlichen Gemeinschaft herrscht, sie sind die Charismen, in denen sich die Liebe der Christen untereinander austauscht, die Offenbarung und die Fleischwerdung des Heiligen Geistes in der liebenden Einheit seiner Kirche.

Vergessen wir auch nicht den Schluß des Satzes: „... und bei allem Volk beliebt waren!“ Es gibt keine bessere Predigt des Christentums als diesen Geist der Gemeinschaft und der Nächstenliebe. Vielleicht ist es die eigentliche christliche Aufgabe unserer Tage, diesen Geist der Liebe nach innen, in der Kirche, und nach außen, in die Welt hinein, zu leben. Die Apostelgeschichte beschließt ihr erstes Summarium bezeichnenderweise mit der Feststellung: „Der Herr aber mehrte von Tag zu Tag die Zahl der zum Heil Gerufenen!“ (2, 47).

Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe¹

Karl Rahner SJ, München

Ihre Gemeinschaft² hat sich eine seltsam-abenteuerliche und zugleich heilige Aufgabe gestellt: Sie hat die heilige Kühnheit, das Nichtorganisierbare organisieren, dem immer Neuen eine dauernde Gegenwart geben, dem Verborgenen, das Gott allein sieht und wägt, einen Platz in der Öffentlichkeit bewahren zu wollen. Denn sie will eigentlich nur eins: den Nächsten in Tat und Wahrheit lieben. Lieben in wirklicher Hilfe, aber in einer Hilfe, die nicht nur organisierte Leistung und Wirkung sozialpolitischer Organisation ist, sondern in Wahrheit Liebe bleibt. Solche Liebe aber, wo

¹ Der Verfasser nimmt in diesem Aufsatz ausführlicher und genauer Überlegungen auf, die er in GuL 37 (1964) 325—340 für die Frage nach der Möglichkeit der Heiligenverehrung verwendet hatte. Vgl. auch: K. Rahner, *Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten: Schriften zur Theologie V*² (Einsiedeln 1964) 494—517.

² Vortrag auf der Generalversammlung des Kath. Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder 11. 5. 1965 zu Köln.

sie wahrhaft ist und bleibt und *so* wirklich die gesellschaftliche Leistung zwischen Menschen trägt, obzwar diese auch ohne das Eigentliche der Liebe sein, erzwungen, organisiert werden kann, ist nicht Funktion der profanen Gesellschaft, sondern konstituiert selber eine ganz neue Gemeinschaft der Menschen, auch wo diese keinen Namen hat, läßt das ewige Reich Gottes geheim beginnen, ist das Wunder der Geburt der Ewigkeit. Aber eben darum ist dieses Unterfangen seltsam abenteuerlich und kühn. Denn man kann nach dem Apostel (1 Kor 13, 3) seine ganze Habe den Armen geben und doch der Liebe entbehren. Das aber bedeutet doch, daß allein mit der sozialpolitischen Leistung, so wichtig und wunderbar, so „nützlich“ sie ist, gerade das Entscheidende dieses Unterfangens noch nicht gegeben wäre, daß mit ihr allein, ohne diese geheimnisvolle Liebe, dieser „Verein“ zu einer Funktion der profanen Gesellschaft herabsänke, *das* würde, was der Weltzeit angehört, die vergeht. So sehr daher solche Liebe, die hier walten soll, darüber nachdenken muß, wie sie zur greifbar helfenden Tat wird, wenn sie nicht leeres Gefühl und bloßes Gerede werden will, so muß doch auch danach gefragt werden, was sie selber sei. Weiß man im Grunde auch nur, was sie ist, indem sie sich ereignet und darin vergißt, nach sich zu fragen, so gibt es eben doch nach der Schrift das Wort, das sie im Namen Gottes zu tun befiehlt, und somit auch das verantwortungsvolle Recht, über sie nachzudenken, wenn auch solche Reflexion nicht, wie das Befehls- und Zusage Wort der Liebe, das vom Altar des höchsten Ereignisses der Liebe, vom Kreuz her, ausgeht, die Kraft der Gnade dazu, also letztlich sie selbst, mitbringen kann.

Hier soll dieser Liebe dadurch nachgegangen werden, daß ihre Einheit mit der Gottesliebe bedacht wird. Das aber heißt gerade nicht, daß sie im Grunde in der Gottesliebe, sich selbst auflösend oder als solche unwesentlich werdend, verschwindet, oder daß zwei Vollzüge des menschlichen Daseins nachträglich verbunden werden, die je für sich schon verstanden und getan werden könnten. Es kommt vielmehr bei dieser Einheit gerade darauf an, zu verstehen, daß das eine ohne das andere gar nicht ist, nicht begriffen und nicht vollzogen werden kann, daß eigentlich demselben zwei Namen gegeben werden müssen, um so sein unaufhebbares, eines Geheimnis zu beschwören.

I. Die tätige Liebe als Ort der Existenzerhellung des modernen Menschen

Die Frage nach der wesenhaften Einheit der Gottes- und Nächstenliebe, die allein macht, daß die beiden „Gebote“ gleich sind (Mt 22, 39) und in beiden zusammen Gesetz und Propheten hängen (Mt 22, 40), ist dringender als je. Und zwar für die Tat des Lebens und für die theoretische Reflexion, die von jener getragen wird und sie gleichzeitig notwendig erhellt.

Wir brauchen, um diese Dringlichkeit zu ahnen, nur auf die Situation der heutigen Philosophie zu blicken. Es ist die Rede vom Ende der Metaphysik; es will scheinen, daß die transzendente Philosophie des reinen Subjekts mit seiner Eröffntheit auf das Absolute (als epochale Kehre von griechischer Kosmozentrik zu christlich-neuzeitlicher Anthropozentrik), deren Sinn und auch bleibende Bedeutung von der christlichen Philosophie erst langsam assimiliert wird und auch wohl darin in ihrem bleibenden Sinn bewahrt werden wird, irgendwie geheim und tief auch schon wieder fragwürdig geworden ist. Die Soziologie unternimmt den Versuch, sich an die Stelle der Metaphysik zu setzen oder die Philosophie zu verwandeln in eine Ontologie der Interkommunikation. Die Blickrichtung der Philosophie der erkennenden Transzendenz nach dem Oben des Immergültigen scheint sich wenden zu wollen in eine Richtung auf das Ankünftig-Zukünftige, das erhofft wird; die Tat wird erfahren nicht als die abgeleitete Folge der Erkenntnis, sondern diese als das Ereignis der Selbstgegebenheit, die nur der Tat selbst innewohnt. Der Gott des Jenseits von Welt gerät in Verdacht, ein nicht verifizierbares, aufzulösendes Gespenst zu sein, weil er nicht da sei, wo wir uns selbst erfahren, tun und erleiden und nur *uns* als die einzig wirkliche Bodenlosigkeit erdulden. In Gedanke und Tat versucht man an allem die Entmythologisierung und die Destruktion des Tabus, bis man dann das einzige behält, was dabei zu bleiben scheint: das Unbegreifliche, das man als das Absurde empfindet und mit entsetztem Schweigen ehren möchte, oder das redlich und bitter Geringe der Pflicht des Alltags im Dienst am anderen, so man überhaupt noch ein „Ideal“ tun und bereden möchte.

An all dem mag sein oder nicht sein, was immer, wenn es nur gestellt wird vor den Spruch des Evangeliums und der befreienden Gnade des lebendigen Gottes, oder vor eine Vernunft, die den Mut behält, nicht zu zweifeln und der ungeduldligen Enttäuschung über jede, natürlich immer endliche Formel des menschlichen Daseins zu widerstehen. Wenn aber das Christentum nicht nur „objektiv“ recht haben soll, sondern richtend Richtiges *dem* Menschen sagen soll, der am Kommen ist und *da* und so sich verstehen muß, wo er und wie er nun einmal ist, dann muß ihm offenbar verständlich gemacht werden, daß die *ganze* Wahrheit des Evangeliums noch in dem, wie in einem Keim, verborgen ist, was er als Tat und dann als Wahrheit am ersten findet, in der Liebe zum Nächsten. Wenn Christentum Glaube, Hoffnung und Liebe ist und wenn diese drei nicht drei Wirklichkeiten sind, die von außen zueinandergefügt sind, jede mit einer anderen Herkunft und einem anderen Wesen, sondern die Liebe das eine Wort ist für die Vollendung des einen, das wir mit diesen drei Namen bezeichnen, dann könnte eben die Liebe das heute epochal gültige Wort sein, das

das Ganze des Christentums im Menschen von morgen in die Konkretheit des Lebens aus jener Tiefe heraufruft, in die Gott, nicht wir, es durch sein Gnadenangebot, das er selbst ist, eingesenkt hat. Das aber setzt voraus, daß man wirklich im Ernst sagen kann, daß Gottes- und Nächstenliebe eins sind und wir so und nur so verstehen, was Gott und sein Christus ist, und vollziehen, was Gottesliebe in Christo ist, wenn wir die Liebe zum Nächsten zu ihrem eigenen Wesen und ihrer eigenen Vollendung kommen lassen.

II. Nächstenliebe als Gottesliebe

Die Aussagen der Heiligen Schrift

Diese Erkenntnis, auf die hin wir uns vorzutasten versuchen, ist ja, wenn wir ehrlich und nüchtern prüfen, nicht so ganz unmittelbar und deutlich in Schrift und Überlieferung bezeugt. Es ist ja von *zwei* Geboten die Rede (Mt 22, 39. 40; Mk 12, 31), von deren zweitem nur gesagt wird, daß es dem ersten „gleich“ sei. Immerhin: die beiden zusammen werden in der synoptischen Tradition als lebengebender (Lk 10, 28) Inbegriff der alttestamentlichen Offenbarung in Schrift und Propheten gewertet (Mt 22, 40), über dem nichts Größeres mehr ist (Mk 12, 31). Wobei für die synoptische Theologie der Liebe gewiß auch nicht übersehen werden darf, daß in den eschatologischen Gerichtsreden des Herrn die Nächstenliebe bei Matthäus als einziger Maßstab ausdrücklich erscheint, nach dem der Mensch gerichtet wird (Mt 25, 34–46) und *ihr* Erkalten als Inhalt der „Gesetzlosigkeit“ unter den endzeitlichen Bedrängnissen hingestellt wird (Mt 24, 12). Dazu kommt noch in der synoptischen Tradition das rätselvolle Wort, daß Jesus getan wird, was dem geringsten seiner Brüder getan wird, ein Wort, das ja durch eine willkürlich altruistische Identifikation, die nach vielen Auslegern Jesus selbst gewissermaßen bloß moralisch-juridisch in einem bloßen „Als-ob“ vornimmt, nicht erklärt ist. Das Verständnis muß gewiß zunächst einmal von der absolut einmaligen Stellung, die Jesus sich als dem Sohn schlechthin, als dem Da-sein Gottes und seiner Basileia zu-erkennt, ausgehen und die Einheit *dieses* Sohnes mit dem Menschen überhaupt deutlich zu machen suchen. Dann aber werden wir wohl auch wieder zu der Lehre von der rätselhaften Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und zu deren christologischer Begründung und Radikalisierung geführt.

Diese Lehre radikalisiert sich (ohne daß diese Radikalisierung selbst reflektiert wird) bei Paulus: Die Nächstenliebe (als das königliche Gebot: Jak 2, 8) wird als *die* Erfüllung *des* Gesetzes erklärt (Röm 13, 8. 10; Gal 5, 14), somit als das „Band“ der Vollkommenheit (Kol 3, 14) und als der bessere „Weg“, also als die christliche Existenzform schlechthin und endgültig (1 Kor 12, 31–13, 13).

Bei Johannes finden wir dann eine erste Reflexion auf die Berechtigung dieser Radikalisierung der Nächstenliebe zum Ganzen der christlichen Existenz, die sonst als eine fromme Übertreibung erscheinen könnte, wie sie ja in der Reflexion der christlichen Paränese dahin abgemildert wird, daß die Nächstenliebe ein einzelnes Stück der christlichen Forderung sei, ohne welches eben trotz seiner Schwierigkeit das Heil verspielt werde. Nach Johannes sind wir von Gott (Jo 14, 21) und Christus geliebt, *damit* wir einander lieben (Jo 13, 34), welche Liebe das *neue* Gebot Christi (Jo 13, 34), das für ihn spezifisch (Jo 15, 12) und der Auftrag für uns ist (Jo 15, 17). Und so ist für Johannes die Konsequenz daraus die, daß Gott, der die Liebe *ist* (1 Jo 4, 16), uns geliebt hat, nicht, daß wir ihn wiederlieben, sondern daß wir *einander* lieben (1 Jo 4, 7. 11). Denn wir schauen ja Gott nicht, er kann nicht in gnostisch-mystischer Innerlichkeit allein wahrhaft erreicht werden, so daß er *so* wirklich von der Liebe erreichbar wäre (1 Jo 4, 12), und darum ist der „Gott in uns“ in der gegenseitigen Liebe der Gott, den allein wir lieben können (1 Jo 4, 12), *so* sehr, daß es wirklich wahr ist und ein – für uns gewöhnlich gar nicht einleuchtendes, aber für Johannes radikal zwingendes – Argument, daß, „wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, Gott nicht lieben kann, den er nicht gesehen hat“ (1 Jo 4, 20).

Im unmittelbaren Wortlaut bleibt für uns an diesem Versuch, die Konzentration des ganzen christlichen Gottesverhältnisses auf die Liebe zum Bruder verständlich zu machen, vieles unbestimmt und undeutlich. Ist vielleicht die Nächstenliebe auch hier noch nur darum die „Bewährung“ der Liebe zu Gott, weil uns Gott, der geliebt werden soll, eben dieses Gebot der Nächstenliebe gegeben hat, und ist also seine Erfüllung für uns nur der beste Prüfstein dafür, ob es uns mit der Liebe zu Gott ernst ist, wobei es aber letztlich doch bei zwei verschiedenen Teilvollzügen der menschlich-christlichen Existenz und bei zwei Geboten bleibt? Ist das Wort vom Bruder, den man sieht, und von Gott, den man nicht sehen kann, doch nur ein schlichtes argumentum ad hominem, ein Schluß vom (nicht geleisteten) Leichterem zum Schwereren (das dann gewiß erst recht nicht erfüllt wird)? Oder dürfen wir die Worte des Johannes radikal ernst nehmen, so daß wirklich der „Gott in uns“ der ist, der allein geliebt werden kann und eben in der Liebe zum Bruder, so und nie anders, erreicht wird, uns also die Liebe Gottes *so* trifft, daß sie sich und uns mit sich weiterbewegt auf den nahen Bruder hin und in der Liebe zu diesem, also als eigentliche Nächstenliebe, zu sich und zur Vollendung kommt, uns als Nächstenliebe zu Gott und seiner Liebe bringt?

Wenn wir auf diese bibeltheologische Frage auch keine rein exegetisch sichere Antwort geben können, so gibt uns die theologische Reflexion in

der Überlieferung ein Stück Mut mehr, sie zu Gunsten des zweiten Teiles der Alternative, in der Richtung einer radikalen Identität der beiden Lieben zu beantworten, wobei zu beachten ist, daß einerseits diese theologische Tradition mit ihren Theologoumena auch keine absolut zwingende Entscheidung der Frage liefert, andererseits aber doch auch *bibeltheologische* Daten⁸ für unsere Frage geltend macht, die in der Schrift selbst nicht *da* ausdrücklich zur Auswirkung kommen, wo die Schrift an unsere Frage rührt.

Die Lehre der Theologie

Die Schultradition in der katholischen Theologie hält schon lange sehr einmütig daran fest, daß die eigentliche christliche Nächstenliebe in Vermögen und Akt ein Moment der eingegossenen übernatürlichen theologischen Tugend der caritas sei, in der wir Gott in seinem Geist um seiner selbst willen in unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm lieben, daß also die Nächstenliebe nicht nur Vorbedingung, Auswirkung, Frucht und Prüfstein der Liebe zu Gott sei, sondern selber ein Akt dieser Liebe zu Gott selbst, also mindestens ein Akt innerhalb der totalen, glaubenden und hoffenden Übergabe des Menschen an Gott, den wir Liebe Gottes nennen, die allein den Menschen rechtfertigt, d. h. Gott übereignet, weil sie, da von der liebenden Selbstmitteilung Gottes in der unerschaffenen Gnade des Heiligen Geistes getragen, wirklich den Menschen mit Gott eint, nicht wie er von uns erkannt ist, sondern so, wie er an sich selbst in seiner absoluten Göttlichkeit ist. Bei dieser These der Schule, die Gottes- und Nächstenliebe mindestens in ihrem übernatürlichen Vermögen, der einen eingegossenen übernatürlichen theologischen Tugend der caritas, identifiziert, darf dreierlei nicht übersehen werden: 1. Die Schule übersieht (grundsätzlich mit Recht) *nicht*, daß eine solche caritas auch bloßer Anstoß zu solchen personal-liebenden Weisen des Verhältnisses zum anderen sein kann, die selbst formell nicht Akt der caritas sind, sondern nur deren actus imperati, die sich selbst mehr in einer bloß humanen Dimension halten. 2. Die Schule wird vermutlich oft bei der genaueren Auslegung ihrer radikalen These, besonders dort, wo sie sie zu begründen sucht, hinter ihr tatsächlich zurückbleiben, sie abschwächen, sie so begründen, daß sie eigentlich nur verbal bestehen bleibt, und die existentialontologischen Voraussetzungen der These nicht wirklich einholen. Und 3. würde die Schule, wenn sie ausdrücklich gefragt würde, ob wirklich diese Identität schlechthin gelte, wohl antworten: Jeder Akt der caritas dem Nächsten gegenüber sei zwar formell, wenn auch vielleicht nur einschlußweise, Liebe zu Gott, weil der Akt

⁸ Z. B. wenn die Schrift erklärt, die Liebe zum Nächsten sei vom selben Pneuma getragen (Gal 5, 22).

ja per definitionem „um des in übernatürlicher Liebe geliebten Gottes willen“ geschehe; aber die Schule würde wohl verneinen, daß umgekehrt jeder Akt der caritas zu Gott formell auch Nächstenliebe sei (wenn er natürlich auch die *Bereitschaft* dazu einschließe), und vor allem würden heute noch die meisten Theologen vor dem Satz zurückschrecken, der der Grundthese ihren letzten Sinn, ihre eigentliche Schärfe und Unausweichlichkeit gibt, daß nämlich überall, wo eine echte Liebe zum Menschen ihr eigentliches Wesen und ihre sittliche Absolutheit und Tiefe erreicht, sie in der wirklichen Ordnung des Heiles auch immer so von Gottes Heilsgnade unterfangen und überhöht sei, daß sie auch caritas auf Gott hin ist, ob sie als solche caritas ausdrücklich vom Subjekt thematisiert wird oder nicht.

Dahin aber geht das Verständnis der Identitätsthese, wie es hier gemeint ist, weil wir es sachlich für richtig und für das christliche Selbstverständnis der Zukunft von grundlegender Bedeutung halten. Was damit gemeint ist, bedarf einer eingehenderen, wenn auch unvermeidlich immer noch sehr summarischen Darlegung.

Liebe als thematisch-ausdrückliches, kategoriales Tun und als unbegrifflicher, transzendentaler Horizont des Tuns

Um hier deutlich zu sehen und grösste Mißverständnisse der angezielten These von vornherein zu vermeiden, ist zunächst bei einem menschlich-geistigen Akt zu unterscheiden zwischen seinem ausdrücklichen, kategorial-begrifflich vorgestellten Objekt, das erkennend und wollend thematisch angezielt wird, einerseits, und dem *apriorischen* Formalobjekt, dem transzendentalen Horizont, dem „Raum“, innerhalb dessen ein bestimmter Einzelgegenstand begegnet, anderseits. Der transzendente Horizont ist einerseits die subjektive Möglichkeit dafür, daß der Einzelgegenstand sich überhaupt zeigen kann, gewissermaßen das apriorische Koordinatensystem, innerhalb dessen dem thematischen Gegenstand sein Platz angewiesen wird, der ihn verständlich macht, und ist anderseits dasjenige, das selbst erst in der Begegnung mit dem Gegenstand konkret geschichtlicher Erfahrung gegeben ist, was natürlich nicht heißt, daß dieser erfahrene transzendente Horizont der kategorialen Einzelerfahrung deswegen schon thematisch ausdrücklich und gegenständlich vorgestellt und genannt sein müsse. Letzteres ist natürlich im Normalfall nicht der Fall. Ja selbst dort, wo auf diesen transzendentalen Horizont gegenständlicher Erkenntnis reflektiert wird, wo er also thematisiert, begrifflich vorgestellt, genannt und so selbst zum ausdrücklichen Gegenstand des Erkennens gemacht wird, geschieht dies nochmals inkraft eben dieses Horizontes, der als solcher nochmals unthematisch gegeben sein muß. Die Vorstellung seines Begriffes kann seiner selbst als unthematisch vollzogenen nicht entraten.

Diese Unterscheidung vorausgesetzt, ist natürlich zu sagen: nicht jeder Akt der Gottesliebe ist auch ein formeller Akt der Nächstenliebe, wenn und insofern Nächstenliebe einen Akt meint, in dem der Nächste als thematisch gemeinter Gegenstand unter seiner kategorial begrifflichen Vorstellung angezielt und geliebt wird. Wenn man sich ausdrücklich betend, vertrauend und liebend auf Gott bezieht, ist in *diesem* Sinn ein Akt der Gottesliebe und kein Akt der Nächstenliebe gegeben. Und gemessen am Gegenstand ist natürlich ein Akt solcher Gottesliebe von höherer Würde als ein Akt thematischer Nächstenliebe. Wo aber die ganze „transzendente“ Tiefe der zwischenmenschlichen Liebe (die, wie gesagt, mindestens *caritas* sein *kann*, wie aus der Tradition eindeutig feststeht) realisiert und vorgestellt wird, ist solche Liebe auch notwendig thematisch Gottesliebe, hat als reflexes Motiv Gott (wenn natürlich auch nochmals in sehr verschiedenen Deutlichkeitsgraden), wobei auch dann der Nächste – er selbst – wirklich geliebt werden muß, formeller Gegenstand der Liebe und ihr Motiv sein muß, wie immer man die Einheit der dann gegebenen beiden Motive erklären mag (der Nächste ist durch Gottes Liebe zu ihm „eins“ mit Gott usw.). Damit ist aber die Frage, die uns hier auch mit beschäftigt, immer noch offen, ob nämlich *jede* zwischenmenschliche Liebe, so sie nur ihre eigene sittliche Radikalität hat, *caritas* (also Liebe auch zu Gott) sei, weil sie zwar nicht im kategorial ausdrücklichen Motiv, aber (das ist die Frage) durch ihren unausweichlich gegebenen transzendentalen Horizont, den Gottes immer zuvorkommende Heilsgnade schenkt, auf Gott (wenigstens unthematisch) ausgerichtet ist.

Die anonyme Christlichkeit jedes positiv-sittlichen Tuns

Noch eine zweite Vorbemerkung ist zu machen: Wir setzen hier im folgenden ein Theologoumenon voraus⁴, das zwar in der katholischen Theologie nicht allgemein gehalten wird, aber eine genügend ernsthafte Begründung für sich hat, um hier vorausgesetzt werden zu dürfen, wenn es auch unmöglich ist, diese Begründung hier zu entwickeln. Dieses Theologoumenon besagt: Wo immer der Mensch im vollen Einsatz seiner freien Selbstverfügung einen positiven sittlichen Akt setzt, ist dieser in der tatsächlichen Heilsordnung auch dann ein positiver, übernatürlicher Heilsakt, wenn sein aposteriorischer Gegenstand und das ausdrücklich aposteriorisch gegebene Motiv nicht greifbar aus der positiven Wortoffenbarung Gottes stammt, sondern in diesem Sinn „natürlich“ ist. Und zwar darum, weil Gott kraft seines allgemeinen Heilswillens jedem Menschen seine übernatürlich ver-

⁴ Vgl. dazu z. B. K. Riesenhuber: *Der anonyme Christ nach K. Rahner*: ZkTh 86 (1964) 286–303; A. Röper, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg 1963) 79–86.

göttlichende Gnade anbietet und den positiv sittlichen Akt des Menschen somit übernatürlich erhöht, und weil der damit schon gegebene übernatürlich transzendente, wenn auch unthematische Horizont des Geistes (seine apriorische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott des ewigen Lebens) ein Moment von (transzendentaler) Offenbarung und Glaubensmöglichkeit einschließt, das einem solchen Akt auch den genügenden Charakter des „Glaubens“ verleiht, der notwendig ist, damit ein sittlicher Akt Heilsakt sein könne. Das Theologoumenon besagt also: wo ein absoluter sittlicher Einsatz positiver Art in der Welt bei der gegenwärtigen Heilsordnung vorliegt, ist auch Heilsereignis, Glaube, Hoffnung und Liebe, Akt der vergöttlichenden Gnade gegeben, wird also *caritas* vollzogen, was eben noch offen war. Sittlicher Akt und Heilsakt lassen sich begrifflich, aber nicht real unterscheiden. Damit ist aber unsere eigentliche Grundthese von der gegenseitigen strengen Identität von Gottes- und Nächstenliebe noch nicht erreicht. Denn es fragt sich dann immer noch, ob solche Nächstenliebe nur *irgendeiner* der sittlichen Akte ist neben vielen anderen gleichrangigen, die wir als Heilsakte zu interpretieren haben, oder ob sie im Ganzen des sittlichen Vollzugs derart eine besondere umfassende Stellung habe, daß sie als Grund und Inbegriff des Sittlichen überhaupt zu gelten hat und darum – vergöttlicht durch die Gnade – als *der* Heilsakt und so als *der* Akt der Gottesliebe betrachtet werden kann, damit auch umgekehrt jeder Akt ausdrücklicher Gottesliebe wahrhaft formell (wenn auch in einem noch genauer zu bestimmenden Sinn) *Nächstenliebe* ist. Letzteres behaupten wir.

Nächstenliebe als sittliches Grundtun des Menschen

Die Nächstenliebe, auch und gerade, wenn wir sie zunächst einmal als *sittliches* Phänomen betrachten und noch gar nicht nach der theologischen *Tugend* der *caritas* als solcher fragen, ist zunächst einmal nicht irgendeine der vielen nebeneinanderliegenden sittlich richtigen Reaktionen des Menschen auf seine und seiner Umwelt Wirklichkeit, sondern der Grund und Inbegriff des Sittlichen überhaupt. Warum und in welchem Sinn ist dies so? In der äußeren Vielfalt seiner Umwelt begegnet dem Menschen auf den ersten Blick eine bunte, scheinbar willkürlich nebeneinandergereihte Vielfalt von Objekten, auf die sich jeweils auch sein sittliches Tun beziehen kann, und die – wie z. B. die Systematisierungen der speziellen Moral zeigen – dann nachträglich und etwas willkürlich in Gruppen zusammengefaßt und geordnet werden. Aber die dem Menschen begegnende Welt (wir sehen zunächst noch von Gott ab) ist unter verschiedener Hinsicht als Welt des Menschen ursprünglicher *eine*. Das ist schon dadurch gegeben, daß die wahre und eigentliche Umwelt des Menschen seine personale Mit-

welt ist. Diese Mitwelt ist die Welt, durch die hindurch der Mensch sich findet und vollzieht (erkennend und wollend) und – von sich wegkommt. Die Sachwelt ist, personal und sittlich gesehen, nur als Moment am Menschen und an seiner Mitwelt von Bedeutung. Das ergibt sich zunächst aus der apriorischen Struktur des einen und ganzen Menschen (in Erkennen und Wollen), die der äußeren Vielfalt der möglichen Gegenstände ein einheitliches Gesetz ihrer möglichen Erkenntnis vorgibt und somit diese Vielfalt als erfaßte und gewollte strukturiert. Ist aber Erkenntnis von ihrem Wesen her „Bei-sich-sein“, bzw. Rückkehr zu sich *selbst* und Freiheit nicht einfach das Tunkönnen von diesem und jenem, sondern (formal gesehen) *Selbstverfügung* in Endgültigkeit hinein, geht es also dem Subjekt (formal gesehen) immer um es selber, dann muß der Vielfalt der möglichen Gegenstände des Menschen als geheimes, apriorisches Gesetz vorgegeben sein, daß sie für den Menschen in Erkenntnis und Freiheit insofern in Frage kommen und geordnet sind, als sie diesem *Bei-sich-sein* und dieser *Selbstverfügung* dienen können. Dadurch aber ergibt sich, daß die Sachwelt nur als Moment der Personwelt als möglicher Gegenstand des Menschen in Frage kommt. Das zeigt sich ja auch in der traditionellen Lehre bei dem Axiom: Das Seiende und das Gute sind identisch. Das *sittlich* objektiv Gute ist im *Personalseienden* gegeben; ein Gut, das nicht die Person ist oder auf sie als solche bezogen ist, kommt als objektiver Wert sittlichen Handelns von vornherein nicht in Betracht. Nun ist aber weiter sofort hinzuzufügen, daß dieses formale Wesen der Erkenntnis und Freiheit als *Selbstbesitz* und *Selbsttat* eben das *formale* Wesen nach einer bestimmten Hinsicht besagt und nicht egozentrisch mißverstanden werden darf. Inhaltlich ist – auch schon wegen der Weltlichkeit und aposteriorischen Geschichtlichkeit des Menschen – der aposteriorische Gegenstand die notwendige Vermittlung des erkennenden Subjektes zu sich selbst, also – das eben Gesagte vorausgesetzt – das erkannte personale Du die Vermittlung zum Bei-sich-sein des Subjekts.

Noch deutlicher und radikaler ist dieser Sachverhalt bei der Freiheit: Die freie Selbstverfügung ist als sittlich richtige und vollendete gerade die liebende Kommunikation mit dem menschlichen *Du* als solchem (nicht als bloße Negativität oder Andersheit für das „Ich“, das bloß *sich* selbst finden will, wenn auch am anderen). Da aber die Erkenntnis (weil sie selber schon Tat ist) nur in der Tat der Freiheit zu ihrem eigenen vollen Wesen gelangt, sich also in Freiheit „aufheben“ muß, um sie selbst ganz zu sein, hat sie erst ganzmenschliche Bedeutung, wenn sie in die Freiheit, also in die liebende Kommunikation mit dem *Du* integriert ist. Der Akt personaler Liebe zum menschlichen *Du* ist also der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende Grundakt des Menschen. Ist das richtig, dann

gehört die wesenhafte apriorische und in Freiheit zu übernehmende Geöffnetheit auf das menschliche Du überhaupt zur apriorischen Grundverfassung des Menschen, ist ein wesentliches inneres Moment seiner (erkennenden und wollenden) Transzendentalität. *Diese* apriorische Grundverfassung (die in Freiheit angenommen werden muß, der aber der Mensch sich auch versagen kann) wird in der konkreten Begegnung mit dem konkreten Menschen erfahren. Der eine sittliche (bzw. unsittliche) Grundakt, in dem der Mensch zu sich kommt und über sich verfügt, ist also die (liebende oder hassende) Kommunikation mit dem konkreten Du, an dem der Mensch seine apriorische Grundverwiesenheit an das Du überhaupt erfährt, annimmt oder verneint. Alles andere ist Moment daran, Folgerung daraus oder Anlauf dazu.

Dieser Grundakt ist nach dem früher Gesagten aber in der gegenwärtigen Ordnung des Heils, d. h. der übernatürlichen Zielbestimmtheit seines Daseins, übernatürlich erhöht durch die eine Selbstmitteilung Gottes in der ungeschaffenen Gnade und dem daraus erfließenden dreieinen Grundvermögen der theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei die theologische Liebe von ihrem Wesen her Glaube und Hoffnung in sich selbst hinein notwendig integriert und aufhebt. Der eine menschliche Grundakt ist somit, wo er positiv geschieht, Nächstenliebe als caritas, d. h. Nächstenliebe, deren Bewegung auf den Gott des ewigen Lebens hin zielgerichtet ist.

Nächstenliebe als Totalitäts- und Wesenskundgabe des Menschen

Die Reduktion der geistigen erkennenden und wollenden Wirklichkeit des Menschen auf die Nächstenliebe, die caritas ist, als Grundakt, reduziert diesen natürlich nicht auf das Selbstverständliche und durchschaubar Alltägliche, sondern gibt diesem Akt den Charakter des Geheimnisses, selbst wenn wir zunächst von seiner theologischen Seite noch absehen. Wenn wir sagen, das eine Selbstverständnis des Menschen als Versammlung seiner Erkenntnis und die freie Selbstverfügung des Menschen auf Endgültigkeit hin geschehen im Akt der liebenden Kommunikation mit dem Du, hierin und nirgends anders, so daß alles andere Moment, Voraussetzung, Anlauf oder Folgerung *davon* sei, dann sagen wir natürlich auch eo ipso umgekehrt, daß in diesem Akt der Nächstenliebe das ganze unabsehbare Geheimnis des Menschen versammelt sei und vollzogen werde, daß *alle* anthropologischen Aussagen auch gelesen werden müssen als Aussagen über diese Liebe, die nicht ein regionales Vorkommnis im Leben des Menschen, sondern das Ganze seiner ist, in dem allein er sich ganz hat, sich ganz begegnet und in den letzten Abgrund seines Wesens fällt: seine Leibhaftigkeit, seine Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, seine

letzte Uneinholbarkeit durch Reflexion, der Charakter der Unergründlichkeit und des Wagnisses in seinem Dasein, die Antizipation seiner Zukunft in Hoffnung oder Verzweiflung, seine bittere Unvollendbarkeit und Unerfüllbarkeit und Enttäuschung, die zu ihm gehören, seine dauernde Konfrontiertheit mit dem namenlosen schweigenden absoluten Geheimnis, das sein Dasein umfaßt, seine Bereitschaft zum Tod, die ja – in ganz eigentümlicher Weise – auch als Grundakt des Daseins gesehen werden kann.

All das zusammen sind notwendig auch Wesenszüge der *Liebe* zum Du. Die Nächstenliebe ist nicht etwas, was jedermann in der Tiefe des Wesens schon immer reflex weiß, es ist das, was nur durch die erfahrene und erlittene Ganzheit des Lebens sich dem Menschen zuschickt und dann immer noch, ja dann erst recht, ein namenloses Geheimnis bleibt. Man müßte in einer empirisch-deskriptiven Phänomenologie der Verantwortung, der Treue, des Wagnisses, des Unabgeschlossenen und Ewigen, das die Liebe in sich birgt, zeigen, welche Weiten und Abgründe zum Du sie erschließt, wie wirklich in ihr der Mensch erfährt, wer er ist, wie das Nein zu ihr den *ganzen* Menschen in die tödlich-einsame Verdammnis der selbst geschaffenen Absurdität einschließt, wie die Totalität der Wirklichkeit als sich schenkende und angenommene und als selige Unbegreiflichkeit, die das allein Selbstverständliche ist, sich nur öffnet, wenn der Mensch im Akt der Liebe sich selbst radikal öffnet und dem Ganzen anheimgibt. Es müßte empirischer, als es hier möglich ist, das gegenseitige Bindungsverhältnis zwischen der transzendentalen Offenheit und Bereitschaft zu unbegrenzter Du-Kommunikation überhaupt einerseits und der konkreten Begegnung mit dem konkreten Du aufgewiesen werden. Das würde verständlicher machen, daß im Akt der Liebe zum anderen und in ihm allein und zuerst die ursprüngliche Einheit dessen, was Mensch ist und was die Totalität seiner Erfahrung ist, versammelt und vollzogen wird, daß die Liebe zum konkreten Du nicht irgend etwas ist, was es beim Menschen neben vielem anderen auch gibt, sondern er selbst in seinem totalen Vollzug.

Würde so von der Deskription der Liebe zum anderen Du her deutlicher werden, daß sie wirklich den Vollzug des totalen, also auch geistig transzendentalen Wesens des Menschen ist, dann würde auch leichter zu begreifen sein, daß sie in der gegenwärtigen Heilsordnung nur vorkommt als caritas, die nichts anderes besagt als die absolute Radikalität dieser Liebe, insofern sie eröffnet ist auf die Unmittelbarkeit des sich selbst als Gnade mitteilenden Gottes. Wenn wir in der Gnadenlehre gewöhnlich nur ganz abstrakt sagen: Die absolute, unbegrenzte Transzendentalität des Geistes ist die ‚*potentia oboedientialis*‘ für die Gnade und wird von ihr in ihrer Unendlichkeit, die ihr an sich zukommt, durch die Gnade aus der *bloßen* Bedingung der Möglichkeit der Erfassung eines kategorialen Gegenstan-

des befreit zur Möglichkeit der Unmittelbarkeit zu Gott an sich selbst, dann müßte diese Aussage konkretisiert werden in der Erkenntnis, daß diese *potentia oboedientialis*, konkreter gesehen, eben die Transzendentalität auf das zu liebende Du ist, welches zunächst einmal der Mitmensch ist. Es muß ja auch von theologischen Erwägungen aus so sein: wenn in der gegenwärtigen Heilsordnung wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes *jeder* radikal freie sittliche Akt durch die Gnade zu einem *Heilsakt* wird und auf die Unmittelbarkeit zu Gott hin gerichtet ist (wie schon gesagt), dann muß dies erst recht von dem sittlichen, alles integrierenden Grundakt gelten, von der Liebe zum Nächsten. Wenn auch diese Übernatürlichkeit eines Heilsaktes nicht durch willkürliche Introspektion allein reflex erfaßt werden kann⁵ (sondern dies derjenigen Thematisierung zuzuschreiben ist, die gerade in der Heils- und Offenbarungsgeschichte der Menschen geschieht), so ließe sich doch in einer solchen phänomenologischen Deskription der erfahrbaren echten Nächstenliebe zeigen, welches die Momente an ihr sind, die durch die Gnade zu ihrer Absolutheit erhöht und befreit und dann auch unthematisch als solche erfahren werden. Es ist hier auch nicht der Ort, die verschiedenen konkreten Gestalten der Nächstenliebe zu beschreiben. Nur sei ausdrücklich gesagt, daß es sich immer wirklich um Liebe handeln muß, auch wenn es sich um die *caritas* handelt, also nicht um die bloße Erfüllung eines Gebotes, das den anderen vor dem brutalen Egoismus abwehrend schützt, daß „die Liebe um Gottes willen“ gerade nicht bedeutet: Liebe zu Gott allein am „Material“ des Nächsten als Gelegenheit zur bloßen Gottesliebe, sondern wirklich: Liebe des Nächsten selber, die von Gott her zu ihrer letzten Radikalität ermächtigt ist und beim Nächsten ankommt, um bei ihm zu bleiben.

Die Welt- und Menschenbegegnung als Medium der ursprünglichen, ungegenständlichen Gotteserfahrung

Nun ist aber endlich gegenüber der These von der Nächstenliebe als dem einen alles umfassenden Grundakt des menschlichen Daseins der Einwand zu bedenken, der *religiöse* Akt, der auf Gott geht, sei doch der Grundakt des menschlichen Daseins oder stehe doch wenigstens gleichberechtigt und gleichursprünglich, ja sogar höherrangig neben dem Akt der liebenden personalen Kommunikation. Dieser Einwand ist aber ein Mißverständnis. Zunächst einmal ist zu beachten, daß Gott objektiv und für die subjektive Intentionalität des Menschen (in Erkennen und Freiheitstat und deren

⁵ Die Übernatürlichkeit des Heilsaktes ist aber auch nicht einfach das Bewußtseinsjen-seitige, wie eine nominalistische Tendenz in der Theologie bis auf unsere Tage (außerhalb der thomistischen Schule) meint. Vgl. dazu: K. Rahner, *Gnadenerfahrung*: LThK² IV, 1001 f.; K. Rahner, *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln 1956) 105–109; J. Alfaro: LThK² IV, 207 f.

Einheit) kein „Gegenstand“ neben anderen ist (wenigstens nicht für die ursprüngliche Erfahrung Gottes), auf den sich die Intentionalität des Menschen in derselben gestreuten und partikulären Weise wie auf die Vielfalt der kategorial begegnenden Gegenstände und Personen innerhalb der innerweltlichen Erfahrung richten kann. Gott ist ursprünglich nicht so gegeben, wie zufällig und von außen und, ohne daß es vom Wesen der menschlichen Intentionalität so sein muß, eine Blume oder Australien „gegeben“ sind. Der Mensch hat es nicht erst mit Gott zu tun, wo er thematisch den Begriff Gottes als einer Wirklichkeit „neben“ anderen im bloß teilenden Unterschied zu diesen sich vorstellt. Gott ist im ursprünglichen, einer reflexen Thematik vorausgehenden Akt immer als der weltjenseitige, subjektiv und objektiv (den Akt und seinen Gegenstand) tragende *Grund* der Erfahrung, also indirekt in einer Art Grenzerfahrung gegeben, als Wovonher und Woraufhin eines Aktes, der gegenständlich auf Welt zielt, also, wie gleich noch ausführlicher zu sagen sein wird, liebende Kommunikation mit dem welthaften Du (oder Nein dazu) ist. Gott ist zunächst und ursprünglich als (oder im) transzendentaler(n) unthematischer(n) Horizont der erkennenden und handelnden Intentionalität des Menschen gegeben, nicht als „Gegenstand“, der durch einen Begriff innerhalb dieses Horizontes vorgestellt wird. Und selbst dort, wo Gott religiös-christlich thematisiert wird, dort also, wo und insofern Er selbst (über eine solche philosophisch-religiöse Thematisierung hinaus) durch den durch die vergöttlichende Gnade eröffneten oder in seiner absoluten Weite aufrechterhaltenen „Horizont“ des Geistes (transzendental) gegeben ist (als übernatürlich sich zuschickendes Woraufhin dieser Transzendentalität), und wo Er durch die heilsgeschichtliche Wortoffenbarung (kategorial) als er selbst redet und durch beides „Partner“ personalen und direkten Verhältnisses zwischen ihm und dem Menschen wird, geschieht dies (d. h. Gnaden- und Wortoffenbarung und gnadenhaft reale Selbstmitteilung) immer gegenüber und durch einen Menschen, der schon „weltlich“ ist, d. h. sich selbst in Freiheit gegeben ist durch den liebenden Eingang in die Mitwelt, durch personale Begegnung und Kommunikation mit dem Du der innerweltlichen Erfahrung.

Die (natürlich und übernatürlich) transzendente Erfahrung Gottes, die auch die notwendige Vorbedingung der geschichtlichen Wortoffenbarung ist und ihr tragender Grund bleibt, ist nur möglich in und durch einen Menschen, der die weltliche (transzendente [seine apriorische Verwiesenheit auf das Du] und kategoriale [seine konkrete Begegnung mit dem konkreten Du]) Erfahrung des menschlichen Du „schon“ (in logischer Priorität) hat und *darin* und daran die (wenigstens) transzendente Erfahrung seiner Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis (= Gott) überhaupt nur vollziehen kann. Die in der Schule klassische These (gegen

Ontologismus und eingeborene Gottesidee), daß Gott nur aposteriorisch aus der Schöpfung erkannt werden könne, will letztlich, wo sie sich selbst richtig versteht, nicht sagen, daß der Mensch nur auf Gott stoße wie auf irgendeinen ihm bloß zufällig gegebenen Gegenstand (diese Blume, Australien), mit dem er, von der apriorischen Struktur seiner Erkenntnis her gesehen, ebenso gut nichts könnte zu tun haben, wohl aber, daß die transzendental ursprüngliche (und in irgendeinem Maß auch kategorial zu objektivierende) apriorische Erfahrung der ursprünglichen Verwiesenheit auf Gott, und so Gottes selbst nur gemacht werden könne in einem immer auch schon vollzogenen Ausgegangensein in die Welt, die als Welt des Menschen primär eine *Mitwelt* ist. Gerade weil die ursprüngliche Bezo-genheit auf Gott transzendentaler, also nicht gegenständlicher Art ist, sondern in der unendlichen Verwiesenheit des Geistes des Menschen über alles Gegenständliche der Mit- und Umwelt hinaus gegeben ist, ist die *ursprüngliche* Erfahrung Gottes (im Unterschied zu seiner absondernden Vorstellung im Einzelbegriff) immer in einer weltlichen Erfahrung gegeben. Diese aber ist ursprünglich und total nur in der Du-Kommunikation da.

Weil jede begriffliche Reflexion auf die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Freiheit selber nochmals von diesen selben Bedingungen getragen ist, darum ist auch der *ausdrückliche* religiöse Akt, in dem Gott zum reflexen Thema der Erkenntnis und Liebe wird, nochmals unterfangen und getragen durch jenen Akt, der eine transzendente einschlußweise Gotteserfahrung (natürlich-übernatürlicher Art) bietet, *indem* er in der Zuwendung zur Mitwelt, also in ausdrücklicher Kommunikation mit ihr unthematisch auch die transzendentalen Bedingungen dieses Aktes (die transzendente Verwiesenheit auf Gott und die transzendente Geöffnetheit auf das menschliche Du) erfahren läßt.

Der Akt der Nächstenliebe ist also der einzige kategoriale und ursprüngliche Akt, in dem der Mensch die kategorial gegebene ganze Wirklichkeit erreicht, sich ihr gegenüber selbst total richtig vollzieht und darin schon immer die transzendente und gnadenhaft unmittelbare Erfahrung Gottes macht. Der thematisch religiöse Akt als *solcher* ist und bleibt dem gegenüber sekundär. Er hat zwar, wie schon gesagt, gegenüber dem thematischen Akt der Nächstenliebe eine höhere Würde, wenn und insofern diese gemessen wird am jeweiligen ausdrücklichen, begrifflich vorgestellten Objekt des betreffenden Aktes. Er hat, gemessen an seinem „Horizont“, seiner transzendentalen Ermöglichung, dieselbe Würde, denselben „Tiefgang“, dieselbe Radikalität wie der Akt ausdrücklicher Nächstenliebe, weil beide Akte notwendig getragen sind von der (erfahrenen, aber

unthematischen) Verwiesenheit auf Gott und auf das innerweltliche Du und von der Gnade (der eingegossenen caritas), also von dem, worauf der ausdrückliche Akt sowohl des Gottesverhältnisses wie der Nächstenliebe „um Gottes willen“ reflektieren. Das ändert aber nichts daran, daß der primäre Grundakt des immer schon „weltlichen“ Menschen immer ein Akt der Nächstenliebe ist und *darin* die ursprüngliche Gottesliebe insofern realisiert wird, als in diesem Grundakt auch die Bedingungen seiner Möglichkeit angenommen werden, zu denen die durch die Gnade übernatürlich erhobene Verwiesenheit des Menschen auf Gott gehört.

Die Nächstenliebe als primärer Akt der Gottesliebe

Wir können jetzt die Grundfrage unserer ganzen Überlegungen unmittelbar beantworten. Es war die Frage nach der Identität von Gottes- und Nächstenliebe, genauer danach, ob die Nächstenliebe als caritas im Grunde doch nur ein sekundärer sittlicher Akt (unter vielen anderen) sei, der von der caritas als Gottesliebe sachlich doch mehr oder weniger als „actus imperatus“ ausgehe, bzw. Gott so zum „Motiv“ (wie in der ausdrücklichen Gottesliebe) habe, daß die Nächstenliebe eigentlich Gott allein wirklich „liebe“ und darum, nach dem Willen des eigentlich geliebten Gottes, dem Nächsten gut gesinnt sei und Gutes tue, oder ob eine radikalere Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe (als caritas) so obwalte, daß die Gottesliebe selbst immer auch schon Nächstenliebe sei, in der der Nächste – er wirklich selbst – geliebt werde. Wir können jetzt antworten: die kategorial-explicite Nächstenliebe ist der primäre Akt der Gottesliebe, die in der Nächstenliebe als solcher Gott in übernatürlicher Transzendentalität unthematisch, aber wirklich und immer meint, und auch die explicite Gottesliebe ist noch getragen von jener vertrauend-liebenden Öffnung zur Ganzheit der Wirklichkeit hin, die in der Nächstenliebe geschieht. Es ist radikal, d. h. in einer onto-logischen, nicht bloß „moralischen“ oder psychologischen Notwendigkeit, wahr, daß, wer den Bruder, den er „sieht“, nicht liebt, auch Gott, den er nicht sieht, nicht lieben kann und Gott, den er nicht sieht, nur lieben kann, *indem* er liebend den sichtbaren Bruder liebt.

Es sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß nun grundsätzlich auch noch die „christologische“ und „eschatologische“ Seite dieser Sachlage ausdrücklich zu bedenken wäre. Wenn man in der „letzten Zeit“ (und erst jetzt) im Menschen Jesus, den man sieht, den Vater sehen und lieben kann, den man nicht sieht, dann radikalisiert sich christologisch und eschatologisch die bedachte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und kommt zu ihrem Höhepunkt, so daß der Mensch Jesus eine ewige Bedeutung für unser Gottesverhältnis bis in die „unmittelbare“ Anschauung Gottes hinein erhält und bewahrt und so das Verhältnis zu Gott durch den Menschen

hindurch nicht nur eine „Vermittlung“ in der Zeit, sondern in Ewigkeit ist, „subjektiv“ also das Gleiche vorliegt wie „objektiv“ durch die nie mehr rückgängig gemachte Annahme der Menschheit durch den Logos. Aber darauf kann hier nicht mehr näher eingegangen werden. Sonst könnte auch gezeigt werden, wie eine zur absoluten Wesensvollendung (übernatürlicher Art) gelangte Nächstenliebe auch die Christologie einschließt.

III. Die epochale Bedeutung der Nächstenliebe für die Gotteserkenntnis des modernen Menschen

Nun mag diese ganze mühsame Überlegung so aussehen, als ob sie nur bedenke, was, wenn es wahr ist, *immer* und überall (wenigstens in der christlichen Heilsordnung) gilt. Das ist richtig. Und doch kommt der Überlegung eine eigentümliche Bedeutung gerade für den geschichtlichen „Augenblick“ zu, in dem wir *heute* leben. Eine natürlich-übernatürliche Gotteserkenntnis und -liebe von existentiell echter Art, in der die Wirklichkeit Gottes echt erfahren wird, ist aus dem Wesen der Sache heraus ein Akt, der nur vom Menschen als *ganzem* geleistet werden kann. Alles, was er ist und womit er zu tun hat, muß darin vorkommen, sonst würde darin ja gar nicht der absolute Grund der Wirklichkeit, der Grund des erkennenden und handelnden Geistes begegnen, Gott gar nicht als Gott, als Person und Freiheit und absolutes Geheimnis vorkommen. Aber diese als ganze sich auf Gott hin vollziehende Wirklichkeit hat doch je für den geschichtlich sich vollziehenden Menschen „epochal“ verschiedene Aspekte, unter denen sie sich darbietet und den Menschen bevorzugt anfordert. Es gibt epochal wechselnde „Stichworte“, „Urworte“, unter denen das eine Ganze der Gotteserfahrung aus der Ganzheit der Wirklichkeits- und Subjektserfahrung heraus je neu angerufen wird und auf uns zukommt.

Schon in der Schrift und dann im Laufe der Glaubens- und Heilsgeschichte zeigt sich die Vielfalt solcher Stichworte, die immer das Ganze meinen und implizieren, aber ebenso viele *verschiedene* Tore sind, die je nach der Zeit oder der jeweiligen Eigenart der christlich-religiösen Erfahrung eines Menschen *den* jeweiligen Zugang zu diesem Ganzen bilden. Dieses „Stichwort“ ist z. B. für Paulus „der Glaube“, aber so ist es nicht für jeden und jede Zeit, auch wenn keiner ohne Glauben zu Gott findet. Man könnte fragen, ob nicht der Ternar der drei göttlichen Tugenden *auch* schon einen Raum solchen epochalen Wechsels des „Urwortes“ für eine religiöse Erfahrung andeutet, wie ja das Schlüsselwort für das Ganze bei Johannes nicht Glaube, sondern Liebe ist und bei den Synoptikern sogar dafür „Umkehr“ (Metanoia) steht. Heute jedenfalls, wo die Menschheit in der Ungeheuerlichkeit ihrer Zahl und konkreten Einheit, den notwendigen neuen Formen ihrer Gesellschaftlichkeit ganz neu lernen muß zu lie-

ben, oder untergeht, wo Gott so als die schweigende Unbegreiflichkeit neu aufgeht, daß der Mensch versucht ist, ihn überhaupt nur noch durch Schweigen zu ehren und aller Atheismus, den es heute zum erstenmal wirklich gibt, doch nur die pubertäre Fehlform dieser Chance und Versuchung gegenüber der Unbegreiflichkeit Gottes ist, wo eine ungeheure weltliche Welt entsteht, die der Mensch selber schafft, die zwar nicht sakralisiert werden soll, aber in ihrer von Gott *geheiligten*, d. h. auf ihn selbst hin geöffneten Tiefe erfahren und getan werden muß, – in einer solchen neu herausziehenden Epoche könnte die „Nächstenliebe“ das wirklich bewegende Urwort und Schlüsselwort für heute sein. Wenn wir aber heute sagen wollen: wer den Nächsten liebt, hat *das* Gesetz schlechthin erfüllt; wenn wir einander lieben, dann ist die Heilsendgültigkeit Gottes in uns (so könnte man 1 Jo 4,12 übersetzen), dann müssen wir radikal verstehen, warum in der Nächstenliebe, so sie nur echt ist und ihr eigenes unbegreifliches Wesen bis zum Ende annimmt, das ganze christliche Heil, das ganze Christentum schon gegeben ist, das sich zwar noch in seine ganze Fülle und Breite entfalten muß, die wir kennen und bewahren, aber in seiner ursprünglichen Wurzel schon ergriffen ist, wenn einer den anderen wahrhaft und „bis zum Ende“ liebt.

Politiker, Ästhet, Mystiker

Zu Dag Hammarskjölds geistlichem Tagebuch

Paul Konrad Kurz SJ, München

I

Dag Hammarskjöld, der Generalsekretär der Vereinten Nationen, wurde am 18. September 1961, wenige Kilometer von der Grenze Katangas, neben dem Wrack seines Flugzeugs tot aufgefunden. Anfang 1961 war im Kongo der Bürgerkrieg ausgebrochen. Rußland, England und Belgien wurden zu heftigen Gegnern der Kongo-Aktion der Vereinten Nationen. Am 12. September traf Hammarskjöld zu Verhandlungen in Leopoldville ein. Sie verliefen unbefriedigend. Darauf flog der Generalsekretär am 17. September nach Ndola an der rhodesischen Grenze, um mit Tschombé, dem damaligen Regierungschef der abgefallenen Provinz Katanga, zu verhandeln. Um 4 Uhr nachmittags stieg die Maschine der Vereinten