

Von Gott wieder weltlich reden, darf nicht den Theologen und offiziellen Verkündigern überlassen bleiben. Sie werden das rechte Wort nur finden, wenn alle mithelfen, es zu suchen. Dazu aber gehört der Mut, von unserer Gotteserfahrung wieder zu sprechen und sie nicht länger mit Schweigen zu übergehen oder sie in eine „geistliche“ Sprache einzusperren. Der Gläubige muß seinen Glauben wieder zu artikulieren suchen in der Sprache dieser Welt. Daß das kein hoffnungsloses Unterfangen ist, zeigt uns das von der Bibel überlieferte Wort des menschengewordenen Wortes Gottes selbst. Jedoch wird uns ein ähnlich gelungenes Wort nur zuteil, wenn wir die Sprache dieser Welt lieben. Von Gott weltlich reden kann nur, wer den Gott, der nicht von dieser Welt ist, dennoch in dieser Welt gefunden hat. Für einen solchen Menschen schließen sich Gottes- und Weltliebe zusammen zu der einen menschlichen Sprache, die Gottes Sprache ist.

Gott finden — in Einsamkeit oder in Nächstenliebe?

Zur Diskussion über ein aktuelles Problem christlicher Spiritualität

Josef Sudbrack SJ, München

Es ist eine undankbare Sache, mit Alternativen zu arbeiten; zu leicht reißen sie die eine, unteilbare Wirklichkeit auseinander und zwingen zur Wahl, wo man das Ganze bejahren möchte. Aber sie haben das Gute, daß sie *zwingen*, daß sie die Diskussion vorantreiben, die Fragestellung verschärfen, jedes Ausweichen in billige Kompromisse verstellen. Es kommt nur darauf an, die Alternative an der richtigen Stelle anzusetzen, sie dort hin als Stachel zu plazieren, wo man in Gefahr steht, sich in bequemen, verschlissenen Sesseln zur Ruhe zu setzen. Zwei Anliegen aus der evangelischen Theologie unserer Zeit sollen helfen, die Alternative der Überschrift in ihrer provozierenden Kraft zu erkennen.

Theologie nach dem Tode Gottes

Eine, vielleicht *die* Frage der modernen christlichen Spiritualität stellt sich von der modernen Erfahrung der Gottesferne her. In extremen Formulie-

rungen wird sie von den USA importiert; dort wurde eine „Gott-ist-tot“-Theologie geboren . . . damit die Welt, der Mitmensch wieder den ihr, den ihm gebührenden Platz einnehme! Was sich an die Namen der evangelischen Theologieprofessoren Thomas J. J. Altizer, William Hamilton, Harvey Cox oder Paul van Buren¹ anknüpft, hat verschiedene Wurzeln. Sicherlich kommen die Gedanken auch ganz simpel aus dem Erdreich eines neuen Atheismus. Natürlich ist es schwierig, einzelne der eben genannten Männer oder auch der deutschen Repräsentanten dieser Theologie wie Dorothee Sölle, Herbert Braun und anderer mit Etiketten zu versehen; die Frage, die in den Versuchen² einer „nach-theistischen“ Theologie zum Ausdruck kommt, ist – wenigstens in dieser Schärfe – zu neu und auch zu wenig bedacht und ernst genommen, als daß man heute schon säuberlich scheiden könnte: hier christlicher Glaube, dort Atheismus! (Wird man es jemals können?) Der Christ, der an die Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit dessen glaubt, den die Menschheit seit jeher mit dem Namen Gott benannte, sollte nicht gleich in den mit einer furchtbaren Vergangenheit belasteten Kategorien „Orthodoxie – Häresie“ denken, sondern auf den eigenen Glauben schauen und den Fragepunkt suchen, den die obige „Theologie“ anzielt. Vielleicht haben wir hier einen großen Nachholbedarf und sollten erst einmal an die eigene Brust klopfen, ehe wir den Splitter im Auge des Nächsten suchen. Vielleicht ist es sogar heilsam, sich erst einmal provozieren zu lassen; vielleicht stoßen die paradoxen Sätze von der „Theologie nach dem Tode Gottes“ vor in ein Niemandsland, in das sich die klassischen dogmatischen Sätze noch kaum hineingewagt haben. Viele der eben genannten Theologen bemühen sich nämlich intensiv um Gott. Aber, wie es van Buren formuliert: „Das heutige Problem liegt darin, daß das Wort Gott tot ist“³. Mit diesem Wort „Gott“ ist nicht nur der bloße Name gemeint, den man austauschen oder verändern könnte, sondern eine Lebenshaltung, eine „tote“ psychologische und soziologische

¹ Eine kurze Übersicht bei O. Skinner, *Urheber der heutigen „Tod-Gottes-Theologie“*, in: TheolGegenw 10 (1967) 189 ff.; W. Hamilton, *Bemerkungen zur „Radical Theology“*, in: Conc. 3 (1967) 730–735; van Buren, *Christliche Erziehung post mortem Dei* (zu seinem Buch *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, 1965), Theolpract I, 1966, 152–161; H. Cox, *Stadt ohne Gott*, Stuttgart 1966; *Christ als Rebell, oder Streitreden wider die Trägheit*, Kassel 1967.

² Dorothee Sölle wurde durch ihre Rede auf dem Kölner Evangelischen Kirchentag bekannt; ihre gesammelten Rundfunkvorträge *Die Wahrheit ist konkret*, Olten–Freiburg, 1967, sind für den urteilsfähigen Katholiken eine wertvolle, weil aus Ehrlichkeit provozierende Lektüre; ihr grundlegendes Buch, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, zeigt allerdings die Herkunft aus einem rationalisierenden Hegelianismus.

³ Nach Skinner, a. a. O. 193.

Weltsicht, deren Über-„Leben“ in immer krasserem Kontrast zur tatsächlichen Welt steht; das Wort „Gott“ ist nur der Exponent einer Summe menschlicher Haltungen.

Es ist hier nicht der Ort, der Genesis dieser Ideen nachzugehen. Nicht nur der große Anreger und noch größere Christ, Dietrich Bonhoeffer wäre zu nennen, nicht nur die deutsche Theologie der Entmythologisierung; auch auf Autoren des 19. Jahrhunderts, auf die Moltmann⁴ aufmerksam macht, wäre hinzuweisen, auf Jean Paul, Hegel, Heine, Feuerbach, Nietzsche usw., sowie auf die große, von manchen bis auf Lucretius oder gar auf Anaximander⁵ zurückgeführte Linie des abendländischen Materialismus. Im Herzen der christlichen Spiritualität, in der Mystik selbst, finden sich Formulierungen und Haltungen, die der „Gott-ist-tot“-Theologie überaus ähnlich sehen und davor warnen, vorschnell den Stab über irgend jemand zu brechen. Von einem der großen patristischen Theoretiker der Spiritualität stammt die Mahnung: „Gott hinter Gott“⁶ zu suchen. Meister Eckhart lehrte von der Kanzel herab: „Spreche ich: Gott ist ein Sein, so ist es nicht wahr. Er ist ein überschwebendes Sein und eine überseiende Nichtigkeit“⁷. Wer nur ein wenig in der geistlichen Überlieferung zu Hause ist, weiß, daß man mit viel größerem Recht von einer „*Spiritualitas negativa*“⁸, einer negativen Spiritualität, als von der oft erörterten „*Theologia negativa*“ sprechen müßte. Das Versagen der Sprache vor dem Göttlichen spürt derjenige, der diese Wirklichkeit *leben* will, stärker als der, der sie nur *lehrt*.

Diese Erfahrung der negativen Spiritualität, der „dunklen Nacht“, hat eine Subjekt-Seite: Dort, wo wir kleinen Christen glauben, Gott zu finden,

⁴ *Theologie der Hoffnung*, München 1966, 150–155; die erste Lesung, mit der die Gruppe 47 ins Leben trat, beschrieb die Beerdigung Gottes: „Von keinem geliebt, von keinem gehaßt, starb heute nach langem, mit himmlischer Geduld ertragenem Leiden: Gott . . . Die Beisetzung findet heute nacht in aller Stille auf dem St.-Zebedäus-Friedhof statt.“ Aber dieser Essay Wolf Dietrich Schnurres ist nur eine witzelnde Auswalzung der Ansätze, die sich z. B. bei W. Borchert, *Draußen vor der Tür* finden; vgl. Ch. J. Glicksberg, *Modern Literature and the Death of God*, Den Haag 1966.

⁵ Titus Lucretius Carus († 55 v. Chr.): *De rerum natura*; Anaximander von Milet (um 610–546) soll als erster über die Natur geschrieben haben; die Gruppe der „Mechanisten“ (Empedokles, Leukipp, Demokrit) gilt für viele als Beginn des Materialismus.

⁶ Evagrius Ponticus, nach I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, 1960, 157–58; sein Schüler Bar Soudaïli führte die Ansätze bis zur Auflösung des persönlichen Gottes weiter.

⁷ Eckhart spricht auch von „Gott lassen um Gottes willen“; interessante Durchblicke bei H. Piesch, *Seuses „Büchlein der Wahrheit“ und Meister Eckhart*, in: *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag*, Köln 1966, 66 f.

⁸ Vgl. die unter dem Registerstichwort „*spiritualitas negativa*“ gesammelten Hinweise in meiner Studie über Johannes von Kastl, Münster 1966, II. Bd. 261.

tut sich dem großen eine Leere auf, in die hinein zu gehen er den ganzen Mut seines Glaubens benötigt; gerade „im Mystischen (wird) jede tiefere Erfahrung Gottes ein tieferes Einfahren in die Nicht-Erfahrung des Glaubens“⁹. Zugleich aber schlägt sich in dieser „Nicht-Erfahrung“ des Glaubens die Realität des geglaubten Gottes nieder: Er ist mehr und anders als alle Rede über ihn, auch als die Rede, die ihn Gott nennt! Gott ist ganz anders; besonders aber ganz anders als die wohlgelungene Phrase über ihn, als das abgerundete System, in dem er seinen abgezirkelten – man würde heute sagen: bürgerlichen – Platz zugewiesen bekommt, ganz anders als die erhebende Stimmung, in der man sich eben noch der Gegenwart Gottes bewußt zu sein glaubte.

Nicht nur Technik, Soziologie oder Psychologie lassen den Namen und die Realität Gottes zweifelhaft werden; die „Wirklichkeit“ Gottes selbst scheint seine „Wirklichkeit“ aufzulösen. Seit jeher sprachen die religiösen Menschen deshalb von Gott als dem Nahen und Fernen, dem Ja und Nein, oder mit Meister Eckhart als dem Sein und Nichts. Die Sachlichkeit unserer Tage hat diese spirituelle Urerfahrung wieder neu aus dem Schutt von Institutionen und Begrifflichkeit ausgegraben. Die Spannung bestand immer schon, nur die Kluft zwischen „Nah und Fern“, „Ja und Nein“ ist vertieft. Wo man früher noch den „fernen Gott“ zu ergreifen glaubte, stehen heute andere Wirklichkeiten der Natur und des Menschen: der immer mehr erforschte Weltraum, die Technik, die Medizin, aber auch soziale Verantwortung, Aufbau der Zukunft, Sorge für die Familie. Und zur gleichen Zeit, wo man die einsame Sehnsucht nach dem fernen Gott durch harte Arbeit an der realen Welt ersetzt, scheint sich auch die Erfahrung des „nahen Gottes“ als rein psychischer oder sozialer Impuls zu entpuppen.

Dennoch, was hier vorgeht, ist keine Entthronung, kein Sterben Gottes, sondern das Verschimmern eines Gottesbegriffes, der die Wirklichkeit Gottes nicht mehr trägt. In einer vortechnischen Zeit, als die Dinge dieser Erde noch fremd und dunkel vor dem Menschen standen und ihn zu erdrücken oder zu beglücken versprochen, konnte man unmittelbar hinter ihnen Gott vermuten und ihn in einer sehr „univoken Analogie“ mit den Namen dieser „Dingwelt“ benennen. Heute aber ist der Mensch auf dem Weg, die irdischen Angelegenheiten tatkräftig in seine eigene Hand zu nehmen, und er weiß, daß hinter ihnen kein göttliches Wesen schlummert, so wie hinter der dunklen Dornenhecke sich das Schloß mit der Märchenprinzessin verbirgt. Aber ist er wirklich dem Geheimnis Gottes auf die Spur gekommen, oder steht er nicht vielmehr in einer Spur, die ihn nur

⁹ H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* I, Einsiedeln 1961, 398.

tiefer in das Geheimnis Gottes hineinführt, in eine noch größere Ferne, die noch weiter und noch geheimnisvoller ist? Müssen nicht auch Soziologen und Psychologen erkennen, daß dasjenige, was sie über die menschliche Gesellschaft und die menschliche Seele wissen, Oberfläche ist; ihr Wissen unterscheidet sich von einer alten Anthropologie, die mit Dämonen, Geistern und göttlichen Mirakeln arbeitete, vielleicht nur dadurch, daß man jetzt noch besser um die Oberflächlichkeit des eigenen Wissens Bescheid weiß.

Gott ist uns ferner geworden! Darin hat die „Gott-ist-tot“-Theologie recht. Aber nach der Erfahrung der großen Mystiker müßte er uns in der Ferne zugleich näher gekommen sein.

Wie finde ich einen gnädigen Nächsten?

In eine natürliche Religiosität hineinprojiziert, scheint die Wirklichkeit Gottes tatsächlich in fernem Halbdunkel zu verdämmern. Vielen wird Gott in der Berührung mit der modernen Welt immer ungreifbarer; man vergißt ihn und wendet sich anderen, realeren, drängenderen Dingen zu. Das gilt auch für manches faktische Christentum! Damit meinen wir religiöse Lebensformen, die den Kern der Offenbarung einem unbestimmten Gefühl oder der vagen Humanität des „religiösen“ Menschen anpassen wollten; man glaubte eine Zeitlang, Christentum mit dem Fährboot der „Religiosität“ zum Ufer der modernen Zeit hinüberretten zu können¹⁰. Aber genau diese „Religiosität“ ist nur die verschimmelte Schale des Christentums, die es aufzubrechen gilt, um den wahren Kern herauszulösen. Genau diese „Religiosität“ wollte Bonhoeffer mit seinem „religionslosen Christentum“ abwerfen. Mit ihr verbinden sich nicht nur dogmatistische Festlegungen und institutionelle Behütungsmaßnahmen, sondern ebenso Sentiment, Erbaulichkeit, sektiererhaftes Sendungsbewußtsein, zeitbedingte Formen, liebgewonnene Gebräuche usw.

Die faulende Schale der „Religiosität“ – um in den Formulierungen Bonhoeffers zu bleiben – ist aber nicht das Christentum der Offenbarung. Der Gott der Bibel hat sich uns in Jesus Christus so greifbar, so konkret, so sichtbar und so lebendig geoffenbart, daß die vom Menschen erfundenen Formen der „Religiosität“ in ihrer Vorläufigkeit entlarvt wurden. Der zentrale Inhalt der Offenbarung spricht selbst den heiligsten Institutionen nur eine Dienstfunktion zu: Wo diese Funktion zu dienen aufhört, hat

¹⁰ Das war (auch, nicht ausschließlich!) das Anliegen der großen liberalen protestantischen Theologen der Jahrhundertwende und wurde katholischerseits von den Strömungen des Modernismus aufgegriffen.

auch die Institution ihre Berechtigung verloren¹¹. Wenn darum „Religiosität“, wenn „Gott“ noch lebendig sein soll, dann nur über Jesus Christus und seinen Anspruch. Er ist die notwendige Korrektur an allem, was Menschen über Gott denken und wie sie sich „religiös“ verhalten. Er steht heute zur Debatte. Wenn man Christus ernst nimmt, dann gilt nicht mehr das erhabene oder beseligende Gefühl einer „gottbegnadeten“ Seele, die überall göttliche Nähe erspürt – das glückte einem Goethe oder einem Shelley besser als vielen christlichen Heiligen –, sondern die harte Anforderung, wie sie in dem evangelischen Hauptgebot der Nächstenliebe an uns herantritt; nicht mehr die dem Irdischen entrückte Meditation des Großen und Schönen, das mit „Gott“ gemeint ist, sondern die Entscheidung, die der Nächste auf der Straße mir abfordert: eine Entscheidung nicht in die Weite des unendlichen Himmels hinein – dort verfliegt sie zu dem ewig gleichgültigen, kosmischen Lächeln einer Buddhastatue –, sondern aus der Erkenntnis des Johannes-Wortes: „Wenn jemand sagt: ich liebe Gott, und seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er von Angesicht kennt, kann Gott nicht lieben, den er von Angesicht nicht kennt.“ Daran hat sich alle „Religiosität“ zu messen. Selbst Jesus Christus scheint hinter dem „Nächsten“ zurücktreten zu wollen, wenn er sagt: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan.“

Gewiß, der transzendente, diese Welt übersteigende Gott, der uns „fern“-gerückt ist, wird immer den einen Pol der christlichen Lebensspannung bilden. Es wird immer Menschen geben, die durch alles Greifbare und Sichtbare hindurch die göttliche Wirklichkeit suchen und erahnen. Doch wenn sie wirklich Gott suchen, kennen sie auch die Gefahren der Täuschung. Die wirklichen Mystiker sagen uns, daß die Fühlungnahme mit der göttlichen Allwirklichkeit dunkler und gefährlicher ist, als schöne Texte und Florilegien vermuten lassen. Wenn irgendwo, hat bei den Mystikern das „Zeitalter-nach-dem-Tode-Gottes“ begonnen. Auch sie begegnen letztlich Gott nicht in der Tiefe *ihres Gefühls*, sondern in der Unbedingtheit *seines Anspruchs*. Auch und gerade für sie ist der oben zitierte Johannes-Text von der Nächstenliebe Richtschnur für Gut und Böses. Wenn wir daher lesen, daß der hl. Katharina von Genua Nächstenliebe unmöglich wurde, weil sie zu sehr in Gott versunken war, dann ist solche Formulierung einfachhin falsch, und wir können nur mit Mühe und Not aus der unchristlichen Formulierung das eigentlich Gemeinte und

¹¹ Statt den Text mit Schriftzitaten zu garnieren, soll nur auf Jesu Verhalten selbst hingewiesen werden, auf die Tempelreinigung, die Diskussion um das Sabbatgebot oder die radikale Neuordnung der Ethik: „Ich aber sage euch ...“

Erlebte herauschälen¹². Selbst diejenigen, die zwischen dem Gottfinden in der Einsamkeit und dem Gottfinden im Nächsten als dem Primären und Sekundären unterscheiden, systematisieren und sind in Gefahr, die konkrete Ganzheit der christlichen Botschaft zu zerbrechen¹³. Wird hier nicht doch wieder „Gott . . . zum direkten Gegenstand der Liebe, der Nächste . . . zum Mittel und daher in seiner konkreten Existenz nicht zum Gegenstand der Liebe?“¹⁴ Die geistlichen Meister der Vergangenheit durften in der Sprache ihrer Zeit noch statuieren: Gott in sich lieben, den Nächsten aber in Gott! (ein zur Redewendung gewordener augustinischer Satz). In der Sprache unserer Zeit aber bedeutet das Verzwiecklichung des Nächsten, ein Antichristentum, in dem der Mensch zwar nicht dem Moloch der Technik und des Fortschritts, aber einem anderen Idol geopfert wird. Der Herr hat nicht gesagt: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, fließt durch ihn hindurch zu mir, dem eigentlich Gemeinten“, oder: „das habt ihr ihm in Stellvertretung für mich getan“, sondern einfachhin: „das habt ihr mir getan“. Diese anstößige Identifikation in erstens-zweitens, primär-sekundär aufzulösen, hieße die Botschaft selbst auflösen. Wir bleiben daher lieber bei der Forderung des Doppelgebotes: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben . . . und deinen Nächsten wie dich selbst!“ Bezeichnenderweise erläutert Lukas durch die Parabel vom barmherzigen Samaritaner die zweite, nicht die erste Satzhälfte.

Es ist einer der hoffnungsreichsten Züge in der modernen Theologie, daß die „Nächstenliebe“ in den Mittelpunkt der Reflexion auf die Echtheit unseres christlichen Lebens gerückt ist. Gewiß bringt das auch die Gefahr mit, im Blick auf die zweite Hälfte des Doppelgebotes die erste zu übersehen, und über dem Nächsten, dem man Gutes tun will, zu vergessen, daß Christus gesagt hat: „Das habt ihr mir getan“¹⁵. Aber lauerten nicht jedesmal, wenn die Kirche einen Schritt nach vorn wagte, solche Gefahren am Weg?

¹² Vgl. L. Cognet, *La Spiritualité moderne*. I. *L'essor*, Paris 1966, 71; wie anders klingt dagegen die Anekdote, die sich von den frühchristlichen Wüstenvätern, über die „Deutsche Mystik“ bis Franz von Sales durchgehalten hat, wonach sich der in höchster Ekstase schwebende Mönch beim Anklopfen an seine Zellentür sofort in das Erdenleben zurückbegibt und dem Bettler das Süppchen reicht.

¹³ M. E. ist es nicht statthaft, von einem „höchst undialogischen Benehmen des Herrn“ zu sprechen und daraus Rückschlüsse für eine solche Entgegensetzung zu ziehen wie es H. U. v. Balthasar in seinem Aufsatz: *Unmittelbarkeit zu Gott* (Conc. 3 [1967] 711) zu tun scheint; nicht von ungefähr wird hier Kierkegaard als Kronzeuge angeführt, der dies „am besten . . . verstanden“ habe; er schrieb einmal: „Die Menge ist die Unwahrheit!“ Auch die Menge der Christen, die Kirche?

¹⁴ G. Hasenbüttl, *Der Glaubensvollzug, Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1963, 271 ff.

¹⁵ In diese gefährliche Einseitigkeit scheint uns z. B. der Weg von Th. Sartory, *Wandel christlicher Spiritualität*, Einsiedeln 1967, zu führen.

Unsicher geworden wegen der Erfahrung des „fernen“ Gottes, stehen wir plötzlich vor der fast beängstigenden Nähe Jesu, der sich mit dem geringsten seiner Brüder identifiziert. Diese „Nähe Gottes“ ist nicht sehr bequem; man kann sie nicht mehr in fromme Bücher, in Kirchenbesuch und Gebetszeiten zurückdrängen. Das konnte man auch früher nicht; aber heute steht derjenige, der es versucht, schon mit einem Fuß außerhalb des Christentums, auf dem Morast einer widerchristlichen „Religiosität“. Wer den gefährlichen Zündstoff der Nächstenliebe systematisierend entschärfen will, muß sich fragen, ob sein Salz nicht schal geworden ist. Ein modernes Christentum ist nicht mehr zu trennen von dem Anliegen, das Bischof Robinson journalistisch geschickt aussprach: „Wie finde ich einen gnädigen Nächsten?“¹⁶.

Eine falsche Alternative: Unmittelbar zu Gott oder Vermittlung zu Gott durch den Nächsten

Läuft das alles aber nicht auf einen Taschenspielertrick hinaus? Etwa so: Da man vor dem Gott der Einsamkeit Angst bekommt, da man die Mühe des Jakobskampfes am Jabbok fürchtet, setzt man die These in die Welt: Gott ist im Alltag zu finden, im Nächsten, Gott wird in der zwischenmenschlichen Begegnung gegenwärtig. Und siehe, alle Schwierigkeiten lösen sich in Wohlgefallen auf. Man kann so unreligiös wie bisher in den Alltag hinein leben und sich doch sagen, daß man Gott begegnet: Man hat es nicht mehr nötig, in einsamen Bemühungen Gott zu suchen, da man ihn ja überall schon gefunden hat.

Zuerst sollte man in diesen Fragen sich der Wertung enthalten. Was ist „schwerer“: die Einsamkeit des Eremiten, oder die Arbeit des Geschäftsmannes, einer kinderreichen Mutter? Das Evangelium allein soll die Antwort geben! Aber damit stehen wir in der Unsicherheit unseres Vorverständnisses. In Fragen nach der buchstäblichen Aussage der Schrift läßt sich von dieser Unsicherheit noch abstrahieren; beim Eingehen auf den subjektiven Vollzug, auf die Spiritualität, ist es unmöglich: Alternativen, die man in der wissenschaftlichen „Objektivität“ ungelöst stehen lassen kann, zwingen den Menschen, der aus ihnen leben will, zur Wahl: entweder-oder! Darf oder muß man nach der Schrift zwischen Gott und dem Nächsten wählen? Wer den Menschen als ein Einzelwesen auffaßt, dem die Mitmenschlichkeit zwar wesentlich ist, aber doch erst zur personalen Individualität *hinzutritt*, wird die Briefe des hl. Paulus auf eine Spiritualität des Einzelmenschen hin lesen. Dann wird die Mitte der Gottesbegegnung in seinem Damaskuserlebnis oder seiner dreijährigen Wüsten-

¹⁶ John A. T. Robinson, *Eine neue Reformation*, München 1965, 39.

einsamkeit liegen: Mensch unmittelbar zu Gott! Paulus wird aus dieser zentralen Gottesbegegnung Kraft und Einsicht für den Dienst am Menschen empfangen. Wer aber die Mitmenschlichkeit tiefer ansetzt, sich dagegen sträubt, von einem „erstens-zweitens“ zu sprechen, liest die Schrifttexte anders; für ihn gewinnen die ständigen, an die Gemeinde gerichteten Worte von „in Gott“, „in Christus“ einen anderen Akzent. Zeigt sich nicht in ihnen, daß Paulus in seinem Apostolat, in seinem Dienst an den Gemeinden seine eigentliche Christusbegegnung sah, und daß für ihn die Wüsteneinsamkeit und selbst das Damaskuserlebnis (von denen er in seinen Briefen kaum spricht!) nur psychologische Vorbereitung auf die eigentliche Gottesnähe des Apostolats waren? Oder sind für ihn Einsamkeit und Dienst am Menschen zwei gleichwertige und gleich unmittelbare Begegnungen mit Gott? Ihr Wechsel wäre dann nicht so sehr von theologischer als von anthropologischer (und dadurch erst theologischer) Bedeutung?

Was heißt überhaupt „unmittelbar“? Nur keine durch die Sinne vermittelte, aber geistige Erkenntnis, so wie A. Mager von leibfreien Akten als Kennzeichen echter Mystik gesprochen hat? Dann könnte man weder einem Menschen noch auch Gott begegnen; all unser Erkennen ist und bleibt durch Leib und Sinne vermittelt. Ist mit dem Gegensatz „unmittelbar-mittelbar“ vielleicht der Unterschied von „intuitiv-schlußfolgernd“ gemeint? Nicht genau! Aber es kann damit das Verständnis der „Unmittelbarkeit zu Gott“ angebahnt werden. Wir müssen nur die Gleichsetzung „intuitiv-unmittelbar“ und „schlußfolgernd-mittelbar“ von der Ebene des Verstandlich-Intellektuellen auf das Fundament des Personalen, Existentiellen zurücksetzen. Im personalen Kern des Menschen könnte z. B. eine *intuitive* Gotteserkenntnis durchaus *vermittelt* sein; dann nämlich, wenn sie sich nur in der Sphäre des objektiven Schauens und Verstehens bewegt, statt das unmittelbare Ja der Person herauszufordern. Umgekehrt kann das vermittelnde *schlußfolgernde* Denken, das sich auf dem Pfade der klassischen Gottesbeweise bewegt, von Anfang an durch eine *Unmittelbarkeit* zu Gott getragen sein; und vielleicht schöpft die letzte Schlußfolgerung eines „Gottesbeweises“ ihre ganze intellektuelle Überzeugungskraft aus der Unmittelbarkeit der tiefer liegenden ursprünglichen Beziehung zu Gott.

Wir dürfen uns nicht von einer inadäquat bleibenden Denk- und Sprechweise verführen lassen. Alle Sprache ist notwendigerweise am Intellektuellen orientiert (sie will Verständnis vermitteln!) und kann deshalb personale Beziehungen nur am Rande erreichen; immer muß man die intellektuelle Eigenschwere der Worte und Sätze berücksichtigen und sie auf die personale Intention hin interpretieren, wenn notwendig gegen

den Eigen-Sinn der Worte. Mir scheint es z. B. unbezweifelbar, daß jede echte Beziehung zu Gott das verwirklicht, was mit „unmittelbar“ gemeint ist, auch wenn sprachliche, psychologische und gesellschaftliche Formen *Vermittlungen* suggerieren. Kann man überhaupt irgend jemand nur „mittelbar“ begegnen, oder ist nicht jede Begegnung, die diesen Namen verdient, „unmittelbar“, ganz gleich, welche Entfernung und welcher zeitliche Abstand dazwischen liegen, ganz gleich, ob eine Welt von Vor-, vielleicht auch Mißverständnissen sich dazwischen schiebt? Thomas von Aquin scheint ähnliches sagen zu wollen, wenn er den Vorzug der Liebe vor dem Verstand auf Erden durch die „Unmittelbarkeit“ der Liebe aufzuzeigen versucht. Die mittelalterliche Tradition hat dies in den Spruch gefaßt: „Die Liebe dringt ein, wo der Verstand draußen bleiben muß“¹⁷. Eine spätere spirituelle Überlieferung arbeitete den Begriff der „guten Meinung“ aus, um die gleiche Wahrheit festzuhalten: durch Sinnlichkeit hindurch, durch Schlußfolgerungen, durch Handarbeit und tägliche Sorgen ist der Mensch dennoch „unmittelbar“ zu Gott!

Im Brennpunkt solcher Überlegungen werden auch die Strukturen der Schrift freigelegt, und obige Alternativen fallen wie ausgeglühte Schlacken ab. Die Schrift kennt den Gegensatz „Gott-Nächster“ nicht: sie kennt auch keine mittelbare Begegnung mit Gott im Nächsten, die in irgendeinem Gegensatz zum unmittelbaren Gegenüber vor Gott stünde. (Wo ein Gegensatz auftritt, spricht sie von Sünde und Schuld, von Versagen.) P. Hacker hat in einem dichten Kapitel seines Lutherbuches das für die Lehre von der Heilsgewißheit entscheidende „pro me“, „mich angehend“ des Reformators untersucht, also die eigentlich gemeinte Unmittelbarkeit zu Gott¹⁸. Überzeugend weist er auf, daß Paulus selbst an den Stellen, die modern-existentialistisch klingen, immer von einem „Wir des Glaubens“ spricht, daß er die Heilsgewißheit, die Unmittelbarkeit zu Gott nicht im Einzelchristen, sondern in der christlichen Gemeinschaft, in den sozialen Bezügen ruhen läßt. Für Paulus widersprechen sich Unmittelbarkeit zu Gott – das Ich des Glaubens – und Gemeinschaft mit den Menschen – das Wir der Nächstenliebe – keineswegs; sie scheinen sich im Gegenteil zu fordern und eine untrennbare Einheit zu bilden.

Die fast zur Selbigkeit zusammenfließende Beziehung zwischen dem Ich und dem Wir in ihrem Stehen vor Gott läßt sich durch das ganze Neue Testament verfolgen. Es ist z. B. überraschend zu sehen, wie die Heils-

¹⁷ Vgl. J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*, II 117 f.; I 459–463.

¹⁸ *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, Der reflexive Glaube und das Neue Testament, 84–96; nicht in diesen wertvollen Untersuchungen, sondern in der unhistorischen Bewertung Luthers mittels der durch Existenzphilosophie usw. gereinigten Alternativen scheint mir die Schwäche des Buches zu liegen.

aussagen, die bei Lukas unmittelbar dem Herrn gelten, später ganz selbstverständlich auf die Kirchengemeinde übergehen. Wenn wir etwa die Schilderung des Pfingstgeheimnisses mit der Verkündigung an Maria oder der Taufe Jesu vergleichen, so zeigt die wörtliche Übereinstimmung, daß sich hier wie dort dasselbe abspielt: Gott ergreift unmittelbar Besitz vom Menschen: „*Heiliger Geist* wird über dich kommen, *Kraft* des Höchsten wird dich überschatten“, sagt der Engel zu Maria. „Ihr wißt . . ., wie Gott ihn (Jesu) *mit Heiligem Geist* und *mit Kraft* gesalbt hat“, interpretiert Petrus in der Apostelgeschichte die Taufe Jesu. „Ihr werdet *Kraft* empfangen, wenn der *Heilige Geist* über euch kommt, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Welt!“, sagt der Herr, wo er das bevorstehende Pfingstereignis ankündigt. Der Pfingstbericht zeigt, daß dieses „Ihr“ keine *Summation* der einzelnen Apostel, sondern ihre *Gemeinschaft* meint. Die Gottesnähe, die der Engel mit den alttestamentlichen Wirkungs- und Wortfeldern von *Geist* und *Kraft* Maria vermittelte, wurde in ihrem Sohn menschlich-personale Wirklichkeit. Und eben dieser nahe Gott, der „Geist Jesu Christi“, ist in der Kirche gegenwärtig, unmittelbar anwesend; also nicht in diesem oder jenem einzelnen Christen – das auch! –, sondern zuerst in der Gemeinschaft der Kirche – und deshalb erst in den einzelnen Christen.

Läßt sich dieses Verhältnis des Menschen zu Gott und der Menschen zueinander noch voneinander trennen, so daß der Mensch einmal, in einsames Gebet und in Meditation versunken, „unmittelbar vor Gott“ steht, und dann wieder seinem weltlichen Beruf nachgeht und vielleicht sogar andere Menschen von der Anwesenheit Gottes in dieser Welt überzeugen möchte, dabei aber die „Unmittelbarkeit zu Gott“ etwas zurückstellen muß? Zeigen nicht die oben angedeuteten Theologien eines Paulus, eines Lukas und eines Johannes über Nächstenliebe und Gottesliebe, daß die Alternative nicht *unmittelbar* und *mittelbar* zu Gott lautet, sondern *für* Gott (im Nächsten) und *gegen* Gott (letztlich auch gegen den Nächsten)? Man lese nur einmal das Hohepriesterliche Gebet: „Ich in ihnen und du in mir, damit sie zur Einheit vollendet seien.“

Die „Gott-ist-tot“-Theologie hat als Erfahrungsgrundlage die Not des modernen Menschen, Gott nicht mehr hier und dort, in jener oder dieser Gestalt, in diesem oder jenem Bereich greifen zu können. Auf dieser Ausgangsbasis ist sie echt christliche Theologie: „Wenn jemand zu euch sagt: Siehe, hier ist der Christus, oder dort, so glaubt es ihnen nicht!“ Die Nähe Gottes und seines Eingeborenen für unsere Zeit ist eine andere als die, auf die man mit Fingern zeigen kann. Hand in Hand mit der „Gott-ist-tot“-Theologie wächst das Bewußtsein, daß Gott nur in dem Maß nahe ist, als einer seinen Nächsten liebt, Mitmensch unter Mitmenschen ist. Wo

das geschieht, ist Gott dabei, ganz unmittelbar, in jenem Geist, den Christus und Er durch Christus uns mitgeteilt, in jener Liebe, die Er nach Paulus durch seinen Geist in unseren Herzen ausgegossen hat. Man kann nicht Gott gegen den Menschen ausspielen, nachdem Gott Mensch geworden ist. Man kann nicht mehr sagen: „Nächstenliebe, gut und schön, sogar überaus wichtig und unbedingt notwendig; doch da gibt es eine Grenzlinie, wo Gott und Mensch in Konkurrenz treten; da mußt du dich entscheiden zwischen Gott und Mensch!“ So formuliert, ist das Gesagte unchristlich. Gott und Mensch sind keine Alternativen mehr, seitdem Christus am Kreuz gestorben ist. Damals wurde der Gedanke von „Gott ist tot“ zur tiefsten, kaum auszusprechenden Wirklichkeit; und damals starb auch endgültig der vermeintlich sich dem Mitmenschen entgegensetzende Gott. Aber nach drei Tagen war Ostern, und Gott lebt in dem auferstandenen Menschen Jesus Christus, in seiner Kirche. Die Alternative lautet nur noch: Gott und die Sünde, Gott und der seinem Willen entgegenstehende Mensch!, aber niemals Gott und Mensch!

Auch im tiefsten Inneren Gottes gibt es keinen „Winkel“, in den er sich von seinem Engagement für die Menschheit zurückzieht und einige wenige Auserwählte einlädt, in seliger Kontemplation bei ihm zu weilen. Wer die evangelische Mahnung: „Wer nicht Vater . . . Mutter . . . und sich selber haßt . . .“, dahin deutet, hat das Evangelium enkratitisch umgedeutet.

Verschärfung der Alternative: Entscheidung für Gott

Man könnte meinen, das eben Gesagte sei jedem Christen eine nicht in Zweifel zu ziehende Selbstverständlichkeit. Vielleicht stimmt das, wenn die Alternativen in der scharfen Form ausgesprochen werden, in der wir sie diskutierten. Aber subkutan wird noch manches von der Alternative „Gott oder Mensch“ her beurteilt. Gerade in spirituellen Fragen werden viele Aussagen noch bewußt oder unbewußt durch die Vorstellung bestimmt, „Gott-anhängen“ gehöre in die Weltabgeschiedenheit des Klosters oder der stillen Gebetskammer, während die tätige Arbeit in der Welt, der Dienst am Nächsten zwar in sich gut seien, aber die eigentliche „Gottesbegegnung“ doch in den Hintergrund treten lasse¹⁹.

Unabweislich scharf läßt sich die Alternative in den beiden Grundsituationen des Menschen packen, die in einer tiefen, die Geschichte zugleich übergreifenden wie durchziehenden Identität stehen. Man könnte argumentieren: In der Entscheidung für Gott und im Tod steht der Mensch nun doch allein vor Gott, getrennt von den Daseinsbezügen zum

¹⁹ Vgl. die von Fr. Wulf nach einflußreichen zeitgenössischen Schriftstellern zitierten Interpretationen des benediktinischen „Quaerere Deum“, in LThK² Ergänzungsband: Das II. Vat. Konzil II, 1967, 279.

Menschen und zur Mitwelt. „On mourra seul“, sagt Pascal, man stirbt allein vor Gott! Der französische Kultusminister André Malraux schreibt sogar: „Es gibt keinen Tod, es gibt nur ein Ich, das stirbt!“ Ähnlich müßte es heißen: Man entscheidet sich allein vor Gott! Der Bezug zum anderen Menschen spielt hier keine entscheidende Rolle mehr. Stellen wir die Frage präzise: Wenn ein Mensch vor Gott seinen Weg sucht, dann kann der Mitmensch ihm zwar zur Seite stehen, er kann auch die – scholastisch gesprochen – Materie der Entscheidung bilden, darüber ist man sich einig! Aber steht in der formellen Entscheidung selbst der Mensch allein vor Gott? Gibt es diesen einen Punkt im menschlichen Sein, wo die Unmittelbarkeit zu Gott und die Unmittelbarkeit zum Mitmenschen sich ausschließen, eben dieses aus letzter personaler Tiefe emporbrechende Ja zum Willen Gottes? Deshalb, so könnte man sagen, schickt Ignatius von Loyola seinen Exerzitanden in die Einsamkeit des Wahlgeschäftes, wo niemand stören darf²⁰.

Zur Beantwortung sollen philosophische Überlegungen zurückstehen und zuerst schlicht die Erfahrung befragt werden: Wo und wann ist bei mir und bei anderen die (oder eine!) Entscheidung für Gott gefallen? Ganz sicher spielen die stillen, einsamen Stunden eine wesentliche Rolle! Aber ist es die Rolle der Vorbereitung, der Ausformung, der reflexen Heimholung und Explizierung, oder ist es die Rolle der Entscheidung selbst? War es nicht oftmals die Begegnung mit einem Mitmenschen, die in untrennbarer und vorgängiger Einheit die Entscheidung für Gott schenkte?

Oder fragen wir noch vorsichtiger: Ist es nicht möglich, daß ein Mensch genau an dem Ort, in dem Augenblick und in dem Tun, wo er Mitmenschen gegenübertritt, die Entscheidung für (oder gegen) Gott fällt? Und geschieht es nicht immer wieder, daß sich die Unmittelbarkeit zu Gott in der Unmittelbarkeit zum Menschen eröffnet? Die Psychologen und Soziologen zeigen uns deutlich genug, daß die eigentlichen Lebensentscheidungen nicht dort fallen, wo man sie oberflächlich lokalisieren möchte. Gilt das nicht auch zuerst und zentral für die Wahl des Lebens: für oder gegen Gott?

Wie wären die Sünden der zweiten Dekalogtafel²¹ anders möglich als in dieser Identität von Entscheidung für-gegen Gott mit für-gegen Mensch?

²⁰ Tut er das wirklich? Oder ist nicht im Exerziengeber und in dem von der Tradition getragenen Wort der Schrift immer auch schon die kirchliche Gemeinschaft als personales Gegenüber gegenwärtig? Vgl. J. Sudbrack, *Die Rolle des Exerziengebers*, d. Ztschr. 39 (1966) 288–299.

²¹ Dem 1.–3. Gebot, die vom Göttlichen handeln, stellt man die anderen zwischenmenschlichen Gebote gegenüber. Zu fragen ist, ob diese beiden Dekalogtafeln überhaupt zu trennen sind?

Wie könnte K. Rahner von einer Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe sprechen²², wenn nicht grundsätzlich die beiden Entscheidungen für Gott und für den Menschen zusammenfallen? Liebe besagt doch in der Breite des Vollzugs dasselbe, was Entscheidung in der Spitze der Tat meint! Gewiß, sobald wir diesen innersten Kern des Menschen an die Oberfläche der Reflexion zerren, stehen wir vor dem Gegensatz: Gott oder Mensch. Aber ist das nicht nur die Folge unserer inadäquaten Sprache?²³ Der tiefste theologische Grund für die Einheit der Entscheidung zu Gott und zum Menschen ist Jesus Christus, in dem die freie Entscheidung Gottes für die Welt und das freie Ja des Menschen Jesus zu Gott zur personalen Einheit verschmolzen sind. Wer sich für *Gott* entscheidet, entscheidet sich immer schon für Jesus Christus, der unser *menschlicher Bruder* ist, entscheidet sich für den *Menschen*, und wer sich für einen *Menschen* entscheidet, entscheidet sich immer für Jesus Christus, in dem *Gott* uns in der allein noch möglichen Unmittelbarkeit begegnet, entscheidet sich also für *Gott*.

Es ist erhellend, zu sehen, auf welchen Wegen zeitgenössische Autoren zu ähnlichen Einsichten kommen. L. Boros sucht mit Hinweis auf F. Marcel und K. Rahner zu zeigen, daß bei der Letztentscheidung des Todes sich dem Menschen zugleich der Weltbezug in seiner ganzen personalen Bedeutsamkeit eröffnet; man stirbt eben doch nicht allein, wie Pascal glaubte²⁴. Unsere Vorfahren wußten das auf ihre Weise, wenn sie sich in Todesbruderschaften zusammenfanden und wenn sie Heilige und Freunde um Beistand für die letzte Stunde anriefen. Sie erhalten von ganz anderer Seite, von psychotherapeutischen und existenzphilosophischen Überlegungen her, eine Bestätigung. Nach subtilen phänomenologischen Existenzanalysen spricht L. Binswanger²⁵ von einer „*Liebesimmanenz* des To-

²² Diese Ztschr. 38 (1965) 168–185.

²³ Genau diese von der Sprache bedingte Problemverschiebung bildet die Grundlage des vierhundert Jahre dauernden Schulstreits von Molinisten und Bañezianern über die Vereinbarkeit von Gottes Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit. Von einer einmal behaupteten Entgegensetzung fanden beide Schulen keinen Weg zur Vereinbarkeit zurück; man vergaß, daß das für uns Geheimnis bleibende göttliche Leben der stets vorgängige Einheitspunkt der obigen Entgegensetzung ist.

²⁴ *Mysterium Mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1962, besonders 53 ff.; ein Vergleich mit Rahners: *Zur Theologie des Todes* (Erstauflage Freiburg 1958) zeigt, daß bei Boros besonders die Aspekte der menschlichen Geschichtlichkeit etwas verkürzt werden; deshalb ist die mehrfach laut gewordene Kritik an der „Letztentscheidungstheorie“ von Boros' nicht ganz unberechtigt; vgl. A. Spindeler, *Mysterium mortis*, ThGl 56 (1966) 144–159; Br. Schüller, *Todsünde – Sünde zum Tod?*, TheolPhil 42 (1967) 321–340, wo die Auseinandersetzung mit K. Rahner sorgfältig ausgeklammert wird. L. Boros' Betrachtungen, *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz 1967, sind nur Folgerungen aus dem hier behandelten philosophischen Ansatz.

²⁵ *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München 1962, 189 f.; sein Buch ist eine Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie der Todeseinsamkeit.

des im Leben“ und einer „*Liebesimmanenz* des Lebens im Tode“: „Sterbe ich vor Dir, so darf ich mein Leben zurücklegen in Deine Hände, dann weiß ich, daß ich auch im Tod in Dir fortlebe, wie ich schon bei jedem Abschied in Dir fortgelebt habe; sterbe ich nach Dir, und hast Du Dein Leben in meine Hände zurückgelegt, so weiß ich sterbend, daß ich auch im Tode ‚mit Dir vereinigt bin‘“.

Was bei Binswanger angedeutet wird, findet in der Offenbarung seine Erfüllung: Glaube des Christen ist (auch im Tod) immer Glaube des Christen in der Kirche. Die Kirche ist dabei nicht irgend etwas Vorgängiges, das Material zur Glaubensentscheidung bereitstellt; sie ist auch nicht etwas Nachfolgendes, das sich aus dem „meinigen“ und dem Glauben der anderen Christen addiert; sondern Glaube der Kirche ist absolut gleichzeitig und identisch mit „meinem“ Glauben. Glaube der Kirche ist zwar größer und tragender als „mein“ Glaube, weil auch die Kirche immer größer ist als der einzelne Christ und auch die Summe aller einzelnen Christen. Zugleich aber ist der Glaube der Kirche nur wirklicher Glaube in „meinem“ Glauben, in dem Glauben der einzelnen Christen. Wer beides, Glaube des Einzelnen und Glaube der Kirche, trennen wollte, müßte der Kirche den dogmatischen Glaubensstoff und die gnadenspendenden Heilmittel zuweisen, während der eigentliche Vollzug dem Einzelnen zukäme; gerade dadurch aber würde das Geheimnis der Kirche zerstört, der mystische Leib Christi zum toten Körper und das Volk Gottes zu einer vergesellschaftlichten Körperschaft. Auch im Glauben und in der Glaubensentscheidung müssen wir vor diesem letzten Geheimnis stehen bleiben, daß in der ontologischen Tiefe „mein“ Glaube, ja meine Unmittelbarkeit zu Gott, und der Glaube der Kirche, der anderen, untrennbar eins sind.

Die anderen Glaubenden bilden zunächst die Kirche in ihrer Gesamtheit. Kirche aber ist keine uniformierte Gemeinschaft, wo alle einander gleich nahe sind²⁶. Der einzelne ist in seinem Glauben denjenigen enger verbunden, die auch tatsächlich seinen Glauben stützen; und wenn irgend ein Heiliger oder ein Mitmensch für ihn glaubensentscheidend geworden ist, dann steht er auch im Glaubensvollzug diesem näher als anderen. Kirche ist personale Gemeinschaft.

Unmittelbar zu Gott im Dialog mit dem Menschen

Eine letzte Präzisierung stellt unsere Überlegungen noch eindeutiger dem von der „Theologie nach dem Tode Gottes“ angezielten Ansatz gegenüber; sie ist aber nur noch die selbstverständliche Folgerung aus

²⁶ Nach Kant hat, „wer ein Freund von allen ist, . . . keine Freunde“.

den bisherigen phänomenologischen, philosophischen und theologischen Hinweisen. Man könnte nämlich fragen, ob in der einen Grundentscheidung des Menschen vor Gott, von der jeder weitere menschliche Vollzug seine Mitte empfängt, nicht wenigstens zwei Intensionsrichtungen zu unterscheiden sind: die eine, gleichsam senkrecht nach oben, auf die unmittelbare Begegnung mit Gott, und die andere, gleichsam in der Waagerechten, auf die Mitmenschen hin. Im Bild gesprochen: Gott als die Spitze einer „Pyramide“ blickt jeden auf der „Basis“ stehenden Menschen gleich unmittelbar an; der Mensch vor Gott hingegen wird zwar von der Gemeinschaft der Menschen, als der gemeinsamen „Pyramidenbasis“, getragen, aber seine primäre Intention geht hinauf zur „Pyramidenspitze“; die anderen Menschen treten zwar als mit-blickend ein in seine Begegnung mit Gott, aber die primäre Intention richtet sich unmittelbar nur auf Gott.

Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß eine solche Modellvorstellung uns wieder in das Proton Pseudos des Ausgangspunktes zurückfallen lassen würde. Durch die Menschwerdung seines Sohnes tritt uns Gott nicht mehr *übergeschichtlich* und *übergemeinschaftlich* gegenüber, sondern als Glied der Menschheit, die – um im Bilde zu bleiben – die Basis der Pyramide bildet. Unser Blick auf Gott muß also in die Waagerechte des Raumes und der Zeit, der Welt und der Geschichte, gehen. Und hier darf er niemals die Geschichte überspringen zur exklusiven Unmittelbarkeit mit Christus – er würde damit die Kirche und den in ihr lebendigen Geist Christi überspringen. Nur in der Begegnung mit der Kirche und ihren Gliedern – in dem weiten Sinn verstanden, daß alle Menschen von Christus angerufen sind – kann die Unmittelbarkeit zu Gott und zu Christus erstellt werden. Dort aber steht unser Nächster, nicht als Mittel, als Brücke zu Christus hin, sondern: „Was ihr dem geringsten meiner Nächsten getan habt, habt ihr mir getan!“

Wir begegnen Gott, indem wir den Nächsten anblicken! Jedes „mystische“ Alleinsein bei Gott muß seine existentielle Wurzel in diesem „Gott im Nächsten“ haben. Es scheint, als ob Gott uns erst fern werden mußte, damit uns seine Nähe im Nächsten wieder bewußt werden konnte.

Manche persönliche Erfahrung ist auf dem Hintergrund solcher theologischen Überlegungen neu zu deuten und kann unsere theoretischen Überlegungen unterbauen. Hatte nicht oft genug die intensivste Gottesbegegnung auch erlebnismäßig in der Begegnung mit einem Mitmenschen Platz? Welche Verantwortung trägt von hierher gesehen derjenige, der seinem Mitmenschen als Christ gegenübertritt! Er darf nicht damit rechnen, daß sein Partner später in der Stille Gott finden wird; er muß hier und jetzt die entscheidende Minute erwarten! Hat man nicht diese in der Menschwerdung Gottes grundgelegte Tatsache oft zuwenig ernst genommen und

durchdacht? Die Ansätze der modernen Theologie zwingen uns dazu, sie ernst zu nehmen, sie radikaler als bisher durchzudenken. Wir sollten uns gern zwingen lassen!

Wir finden, durch die so unchristlich klingenden Theologumena der „Gott-ist-tot“-Theologie angestoßen, zurück zur dialogischen Offenbarungsbotschaft vom Wort, bei Johannes mit λόγος, bei Lukas mit ὁῖμα²⁷ ausgedrückt. „Jesus zog dann in ganz Galiläa umher, indem er in ihren Synagogen lehrte, die Heilsbotschaft vom Reiche verkündete und alle Krankheiten und alle Gebrechen im Volke heilte“; so faßt Matthäus in seinem großen Anfangs-Summarium das Wirken des Herrn zusammen: er ging auf im Dienst, in der Begegnung mit den Mitmenschen.

Erst wenn diese grundsätzlich mögliche und sogar geforderte Vereinbarkeit von „Unmittelbar zu Gott“ und „Unmittelbar zum Menschen“ feststeht, erst wenn festgehalten wird, daß Gott und Jesus Christus in irgendeinem menschlichen Dienst uns ebenso nahe sein können und auch sind wie in der einsamen Gebetsstunde, erst dann darf und muß weiter gegangen und aufgezeigt werden, daß der Mensch beide Beziehungen, zu Gott und zum Menschen, in ausdrücklichem Tun realisieren muß. Die unauflösbare Einheit von beidem liegt an der Wurzel all seiner Verantwortung. Aber sein in die Geschichte sich erstreckendes Wesen bringt es mit sich, daß beide Beziehungen auch hintereinander in ihrer Ausdrücklichkeit realisiert werden müssen²⁸. Einem Menschen, der über seiner Arbeit das Gebet vergißt – Gebet in dem weiten Sinne der Hinwendung zum Gott der Erlösung, zum Vater unseres Herrn Jesus Christus und unserer Brüder –, wird über kurz oder lang nur noch der „ferne Gott“ gegenüberstehen; und dieser wird sich bald in blasse, lebensunwirksame Schemen auflösen. Wenn aber ein Mensch umgekehrt in seinem Gebet, in seiner Kontemplation die Verantwortung für den Mitmenschen und die Welt von sich abweisen würde, dann wäre dies das sicherste Kriterium für die Unwahrhaftigkeit seines Gebetes. Er hätte nicht Gott und Jesus Christus gesucht, sondern ein Phantom, das er sich vorspiegelt, um in ihm sein lie-

²⁷ Das griechische ὁῖμα = Wort kommt im NT 67mal vor, davon 32mal in den lukianischen Schriften. Etwas von der Bedeutungsschwere dieses Wortes ist uns aus der lukianischen Kindheitsgeschichte geläufig, wo die Hirten nach Bethlehem eilen, um das „Wort“, das der Herr verkündigt hat, anzusehen, und Maria diese „Worte“ in ihrem Herzen bewahrte.

²⁸ Von den Engeln glaubte die klassische Theologie, daß sie wegen ihrer Zeitlosigkeit beide Beziehungen in letzter Ausdrücklichkeit zugleich realisieren könnten.

²⁹ Nur von dieser tiefen Sicht her darf über die Berufung zur Kontemplation nachgedacht werden. Die Kirche, als Vergesellschaftlichung der Grundbeziehung des Menschen zum in Christus erschienenen Gott, braucht auch die Vergesellschaftlichung der einzelnen Beziehungen zu Gott. Diese Ausgliederungen haben aber nur insoweit Lebensberechtigung, als sie sich der einen, ungeteilten Grundbeziehung bewußt bleiben!

bes Ich zu finden und zu vergöttern²⁹. Es gibt kein besseres Mittel gegen jede Art von Götzendienst, der sich in aller Sünde birgt, als der Nächstendienst.

Die Grundüberlegung aber bleibt eine: die Unmittelbarkeit Gottes wird durch die Begegnung mit dem Mitmenschen nicht gebrochen, sondern erst erstellt. Man findet Gott nicht im isolierten Ich, sondern nur im Wir der Gemeinschaft, im Wir des innerweltlichen Dialogs, in dem allein das Ich sein wahres Sein realisieren kann. Gott aber ist unmittelbar nur zu dem Ich, das in der Liebe zum Mitmenschen, zum Nächsten, seine Aufgabe sieht.

Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz

Paul Picard, Mainz*

Zu einer einheitlichen Äußerung über Dienst und Leben der Presbyter hat sich das Konzil erst spät bereitgefunden. Bei der Verabschiedung des Dekretes war man sich offen gebliebener Fragen und mancher im Gesamttext nachweisbarer Unausgeglichheiten wohl bewußt. Allein schon der Umfang des Dekretes zeugt von der etwas schwierigen Montage verschiedenster Gesichtspunkte zu einem Ganzen. Dennoch erschienen die Aussagen über den Priester den Konzilsvätern und auch den Priestern, soweit sie sich mit ihnen beschäftigt hatten, als Grundlegung und Wegweisung. „Wenn sie auch nicht alle Wünsche befriedigen“, so schreibt Friedrich Wulf, „so sind sie doch ausbaufähig“¹.

Zu den Akzenten, die eine neue Sicht vom Priester und eine neue Rede-weise über ihn bezeugen, ist vor allem folgendes zu rechnen: Eindeutig wird das neutestamentliche Priestertum vom religionsgeschichtlichen Begriff des Priestertums abgesetzt. Die übergreifende Bezeichnung ist „presbyter“, der „Gemeindeälteste“, nicht mehr „sacerdos“, der „Kultdiener“. Dieser hat sacerdotale Funktionen und Vollmachten, aber die Reihenfolge

* Der Beitrag gibt ein Referat wieder, das der Vf. auf dem Konveniat einiger Kaplansjahrgänge gehalten hat.

¹ Friedrich Wulf, *Stellung und Aufgabe des Priesters in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Geist und Leben* 39(1966)45–61, 61.