

LITERATURBERICHT

»Je vornehmer ein Geschöpf, um so Gott-bedürftiger«

Über das Verhältnis des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*

Ideen, die irgendwann einmal geboren wurden, sickern oft erst Generationen später bis auf den Boden des Alltags durch. Man kennt das. Die Atheismus-Problematik, die vor zweihundert Jahren elitäre intellektuelle Kreise beherrschte, ist heute in breiten Schichten des christlichen Volkes angekommen; die Sehnsucht nach östlicher Spiritualität, die vor über hundert Jahren hochgeistige Kreise (Wilhelm von Humboldt, Schopenhauer) bewegte, wird zum Allgemeingut. Man muß einen langen Atem haben, man muß weit zurückgreifen können, um das zu verstehen, was sich heute ereignet.

Kaum ein Theologe in unseren Tagen beherrscht diese Kunst, aus der Vergangenheit die Gegenwart zu deuten, so sehr wie der französische Jesuit Henri de Lubac. An der Tradition der Bibelauslegung¹ hat er es bewiesen; erst allmählich beginnt man seine Einsichten zu verstehen². Die Kirche, die Atheismus-Diskussion, die Religiosität Asiens sind andere seiner Themen.

Natürlich bringt diese Art der Gegenwartsdeutung ihre Schwierigkeiten mit sich; vor lauter Bäumen aus dem Wald der Überlieferung übersieht man den Weg zur Gegenwart. Aber man darf sich diese Schwierigkeit nicht ersparen. Nur in der Breite der Geschichte wird die christliche Wirklichkeit ganz und gar sichtbar. De Lubac möchte nämlich zu der Einsicht führen, daß die wichtigen Dinge des Menschen Geheimnisse sind (*Le Mystère du Surnaturel*, heißt Bd. II auf Französisch). Sie lassen sich nicht in einer zweiwertigen Logik (weiß oder schwarz; wahr oder falsch) auflösen. Der Mensch ist tiefer und reicher als jede noch so genaue Meinung über den Menschen. De Lubac spricht von „paradoxen Begriffen“ – „wie alle Begriffe, die unser wirkliches Sein vor Gott betreffen“ (II 10). Er kämpft gegen den „höchst scholastischen Systemgeist“, den „Systemcharakter“, der mit dem harten Griff der logischen Vernunft den Menschen auseinandernehmen möchte wie einen Automaten. Es sei ein „pedantisches Mißverständnis“, bei irgendeiner noch so tiefen Einzelerkenntnis anzusetzen und dann, aus der „Kohärenz des gesamten Systems“, alles weitere abzuleiten (I 96, 59, 44).

* Es handelt sich zur Hauptsache um die beiden von Hans Urs von Balthasar übertragenen Bücher: *Die Freiheit der Gnade*, I. Bd., *Das Erbe Augustins*; II. Bd., *Das Paradox des Menschen*, mit einer *Bibliographie* (1925–1970); Einsiedeln, Johannesverlag 1971. 237/238 S., Ln. DM/SFr. 35,-. Unsere Überschrift ist ein Satz der skotistischen Tradition (quo maior creatura, eo amplius eget Deo); I 239; II 153 (Thomas); II 210 (Ossuna).

¹ Vgl. den Buchbericht GuL 37 (1964) 387–393.

² G. A. Benrath, *Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Schriftauslegung*, Verkündigung und Forschung 1971, I 25–55.

„Über sich selbst erhoben zu werden – daraufhin ist der Mensch im tiefsten angelegt“ (Bonaventura, II 189).

Im Stil des überlegenen Kenners von Vergangenheit und Gegenwart und des engagierten Christen entwirft de Lubac das christliche Bild vom Menschen. Ein Versuch, dieses Bild auf abstrakte geometrische Skizzen zu vereinfachen, wäre nicht nur dürftig, sondern einfachhin falsch. Die Einfachheit, für die de Lubac plädiert, ist keine Einfachheit der Simplizität, sondern eine der liebenden Schau auf die Wirklichkeit. Das wird jedem Leser bald klar. Die Vergottungslehre der ersten Kirchenväter: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde“ (II 185 f.); das augustinische „Schwergewicht der Liebe“ (I 109, 115, 119), worin die menschliche Freiheit von der Übermacht göttlicher Gnade fast aufgesogen wird; die mittelalterlichen Kontroversen und Synthesen vom Menschen als Vernunftwesen; die harten Auseinandersetzungen um die Lehre des Baius (verurteilt 1567) und des Jansenius (verurteilt 1654); der Streit um de Lubacs ersten Entwurf (*Surnaturel* [Das Übernatürliche], 1946), im Verlauf dessen sein Buch aus dem Verkehr gezogen und die von ihm inspirierte theologische Richtung durch die Enzyklika *Humani Generis* (1950) gemäßregelt wurde³ – all das ist keine Begleitmusik zum Thema: Gott und Mensch, sondern ist dieses Thema selbst in seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Man darf das jahrhundertlange Nachsinnen über das Wesen des Menschen nicht übergehen, wenn man den Menschen von heute verstehen will.

De Lubacs Ausgangspunkt scheint weltfremd zu sein: Benötigt die Theologie vom Menschen die Hypothese einer „natura pura“, einer „reinen Natur“, die Gottes Gnade weder bedarf, noch in irgendeiner Form auf die Übernatur angelegt ist? Könnte man sich in Gedanken einen Menschen vorstellen (er hat nicht existiert, darüber ist man sich einig), der niemals zur vollen Begegnung mit Gott, zur „übernatürlichen“ Schau Gottes aufgerufen ist? Gottes Gnadengeschenk ist frei. Freies Schenken aber heißt auf der Seite des Menschen, daß dieser nicht einmal ein moralisches Anrecht auf Gottes Gnade hat. Wenn er irgendeine „Sehnsucht“ danach hätte, wäre der Schöpfer doch genötigt, sein Geschöpf zu vollenden! Wer also Gottes Freiheit wahren will und ihn unter keinen Zwang stellen möchte, dem Menschen den Weg zur vollen Seligkeit zu eröffnen, der muß annehmen, daß dieser Mensch von Natur aus keine Spur von Anrecht auf die göttliche Gnade hat. So ungefähr lautet die Theorie der „natura pura“, der reinen Natur.

Man beginnt zu ahnen, daß es nicht um theologische Spitzfindigkeiten geht; es geht um die Begegnung von Gott und Mensch. Gnade nämlich – oder nennen wir es weniger technisch: Gottes Liebeszuwendung an den Menschen ist nicht nur deshalb ein Geschenk der Freiheit, weil der Mensch sich die Gnade sündhaft verscherzt

³ „Für das Ausbleiben eines echten Gesprächs über die Frage haben sicher die Zeitumstände und das persönliche Schicksal des Autors große Bedeutung gehabt.“ K. H. Neufeld, *TheoPhil* 44 (1959), 271–277. H. Brinktrine, *Die Lehre von der Schöpfung*, 1955, 302, schreibt kategorisch: „Es ist theologisch sichere (!) Lehre, daß Gott den Menschen im reinen Naturzustand hätte erschaffen können ... Gegner: Die Reformatoren, Baius und Jansenius ... auch die sog. nouvelle théologie, de Lubac u. a. ...“

hat. Gottes Gnade muß jedem nur denkbaren Geschöpf gegenüber freie Tat Gottes bleiben – mag dieses Geschöpf in Unschuld oder in Sünde existieren; sonst wäre es keine Gnade mehr.

Es geht nicht um das oft zitierte „übernatürliche Existential“. Mit diesem Begriff soll festgehalten werden, daß jeder Mensch – gleichgültig ob er von Christus gehört hat oder nicht – im Banne der Gnade Christi steht; Gott hat alle Menschen zum Glauben berufen, und dieser Ruf ertönt nicht nur irgendwoher aus abstrakter Ferne, sondern wird im Tun und Lassen, in der sittlichen Entscheidung eines jeden Menschen seinsmächtig. Spätestens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist dies selbstverständlich geworden. Aber mit der Hypothese des „übernatürlichen Existentials“, dem seinshaften Siegel, wodurch der Mensch auf die übernatürliche Berufung ausgerichtet ist, wird nach de Lubac „das Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Übernatur nicht gelöst, sondern verschoben“ (II 146; zur Dokumentation I 51⁸⁷ 161 224).

Und seine Überlegung dazu ist recht einfach: Man hat sich eine „reine Natur“ ohne jede Spur von „Übernatur“ erdacht, um die Freiheit von Gottes Gnadengeschenk verstehen zu können. Schränkt aber Gott seine Freiheit nicht ein durch den Entschluß, den Menschen zur Gnade zu erheben, ihn durch ein „übernatürliches Existential“ auf sein (Gottes) Gnadengeschenk hinzuordnen? Dem ist keineswegs so. K. Rahner hat oft genug gezeigt, daß die freie Zuwendung Gottes zum Menschen und die Begnadung des Menschen – dessen gnadenhaftes Sein und Tun – sich nicht wie zwei Waagebalken zueinander verhalten; steigt die eine Seite, so muß die andere sinken. Es ist anders: die Nähe des Menschen zu Gott legt diesem Gott keine Fesseln an, sondern läßt die Freiheit der göttlichen Zuwendung noch stärker erscheinen. Und umgekehrt: Gott ist nicht dort am freiesten (wenn man überhaupt so reden darf), wo der Mensch aus einem dumpfen Zustand zum Gnadenlicht erhoben wird; sondern dort, wo der Mensch den höchsten Gipfel der Menschlichkeit erreicht, dort begegnet ihm Gott in letzter Freiheit.

Die innere Ausrichtung des Menschen auf Gott und Gottes freie Zuwendung stehen nicht im Gegensatz zueinander. Im Gegenteil, sie bedingen einander; ja man darf sagen: Je innerlicher der Mensch auf Gott ausgerichtet ist, desto leuchtender wird Gottes Freiheit, aus der er diese Ausrichtung erfüllt. Das aber ist de Lubacs Grundüberlegung: Gott kann niemals einen Menschen schaffen, der nicht aus tiefstem Sein auf die ganze und die innigste Begegnung mit Gott ausgerichtet wäre. Denn das Wesen des Geistes und auch des menschlichen Geistes besteht in diesem Hingerichtetsein auf die Begegnung mit Gott. „Darin überragt ein geistbegabtes Geschöpf jedes andere, daß es fähig ist, das höchste Gut, Gott selbst, schauend und verkostend zu besitzen, obgleich es dazu die Hilfe göttlicher Begnadung benötigt“ (Augustinus, I 233). Diese Fähigkeit (*capax Dei* heißt sie in der Tradition; II 157) unterscheidet den Menschen vom Tier. Sie bedeutet keine Nötigung Gottes, sie bestätigt im Gegenteil Gottes Freiheit.

Ist eine solche Theologie noch logisch? Entweder ist Gottes Gnade freies Geschenk – und dann gibt es keine Anlage im Menschen, die nach diesem Geschenk sich ausstreckt; oder der Mensch ist auf die höchste Begegnung mit Gott seinsmäßig

angelegt – und dann ist Gott nicht mehr frei in seiner Begegnung; er kann die Begegnung nicht verweigern, er ist – moralisch wenigstens – gezwungen, die Anlagen seines Geschöpfes zu erfüllen.

Genau diese Alternative leugnet de Lubac; sie verkenne die wahre Würde des Menschen; sie zerze sein und Gottes Geheimnis in einen Rationalismus hinein, der vielleicht logisch schließt, aber unwahr und unwirklich bleibe. Die Erfahrung der Liebe bietet das beste Gegenbeispiel: Der Mensch ist auf Liebe angelegt – und doch ist Liebe nur als freies Geschenk möglich; der Mensch *muß* Liebe erfahren – aber *erzwungene* Liebe wäre keine Liebe. Man sollte dieser Analogie nachgehen; Freiheit (der geschenkten Liebe) und Notwendigkeit (Liebe geschenkt zu bekommen) gehören zusammen, ja sie steigern sich gegenseitig wie zwei kommunizierende Röhren – wie sehr die Logik sich auch sträuben mag. „Fällt doch die Unmöglichkeit mit der Notwendigkeit zusammen“ (II 233), konnte Nikolaus von Kues überscharf formulieren. Zwischen Menschen könnte man diese Erfahrung vielleicht durch Psychologie und Logik verdrängen. Zwischen Gott und Mensch aber wird es zum Grundgesetz: Gottes Gnadengeschenk ist frei, in jeder Hinsicht ungeschuldet, ist reines Geschenk, das Gott auch verweigern könnte (II 313); aber der Mensch hat ein unstillbares Verlangen nach diesem freien Geschenk. Er wäre in seinem innersten Wesen (nicht nur im „übernatürlichen Existential“) frustriert, er wäre nicht mehr Mensch, wenn Gott das Geschenk seiner Begegnung verweigerte. Ein erzwungenes oder auch nur moralisch geschuldetes Geschenk ist ein Unsinn. Aber es ist „*notwendig*“ für den Menschen, daß Gott sich „*frei*“ schenkt.

Das ist das Paradox des Menschen, zu dessen Beschreibung de Lubac die ganze christliche Tradition zur Hilfe ruft. „Es ist die Kraft der Großen, dorthin ihr Verlangen zu richten, wohin der Blick nicht reichen kann“ (Leo der Große, II 219). „Der höchste Ruhm des Menschen ist es, einem Ziel zugeneigt zu sein, das seine Fähigkeit übersteigt“ (J. de Finance, I 238).

Dieser „Abgrund“ Mensch ist nur aus dem „Abgrund“ Gott zu verstehen. „Abys-sus abyssum invocat“, ein Abgrund ruft den anderen Abgrund – an diesem Psalm-zitat erkannten die Väter den Zusammenhang der Geheimnisse (Ps 41, 8; II 281). Wer den Menschen ohne Gott begreifen will, vergreift sich an ihm. Gott, und zwar Gottes freie Liebe, ist das Zentrum seines Wesens: „Nur das geistbegabte Geschöpf ist so beschaffen, daß sein Wesensgut nicht es selbst, sondern derjenige ist, von dem es geschaffen wurde“ (Ps. Hugo, I 238). Wer wissen will, wer der Mensch ist, muß ihn nicht aus sich, sondern aus Gottes freier Gabe, „durch das Übernatürliche, auf das (er) hin geschaffen wurde, erklären“ (II 138).

De Lubac läßt das Paradox vom Menschen stehen. „Eine endgültige vollständige und befriedigende Lösung“ wird es nicht geben; „darüber erschrecken, hieße kleingläubig sein“ (II 224). Der Mut zu solchen über-rationalen (niemals anti-rationalen) Ideen aber erfließt aus der „Idee eines persönlichen, transzendenten Gottes“; in ihm und nur in ihm wird „der Begriff des Mysteriums... für den Verstand durchaus annehmbar“ (II 230). Wenn sich bei dem Versuch, das Wesen des Menschen zu begreifen, Paradoxien und logische Widersprüche ergeben, dann muß dies nicht Anzeichen des Irrtums, sondern kann auch „Zeichen jeder Wahr-

heit (sein), die uns dem Geläufigen entfremdet.“ „Der Glaube umfaßt mehrere Wahrheiten, die sich dem Anschein nach widersprechen“, schreibt de Lubac mit Blaise Pascal und zitiert dazu Bossuet: „Jedesmal, wenn man zwei Wahrheiten, die widersprüchlich scheinen, in Einklang bringen soll . . ., entsteht selbstverständlich eine Sprache, die uns verwirrend erscheint“ (II 225–227).

„Jeder Geist sehnt sich von Natur aus danach, Gott zu sehen“ (Thomas, II 26)

An vielen Stellen der christlichen Glaubenseinsicht tauchen ähnliche Paradoxe auf. Bossuet verweist auf „das Gleichsein und das Untergeordnetsein . . . im Mysterium der Dreifaltigkeit“. De Lubac fragt weiter: „Die Liebe ist freie Tat – und das Christentum macht daraus ein Gebot: was für Probleme erwachsen daraus“ (II 227). Gottes Offenbarung besteht eben nicht aus einem System wohlgeordneter Sätze; sie ist lebendige Wirklichkeit, Jesus Christus! Sie ist „ein Vorgegebenes, das unseren Anstrengungen, es restlos aufzuhellen, jederzeit widersteht. Eine reine Verstandesphilosophie stößt sich daran.“ Ihr muß das Geheimnis der Dreifaltigkeit wie „eine Quadratur des Kreises“ vorkommen (II 230–231). Auch der Glaube kann die Wirklichkeit Gottes nicht auf klare Begriffe bringen. Aber er wendet sich in Liebe diesem „Vorgegebenen“, Jesus Christus zu; und von hierher erwächst ihm zwar nicht die Einsicht des Verstandes, wohl aber die Einsicht der Liebe; und das ist mehr. So war die Menschwerdung Gottes, „die Ankunft Jesu Christi“ für die Juden unerwartet und sogar gotteslästerlich; denn sie war der „Übergang zu einer neuen, im Vergleich zur früheren völlig transzendenten Ordnung“. Aber zugleich erfüllte sie die Erwartung Israels und „ihren Sinn“ (II 123). Diese Synthesen: *Gleichsein – Untergeordnetsein*, *Unerwartet – Erfüllend*, *Liebe – Gebot* macht den überquellenden Reichtum der christlichen Wirklichkeit aus; und nur wer sich dieser Wirklichkeit, also Jesus Christus, zuwendet, kann den Reichtum entdecken.

Von hier erhält auch de Lubac seinen Mut zur Synthese, die nicht abschließt, sondern offenläßt, die stets getroffen bleibt vom „göttlichen Stimulus (Stachel)“, der „die trügerische Planung und unbewegliche Weisheit durcheinander“-bringt (II 217). Er hat es nicht notwendig, seine Auffassung vom Menschen an irgendeine Modeströmung von gestern oder morgen festzuklammern; von Gott her, der zugleich anwesend ist, wie er gesucht werden muß, weiß de Lubac, daß auch der Mensch ständig über sich hinausgehen muß (Abwesenheit), um Mensch zu bleiben (Anwesenheit). Aus dieser Dynamik lebt der christliche Glaube, zieht alles andere in diese Sehnsucht hinein und öffnet das menschliche Tun auf den immer-größeren Gott. Von Anfang an hat Gott sein vornehmstes Geschöpf „offen-fragend“ geschaffen (v. Balthasar, II 180). Mit der Hypothese der „reinen Natur“ versuchte man diese Dynamik des Offenstehens und Sich-Ständig-Überschreitens auf Gott zu begreifen. Man wollte das „Übernatürliche“ in seinem freien Geschenktsein retten, und man hat „es in Wirklichkeit aus dem lebendigen geistigen wie sozialen Leben verbannt“ (II 11). Man schlußfolgerte recht logisch: Wenn Gottes Gnadengeschenk absolut frei ist, dann kann im Menschen nicht die geringste

Ausrichtung danach sein; denn mit einer solchen Sehnsucht (*desiderium naturale* in *supernaturale*) habe der Mensch ein irgendwie geartetes Anrecht auf Gottes Gnade; Gott, als sein Schöpfer aber sei nicht mehr absolut frei, sondern – wenigstens moralisch – gebunden. Gnade komme völlig unerwartet, gleichsam von außen auf den Menschen zu. Damit aber überließ man das Feld eben dieser Natur denjenigen, die sich um das „Übernatürliche“ nicht mehr kümmerten. Dem Christen aber versperrte man den Weg zu einer ganzheitlichen Spiritualität, weil man ihm – oft ohne Worte, aber manchmal sehr ausdrücklich – verbot, in seinem natürlichen Leben Ansatzpunkte für sein Leben als Christ zu suchen. Die Einheit des Menschen ging verloren. „Einzig den Mystikern – weil man ihre Lehre nicht mehr sehr ernst nimmt – wird es gestattet sein, sich daran zu erinnern“ (I 243).

Es geht um das „Verlangen nach Gottesschau“. Wo de Lubac darauf zu sprechen kommt, wird seine Sprache hymnisch. Es ist der Kern seines Denkens und auch Betens. „Solange wir leben, müssen wir immer suchen“ (Hugo v. St. Viktor, II 221), wissend, „... daß die Seele Gottes um so mehr besitzt, je mehr sie ihn begehrt“ (Johannes vom Kreuz, II 270). Der Grund dieser Haltung, die keine Haltung, sondern ein Werden ist, liegt in Gott. So schrieb Gregor von Nyssa: „Ihn finden heißt ihn immer suchen; suchen ist nämlich nicht das eine und finden das andere; sondern der Lohn des Suchens ist eben dieses Suchen“ (II 269). Dies ist eine alte Theologie: das Gegenüber von Gott und Mensch wird durch einen ständigen Aufbruch des Menschen zu Gott hin umschrieben; für Hilarius, für Augustinus, für Bernhard, für Thomas (II 237, 269) war es ein Schlüssel zur Anthropologie. Bei Gregor von Nyssa aber, wie bei Dionysius Areopagita, Maximus Confessor, Johannes Damaskenus und dem Brückenschläger zum Abendland, Johannes Scotus Eriugena, wird selbst die ewige Seligkeit des Menschen als unaufhörliches findendes Suchen beschrieben (II 69). „Nicht löscht der glückliche Fund das heilige Verlangen, sondern spannt es weiter aus“ (II 276: *non extundit, sed extendit*), schrieb Bernhard von Clairvaux.

„Kühnheit und Neuheit des Christentums“ (Beitrag in *La Croix*, 1970)

Es sind keine versponnenen, weltfremden Gedanken eines theologischen Stubenhockers, die de Lubac vorlegt. Es geht um das gelebte Christentum. Es gibt eine Flucht in die Vergangenheit, die mit der beschwörenden Formel des „alten Wahren“ sich den Aufgaben der Gegenwart entzieht; es gibt eine Flucht in die Zukunft, die das Vergangene als Ballast für den Fortschritt wegwirft. De Lubac hat – gerade weil er die Vergangenheit hochschätzt – das Vertrauen, überall in der Gegenwart auf die Wahrheit der christlichen Botschaft zu stoßen: „Immer gibt es in der ursprünglichen wie in der geschichtlich sich ausfaltenden Natur einen Quellbestand, eine lebendige Entsprechung, eine ‚Potenz‘, woran die ungeschuldete Gnade anknüpfen kann“ (II 12 f.). Die Gegenwart ist nicht gottloser als verflossene Zeiten; sie ist ebenso auf die Offenbarung hin geöffnet wie die Vergangenheit. De Lubac gibt den Mut, überall die „Spuren der Transzendenz“ zu suchen; von überall her – sei es vom Marxismus, sei es vom Buddhismus – führt

ein Weg zu Gott. De Lubac weiß – eben aus dieser Erfahrung zweier Jahrtausende –, daß der Glaube immer auf dem humanen Grund des Heute aufrucht, daß der Mensch aller Zeiten „eine gewisse ‚positive‘ Öffnung auf das Übernatürliche hin (hat), die etwas anderes und mehr ist als ein bloßes Nichtwiderstreben“ (I 257). Gottes Sprache muß sich in der Sprache von heute ausdrücken; das ist die immer wieder neue Aufgabe der Christen; sonst wären die Geheimnisse des Glaubens „rein künstliche Gebilde ohne jede ontologische Dichte, oder dann hätte der Mensch sich selbst in eine von Gott abgetrennte Welt verbannt“ (II 295).

Man kann sich diese Aufgabe allerdings zu bequem machen. Diesen Vorwurf richtet H. R. Schlette (*Einführung in das Studium der Religionen*, 1971, 193 ff.) gegen P. L. Bergers Bestseller, *Auf den Spuren der Engel*; darin sollen „Leichtsinn und ein dreister Optimismus das Denken verdrängt haben ... Schlimmer noch als Berger empfiehlt uns (nach Schlette) der amerikanische Theologe Harvey Cox Jesus als Harlekin ... und das Gelächter als der Hoffnung letzte Waffe“⁴. Dessen *Fest der Narren* wirke „ridikül und gespenstisch“. Schlette sträubt sich dagegen, in „Ordnung und Heiterkeit“, in positiver Lebenserfahrung, in Vertrauen und Sehnsucht nach Geborgenheit „einen Hinweis auf eine nicht nur ethische, sondern metaphysische Ordnung“ zu finden. Bergers fünffache „Zeichen der Transzendenz“ betrachtet er „geradezu als zynisch – um nicht einfach zu sagen: als Beispiel für mangelnde Logik“. Besonders stößt er sich am Versuch, ein „Argument der Verdammnis“ am Fall *Eichmann in Jerusalem* (Hannah Arendt) zu erstellen: Kann man wirklich in der erdrückenden Erfahrung von *absolutem* Unrecht (die vergasteten Kinder von Auschwitz, an denen D. Sölle, umgekehrt wie Schlette, Transzendenz ahnt oder doch herbeiwünscht⁵) die Spur eines gerechten, vergeltenden, *absoluten* Richters erkennen?

Schlettes Einwand muß gehört werden. Gottes Geheimnis ist nicht so leicht zu lüften, wie manche Beweisführungen es versuchen. Die Dunkelheit, das Es-nicht-mehr-Wissen ist ein unüberschreitbarer Zug der menschlichen Glaubenserfahrung. Schlette beschreibt dies in achtungsgebietender Ehrlichkeit: „Traurigkeit als Folge der Hellsichtigkeit, die sich nicht täuschen läßt, als Ausdruck der elenden Wirklichkeit und der aporetischen Rätselhaftigkeit des Ganzen, in dem wir uns vorfinden; sich aufbäumend in ohnmächtigem Protest gegen dieses Ganze, das wir weder mit Hegel noch mit Marx für vernünftig erklären können; in einem Protest, der nicht einmal seines Adressaten sicher ist ...“

Ist es die ganze Wirklichkeit, die Schlette beschreibt? Haben nicht Berger und Cox mehr Recht, wenn sie mitten im scheinbar Banalen, im „Nur“-Menschlichen ansetzen, um die Augen zu öffnen für das Unsichtbare, den Grund allen Daseins? Das Dilemma freilich bleibt: Entweder nimmt man die Bosheit dieser Welt ganz ernst – ist dann der gütige Gott noch denkbar? oder man findet über-

⁴ Vgl. GuL 43 (1970), 369–387. 374; 386.

⁵ *Das Recht ein anderer zu werden*, 1971, 73: „Wenn ich von diesen dort (in Auschwitz) vergasteten Kindern selber ausgehe und deren Schicksal zu bedenken versuche, dann würde ich sagen, hat die alte Metaphysik, die ja Christus sogar in die Hölle schickte, um da den Leuten eine Chance zu geben, eine größere Gerechtigkeit gehabt in diesem mythischen Bild.“

all Spuren des gütigen Gottes – aber nimmt man dann die Welt noch ganz ernst? Hier nun hat de Lubac etwas zu sagen. Er warnt vor jedem Systematisieren. Wer Gottes „Gerechtigkeit“ auf den Begriff bringen will, muß seine „Güte“ ausmerzen. Gott bleibt Geheimnis; er übersteigt alle noch so gescheiterten Denkversuche. Aber gerade weil de Lubac die begreifende Systematik in Gottes Geheimnis hineinverlegt, hat er den Mut, allen „Spuren der Transzendenz“ nachzugehen; die Richtung dieser Spuren läßt sich nicht argumentativ erschließen; sie kann nur im Glauben an Gottes Offenbarung geschenkt werden. Der liebende Glaube ist hell-sichtiger als die Einsicht des Verstandes.

Deshalb warnt de Lubac z. B. auch vor dem Versuch, den die Frömmigkeitsliteratur liebt, mit „neuplatonische(n) Gleichnisbilder(n)“ Gottes Wirken als „Strömen, Aufquellen, Ausfluß, Emanation, Ausgießung“ zu begreifen. Ohne „sorgsame Korrektur“ sind diese Vorstellungen nicht zu gebrauchen, „sofern man sie nicht lieber ganz vermeidet“ (II 310). Sie ordnen Gott in eine menschliche Systematik ein; und damit wird er zu einem unpersönlichen Gut, „das sich natürlich wie eine Sonne verströmt, oder wie die Sonne der Weisheit des Buddha das ganze dharma-dhatu erhellt“ (II 309 f.).

De Lubac schätzt die Spiritualität des Ostens. Dennoch zieht er es vor, fast nominalistisch-hart mit Augustinus zu sagen: „Sein Wille, seine Freiheit ist die Notwendigkeit der Dinge“ (II 313). Hier liegt der Grundzug seines Menschenbildes und desjenigen der großen christlichen Tradition: Gott hat es nicht nötig, mit irgendwelchen seinshaftern Qualitäten den Menschen zur Gottesbegegnung vorzubereiten; Er trifft den Menschen – aus seiner Freiheit –, wie er will und wo er will und wann er will. Das ist die Gnade. Aber gerade deshalb ist dem Menschen der ganze Bereich der Schöpfung freigegeben, um überall „Zeichen der Transzendenz“ zu suchen und Brücken zu Gott zu schlagen. Es ist die höchste Würde des Menschen, dies zu tun; denn „je vornehmer ein Geschöpf, um so Gott-bedürftiger“.

Josef Sudbrack SJ