Offenbarung und Neuzeit

Autor(en): **Salmann, Elmar**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **31 (1984)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760862

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Elmar Salmann

Offenbarung und Neuzeit

Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation

Das Denken mag anheben mit sich selbst, den Bedingungen seiner Möglichkeit, es mag sich angehen lassen von der Begegnung mit dem Du oder aufgehen in der Schau der Phänomene. Alles dies und mehr noch ist denkbar. Immer aber wird das Nachdenken mit seiner eigenen Faktizität rechnen müssen, nie wird es seiner endlichen Situiertheit entrinnen, auch als Sache seiner eigenen Tat wird es zur unwiderruflichen Tat-Sache, zum Er-gebnis, das zudem von Zusammenhängen bedingt ist, die es nie bestimmen konnte. Selbst das Denken wird sich demnach in vieler Hinsicht als Da-tum, als Ge-gebenheit enthüllen – und verbergen[1].

Der folgende Aufsatz denkt einer doppelten Gegebenheit heutigen Denkens nach. Er möchte schlicht Grundlinien unserer Zeit, die er als vergehende Neuzeit versteht, im Licht der Offenbarung neu lesen lernen. Es soll versucht werden, einige Grundgesetze der Offenbarkeit Gottes in der Offenbarungsgeschichte als dem Urdatum des christlichen Glaubens aufzuspüren, von denen aus sich die Strukturen der Neuzeit besser verstehen lassen könnten. Es geht also um die Erhellung eines Stückes der Geistesgeschichte, der Geschichte des Wortes Gottes in der biblischen Epoche – und von ihr her in der Neuzeit.

Christliche Theologie wird immer wieder damit beginnen müssen, das Faktische als Fak-tum, als Ergebnis des Zuspruchs und Einsatzes Gottes in das Andere unserer scheinbaren Selbstverständlichkeit hinein

[1] P. Henrici, Aufbrüche christlichen Denkens, Einsiedeln 1978, 16–25.

zu lesen. Glaube ist ja zunächst nichts anderes als jene Grundhaltung, in der die sich allzu sicher aus sich selbst heraus verstehende Welt in eine Schwebe des Hörens und Empfangens gebracht wird, um sie als gegebene und entzogene Wirk-lichkeit Gottes, als anonyme Gestalt seiner Offenbarung verstehen zu lernen.

Offenbarung wird hier vorläufig und ungeschützt verstanden als Selbsteinsatz Gottes in seinem schöpferischen Wort, in welchem er sich ausspricht, sich in die Geschichte unseres Begreifens hinein aussetzt. Damit ist bereits ein anderes angedeutet. Ein solches Begreifen des schöpferischen Sprechens Gottes kann nur so geschehen, daß wir die entstehende Gestalt auf ihn hin zurückzulesen versuchen, wird er doch erst im Anderen seiner selbst, in unserem Geist, in unserer Antwort, als Wort auf endliche Weise faßlich. Aber es gilt auch umgekehrt: dieses andere, das wir selbst sind, wird für den Glauben nur aus Gottes Spruch und Blick heraus begreifbar, ein unauflöslicher Zirkel des Faktums, das wir sind, ein Kreislauf, der sich letztendlich wohl nur kontemplativ-schauend ausschreiten läßt[2].

I. Grundkoordinaten der Offenbarung

Mit diesen Bemerkungen bewegen wir uns schon im Frageraum des ersten Teiles. Hier soll gefragt werden, was an Wirklichkeit ent- und ersteht, wenn Gott spricht, wie er sich also als Wort in den Lauten der Schöpfungs- und Offenbarungsgeschichte ver-nehmen, wahrnehmen läßt.

1. *Offenbarung als Freiheit*

Je intensiver Gott sich im Logos aus- und der Schöpfung ein-spricht, umso mehr entsteht in der ihm ent-sprechenden Gestalt ein freier,

[2] Ebd. 24f. Es wird sich zeigen, daß der ein wenig naiv erscheinende Ansatz bei Spruch und Wort Gottes, beim Erscheinen seiner Gestalt (mit K. Barth und H.U. von Balthasar) sich durchaus mit der hermeneutischen Vermittlung durch den Glauben (Ebeling) oder die transzendentalen Strukturen des Geistes (Rahner) versöhnen läßt. Beide Anwege der Theologie, weit davon entfernt, sich Konkurrenz zu machen, gehören vielmehr zueinander. Die beste Darstellung der Problematik findet sich bei P. Eicher, Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.

ab-soluter Gegenüberstand, umso deutlicher wird der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, umso herrlicher wird das Geschaffene in seinem Selbstbewußtsein. Gott schafft keine Marionetten, sondern offenbart sich selbst in der Andersheit des anderen. Je ähnlicher das Geschaffene ihm ist, je mehr diesem Logos und Sohnschaft eignen, umso mehr steht es ihm gegenüber, widersteht es ihm ins Angesicht. Damit gerät die Schöpfung schon in ihrem gleichsam ersten Akt in eine merkwürdige Doppeldeutigkeit. Gott offenbart sich in einer Art «*revelatio sub contrario*» nur noch in seinem Abbild, in der Erkenntnisfähigkeit und dem frei schweifenden Horizont des Menschen, er bindet seine Offenbarkeit im Endlichen an dessen Denkakt, an die empfängliche Antwort seiner Freiheit.

Je intensiver nun der Spruch Gottes ergeht, umso herrlicher wird der Mensch in seinem Selbstand. Sind nicht die Propheten die ersten, die gerade im authentischen Empfang des Wortes Gottes und in ihrem Ausgeliefertsein an es ein Gegenüberstandsbewußtsein zu diesem Gott und zu ihrem Volk ausbildeten, das schließlich in Jeremias geradezu neuzeitlich anmutende Formen annimmt?[3] Sind sie nicht die «ersten Freigelassenen der Schöpfung» (Moltmann), jene Un-heimlichen, die den Zwiespalt zwischen Gott und Volk austragen, die ersten «Persönlichkeiten», unverwechselbare Ich-Sager in einer völlig kollektiven Umwelt, die sich in herbem und freiem Gegenüber zum Volk und zum Gott dieses Volkes befinden, der doch zugleich jener Gott ist, dessen Feuer und Wort in ihnen brennt? In den «Konfessionen» des Jeremias scheint mir zum ersten Male in der Geschichte auf eine leidende und herrliche Weise die Ich-Einsamkeit des Einzelnen vor und gegen Gott ausgelebt zu werden, eine Einsamkeit, die doch in jedem Augenblick von dem Zuspruch dieses Gottes lebt.

Bis schließlich *der* Prophet kommt, der erste, der das absolute «Ich bin» sprechen kann, und in dem sich Gott endgültig und unwiderruflich

[3] Zu den Propheten: G. von Rad, Theologie des Alten Testamentes II, München ⁵1968, 58–129, 199–228, hier 69f.; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes I, Stuttgart–Göttingen ⁶1959, 232–241; N. Füglister, Für Jahwe begeistert – Künder des Wortes. Geschichte und Struktur des Prophetismus in Israel, in: Wort und Botschaft, hrsg. von J. Schreiner, Würzburg 1967, 118–143, hier 124. Zum Propheten Jeremias, den wir für einen der Höhepunkte des Prophetismus halten und der in seiner Komplexität manche neuzeitliche Züge zu verkörpern scheint (was bereits die Schichtung des Buches in Gottesworte, Erzählung-«Biographie» von seiten des Propheten selbst und seines Jüngers Baruch anzeigt; es gibt sogar einen Bericht über die Buchwerdung selbst): Füglister, Ganz von Gott in Dienst genommen – Jeremias, ebd. 178–195, hier 183.

aussagt. Hier erreicht die Spannweite des Offenbarungsprozesses ihren Extrempunkt. Die souveräne Einsamkeit des Einzelnen dem Volk gegenüber, der frei-sohnschaftliche Gegenüberstand des Menschen zu Gott-Vater, sie finden in Jesus ihren unüberholbaren und nicht auszudenkenden Ausdruck. Individualität, Personalität und Freiheit, sind sie nicht Kinder der Offenbarkeit des Wortes Gottes in seiner endlichen Gestalt? Und lebt diese Freiheit nicht aus der Freigegebenheit und der dankenden Antwort an den Geber? Ist sie nicht im Kern Relation?

2. *Offenbarung als Relation*

Das Geschaffene ist nun nicht einfach in einen beziehungslosen Eigenstand verstoßen, es ist nicht fensterlose Monade, sondern einbehalten in einen Rückbezug, es hat seinen Stand sozusagen in der Schwebe des Gehalten- und Geliebtseins. Es ist das « Andere » im « Ein » des « Ein-Ander » zwischen Gott und Mensch, es gewinnt sein Gesicht nur als Ant-litz ihm gegenüber, sein Wort nur als Ant-wort (und sei es in der Form des Wider-wortes). Alles Geschaffene ist relativ, und zwar in der Substanz und Intimität seines Wesens, es ist nie sein eigener Gott, und hängt ihm als fremdem zutiefst an. Relativität bedeutet hier nicht Beliebigkeit, sondern Teilnahme am Seinsspiel von Empfängnis und Hingabe, von Ruf und Antwort. Und je tiefer Gott sich dem Geschöpf zuspricht, desto mehr wird dieses Antwortgesang und Dank, gelebte Relation.

In dreifacher Weise wird sich dieses Doppelspiel äußern: Einmal wird der Mensch in der Tiefe seines Selbstandes sich als Verwiesenheit wahrnehmen. Je mehr er bei sich einkehrt, umso mehr schreitet er über sich hinaus, er ist in seinem Wesen bodenlose Offenheit und unbegrenzte Macht des Ausgriffs, prinzipiell unbeschränkte Fähigkeit des Vernehmens und Horchens (potentia oboedientialis). Solcher Gehorsam verweist, soll er nicht ins Leere gehen, auf den ergangenen Anspruch, die Zumutung des Seinszuspruchs, verweist auf den, der das Ohr zum Hören geschenkt hat. Und eine Ontologie des Gehorsams entwerfen denn je auf ihre Weise auch einander so fremde Theologien wie die Karl Rahners und Urs von Balthasars.

Zugleich aber, und dies ist der zweite Gedanke, ist der Mensch in solchem Gehorsam schon Ent-spruch, Antwort, responsorium breve, Dank, Lobgesang. Nur der Mensch ist letztlich groß, der sich nicht zum

Sklaven selbstgefertigter Götzen macht, der sich nicht unter sich erniedrigt, weil er sich für das Höchste hält, sondern der etwas Größeres verehrt und anbetet, der seine Relativität annimmt und auslebt. Als Spitze und Mitte, als Zielsinn der Welt (Gen 1–2) reißt er selbst die unbelebte Schöpfung hinein in diese dankend-lobende Bewegung (Dan 3,57ff.; Psalmen). Damit ist – drittens – schon angedeutet, daß er teilnimmt an der Verantwortung Gottes für die Welt, die er gleichsam an ihn zurückträgt. So ist selbst seine Arbeit in den Ernst und die Gelassenheit des Beziehung-Seins eingetragen. Denn schließlich wird der Mensch sich und seine Endlichkeit vorbehaltlos anheimgeben müssen und dürfen, um seine Heimat zu finden, jenes Geheimnis, das er nicht versteht und das sich doch immer neu in ihm offenbart. In allen diesen Bewegungen macht sich ein letzter Wesenszug unserer kleinen geistlichen «Relativitätstheorie» bemerkbar. Nichts ist aus, an oder in sich Gott, alle Wirklichkeit lebt in einem merkwürdigen Sog des Entzugs, in welchem aber auch alles zum Ort der Anziehung Gottes, zum Gefäß seiner überraschenden Gegenwart, seiner freien Liebe werden kann, auch das – menschlich gesehen – Entlegene oder gar Verworfene kann zum Versteck werden, in dem er sich verbirgt und suchen läßt.

Und wieder ist es so, daß sich im Laufe der Offenbarungsgeschichte die Pole dieser Bewegung miteinander bis ins Unermeßliche, ja bisweilen bis ins Unerträgliche steigern. Ist schon der Mensch als Geistwesen ungefragt stets befragter und fragender Ausgriff auf das Absolute, so lebt das Volk Israel bis in seine physische Existenz hinein von der Verehrung des bildlosen und doch mächtig sich ihm zusprechenden und zusetzenden Gottes. Das Leben der Propheten endlich hat seinen innersten Sinn in nichts anderem als im Ausleben dieser Koordinaten: Gehorsam, Antwort, Verantwortung für das Geschick Gottes im Volk und das Geschick des Volkes vor seinem Gott, eine Verantwortung, die auch noch die letzte Anheimgabe der Aufgabe in die unverfügbare Zukunft Gottes einschließt. Ihr Sein ist gelebter Ausstand auf Gott hin und erlittener Aufstand gegen das Volk, das sich immer wieder nur in sich gründen will. Bis schließlich der Prophet kommt, dessen Speise, dessen Substanz es ist, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat (Jo 4,34; 5,19.30), in dem Sendung und Person, Eigenstand und Gehorsam, Eucharistie und Preisgabe des Eigensten zusammenfallen; der Mensch also, in dem Gott sich selbst kor-respondiert, das Antlitz, auf dem sein Licht ungebrochen widerstrahlt, jener Priester, der freigiebige Weg-gabe seiner selbst ist und der darin das Wesen Gottes ganz auf-

nimmt und an ihn zurückträgt[4]. In ihm wird alles, was er im Wort oder in der Tat berührt, zum Gleichnis, zur Parabel einer Welt, die aus der Transparenz der Urverbundenheit mit Gott lebt und in der jeder Ort Scheitelpunkt einer Bewegung in die Unendlichkeit Gottes hinein ist.

3. Offenbarung als Bund

Gott schafft keine Monaden, er entläßt das Geschaffene nicht in einen eisigen Gegenüberstand, vielmehr bedeutet Schöpfung in ihrer Grundstruktur Urverbundenheit, Bindung und Einbindung. Gott schafft Wir-Gestalten, eine ursprüngliche Zugehörigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, die sich im Webmuster des Geschaffenen als Notwendigkeit von Bund und Gemeinschaft abbildet. Alles ist in die Wirklichkeit von Bund und Bindung hinein und auf sie hin geschaffen, um ein Geist und ein Leib in Gott zu werden. Daraus entsteht freilich kein Einerlei, kein Kollektivismus, vielmehr stellt sich Schöpfung als ein Geflecht von Angewiesenheit und Verwiesenheit dar. Sie ist ein lebendiges Gefüge wirksamer Pro-Existenz Gottes für sein Volk, des auserwählten Volkes für seinen Gott und die anderen Völker, des Einzelnen für das Ganze. Je intensiver sich diese Bindung ins Für-Sein ausprägt, je mehr der Einzelne als Dienstgestalt erscheint, desto größer und geprägter wird seine Persönlichkeit, desto konturierter seine Physiognomie, desto universaler der Radius seiner Sendung.

Die unentrinnbare Solidarität der Menschen untereinander und mit ihrem Gott, der individuelle Ausdruck und die besondere Eindrücklichkeit der jeweiligen Sendungsgestalt, die Individualität des Einzelnen und die unbegrenzte Reichweite ihrer Bedeutung, alle diese Koordinaten wachsen mit der Dichte der Zusage Gottes, mit der Authentizität seines Geschichtswortes. Allein-igkeit und All-einigkeit, Einsamkeit der Sendung und Verantwortung für die vielen, Selbstand und Wir-

[4] H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969; K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976. Außer diesen Werken inspiriert sich der vorliegende Entwurf immer wieder an Gedanken zu einer Ontologie der Liebe, des Zueinanders von Eros und Agape, wie sie bei H. Kuhn (Liebe. Geschichte eines Begriffs, München 1975) historisch und bei J. Pieper (Über die Liebe, München 1972) systematisch bedacht werden.

Fähigkeit steigern sich gleichsinnig (wenn auch nicht ohne innere und äußere Kämpfe) miteinander, in ihrer dramatischen Ordnung und Bindung ereignet sich zugleich in zunehmender Intensität Selbstvergegenwärtigung Gottes. Auf der natürlichen Ebene wird der Mensch in die Gemeinschaft der Ehe hinein erschaffen (Gen 1,27); Träger der Verheißung ist der Einzelne immer nur auf das Volk hin (Abraham, die Patriarchen, Richter usw.), das sich endlich in wachsendem Maß seiner universalen Sendung wie seiner ethisch-religiösen Aufgabe bewußt wird, womit auch eine innere Differenzierung der Ämter, Aufgaben und Dienste wie des Gemeinschaftsethos überhaupt einhergeht. Die Propheten endlich sind als einsame ganz von Gott her auf das Volk hin gespannt, sozusagen Verdichtungspunkte, Inkarnationen der dramatischen Bundesgeschichte. In ihrer Verwundbarkeit und Transparenz, im Drama ihres Lebens offenbart sich der Gott, der Gespräch und Gemeinschaft, Liebesbeziehung und Leidensfähigkeit an und mit seinem Volk ist[5].

Bis endlich der Prophet, die Inkarnation des Bundes, das endgültige Bundeswort erscheint, das Ja-Wort bräutlicher Bindung Gottes an sein Volk (Hosea; 2 Kor 1,19), das in leidendem Gegenüber zum Volk dessen ureigenste Geschichte am eigenen Leib austrägt. In ihm treffen die Liebe und der Zorn Gottes angesichts der Verlaufenheit seines Volkes wie die Geschichte von Glauben und Abkehr des Volkes angesichts seines Gottes aufeinander, in ihm, der reine Erstreckung, reines Gefäß des Wir-Bundes, des Zwischen von Gott und Mensch, also Sakrament, Haupt und Leib der Bundesgeschichte in einem ist. Er stiftet, nein *ist* das neue Gespräch, der einmalige und einzige Ausspruch Gottes, sein unwiderruflicher Einspruch gegen das Widerwort des Menschen, sein uneinholbarer Zuspruch wie auch andererseits die reine, vorbehaltlose Antwort des Menschen. In alledem verwirklicht sich die Einstiftung unverstellter Gemeinschaft von Gott und Mensch, Christus ist der Neue Bund in Person, Haupt und Leben des mystischen Leibes der Kirche[6].

[5] Zum Propheten als homo sympathetikos und Bundesgestalt vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1978, 182.

[6] Vgl. H. Mühlen, Una Mystica Persona, Paderborn ³1968; F. Malmberg, Ein Leib – ein Geist, Freiburg 1960; E. Mersch, La théologie du Corps mystique, 2 Bde, Bruxelles–Paris ²1949.

4. *Offenbarung als Geschichte*

Es gehört zu den grundlegenden Sätzen der klassischen Schöpfungsmetaphysik, daß das von Gott geschaffene Endliche nicht einfach reiner Akt, eine volle Selbstverwirklichung seines Seins in steter Selbigkeit ist, sondern Potenz, mit Möglichkeit und Offenheit durchsetzte Wirklichkeit. Dies bedeutet, daß es stets entwicklungsfähig und -bedürftig ist, es ist im Wesen geschichtlich. Geschichte meint in diesem Zusammenhang nicht irgendeine Fortbewegung, eine beliebige Abfolge von Zeiteinheiten im unendlichen Lebensstrom, sondern Selbstüberschreitung des Endlichen in das hinein, was es immer schon ist und doch noch finden und auszeitigen muß: sein ihm von Gott zugedachtes Wesen. Es gebiert dieses Wesen aber erst, indem es realisiert, in der Verwirklichung wahrgenommen wird. Immer ist alles Seiende, vorab der Mensch, auf der Suche nach Identität, nach dem Ineinsfall von Wollen und Wirklichkeit, Ideal und Leben, Wunsch und Tat, die sich aber je neu voraus sind, sich stets überholen in der Hoffnung auf eine zukünftige Kohärenz, in welcher das Wesen und sein Sinn zur endgültigen Erfahrung und Gegebenheit würde. Dieser Schmerz des Werdens ist allem Endlichen eingesenkt, es ist der Stachel, der es treibt und am Leben erhält[7]. So sehr sich also bereits in jeder endlichen Gestalt das Drama der Geschichte vollzieht, so ist dies doch nicht nur ein monadisch gelebtes Binnengesetz des Einzelnen, der Geist wird vielmehr im Prozeß der Selbstüberschreitung, in welchem aus seinem Innersten neue Wirklichkeit, die er bisher nicht war, geboren und gezeugt wird, in diesem Innersten seines Wesens schon immer über sich hinaus ins Unermeßliche gezogen. Er weiß sich als Teil einer größeren Geistesgeschichte, die ihn mit Räumen und Zeiten verbindet, von denen er unmittelbar nie etwas vernehmen wird. Und doch sind diese ihm innerlich, der endliche Geist erfährt Gericht und Zuspruch, die für ihn zur brennenden Gegenwart werden können; er weiß um die Verfehlung von Sinn, um Schuld gegen Väter und Söhne, um Verantwortung für die *traditio*, die richtend und befreiend, lastend und ermutigend in jede Gegenwart hineinsprechen kann. Und er vermag am Noch-Nicht zu leiden, am Ausstand der ersehnten Erfüllung, um die er doch schon

[7] P. Henrici, a.a.O. 42; vgl. auch A. Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, MySal I (1965) 24–27, 30, 98, 128ff.

in Bildern und Ahnungen weiß[8]. Zum Wissen um Geschichte gehört demnach das Bewußtsein, im Innersten des Geistes an einem größeren Werdezusammenhang teilzuhaben, ein Wissen um das, was seit Urbeginn war und doch noch aussteht. Gleichwohl ist dieses Bewußtsein, Teil zu sein, nicht einfach Vollzug des Teilbewußtseins eines Ganzen, das Einzelne ist keineswegs beliebiger oder auch notwendiger Durchgang einer Gesamtbewegung, die dem unendlichen Meer zu vergleichen wäre, das die einzelnen es bevölkernden Gebilde gänzlich durchspült und an beliebige Ufer schwemmt. Nein, in der Werdegeschichte der Schöpfung ist jedes Glied zugleich ein Ganzes, wie ja auch die Biographie eines Menschen sich je neu und in jedem ihrer Momente ganz vollzieht. In jedem Augenblick ist Gegenwart des Lebenssinns, Einbruch der unwiderruflichen Bedeutsamkeit und Ewigkeit des eigenen Lebens. Im Fragment wird jeweils das Ganze empfangen, ausgetragen und wiedergeboren, das Ganze des eigenen kleinen Lebens, aber auch das der Geschichte Gottes mit den Menschen, mit der Welt und ihrem Richtungssinn. Dementsprechend kennt die biblische Welt keinen neutralen Zeitbegriff, der sich an einem mechanischen Verfließen, am Ablauf der meßbaren Sekundenfolge orientieren würde, vielmehr ist Zeit nur als Geschehensfolge ganz bestimmter Gegenwärtigkeiten denk- und erlebbar.

In der Zeit der Offenbarung ist deshalb in gleicher Weise Raum für das Drama der Binnengeschichte des einzelnen, die gebrochene Ganzheit seiner Gestalt als Teil der größeren Ganzheit der Bundesgeschichte wie die unvertretbare Bedeutung des Einzelnen für diese. Beginnend mit der jahwistischen Urgeschichte über die Väter- und Patriarchenerzählungen bis zum Geschick der Propheten, läßt sich verfolgen, wie sich je länger desto deutlicher die Einzelphysiognomien mit dem Bewußtsein ihrer «stellvertretenden Funktion» für das Ganze und dem Geschichtsbewußtsein dieses Ganzen als solchem herausbilden. In diesen Gestalten verdichtet sich der gesamte Heilszusammenhang in einer besonderen Stunde auf einmalige Weise, um in die neue Zukunft Gottes

[8] Um die philosophische Klärung der Probleme der Selbstüberschreitung des Endlichen und der Evolutionsgeschichte hat sich bes. K. Rahner bemüht, zuletzt in: Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 183–193. Im Rahmen der klassischen Materie-Form- und Potenz-Akt-Metaphysik mit ihrer Dominanz des Allgemeinen vor dem Konkreten waren diese Probleme kaum zu lösen. Dazu H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, Stuttgart [4]1958, 174–185.

hinein geöffnet zu werden. Sie alle sind Stationen auf dem Weg zur Mitte der Zeit, auf dem Weg zu dem, der der Weg ist[9].

In seiner Geschichte – und wer hätte je eine solche Geschichte ausgeschritten wie *Er*, wer hätte je ein solches Wesen auszeitigen müssen, wer wäre je auf eine solche Aufgabe, eine solche Ziel- und Wesensgestalt zugelaufen wie dieser Mensch, in dessen Sendung sich die endgültige Zusage des schöpferischen Gotteswortes, die Geburt seines Reiches, die Versöhnung von Zeit und Ewigkeit vollziehen sollte, wer hätte je einen solchen Horizont in endliche Form einbringen, ein solches Wort auslauten müssen – in seiner Geschichte also faßt sich alles zuammen, was es an Geschichte des Geistes, an Erfüllung des Alten und an definitiver Heraufkunft des Neuen gibt[10]. In jedem Gleichnis Jesu, in jedem seiner Wunder ist schon das Ganze da, bricht es hervor; zur endgültigen Gestalt wird es freilich erst in der Einheit von Tod und Auferstehung, jenem metageschichtlichen Ereignis, von dem her sich alle Todes- und Lebenszeit unseres Äons bestimmt. In ihm ist alle Geschichte erfüllt, ohne sie deswegen freilich einfach aufzuheben, ohne unsere kleine Zeit zu zerstören oder zu entwerten, wie es alle absolute Geschichtsphilosophie und alle Utopie tun muß. In seiner Geschichte ist Raum genug für alle jene kleinen Geschichten, wie sie unser Leben schreibt.

5. *Offenbarung als Aussetzung*

Es ist nun freilich auch die Dunkelseite von Schöpfung und Offenbarung genauer zu betrachten. Je intensiver Gott sich selbst einsetzt, desto mehr setzt er sich ins Andere hinein aus, desto mehr gerät seine lichte Offenbarkeit in die Sphäre des Chaotischen, Dunklen, Zweideutigen und Anonymen, desto mehr muß er auch das Widrige umgreifen

[9] Vgl. von Rad, a.a.O. 115–122, 187; Eichrodt, a.a.O. 256f.; Füglister, a.a.O. 179ff.

[10] Zum Übergang vom Alten zum Neuen Testament: von Rad, a.a.O. 380ff.; N. Füglister, Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie, MySal III,1(1970) 105–226, bes. 147–176.

Zum Selbstbewußtsein Jesu und seiner Auszeitigung: K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 244–248; H.U. von Balthasar, Herrlichkeit III, 2,2, S. 150–161; Theodramatik II,2, Einsiedeln 1978, 149–184; P. Hünermann, Gottes Sohn in der Zeit, in: Jesus – Ort der Erfahrung Gottes, Freiburg 1976, 210–236.

und einbehalten. Es geschieht in alledem nichts Geringeres als eine wachsende Aussetzung des Allerheiligsten in das Nicht-Göttliche.

Aber auch dieses «Andere» sieht sich in eine ontologische Schutzlosigkeit, in eine sehr zerbrechliche Mächtigkeit und Autonomie hinein freigegeben. Als von Gott freigesetztes Nicht-Göttliches lebt es in einer atemberaubenden Spannung des Zwischen, nirgends ganz zu Hause, nicht in der Unmöglichkeit des Nichts, aus dem es gerufen und in das hinein es gesetzt ist, nicht in Gott, nicht einmal bei sich selbst, obwohl die Gründung in dieser un-heimlichen Eigenheit ihm dann wohl am nächsten lag. Es gehört zur Tragik der Schaffung des Endlichen, zum Schattenriß seines an sich lichten Entwurfs, daß es in eine großartige und gefährliche Schwebe, in die Zwischenlage zwischen Gott und Nichts und damit in die Versuchbarkeit hinein gesetzt wurde. Das ewige Wort, in dem alles gesagt und erschaffen ist, wurde und wird «überliefert» in menschlicher Sprache und sieht sich nach dem Sündenfall zerrieben, preisgegeben und ausgeliefert, ausgesetzt und eingefangen in das Netz menschlichen Lavierens zwischen Wahrheit und Lüge, Angst und Stolz, Sehnsucht nach Gott und Vergafftheit ins Nichts. Das Wort hat sich in eine Sünden- und Sehnsuchtsgeschichte eingeschrieben, wurde anfechtbar und angefochten, zerschlissen und verbraucht von menschlichem Gerede, menschlicher Theologie. Und doch, nie ist es endgültig vernichtet, nie ist Wahrheit für immer zerstört, immer wieder feiert dieses Wort Auferstehung. Je dichter also Gott sich überliefert und mitteilt, desto schutz- und wehrloser wird er dastehen, angefochten und bestritten; er wird nicht nur liebende Antwort, sondern auch die Verblendung, den Haß, das Widerwort erst recht wecken. Und umso nackter wird der Mensch, ausgeliefert an die eigene Unerbittlichkeit.

Ist schon das Leben der Pflanzen und Tiere preisgegeben in die Unbehaustheit und Bedrohtheit der Evolutionsgeschichte, so wird der Mensch sich seiner prekären Stellung im Zwischenraum, seiner machtvollen Ungesichertheit erst recht bewußt; er ist wesenhaft schweifende Ortlosigkeit, dem Nichts (das er denken und sehen kann) und vor allem sich selbst preisgegeben. So wird er leicht ein Opfer der Urversuchung des Mißtrauens gegen seinen Ursprung, gegen das ihm zugedachte Wort. Und je mächtiger und großartiger sich dieses Wort offenbart, desto erbärmlicher wird seine Lage, umso preisgegebener lebt es mitten unter den Menschenkindern. Die Lächerlichkeit der aussichtslosen und prekären Lage des auserwählten Volkes zwischen den Machtblöcken,

die Hilflosigkeit der Propheten, die in groteskem Mißverhältnis zur Gewalt ihres Anspruchs steht, sind dafür ein beredtes Zeugnis. Auch hier mag Jeremias als Beispiel stehen. Da ist die hochgemute Freude und ein geradezu hochfahrendes Selbstbewußtsein, die beide aus der Nähe jenes Wortes stammen, das als schneidende Kritik am Volk und an der Welt in die Geschichte hineinfährt, und daneben und darin das demütige Miterleiden derselben Geschichte. Von allen Seiten wird der Prophet gedemütigt, bis an den Nullpunkt seiner Existenz, in die Verzweiflung an Gott und den Sinn seiner Sendung getrieben. Das Wort hat sich in ihm ins Zwischen der Zeiten gesprochen, in die Zeit des Exils; da ist kein Raum für Heroismus, für eitle Selbstdarstellung, keine Möglichkeit der Selbstvergewisserung, es bleibt nur ein Mitleiden und Ausgeliefertsein ohne Trost, ein Zerbrechen zwischen den Fronten, ein Scheitern an Gott, dem gleichwohl der Gehorsam nicht aufgekündigt wird, an sich selbst und am Volk; und schließlich muß er ziehen mit denen, die sich seinem Gottes-Wort verweigern, ohne noch eine Spur zu hinterlassen. Erlittene Nähe, die das Geschick des Wortes Gottes wie des Volkes im eigenen Innern austrägt, und herbe Distanz, eine fast aufgeklärte Desillusioniertheit, eine Verlassenheit ohne Halt und religiösen Trost, schlagen hier ineinander[11].

Bis der Angefochtene und Preisgegebene kommt, das lautere Wort des reinen Gehorsams, schutzlos überliefert, ein Spielball der Scheinmächtigkeit der Menschen, verlassen von seinem eigenen Ursprung, das ausgesetzte Allerheiligste schlechthin, das Wort, das der absoluten Wortlosigkeit anheimgegeben wird, das verstummende Wort Gottes in der Hölle des Nichts der Angst und Ohnmacht der Menschen.

Aber hat sich nicht die freie Auslieferung des Eigensten, das demütige Wort der Liebe als mächtiger erwiesen denn alle Tyrannei der Menschen? Hat der Logos, der selbst in der Hölle der Einsamkeit noch ein Wort zu sagen weiß (und sei es im lauteren Verstummen angesichts unserer Parolen), der sich im Reich unseres Ver-sagens noch als er selbst zusprechen kann, nicht gesiegt über die Lüge, die wir sind? Ist nicht selbst in der letzten Anonymität der Offenbarung eine Spur göttlicher Vernunft zu entdecken?[12]

[11] FÜGLISTER, Wort und Botschaft, 183–187; VON RAD, a.a.O. 185, 212–218; ZIMMERLI 182.

[12] Vgl. J. MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, München 1972; H.U. VON BALTHASAR, Mysterium Paschale, MySal III,2 (1969) 133–255; W. MAAS, Gott und die Hölle, Einsiedeln 1979.

6. *Offenbarung als Vernunft*

Die Schöpfung entspricht nicht einem dunklen Drang, einem ungezügelten Wollen; sie ist deshalb auch keineswegs einfach einer irrationalen Selbstbewegung der Materie, einem anonymen Lebensstrom oder dergleichen preisgegeben. Zum christlichen Glauben gehört die Grundüberzeugung, daß es letztlich vernünftig zugeht, daß Schöpfung Spruch und Entspruch Gottes ist, daß er in ihr vernehmbar und der Mensch deshalb auch vernehmungsfähig bleibt. Es sollte unserer Zeit, die in Irrationalität und Angst zu versinken droht, zu denken geben, daß alles im Wort geschaffen und zusammengefaßt ist (Kol 1, 15–20; Jo 1, 1–4; Eph 1, 3–10). Damit ist freilich nicht gemeint, daß alles rational durchschaubar und völlig den Definitionen und der umgrenzten Kontur unserer Begriffe unterworfen sei. Der Logos Gottes als Dia-Logos spricht sich nämlich auf andere Weise aus als ein auf einkreisende Präzisierung bedachter Wissenschaftler. Es ist ein liebend-schüchternes Wort, zerbrechlich in all seiner Mächtigkeit, mit der es taktvoll das Geschaffene berührt. Es ist zwar unbestechlich klar, wirksam und richtend, aber doch freigebend, sich dem Zwischenraum der Liebe aussetzend, freie Antwort erheischend, vielleicht gar erbettelnd. Aus Freiheit gegeben, weckt es liebende (oder auch verwerfende) Freiheit, schafft es Verwundbarkeit.

Damit ist schon ein Zweites gesagt. Je vernünftiger es zugeht, je dichter ein Wort aus liebender Freiheit in liebende Empfänglichkeit hineingesprochen wird, je klarer der Liebeserweis ist, umso größer und tiefer wird der Hof des Geheimnisses sein, der es einhüllt und erfüllt. Es erschöpft sich nicht in einer Information, es ist vielmehr *in-formatio*, eröffnet prägend den Raum ahnenden Verstehens für das Geheimnis der Freiheit von Gott und Mensch. Damit ist die Durchsichtigkeit und Lauterkeit, aber auch die Verwundbarkeit und Anfechtbarkeit des Wortes gegeben. Der Dialog kann abgebrochen, das Wort verstümmelt, verzerrt, entstellt werden: und nicht anders kann es sich wehren als durch sein Dasein. Aber genau damit treibt es uns je neu bis an die Grenze des Verstehens. In bezug auf das Wort und die im Wort geschaffene Welt gibt es nie eine endgültige Einsicht, eine erschöpfende Auskunft; vielmehr geht die Unerschöpflichkeit der Wirklichkeit mit jeder Einsicht neu auf, das Wort entzieht sich ins Unsagbare und zieht die staunende Vernunft weit über sich hinaus; und indem die Vernunft dies an sich geschehen läßt, wird sie vernünftig.

Diese Wirkweisen des Logos wachsen im Laufe der Offenbarungsgeschichte immer mehr mit- und ineinander. Je intensiver Gott im Logos spricht, desto dichter und zarter wird der freie Dialog, desto mehr hängen die Menschen an seinem Wort. Je klarer dieses ergeht, desto größer wird der Umkreis und die Tiefe des Geheimnisses und die Universalität des in ihm Angeschauten, desto anfechtbarer und angefochtener wird es aber auch vor dem Tribunal menschlichen Raisonnements. Umso mehr aber wird es auch selbst zum Gericht, einfach deshalb, weil es in seiner unerbittlichen Lauterkeit nicht weicht. Es ist auch noch Anklage, wenn es verstummt. In diesem Sinn ist das Volk Israel und sind in ihm die Propheten entscheidende Träger, Leitfiguren und Gericht der Geistesgeschichte der Menschheit. Insbesondere die Propheten müssen das Wort rein empfangen und ausworten; sie sind darin unbestechliche Deuter der Geschichte Gottes unter den Menschen und Richter aller allzu begrenzten und zumeist lavierenden Verständigkeit dieser Welt. Oft genug werden sie in dieser Sendung zwischen göttlichem und menschlichem Wort aufgerieben, sie müssen verstummen angesichts der immer noch größer bleibenden Wahrheit Gottes und der verblendeten Abgründigkeit menschlichen Versagens[13].

In alledem erweisen sie sich als Vorläufer des Wortes, das reiner Dia-Logos zwischen Gott und Mensch ist, in dem göttliches Wort und menschliche Antwort zusammenfallen. Dieses Wort ist schüchtern-mächtige Anrede, Gleichnis und Gericht in Person, Gefäß eines unerschöpflichen Geheimnisses, das sich ins Unbegangene entzieht und sich erst an Ostern als Gespräch zwischen Vater und Sohn offenbart. Und ist nicht hier das Wort zugleich in seiner anfechtbarsten Gestalt gekommen, wo es nicht als abstrakter Begriff erscheint, sondern als sich entziehende Greifbarkeit und Konkretion, weit fleischlicher und begreiflicher als jeder menschliche Begriff es sich hätte ausdenken können? Werden wir hier nicht bis über die Grenze des Geheimnisses hinaus- (oder besser:) in es hineingetrieben bis an jene Stelle, wo das Wort selbst Praxis wird?[14] Und erfüllt sich menschliche Vernunft nicht erst dann,

[13] VON RAD, a.a.O., 213f.

[14] Mit dem Gesagten beschreiben wir im Grund die Koordinaten des Wortes, wie sie z.B. bei B. CASPER auf dem Boden der heutigen Linguistik dargestellt und für die Christologie fruchtbar gemacht werden: Einige sprachphilosophische Überlegungen im Hinblick auf das Sprechen Jesu, in: Jesus – Ort der Erfahrung Gottes, 69–94.

wenn sie sich jenem Geheimnis ergeben darf, das nicht nur als auflösbares Rätsel vor ihr steht, sondern in das sie sich schon je eingeborgen weiß?

7. *Offenbarung als Tat-Wort*

Am Anfang war weder nur das Wort noch die Tat, sondern das Tat-Wort der Liebe. Wort ist in der Schrift nie als theoretische Verlautbarung, als neutrale Information anzusehen, wie auch Tat nicht einfach Sturm und Drang, ausgelebtes Gefühl oder geplante Aktion ist. Vielmehr ist der Ausspruch Gottes immer schon wirksame Tat, nicht beliebiges Tun, sondern mächtiger und sinnvoller Selbstausdruck, Entäußerung und Einfleischung des Eigensten ins Andere. Wir haben hier eine «sakramentale» Einheit von Innen und Außen, von Wahrheit und Bewährung, Zeichen und Wort, Mächtigkeit der Selbstdarstellung und behaftbarer Blöße der Demut Gottes vor uns. Denn er bleibt nicht hinter seinem Wort zurück, er macht aus seinem Herzen keine Mördergrube, sein Innerstes ist eher ein lauterer Lebensquell. Das bedeutet aber auch, daß Gott sich der Begreifbarkeit preisgibt, behaft- und betastbar wird (1 Jo 1, 1–5). Gott ist kein Theoretiker, sondern er schafft sprechend und spricht schaffend *(dabar)* – in Wort und Handlung, mit Leib und Seele. Auch die Pole dieser seiner offenbaren Eigenart nehmen im Laufe der Geschichte immer erschreckendere und dringlichere Konturen an. Schon der Mensch – als Geist in Leib und Welt – kann sich nicht mehr verstecken, obwohl er im Gegensatz zur unbelebten und nichtpersonalen Schöpfung sehr wohl etwas zu verbergen hätte und er dies auch versucht. Im letzten aber ist er in und trotz aller seiner Verstellungsmöglichkeiten Ausdrucksgeschehen. Dem Volk Israel werden dabei auch die Möglichkeiten der Ausflucht und Lüge genommen. Es ist beeindruckbare Plastizität in der Hand seines Schöpfers und muß sich mit jedem Ausdruck seiner Geschichte entscheiden, ob es dieser Gegenwart Gottes entspricht oder nicht. Jede Handlung ist schon Gericht, wesensgemäßer oder wesenszerstörender Ausdruck seines Glaubens. Bei den Propheten endlich wachsen Leben und Wort, Verkündigung und Zeichenhandlung, Innen und Außen, Lauterkeit und Behaftbarkeit (von seiten Gottes wie der Menschen) in so atemberaubender Weise ineinander, daß schließlich ihr ganzes Leben sakramentale Ausdruckshandlung für die Beziehung zwischen Gott und Volk

wird. Hosea, Jeremias, Ezechiel werden in ihrem intimsten Bereich (Ehe, Zölibat, Kinder, Tod, Krankheit) zum offenbaren Fanal, zur wirksamen Darstellung der Wahrheit, wie es zwischen Gott und Volk steht. Da gibt es keine Trennung mehr zwischen Biographie und Auftrag, zwischen Privatleben und sozialer Wirksamkeit, zwischen göttlichem Wort und seinem leibseelischen Ausdruck, keine Trennung mehr (wohl ein schmerzliches Ringen) zwischen dem Geschick Gottes in dieser Welt und dem Geschick der Propheten[15].

Bis endlich das Wort selbst Fleisch wird, bis Gott sich unausweichlich und unentrinnbar auf diese Gestalt, diesen Jesus, als der definitiven Äußerung seines Innen, als dem unwiderruflichen Zeichen der Gegenwart göttlichen Lebens im Tod festlegt. In der mächtigen, aber auch zerbrechlichen Einheit von Wort und Tat, Lehre und Leben, Verheißung und Erfüllung, Gleichnis und Wunder, präsentiert sich das Wort Gottes lauter und ohne Vorbehalt, ist darin aber auch jedem Vorbehalt gnadenlos ausgesetzt; es wird begreifbar, bis ins Mark seiner Sendung hinein angreifbar, berührbar, aber eben auch zu Tode verwundbar. Es fordert unausweichlich Entscheidung und Nachfolge, Einheit von Denken und Tat, provoziert aber eben damit unerbittliche Ablehnung. Der Mensch kann eine solche Lauterkeit nämlich gar nicht mehr verstehen, er hält sie nicht aus, weil er ihr nicht standhalten kann. Nichts bleibt auf dieser Welt mehr inkognito als die Wahrheit, reine Offenbarung ist deshalb zugleich die sublimste und schrecklichste Form der Verhüllung[16]. Und dennoch, Jesus ist als das Wort reine *Martyria*, das Zeichen der Einheit von Himmel und Erde. In seinem Fleisch und Geist, seinem Denken und Wollen, in diesem winzigen Teilchen seiner Schöpfung hat sich das Gott-Wort ganz ausgesprochen, hier «haben» wir das unbegreifliche Ganze im greifbaren (aber nicht minder unbegreiflichen) Fragment.

[15] Vgl. von Rad, a.a.O. 188; Eichrodt 235; Füglister, Wort und Botschaft, 193ff.

[16] Zur markinischen und johanneischen Form der Ambivalenz von Offenbarung und Verhüllung: H.U. von Balthasar, Herrlichkeit I, Einsiedeln 1961, 439ff.; Herrlichkeit III,2,2, S. 105ff., 203f., 349ff. Dazu eine der besten Dissertationen über den Autor: G. Marchesi, La Cristologia di Hans Urs von Balthasar, Roma 1977, 275–301. Die Dialektik ist vielleicht am schärfsten von Kierkegaard bestimmt und beschrieben worden, etwa in: Einübung im Christentum, Düsseldorf–Köln 1962, 117ff.

8. Offenbarung als Ganzheit

In den zwei Schlußbetrachtungen dieses ersten Teils ist noch einmal so etwas wie eine zunächst sehr formal erscheinende Quersumme zu ermitteln. Wir haben gesehen, wie Gott sich im Laufe der Geschichte ganz im Logos ausspricht, verausgabt in das ganz Andere hinein. Er ist der Ganz-Andere, aber dieses Anderssein besteht eben nicht darin, daß er in einem platten Fremd- und Gegenüberstand zum Anderen, das wir sind, verharrt, sondern auch sein Ganz-anders-Sein ist noch einmal ganz anders, als wir uns Andersheit vorstellen. Unsere Vorstellung ist ja immer daran abgelesen, wie wir der Andere für den jeweils Anderen in den Begegnungen unseres Lebens sind. Gott aber ist darin anders (und deswegen unterscheidet er sich radikal von uns), daß er von seinem Sein her das « non-aliud » ist, also auch die Differenz zwischen sich und uns noch einmal umgreift, ja diese Differenz selbst auslotet und ist. Damit ist freilich kein Totalitarismus gegeben, Gott ist nicht einfach platterdings alles, sondern in ihm fallen Gegenüber und Identität, Einheit und Differenz zusammen, besser: beide Pole werden von und in ihm bewahrt und bewährt. Selbst die extremste Fremdheit ist nicht einfach ein Ausfall, bedeutet kein Herausfallen aus seiner Wirklichkeit, selbst das ihm Widerstrebende kann noch Ort seines Ein-falls, seiner Epiphanie sein. Und umgekehrt: das ihm Nächste, in welchem er sich ganz mitteilt, ist nicht einfach Ausfluß purer Selbigkeit, sondern steht ihm noch einmal gegenüber, faltet seine Gestalt in einer neuen Kontur, in neuer, unerwarteter Freiheit aus.

Gott ist also weder einfach der Andere zur Welt, der dieser im Grunde fremd bliebe (wie es im Deismus und in banalen Formen des Theismus vorgestellt wird), noch schlechterdings das Totum dieser Welt, ihr flutendes Wesen, vielmehr umgreift er diesen Unterschied der Sichtweisen noch einmal. Er ist Totalität, die nicht erdrückt, weil er auch im kleinsten Partikel, im letzten seiner Geschöpfe zum Bettler, zum demütig auf unsere Liebe wartenden Gegenüber werden kann. Und zugleich ist er ein Gegenüber, das alles in sich faßt. Die klare Einfalt und die differenzierte Ausfaltungsmächtigkeit seines Wesens, die Umfassendheit seiner Wahrheit und die Offenbarkeit dieser Wahrheit im Konkretum einer Liebesgestalt wachsen in unvorstellbarer und für den Menschen unausdenkbarer Weise in der Geschichte seines Kommens miteinander[17]. Vielleicht kann das (aus jesuitischen Kreisen stammende) Motto des « Hyperion » von Hölderlin den Gedankengang

noch einmal fassen: *Non coerceri maximo, contineri tamen minimo, divinum est.* Sich vom Größten nicht bezwingen und doch vom Kleinsten umschließen zu lassen, ist göttlich. Die göttliche Einheit bedroht nicht die Vielfalt noch seine Entlegenheit die Einheit; seine Größe offenbart sich letztlich darin, auch der Letzte sein zu können.

Tatsächlich steigern sich die genannten Koordinaten (Ganz–anders – non-aliud; universal–konkret; Einheit und Gegenüber) im Laufe der biblischen Geschichte, in welcher das Ganze immer konturierter im gebrochenen Fragment, im zerbrechenden Wort, in einer Gestalt, auf einem Antlitz erscheint. Der ewige, in bildloser Ferne wesende Gott, bindet sich an ein unscheinbares Volk, an das Wort seiner Propheten und ihr Geschick, schließlich erscheint sein Licht auf dem Antlitz des Gesalbten, in demütig konkreter Gestalt. Und doch ist diese Gestalt Brennpunkt für das universale Licht, in ihr wird der Horizont des Alls sichtbar und wirklich. Muß man nicht diese Spannung auslegen in die Offenbarungsdualität von Logos und Pneuma, Wort und Geist, Form und Weite, Ausschließlichkeit und Einschließlichkeit, die erst das Spielfeld eröffnen, ja es selbst sind, auf dem Gott in allem erscheinen kann? Bedarf es nicht der Ausarbeitung auch einer Relativitätstheorie und trinitarischen Relationsontologie in der Theologie, die die verschiedenen Perspektiven zugleich zu denken vermöchte, die fähig wäre, Gott im Unscheinbarsten und Kleinsten wie im Größten und Umfassendsten zu schauen; der die Sichtweise «von oben» und «von unten» nicht mehr auseinanderfiele? Mit deren Hilfe wir daran zu glauben

[17] Angeregt wurde die versuchte Zusammenschau vor allem von der Darlegung des Grundgedankens der Welt- und Schöpfungsmetaphysik des Nikolaus von Kues bei H. Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Grund der modernen Wissenschaft, Freiburg–München 1965, Bd. I, 150–179, 206–226, 263–285. Stimulierend wirkte auch die Auslegung des Gott–Welt–Zusammenhangs in der Hegel-Interpretation von M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, bes. 244–252, 270–274, 37–42, der Hegel – wohl zu Recht – viel theologische Gerechtigkeit widerfahren läßt. Dagegen das übliche theologische Mißtrauen, besonders intelligent vorgetragen bei E. Drewermann, Strukturen des Bösen III, Paderborn 1978, 82f. u.ö. Die Gedanken des Cusaners und Hegels lassen sich vielleicht auch (transzendental-) thomistisch einfangen: dazu G. Dümpelmann, Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis (Symposion 30), Freiburg–München 1969, bes. 55–61, 144–149. Zur Illustration der Aktualität dieser Gedanken mag noch auf eine populärere – aber durchaus gemäße – Darstellung verwiesen werden: J. Kuhlmann, Gott – Du unser Ich, Ein Gespräch über Atheismus und Christentum, Düsseldorf 1977.

vermöchten, daß Gott sich offenbart, wenn er sein Gesicht verliert, daß er reine Gabe ist, wenn er sich etwas vergibt, um uns vergeben zu können?[18]

9. Gott und Mensch: Der Gott-Mensch in der Mitte der Zeit

Wir haben den Kreislauf des göttlichen Sprechens und des geschöpflichen Antwortens durchmessen und sehen vielleicht deutlicher, wie der Logos Gottes mächtig-armes, sich auslieferndes und doch siegendes Ja-Wort ist, von dem alles in einer Weise lebt, daß es in sich selbst Stand gewinnt. Es gibt also keine Konkurrenz zwischen Gottes freiem Zuspruch und dem freien Entspruch des Menschen, auch die kühnste Freiheit verdankt sich dem Hauch seines Atems. Und deswegen gibt es auch keine Konkurrenz, keinen inneren Widerspruch zwischen den genannten Grundkoordinaten der Offenbarung Gottes, die eben auch die Grundstrukturen des Geschaffenen sind. Wohl besteht eine Spannung, bisweilen auch ein Kampf zwischen Freiheit und Ergebung, zwischen Ich und Bund, zwischen Anheimgabe und Aussetzung, zwischen theoretischem Wort und gelebter Praxis. Wohl gibt es Gezeiten und Gestalten, die den einen oder den anderen dieser Pole pointierter ausleben und darstellen müssen. Im Ganzen aber wachsen die Gegensätze miteinander, ergänzen sich zum Bild, bis sie schließlich in Jesus Christus ihre paradoxe und stimmige Einheit finden. In ihm versöhnen sich Freiheit und Gehorsam, Wort und Antwort, Wort und Tat, Freigegebenheit und Eingeborgenheit, Tradition und Verrat in der Überlieferungsgeschichte, endlich Gott und Mensch in unwiderruflicher und einmaliger Weise. In ihm wird das Paradox, das die Schöpfung ist, nämlich Sein außer Gott zu sein, in ihm wird die gefährliche und selige Schwebe alles Geschaffenen zur einenden Figur, zum offenbaren Ur- und Inbild. Gott offenbart sich in ihm als lichte Einheit, die freigibt, als Unterschiedenheit, die Liebe ist. Der Dialog zwischen der armen Liebe Gottes und dem Be-dürfen des Menschen wird in ihm zur symphonischen Form. So also spricht Gott, nicht als allmächtiger Tyrann, son-

[18] Viel verdankt unsere Arbeit und bes. die genannte Fragestellung dem in Anm. 17 erwähnten Werk Rombachs. Außerdem: W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957, 19ff.; H.U. von Balthasar, Theodramatik II,2, 23–50; Bd. III, 337–395.

dern in sich preisgebender Aus-sage, die die Freiheit des Sich-anheimgeben-Dürfens weckt, allerdings auch die abgründige Freiheit des Sich-Versagens. Die Herrlichkeit, aber auch das Wagnis der Schöpfung wird erst in der Menschwerdung des Logos rest-los deutlich. Beide Pole sind im Kreuz zusammengespannt, in jenem Abgrund, der im Äußersten der Entfremdung das Innerste an Nähe zwischen Gott und Geschöpf offenbart, die dreifaltige Einfalt der Liebe[19]. In diesem Abgrund der Liebe liegt der Grund des Seins. Und es ist die Neuzeit, die diesen Abgrund neu aufreißt, seine Fundamente bloßlegt, sich langsam von diesem Grunde löst – und der so der Grund zum Ungrund, der Himmel zur Hölle wird.

II. Grundstrukturen der Neuzeit

Vorbemerkung: Geburt der Neuzeit aus dem Geist der Offenbarung

Von den Grunddaten der Offenbarung aus gesehen, erscheint die Neuzeit in einem merkwürdigen Zwielicht. Einerseits werden in ihr die Koordinaten der Theo-Logie, des Sprechens Gottes in der Zeit, als solche erst bewußt entdeckt, reflektiert und gewollt (man könnte also tatsächlich mit dem deutschen Idealismus meinen, sie sei der Inbegriff der ihrer selbst bewußtgewordenen Offenbarungsgeschichte), zugleich zerstört sie eben mit diesem bewußten Zugriff ihres Reflexionswillens den (über-)natürlichen Zusammenhang der Offenbarungsstruktur. Das Zu-sich-selbst-Kommen der Grundlinien der Offenbarung im Denken des Menschen läßt diese nicht mehr *als* geoffenbarte erscheinen. Das

[19] Die Offenbarung der Trinität, der demütigen Liebe Gottes am Kreuz scheint mir das Zentrum, der Angelpunkt des sich bildenden Konsenses der heutigen Dogmatik zu sein. Neben den bereits angeführten Titeln von H. Mühlen, H.U. von Balthasar und J. Moltmann vgl. noch E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977; H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970.

Zur Spannung von Totalität und Offenbarung von Sinn im Gegenüber eines Antlitzes vgl. das inspirierende Werk von E. Levinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye 1974, 3–22, 52f., 75–79; 168–172 u.ö.

Da-tum der Welt wird nicht mehr als Gabe empfangen, es ist nur mehr Datum, Faktum, das, um zu sein, erst eigentlich der Begründung, ja der Neukonstruktion durch den Menschen bedarf. Welt und ihre Weltlichkeit müssen nun – in Absetzung von ihrem absoluten Grund – neu «geleistet», erorbert, installiert werden.

Neuzeit scheint in alledem so etwas wie der vom menschlichen Verstand wiederaufgerollte Prozeß der Offenbarungsgeschichte zu sein. In diesem Prozeß der Selbstbegründung wird Gott als absolute Wirklichkeit keineswegs einfach abgeschafft, er wird aber zunehmend nur als Schlußstein oder besser Inbegriff eines menschlichen Begründungssystems ge- und verbraucht. Er dient als Garant menschlicher Freiheit oder Denkwahrheit und wird jedes Mal überflüssig, sobald deren Gründung geleistet ist. So läßt sich die neuzeitliche Geistesgeschichte mit W. Schulz durchaus als Wechselspiel zwischen einer absoluten und einer subjektivistischen, vom Absoluten emanzipierten Gründung der Weltanschauung verstehen. Das Absolute verbleibt aber in jedem Falle im Bannkreis menschlicher Selbstkonstitution, eines absoluten Selbstbegründungswillens, der schließlich in der Totalisierung eines Bereichs des Denkens oder im Abgrund grundloser menschlicher Freiheit verenden muß. Je mächtiger sich nämlich die Freiheit des Subjekts erfährt, je gründlicher sie ihre Subjektivität durchdenkt, desto mehr wird sie auch ihrer Begründungsbedürftigkeit, ihrer Ohnmacht inne, muß sie die absolute Unvordenklichkeit oder die ausgesetzte Unbegründetheit ihrer Existenz aushalten. Insofern sind die Ideologie und die Existenzphilosophie die Endgestalten neuzeitlichen Denkens[20].

Das hier so voreilig Skizzierte kann sich selbstverständlich erst im Durchgang durch die jeweiligen aus der Offenbarung abgelesenen Koordinaten erweisen. Im einzelnen wird sich zeigen, wie das christliche Offenbarungsverständnis sich erst hier und jetzt zu seiner Blüte entfaltet, wie aber die auf den Begriff ihrer selbst gebrachte Offenbarung ihrer Wirklichkeit beraubt, entblättert und oft genug ihrer Zerstörung anheimgegeben wird. Die Balance zwischen den Polen, die schon immer heikel und gefährdet war, geht dabei endgültig verloren und endet in unausweichlichen Antagonismen. Wenn Wirklichkeit von

[20] W. Schulz, a.a.O. 24–32, 114; H. Rombach, Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens (Symposion 11), Freiburg–München 1963, 42, 50f., 77.

ihrem freien Grund gelöst und in einen konstruierten Notwendigkeitszirkel gezwungen wird, verliert sie nicht nur ihren Charme, sondern mehr noch ihre Grazie, ihren (schwebend-freien Gnaden–) Stand. Vom Logos gelöst, werden die Worte um ihren Sinn gebracht, und selbst die einfachsten Dinge, selbst Liebe, Tod und Schuld, können nicht mehr nachbuchstabiert, geschweige denn in ihrem Sinn entziffert werden. Der Mensch wird zwischen falschem Weltvertrauen und falscher Weltangst, zwischen der Überschätzung seiner Macht und dem gnadenlosen Widerfahrnis seiner Ohnmacht aufgerieben[21].

Um es in der Sprache der Debatte um die Säkularisierung zu sagen: Einerseits setzt sich in der Neuzeit in zugespitzter Konkretion die Dialektik der Offenbarungsgestalt fort, die ja darin bestand, daß in ihr Gott erst ganz Gott und Welt – gerade aus dem nahen Frei-Spruch Gottes heraus – ganz Welt sein konnte, und dies geschah gegen alle Divinisierung des Kosmos und alle Verweltlichung der Götter im griechischen (und auch mittelalterlichen) Weltbild. Jesus ist nicht ein halber Gott und ein halbierter Mensch, kein Mischwesen. In seinem Kreuz geschieht vielmehr eine klare Freigabe und Unterscheidung, wie auch eine neue Zuordnung der Sphären von Gott und Welt. Neuzeit hat diese Freigabe begriffen und ausgelebt, darin liegt ihr Verdienst, ihre christliche Legitimität, die von der Kirche nicht immer genügend erkannt und gelebt wurde, wodurch viele falsche Fronten und unnötige Leiden entstanden sind. In alledem ist Theologen wie Metz und Gogarten recht zu geben. Andererseits ist auch die Verlaufenheit unserer Zeit, ihr «Säkularismus» klar ins Auge zu fassen. Neuzeit ist sozusagen der verlorene Sohn der Offenbarung. Die Freiheit der Welt besteht nach der Schrift nur im Binnenraum des Gottes, der den Gegensatz noch einmal leidend und liebend in sich austrägt. Sobald der Mensch diesen Raum aus eigener Kraft nachkonstruieren oder gar seine Autonomie gegen eine Übermacht Gottes behaupten will oder zu müssen meint (Blumenberg), so werden die Konturen dieses Raumes zwar überdeutlich, der

[21] Vgl. die Hilflosigkeit solchen Fundamentalfragen gegenüber bei A. Schaff, Marx oder Sartre. Versuch einer Philosophie des Menschen (Fischer-Bücherei 703), Frankfurt 1966; J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 165; zum Ganzen: W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 326ff., 602ff.; H.L. Ollig, Philosophie und Zeitdiagnose, Aspekte deutscher Gegenwartsphilosophie, ThPh 57(1982) 348–388. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit, Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1950, 102–107.

Mensch bekommt für einen Augenblick das Gesetz dieser Welt in den Griff, um es dann im selben Moment mit diesem Zugriff auch zu zerstören[22].

Es ist im Rahmen eines solchen Aufsatzes natürlich nicht möglich, den inneren Entwicklungsgang der neuzeitlichen Geistesgeschichte selbst genau nachzuzeichnen, ihre Wurzeln im (keineswegs nur abfällig zu beurteilenden) sogenannten Nominalismus[23], wie die langsame Intensivierung und Bewußtwerdung ihrer Gestalt bis hin zur Zeit der «Romantik» zu beschreiben, die für mich die «Achsenzeit» unserer Epoche ist, in welcher sich die Grundzüge neuzeitlichen Lebensgefühls am schärfsten ausprägen und zugleich schon ihren Umschlag in die Selbstzerstörung ankündigen. Da steht der Genie- und Persönlichkeitskult des ortlosen Künstlers und die Ich-Philosophie Fichtes neben der absoluten Geschichtsphilosophie Hegels und seiner Staatsidee, da ist die beginnende Industrialisierung, der keimende Sozialismus und seine Geschichtsmechanik neben dem Historismus, da finden sich naturmystische und organisch-mechanische Anschauungen neben den ersten Anfängen der Psychologie und des analytischen Romans, alles dies Wirklichkeiten, die auch das 20. Jahrhundert bestimmen, während die Welt des 18. Jahrhunderts (einschließlich der Goethes) der Mehrzahl der Zeitgenossen kaum noch so recht zugänglich ist[24].

[22] J.B. Metz, Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt, in: Handbuch der Pastoraltheologie II,2, Freiburg 1966, 239–268, bes. 251f., 259f.; F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart ²1958. Instruktiver Überblick über die ganze Debatte (bes. zu Blumenberg, Löwith, Gogarten und C. Schmitt) bei U. Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte (Freib. Theol. Stud. 119), Freiburg 1980; zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und zur philosophischen Bestimmung: H. Lübbe, Säkularisierung, Freiburg ²1975; H. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966; zur «Verlaufenheit» der Neuzeit bes. prägnant R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins, Communio 8(1979) 251–270; ders. Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977. Gute Übersicht und theologische Wertung bei W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 18–24, 29–43; P. Vanzan, Art. Secolarizzazione, Dizionario Interdisciplinare Teologico, Torino 1977, III 220–231.

[23] Immer noch lehrreich H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (vgl. Anm. 8).

[24] A. Hauser, Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, München 1975, 671f., 682–705, 776ff. Vgl. das Urteil von H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, der meint, daß mit dem Beginn der industriellen Ära, also um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, eine weltgeschichtliche Zäsur erster Ordnung eingetreten sei, vergleichbar wohl nur mit dem Übergang des Menschen zur Seßhaftigkeit am Anfang des Neolithikums (S. 81).

Im Folgenden wird in jedem Abschnitt gezeigt, wie der zur Frage stehende Grundzug der Offenbarung in der Neuzeit ausgebildet, zu seiner Höhe gebracht und schließlich verbraucht wird, um endlich einige Sehnsüchte, die die Menschen am « Ende der Neuzeit » im Banne halten, besser zu verstehen und von der Offenbarung her unsere Stunde neu als Stunde Christi begreifen zu lernen.

1. *Die Freiheit als Subjektivität*

Es bedarf keines Beweises, wie sehr die fortschreitende Neuzeit von und in der Entdeckung des Eigenstandes des Subjekts, vom Kampf um die Verinnerlichung lebt. Hier erst, so könnte man mit Gogarten sagen, wird der Mensch zum erwachsenen Sohn, hier erst verliert das Allgemeine seinen Primat vor dem Individuellen, hier erst werden so unverzichtbare Wirklichkeiten wie die Menschenrechte, eine ihrer selbst bewußte Freiheit, ein Gegenüberstandsbewußtsein zu Gott und zum Kosmos wirklich[25]. Hier erst vollendet sich also die Sinnspitze der Schöpfungs- und Offenbarungsgeschichte. Dabei wird bis hin zu Hegel das Subjekt keineswegs aus seinen Beziehungen zum Absoluten entlassen, vielmehr wird es in steigender Zugehörigkeit und gleichsinniger Verwirklichungsgeschichte mit ihm gedacht. Es geht bei Descartes, Leibniz, Kant und Hegel durchaus noch um Metaphysik, um universal begründbare Erkenntnis, um allgemeine Ethik, um das Denken des Absoluten. Und doch vollzieht sich in diesem Ringen um die zentrale Stellung des Menschen im Seinsgeschehen ein Prozeß der Ablösung und der Absorbierung in Bezug auf das Absolute. Der freie Gegenüberstand von Gott und Mensch wird unter den neuen Reflexionsbedingungen immer mehr in einen Prozeß gegenseitiger Objektivierung hinein aufgelöst (oder verfestigt), in welchem einer der Beziehungspole verabsolutiert oder ihr Zusammenhang als solcher strukturalisiert oder naturalisiert wird. Es kann dann nicht anders sein, als daß in jedem Fall der Mensch, der das Absolute aus-gedacht hat, als Sieger aus dem Refle-

[25] HEIMSOETH, a.a.O. 195; W. SCHULZ, Philosophie 247–334, 848f. VANZAN, a.a.O. 223f.

xionsgang hervorgeht[26]. Er ist jetzt das abgelöste Absolute, der freie Eigenstand, der Zielpunkt einer Geschichte der Emanzipation.

Das Bild vom Gott-Menschen bleibt selbstverständlich von diesem Befreiungskampf nicht unberührt. Christus erscheint nicht mehr als Offenbarer Gottes, sondern als historisches Subjekt, als vollkommene Offenbarung des Menschen (nach welchen Idealen seine Menschlichkeit auch immer entworfen sein mag), schließlich als Objekt der historisch-kritischen Analyse. Er bleibt bestenfalls ein Modell des Befreiungskampfes des Menschen, seine Demut Gott-Vater und seine Herrschaft der Schöpfung gegenüber werden völlig eingeebnet.

Merkwürdig nur, daß im Augenblick der endgültigen Emanzipation des Menschen von Gott diesem neuen Eigenstand gleichsam von innen der Boden unter den Füßen entzogen wird. Die Großartigkeit des Ichs ist bereits entmythologisiert, während sein Mythos noch entsteht. Es wird zum Objekt einer Produktions- oder Evolutions- oder Triebgeschichte degradiert, als Krankheit entlarvt und schließlich in manchen popularisierten Formen der Psychoanalyse als Opfer anonymer Kräfte seines inneren Energiehaushaltes denunziert. Die Ohnmacht seines Geistes wird auch von der philosophischen Anthropologie (etwa des späteren Scheler) hervorgehoben. Die Existenzphilosophie schließlich kann ihren eigenen Grund, die Freiheit, nur noch als absurden Abgrund feiern und fürchten; das einsame und herrliche Ich findet sich endlich im modernen Roman durchgehend unbarmherzig von innen her analysiert und nach außen in ein Klima gnadenloser Isolation ausgesetzt. Ein Kult des Mißvergnügens macht sich breit. Liberalismus und Kapitalismus werden als blasse und scheinmächtige Endformen eines falschen Subjektivismus überführt[27], schließlich die ganze biblische und

[26] Zu dieser Dialektik und ihrem Reflexions- und Geschichtsgang, hinter und in dem sich die Genese einer Funktions- und Strukturontologie verbirgt, die unmerklich das Substanzdenken unterhöhlt und ersetzt, vgl. H. Rombach, Substanz II 455ff.; ders., Die Gegenwart der Philosophie, 71–75 u.ö.

[27] Vgl. S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, WW XIV, Frankfurt 1948, 419–506; Schulz, Philosophie 326–334; 419–463; H. Freyer, Theorie 135ff.; Rombach, Gegenwart 77ff.; man beachte auch die schwankende Beurteilung des Erbes der Aufklärung wie der gegenwärtigen Lage bei Vertretern der kritischen Theorie und neuen Linken, dazu der von J. Habermas hrsg. Sammelband: Stichworte zur ‹Geistigen Situation der Zeit›, Frankfurt 1979, der auch von Ollig kommentiert wird (Zeitdiagnose 350–362). Zu den Gefahren einer einseitigen Emanzipationsideologie vgl. J.B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (Quaest. Disp. 61), Freiburg 1973, 120–140, hier 127ff.

neuzeitliche Anthropozentrik verdächtigt, die Welt einfachhin als Ausbeutungsobjekt und Abfallhalde mißbraucht zu haben[28]. Was bleibt, ist eine gähnende Leere, der Mensch findet sich als namenloses Partikel einer Großstruktur oder Gesellschaft wieder.

Kurzum, die Geschichte der Selbstherrlichkeit des neuzeitlichen Menschen (ohne deren Er-rungenschaften keiner von uns heute leben könnte und möchte!), seines Kampfes um Selbstverwirklichung (der heute in einen bodenlosen und morbiden Kult ausartet) hat ein allzu ruhmloses Ende gefunden.

Wohin soll es gehen? Keineswegs kann die Aufhebung oder Auflösung des Individuellen das Ziel sein. Geht nicht die Sehnsucht und der Anruf unserer Stunde dahin, nach der Entmythologisierung der Persönlichkeit die klare Kontur einer jeden Person in ihrer einmaligen Verantwortlichkeit, in ihrer Pro-existenz, neu zu entdecken? Wächst nicht ein Verlangen nach überschaubarer Gemeinschaft (für die freilich die nüchtern tragenden Formen noch fehlen), nach Ausbildung einer Freiheit für den anderen? Zwar wird in alledem der Mythos der Persönlichkeit entzaubert, aber doch das Individuum in seiner Stellung möglicherweise gerettet. Und könnte in einem solchen Ethos nicht die Welt, ja sogar der Schöpfer ein neues Gesicht gewinnen, neu und überraschend zum Gegenüber werden?[29]

2. Die Relation als Struktur

Auch der zweite Wesenszug der Offenbarung, ihre « Relativität » hat erst in der Neuzeit ihre volle und in ihren Konsequenzen vielleicht noch gar nicht ausgeschrittene Ausformung erfahren. Die Entzaube-

[28] Vgl. E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981.

[29] Der Zusammenhang zwischen der Destruktion der Persönlichkeit und ihrer ‹Aufhebung› in eine neue zwischenpersonale Verantwortung als der künftigen Gestalt des Ethos wird von Denkern verschiedenster Herkunft gesehen. Man denke z.B. an Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit 68f., 73f.; H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979; Schulz, Philosophie 698–840, 851ff.; E. Levinas, Totalité 168–191, 281ff.; C.F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, München 1977. Vgl. auch den Zusammenhang von Identität und weltweitem–herrschaftsfreiem Dialog bei Habermas: Ollig, Zeitdiagnose 369; dazu auf sehr reflektierte Weise aus handlungstheoretischer und theologischer Sicht: J. Heinrichs, Freiheit–Sozialismus–Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978, 78–116.

rung und Entdivinisierung der Schöpfung, das Ernstnehmen ihrer Vorläufigkeit und Hingespanntheit auf eine umgreifende Ganzheit, die sie doch in sich selbst als ganze repräsentiert, die innere Hinordnung der einzelnen Teile aufeinander bis hin zum restlosen Dienst- und Funktionscharakter der «Welt» als ganzer wie aller ihrer Teile unter- und füreinander, so daß ein Stand nur in der Liebe, also in der gelebten Relativität zu gewinnen ist, all dies hat sich ernsthaft erst in der Metaphysik der Neuzeit ausgetragen. Es sei erinnert an den Gedanken des Weltorganismus bei Cusanus, die Dimensionenlehre des Descartes, das Repräsentationsprinzip bei Leibniz, die Implikations- und Unendlichkeitslehren bei Giordano Bruno oder Spinoza, die Ordnungslehre des Pascal und endlich den alles krönenden und zueinander vermittelnden Vermittlungsgedanken bei Hegel. Die Welt, das Seiende, der Mensch, sie werden in allen diesen Systemen nicht mehr substantial als In-sich-Stand gefaßt, sondern eben «struktural». Unter «Struktur» wird hier (versuchsweise) jene tendenziell unendliche, nach innen (zu weiterer Differenzierung) und nach außen (für jede Form von Assimilation) restlos offene, ständig bewegte und bewegende, schwingende Ganzheit verstanden, die sich in jedem ihrer Glieder ganz und doch unendlich variabel ausdrückt, und deren Glieder sich ihrerseits in stetig wechselnden Spannungs- und Lösungsverhältnissen in bezug auf jedes andere Glied neu bestimmen und definieren müssen[30]. Schon der vorliegende Definitionsversuch ist im Grunde eine «Sünde» gegen das Strukturdenken, da sich dieses eben überhaupt nicht definieren, sondern nur geschichtlich vollziehen läßt. Und selbst dies geschieht zumeist in anonymer Gestalt, wie sie, um Beispiele auf verschiedenen Ebenen zu nennen, die Willensbildung in einer offenen demokratischen Gesellschaft, die Allherrschaft des Zeitgeistes in einer Epoche oder die Allgegenwart Gottes in der Welt zeigen, alles reine Wirk-lichkeiten, die sich in jedem ihrer «Teile» ganz auswirken und sich doch in keinem erschöpfen oder so recht greifbar werden. Wir stehen also vor (oder besser: in) einer neuen Form der Weltanschauung, die in sich keineswegs unchristlich ist. Dennoch hat sie durch die faktische Unterhöhlung der Substanzmetaphysik (zu der sie eigentlich keine Konkurrenz

[30] Etliche Elemente des Definitionsversuchs verdanken sich den Untersuchungen von H. Rombach (Substanz I 14ff.; II 505–514), die m.E. in der Theologie noch nicht genügend beachtet worden sind. Zur Beschreibung des Vorgangs auf allen Ebenen der Wissenschaft vgl. Schulz, Philosophie 12–245.

bildet, sie ist vielmehr nur eine andere Weise der Wahrheitssichtung und -findung) konkrete, teilweise schwerwiegende und verheerende Auswirkungen gezeitigt, die ein jeder spürt.

Von der Offenbarung her betrachtet, kann man als den entscheidenden «Strukturmangel» der neuzeitlichen Entwicklung die Auflösung des Verhältnisses von Empfängnis und geschmeidig-verfügbarer Antwort in der «Konzeption» der Welt denunzieren. Ihrer konkreten «Aufhängung» beraubt, ist die Welt nurmehr relative Binnenstruktur, negative Unendlichkeit, letztlich totalitäre Beliebigkeit. «Alles ist relativ» wird zum wohlfeilen Schlagwort der Weltkonzeption, da ja niemandem mehr ein Wort gegönnt und erst recht keinem mehr eine Antwort geschuldet wird.

Alles ist relativ, nichts hat Wahrheit, Wert und Stand in sich, die zerbrechliche Erfahrung des Einzelnen verliert ihre Plausibilität, denn alles ist nur noch hypothetisch und perspektivisch wahr, ist wirklich nur in einem universalen und doch jederzeit aufhebbaren Forschungszusammenhang.

Auch der Mensch wird von dieser Bewegung erfaßt, seine Wahrheit besteht je länger desto mehr lediglich in seiner Funktion für das Ganze, wobei dieses Ganze in sich auch nur ein Funktionskreislauf ist, ein Getriebe der Sachenverwaltung, welches mit einem angepaßten, normierten, produzierenden und konsumierenden, mithin reduzierten und ersetzbaren Menschen «rechnet». «Das Netz, das wir denkend über die Wirklichkeit werfen, ist gleichsam ein Logos, der sich nicht inkarniert»[31]. Solcher Überwurf wird sich in zwei Richtungen auswirken. Einmal verengt sich die Welt des Menschen zu einer (scheinunendlichen) Umwelt, zur fixierenden Endlosigkeit des «sekundären Systems». Gleichzeitig kann der Weltzusammenhang als Ganzheit in seiner unendlichen Totalität und Gesetzlichkeit vom unendlichen Prozeß der Forschung in seiner Grenzenlosigkeit durchschaut und in der Metaphysik und Physik gleichermaßen integrierenden «Mathesis universalis» auf mathematische Formeln gebracht werden[32], ein Prozeß, dem in anderer Schattierung die Naturmystik der Romantik präludierte.

[31] FREYER, Theorie 92; seine Beschreibung des «sekundären Systems» (88–116) wird im Grunde von GUARDINI (Masse–Technik–Zivilisation als Stigmata der vergehenden Neuzeit) und SPAEMANN geteilt.

[32] ROMBACH, Substanz I 281–288; II 488ff; DERS., Gegenwart 44–49; HEIMSOETH, Die sechs großen Themen 27–59.

Daß in dieser Form der Rationalität christliche Motive und humane Freiheitmöglichkeiten lebendig sind, bedarf keiner Diskussion[33]. Nur wird gerade eine derart totalisierende Strukturontologie einer geschichtlichen Ortung bedürfen, um sich nicht in gnadenloser Beliebigkeit zu verlieren, die dann ihrerseits als totalitäre Gegenbewegung die Ideologie auf den Plan ruft. Diese wird einfach notwendig, um dem Menschen eine rundum alles erklärende, wissenschaftlich gesicherte und emotional einbergende Heimat, eine Nische zum Überleben zu bieten, in der dann wirklich alles «substantiell» versteinert und darin behaftbar und überschaubar wird[34].

In die Klemme zwischen Forschungsstruktur und Ideologie geraten, wächst unter uns (wenn auch noch vielfach in anachronistischer Weise) die Sehnsucht nach einem Stichwort, nach etwas, das frei vernommen werden und dem man freien Gehorsam schulden kann, weil man einem solchen Größeren den eigenen Wert und Ort, die Freiheit verdankt. Ein Woher dieser Freiheit, dieses Seindürfens, ein Stand im Eigensein, eine Richtung der Anbetung, sind das nicht Koordinaten einer christlichen Relativität, die am Ende der Neuzeit neue Aktualität gewinnen könnten?[35]

3. Der Bund als Gesellschaft

In merkwürdigem Kontrast zum Individualismus und Freiheitsstreben findet sich in der Geschichte des neuzeitlichen Menschen eine Tendenz zur Vergesellschaftung des Individuums auf allen Ebenen. Dies ist zunächst nicht verwunderlich, denn auch in der Bibel besteht kein abstrakter Gegensatz zwischen Gleichheit und Freiheit, vielmehr ist der Einzelne immer schon enteignet in eine Wir-Sendung hinein, während die Gleichheit der Menschen in ihrer geschöpflichen Einmaligkeit und Solidarität wurzelt.

[33] ROMBACH, Substanz I 22–28 (und die dort aufgeführten Zeugnisse Teilhard de Chardins und Jaspers'); zum Gott–Welt–Verhältnis und zur Schöpfungsmetaphysik bei Cusanus und Meister Eckhart ebd. 140–226; W. KERN, Art. Gott–Welt–Verhältnis, SM II 522–529.

[34] FREYER, Theorie 117–133; dazu unten Kapitel II,8.

[35] GUARDINI, a.a.O. 114f.; SPAEMANN, Die christliche Religion 269. Auf heutigem Niveau hat J. HEINRICHS einen Beitrag zur Handlungstheorie geliefert, der sich auf eine auch theologisch relevante Relationsontologie hin öffnen soll, vgl. Reflexionstheoretische Semiotik, 1. Teil: Handlungstheorie, Bonn 1980, bes. 27–48; 135–147.

Prekär und gefährdet blieb das Gleichgewicht allerdings stets, wie schon die in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen bezeugten Konflikte zeigen. Alles hängt daran, daß der Einzelne wie die solidarisch strukturierte Gemeinschaft sich von dem gleichen metakommunikativen Grund (den wir christlich als Logos und Geist Gottes ansprechen dürfen) getragen und eingefordert wissen. Wird dieses geistige Band zerstört, so zerfällt der Dialog, es entstehen die Antagonismen zwischen Individualismus und Sozialismus, die alle Beziehungsebenen und Wirklichkeitssphären auf ihre abstrakte Linie hin durchzugestalten versuchen. Jede Nation versteht sich plötzlich als auserwähltes Volk, der Staat wird zum Repräsentanten, zur Inkarnation des Geistes Gottes, bis endlich der Mensch nur noch als Rollenträger eines gesellschaftlichen Systems betrachtet und behandelt wird. Die freie und dramatische Geschichte der Zuordnung von Sendung der Person und Sendung des Ganzen wird naturalisiert, und selbst die Geschichtsschreibung der Emanzipation unterliegt diesem Sog. Es entsteht eine ideologisierte Siegergeschichte, in der es im Grunde gar kein Subjekt mehr gibt. Es fehlt die freie Herrlichkeit des Dienens, die Eingebundenheit in die Treue, die Würde des Scheiterns, niemand ist mehr «gesandt», alle sind nur noch Teile einer «Bewegung», auch das Proletariat enthüllt sich am Ende als Instrument einer Naturdialektik[36].

«Sozialismus» und «System» sind (mit «Struktur») die Zauberworte der neuen Utopien und Anti-Utopien, jedermann wird einfach dahinein verrechnet, ob er mag oder nicht. Daß solche Utopien mittlerweile zu Alpträumen geworden sind, braucht nicht erst gezeigt zu werden. Selbst die meist anonym bleibenden Gegen- oder besser Verweigerungsbewegungen, die sich in Privatismus, Ohne-mich-Haltung, Staatsverdrossenheit oder einem diffusen Unbehagen äußern, werden wieder nur kollektiv als Stimmung gelebt und bleiben damit ein Negativklischee des Abgewehrten. Niemand vermag dem Maschennetz kollektiver Eindimensionalität zu entrinnen.

Es wird deswegen zu den dringlichsten Zukunftsaufgaben gehören, die verschiedenen Handlungs- und Beziehungsebenen (etwa wirtschaftlich-technisches, politisch-strategisches, sozial-kommunikatives und metakommunikativ-wertbezogenes Handeln) besser zu unterscheiden und einander klarer zuzuordnen, um Raum zu lassen für konkrete Uto-

[36] Metz, Erlösung und Emanzipation 127–134.

pien und die kleinen Sprünge lebendiger Freiheit[137]. Erst dann wird die vage schweifende Sehnsucht nach Identität des Einzelnen, die sich auch im gelebten Einsatz und stellvertretenden Einstand für den anderen konkretisieren möchte, der wachsende Sinn für Originalität und Kreativität des Einzelnen einen realen Ort bekommen. Andernfalls macht sich die weit verbreitete Gegenbewegung zur Technik einer romantisierenden Irrationalität schuldig und bleibt Sklave dessen, was sie bekämpft.

Eine christliche (letztlich trinitätstheologisch) fundierte Anschauungslehre von der Versöhnbarkeit der Einzelheit des Einzelnen mit seiner Urverbundenheit und Eingeflochtenheit in das Geschick des Ganzen wäre sicher eines der Desiderate gegenwärtiger Theologie, eine Synthese, die sich wahrscheinlich weniger konstruieren als vielmehr «erzählen» und leben läßt[38].

4. *Die Geschichte als Fortschritt*

Während in der antiken und mittelalterlichen Welt die Kategorie der Geschichte nicht als alles umgreifender Horizont des Erlebens und Seins aufgefaßt, sondern bestenfalls als akzidentelle Veränderung an einem substantiell bestehenden Sein betrachtet wurde, so bricht mit dem Auftakt der Neuzeit das Geschichtsdenken mit Macht ein[39].

Immer stärker werden die Kategorien des Dynamischen, des Vitalen, des Sich-Entwickelns herrschend. Selbst das Vergehen und Zerstören gewachsener Form wird nicht mehr mit Schaudern und Schrecken beobachtet, sondern eher als Zeichen eines unbegrenzten Werdens gefeiert. Veränderung, Neuwerdung, Fortschritt sind bereits in sich sinnvoll und erstrebenswert, sie werden gar zu Kennzeichen des Seins überhaupt. Alles wird in den Rausch der Werdewelt mit hineingerissen, seit der Romantik und Hegel sehen sich selbst die Vernunft und Gott einem Geschichtsprozeß eingeschrieben, dem Tribunal der Menschen

[37] Dazu J. Heinrichs, Freiheit–Sozialismus–Christentum 35–77.

[38] Metz, Erlösung und Emanzipation 137–140; Schulz, Philosophie 145–207, 743–747, 781–797; Ollig, Zeitdiagnose 369f., 375ff.

[39] Heimsoeth, Die sechs großen Themen 148–170; dies gilt auch trotz der nuancierenden neueren Forschung, die die jüdisch-christlichen Hoffnungsfermente in der mittelalterl. Geisteswelt ans Licht gefördert hat; vgl. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.

und ihrer vernünftigen Entwicklung unterworfen. Das Absolute verliert den Charakter der Geschichtsentlegenheit, die Geschichte verliert dafür die Kontingenz ihrer Gegebenheit, ihr freies Woher und Wohin. Sie wird vielmehr zum alles umfassenden Totum, zur allmächtigen Selbstbewegung, die ihre kleinen Ziele, ja ihr Sinnziel selbst aus sich heraus gebiert. Die Philosophiegeschichte wird zur Geschichte der Konstruktion einer absoluten Geschichtsphilosophie, die sich aus sich heraus gründet, ihren eigenen Werdegang in seiner logischen Unausweichlichkeit (re-)konstruiert[40]. Es entsteht ein gewaltiges Übergewicht der Gesamtgeschichte über die Einzelgeschichten, wird doch erstere mit dem Werden der Vernunft und Gottes selbst identifiert. Und dies muß so sein, denn wie anders soll sonst ein kontingentes Geschehen als Sinn- und Offenbarungsvollzug gelesen und vom Menschen verstanden werden. Ein solcher Ansatz zeitigt eine doppelte Konsequenz. Endliche Zeit wird einmal unter einen unendlichen Zeitdruck gebracht, muß sie doch unendlichen Sinn aus sich heraus produzieren, sie gerät in den «Streß». Nichts ruht mehr in Muße in der je eigenen Gegenwart, alles ist vielmehr hingespannt auf die Geburt der Endzeit, Zeit wird zum Fortschritt in eine absolute (und doch aus ihr selbst hervorgetriebene) Zukunft hinein.

Zugleich verlieren die Einzelgeschichten ihren Einzelsinn, sie werden vielmehr nur als Stationen, als Durchgang einer größeren Verwirklichung, als Vorstufe einer sich selbst reproduzierenden Unendlichkeit geduldet – oder verworfen. Alle Geschichte wird mediatisiert, ist bestenfalls Vor-Geschichte des Kommenden und wird als solche an das Urteil der Geschichtsphilosophen oder Revolutionäre, in jedem Fall aber an die Sieger ausgeliefert, die die Böcke von den Schafen wohl zu scheiden wissen und vom absoluten Ende her die Vorlaufgeschichte sichten und ausbeuten können. Geschichte als solche ist damit im Grunde zerstört, sie wird zum Requisit, zur Fundgrube der Ideologien, zur entbehrlichen Vorstufe irgendeiner Eigentlichkeit. In einem derart säkularisierten Messianismus und Chiliasmus, einer so organisierten Vorsehung wird das Ressentiment zum Diktator der Geschichtsschreibung, es triumphiert die Ideologie, die nichts anderes ist als die Fiktion eines absoluten Verständnisses kontingenter Geschichte. Diese steht

[40] Rombach, Die Gegenwart der Philosophie 50–54, 81f.; Schulz, Philosophie 492.

freilich immer schon in einem Dilemma, an dem sie letztlich zerbricht. Sie weiß nämlich die freie Zuordnung von Einzel- und Gesamtgeschichte nicht zu wahren. Einerseits muß sie an die Verantwortung des Einzelnen und seine Freiheit appellieren, andererseits aber an die prognostizierte Naturnotwendigkeit des Prozesses glauben, der irreversibel seinem totalen und jetzt schon wirksamen Ziel zuläuft[41].

Daß eine solche übermächtige Konstruktion von innen zerbröckeln und einem Skeptizismus weichen muß, liegt auf der Hand. Schon in der Zeit der Romantik zerbricht die Einheit der Fortschrittsgeschichte. Eine diffus-anachronistische Nostalgie (die sich merkwürdigerweise dem Mittelalter zuwendet) und eine gewaltsame Utopie sehen sich immer mehr unterlaufen vom Versinken des Menschen in der bloßen Gegenwart des Produzierens und Konsumierens und vom Interesse des Einzelnen an seiner völlig privaten Einzelgeschichte. Die Psychoanalyse, ungeachtet ihrer mythologischen Geschichtskonstruktionen, interessiert sich im Wesentlichen nur noch für die gestörte Dynamik des Mechanismus der Einzelbiographie, die Existenzphilosophie entdeckt die Geschichtlichkeit als Existential des Einzelnen in seiner Geworfenheit. Auch dem Historismus werden endlich die zunächst noch gehegten universalistischen oder lebensphilosophischen Ansprüche fraglich, die Geschichtswissenschaft entwickelt sich zur Historie, zur unendlichen Forschung nach rückwärts und verliert (oder gewinnt?) sich in einer Unzahl an Einzelanalysen[42]. Nur in äußerster Anstrengung gelingt es der Hermeneutik, das geistige Band zwischen dem Historiker, dem mühsam rekonstruierten Objekt und der Gesamtentwicklung zu knüpfen. Die Kämpfe um den historischen (oder kerygmatischen oder liberalen) Jesus im Umfeld der kritischen Exegese legen davon ein beredtes Zeugnis ab. Immerhin hat man mit den letzten genannten Entwicklungen wieder zu einer heilsamen Nüchternheit in der Betrachtung der Geschichte gefunden.

Am Ende der Neuzeit wird im allgemeinen unter den besonnenen Denkern versucht, das Verhältnis von Macht und Ohnmacht der Menschen in Bezug auf eine verantwortliche Gestaltung der Welt zu bestimmen, die Vor- und Aufgegebenheit einer jeden Stunde und den kleinen

[41] FREYER, Theorie 180, 208–220. Er meint wohl zu Recht, daß ohne diesen gewaltigen Vorschuß auf die Zukunft das Wagnis der Industrialisierung gar nicht zu leisten gewesen wäre.

[42] SCHULZ, Philosophie 508–552.

Spielraum unserer Freiheit ernstzunehmen, kurzum die Geschichte von den Geschichtsphilosophien zu verschonen, ohne jedoch ihren universalen Spannungsbogen, der nun einmal zum Horizont des Menschen gehört, zu negieren[43]. Sind nicht damit, wenigstens in kargen und bescheidenen Formen, die Proportionen der biblischen Geschichte wiedergewonnen? Lebt nicht eine wachsende Sehnsucht unter uns, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft empfangen und abgeben zu dürfen (in Reue, Dank, Muße und Hoffnung), ohne Konstruktion etwas über die Gezeiten der Geschichte zu erfahren und in unbefangener Suche Spuren des Sinns in ihr entdecken zu dürfen?

5. Die Aussetzung als Aussatz

Das biblische Pathos des Nichts, des Nicht-Gott-Seins alles Geschaffenen, des Erleidens der Ausgesetztheit Gottes in seinem Selbsteinsatz wie das der Schutzlosigkeit des Menschen, der nur im wagenden Vertrauen und Sich-Setzen auf Gott hin einen Ort findet, all dies begegnet uns angesichts der erschreckend-beseligenden Entdeckung der äußeren Unendlichkeit des Weltraums wie der Macht und Ohnmacht im Blick auf die innere Unendlichkeit des Menschen in der Neuzeit in zugespitzter und schmerzlich verschärfter Weise wieder. Zunehmend gelöst vom Gnaden- und Schöpfungsgedanken (eine Lokkerung, die sich in den Übersteigerungen des Rechtfertigungszwanges der Reformation schon anbahnte), wird dem Menschen die Wirklichkeit zum Aussatz, in dem sich keine Spur des Eingesetztseins mehr findet, zur Versuchung ohne ein Gegenüber, zum Fall des Nichts. Alles wird verifizierungsbedürftig, bedarf der Rechtfertigung durch seinen Verstand und seine Tat, zunächst die religiöse Existenz, dann der Gott, schließlich die Objektivität der Erkenntnis und die Existenz von Sein und Sinn überhaupt. In bodenloser Ehrlichkeit (die noch nicht Trans-

[43] In dieser Perspektive finden sich so verschiedene Denker wie SCHULZ, Philosophie 470f., 602ff.; FREYER, Theorie 215–217; ROMBACH, Substanz I 41 u.ö.; DERS., Gegenwart 100–104, GUARDINI, Das Ende der Neuzeit 112f.; H. JONAS, Das Prinzip Verantwortung; O. MARQUARD, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein, PhJ 79(1972) 241–253; DERS., Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, PhJ 88(1981) 1–19. E. DREWERMANN empfiehlt einen neuen Anschluß an die tiefenseelische Geschichte der Archetypen des Menschen und seiner Träume, in welcher Natur-, Individual- und Gesamtgeschichte versöhnt beieinander sind (Der tödliche Fortschritt 153ff.).

parenz bedeutet) wird alles befragt, in seinem Nicht-Gehalt entlarvt, bis schließlich in den verschiedensten Formen von Hegel bis Heidegger und Sartre das Nichts als Grund des Seins bzw. der Existenz und ihrer Freiheitsbewegung proklamiert wird. Die von der Existenzphilosophie propagierte Nichtigkeit der Freiheit als dem letzten Grund des Denkens wird man als konsequente Endgestalt der neuzeitlichen Denkbewegung deuten dürfen[44].

Die bodenlose Freiheit des Geworfenseins und fragenden Entwerfens und die bodenlose Unendlichkeit des Seins bedingen und verzehren einander. So ist es nicht erstaunlich, parallel dazu in der Kunst einen Kult der Versuchbarkeit, der Dekadenz, der nichtigen Abgründigkeit des Menschen zu finden (man denke nur an Baudelaire, Rimbaud, O. Wilde oder d'Annunzio), eine Faszination durch die Tiefe der Leere (die dem Kult des Übermenschen der Renaissance bei Nietzsche oder etwa dem frühen H. Mann nur zu genau entspricht), eine lüstern-traurige Freude an der Entlarvung der Nichtigkeit seines Wesens, viele virtuose Wortspiele, die um eine leere Mitte kreisen. Da nimmt es nicht wunder, daß sich das bestimmende Lebensgefühl der Menschen als ein abstraktes Ausgeliefertsein an anonyme und nichtige Mächte (Kafka, Musil), als eine Depressivität oder « tristesse » beschreiben läßt, die ohne Objekt bleiben, eine Traurigkeit, die sich oft in einen diffusen Groll, ein aggressives Unbehagen flüchtet, deren Feind überall und nirgends lauert und höchstens von den jeweiligen Ideologien allzu klar benannt werden kann[45]. Dann mag sich die Langeweile, der Ekel am Sein vielleicht einmal in sinnloser Tat, in zynischer Gewalt entladen, der Ausweg der meisten Menschen kann demgegenüber höchstens in der Sicherung und Versicherung ihres kleinen Lebens, in der Flucht in das nahe kleine Glück bestehen, ein Ausweg, der ihnen freilich von allen Denkern, Revolutionären und Aufklärern der Neuzeit verargt und meist auch verleidet wird.

Und doch, meldet sich nicht in vielen Zeichen der sich neigenden Neuzeit die Sehnsucht nach dem gewährten Ja, nach dem Aufgang des Seins und seines Wertes, nach dem Einsatz für etwas « Substantielles »? Setzt nicht jede Versuchung eine Positivität voraus, jedes Nein ein Ja,

[44] ROMBACH, Gegenwart 77; DERS. Substanz II 487–489; SCHULZ, Philosophie 291–315, 326f., GUARDINI, Neuzeit 51–56, 85.

[45] HAUSER, Sozialgeschichte 682–705, 732–739, 834f., 964f., 1006f.; vgl. auch E. FRIEDELL, Kulturgeschichte der Neuzeit (dtv 1169), München 1976, II 939–1022.

jede Kritik etwas, das es zu unterscheiden gilt, jedes Gefühl der Distanz ein Wissen um Nähe? Lebt der Mensch im Alltag nicht eher im Raum einer Dingontologie und eines Personalismus, die um die Gegebenheit alles Seins wissen?[46]

6. Die Vernunft als Ratio

Die Vernunftgemäßheit der Schöpfung und die Weltverwiesenheit der Vernunft, der lichte Zusammenhang von Geist, Logos und Geschichte, der sich zunehmend auch dem menschlichen Verstand entbirgt, all dies ist für eine Religion, die die Inkarnation des Logos verehrt, eine Selbstverständlichkeit. Steigerten sich im Raum der Offenbarung jedoch Klarheit der Kontur und Tiefe des Geheimnisses, richtende Schärfe des Wortes und seine zerbrechliche Verletzlichkeit und Angewiesenheit auf eine vernehmende Vernunft miteinander, war in ihm der Logos Dia-Logos, so droht in der Geschichte der Neuzeit eben dieses Relationsgefüge zu zerbrechen. Die vernehmende und horchende Vernunft entwickelt sich zum konstruierenden Verstand, dessen Instrument der abstrakte, losgelöste Begriff ist, der frei über das Sein verfügt. Er vermag die gesamte Realität nicht nur auf den Begriff zu bringen, sondern auch zu «rationalisieren», in des Wortes doppelter Bedeutung. Er durchleuchtet die letzten Aporien der Wirklichkeit, die in ihm versöhnt werden, um auch diese Durchleuchtung und Versöhnung noch einmal in ihren Motiven zu hinterfragen und als Rationalisierung zu entlarven. Die so durchleuchteten (Meta-) Strukturen werden schließlich zum Zweck kalkulierter Effizienz in rationelle Abläufe hinein formalisiert.

Auch diese Entwicklung hat in der Romantik ihren Auftakt und ersten Höhepunkt. Sie entdeckt zum ersten Male (wenigstens für breitere Schichten) die leere Unendlichkeit für das Lebensgefühl der Menschen, die negative Grenzenlosigkeit der Kette der Hypothesen und Falsifikationen, in der Ziel an Ziel und Begriff an Begriff gereiht werden kann, ohne doch je etwas zu erreichen oder auch nur zu verstehen[47]. Die

[46] Zu der notwendigen Versöhnung von Funktions- und Dingontologie vgl. ROMBACH, Substanz I 50–54.

[47] C.F. VON WEIZSÄCKER, Der Garten des Menschlichen 60; SPAEMANN, Religion 254, 265.

Wirklichkeit erscheint nicht mehr als gegebenes Geheimnis, sondern als stets neu zu webendes und aufzulösendes Rätsel, als grenzenloser Funktionsmechanismus oder auch als endlos pulsierender und doch nach alchimistischen oder «technischen» Regeln geordneter Organismus; alles wird durchschaut, entlarvt, ironisiert und wieder rationalisiert (man denke nur an die virtuose Prosa Heines), so daß man am Ende nicht weiß, ob man es bei dieser Geistesbewegung (oder besser Zeitstimmung) mit einem Maskenball überhitzter Vernunft, sozusagen einem Exzeß an Aufklärung, oder mit deren Gegenteil, dem Gegenschlag eines kalt-exaltierten Gefühls zu tun hat[48]. Jedenfalls bleibt bei einer solchen Verödung und Überhitzung der Vernunftseite des Menschen der Gegenschlag nicht aus. Tanzt nicht schon die «Göttin Vernunft» auf den Altären einer entfesselten Revolution? Und tatsächlich steht schon auf dem Gipfel einer aufgeklärten Philosophie ein Denker wie Kant fast hilflos vor der Irrationalität des Willens und der Abgründigkeit des Bösen. Und kündigt sich nicht schon bei ihm ein Voluntarismus an, der über Schopenhauer und Nietzsche hinweg in unserem Jahrhundert seine schaurigen Triumphe feiern sollte?[49] Umgekehrt wird in romantischer Verwirrung eine im Grunde irrationale Ideologie wie der Marxismus als Wissenschaft geradezu kultisch verehrt, bis schließlich der ganze Spuk der Vernunft als überflüssig, als eitles Treiben der Triebe entlarvt und der Fetisch einer revolutionären Praxis angebetet wird: Im Anfang war die Tat. Im übrigen auch eine der Theologie nicht unbekannte Dialektik: das Konstrukt eines liberal-historischen Jesusbildes erweist sich letztendlich als bloßes Stimulans einer reinen Orthopraxie (die im Grunde jenes schon vorentworfen hat).

Solchen Schaukelspielen zwischen ortloser Vernunft und ziellosem Willen setzt sich heute bei vielen denkenden Menschen (die nicht unbedingt «Intellektuelle» sein müssen) ein mehrfacher Widerstand entgegen. Man hat längst begriffen, wie sehr eine ungeerdete Rationalität die Wirklichkeit eindimensional werden läßt; schon längst ist die

[48] So die überraschende Leitfrage der Darstellung der Romantik bei FRIEDELL, a.a.O. – Man denke nur an die merkwürdige Verbindung von mystischer Alchimie, naturwissenschaftlicher Argumentation und einer Metaphysik der Liebe, wie sie sich bei Schelling, Görres, Brentano, Baader finden; KUHN, Liebe 196ff.

[49] HEIMSOETH, a.a.O. 235ff.; vgl. auch K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich, [4] 1981, 260–274 (das Böse bei Kant), 402–409 (Erlebnis und Geschichte bei Schleiermacher).

Dialektik der aufgeklärten Vernunft von einer noch aufgeklärteren Vernunft gnadenlos durchschaut worden, ohne daß eine solche rationale Destruktion der Ratio von sich aus die Gnade der Erlösung hätte erdenken können[50]. Immer mehr wird demgegenüber die Aktuierung einer ganzheitlichen, weisheitlich geprägten, vernehmend-empfangenden Vernunft gefordert, die sich in ernste Verantwortung genommen weiß[51]. Die abstrakte Vernunft soll sich in ihren konkreten Geschichtsgang einordnen lassen, sich relativieren, und in der Tat werden zunehmend die Wechselbedingungen von Vernunft, Sprache, Handlung und Geschichte untersucht[52]. Nicht zuletzt dürfte es kein Zufall sein, daß viele Denkbemühungen um die Versöhnung von Phänomenologie und Dialogik kreisen, in der auch etliche Intuitionen der Hegelschen und Fichteschen Philosophie ihren Ort finden könnten. Das Geheimnis des Dialogs neu zu bedenken, scheint die Forderung der Stunde zu sein[53].

7. Das Tat-Wort der Praxis

In merkwürdiger Gegenläufigkeit zum Rationalisierungsprozeß der Neuzeit wird in ihr ein Pathos der Praxis (oder wenigstens des «Praxisgedankens») bemerkbar, der sich mit der ersten Strömung vielfach verschlingt und überkreuzt. Auch dieser Grundzug verdankt sich christlichen Intuitionen, ist doch die Essenz christlichen Lebens eine vom Logos inspirierte und in-formierte sakramentale Lebenspraxis der Liebe (die insgeheim auch das vielgeschmähte und sicher allzu lang überforderte Ideal des kontemplativen Lebens von innen erwärmte und erhellte). Insofern ist der Primat der praktischen Vernunft für die Gründung einer Metaphysik bei Kant ein der christlichen Urintuition sehr nahe-

[50] Im Gefolge von Benjamin, Adorno, Marcuse, zuletzt Habermas: vgl. Ollig, Zeitdiagnose 355f., 368–370.

[51] C.F. von Weizsäcker, Garten des Menschlichen 85; Ollig, ebd. 380f.

[52] B. Casper, Einige sprachphilosophische Überlegungen, a.a.O.

[53] Neben den schon genannten Arbeiten von Theunissen, Heinrichs, Levinas, vgl. M. Theunissen, Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965; B. Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971; B. Casper, Das dialogische Denken, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Freiburg 1965.

stehender Gedanke. Seit Kant ist nun der Seins- und Sinnwert von Praxis, Erfahrung und sozialem Einsatz ins Ungemessene gestiegen[54].

Dies geschah allerdings in wachsender Lösung vom Logos; es gibt nichts Vorgegebenes und Vernommenes mehr, das es in der Lebenstat auszudrücken gälte, Ziel der Aktion ist vielmehr das Noch-Nicht. Die Praxis dient also der Herstellung eines künftigen heilen Zustandes und wird immer mehr zum Teil einer unter Fortschrittsdruck gebrachten eschatologischen Hetzjagd. Der Prozeß des Er-fahrens wird zum Medium aller Erkenntnis, eine irgendwie vorgegebene Theorie kann es gar nicht geben, weil letztlich alles unter dem Impetus eines revolutionären Veränderungswillens steht. Man könnte sagen, die Praxis laufe in Wissenschaft und Industrie, zumal aber in der Gesellschaft jeglicher Theorie davon, wie es auch den Funktionalismus und Strukturalismus zunächst nur als Praxis-Denken, nicht aber als reflektierte Theorie gibt[55]. Auf die Dauer wird damit nicht nur ein neuer Moralismus, ein entsetzlicher Leistungs- und Verifikationsdruck erzeugt (da erst in ganz bestimmter Praxis Lebenssinn erwirkt wird), sondern alles Tun wird zudem unsakramental, ja ausdruckslos. Es sinkt zum Modus des Man herab, wird zum Besorgen, zum Her- und Hinstellen; schließlich muß man ja etwas tun, ein Zwang, der sich bis in das Freizeitgebaren hinein bemerkbar macht. Die Urwirklichkeiten des Lebens, Liebe, Glaube, Hoffnung, verlieren ihre nur kontemplativer Anschauung *(theoria)* zugängliche Selbst-verständlichkeit und geraten damit unter einen gewaltigen Verifikations- und Erfahrungsdruck, dem sie auf die Dauer nicht standhalten. Das zweckfreie Empfangen ist geradezu verpönt, es gibt nur noch die Orthopraxie und bestenfalls eine kritische Reflexion auf deren Implikationen[56]. Damit ist aber schon der Umschlag ins

[54] HEIMSOETH, a.a.O. 235–252. Nicht ohne Grund präsentiert W. Schulz alle Dominanten der Neuzeit als Verwirklichungsformen: Verinnerlichung, Verwissenschaftlichung, Vergeschichtlichung usw.

[55] ROMBACH, Substanz I 14.

[56] Für Marx und Hegel wird diese Tendenz beschrieben bei SCHULZ, Philosophie 557. Besonders an- und aufregend wie zeittypisch ist der Aufsatz von J. NOLTE, Orthodoxie – Orthopraxie. Skizzen zur Tendenz des Christlichen, in: Praktische Theologie heute, hrsg. von F. Klostermann und R. Zerfaß, München – Mainz 1974, 682–691; vgl. ebd. die Beiträge von G. HASENHÜTTL, Erfahrung als Ort der Theologie (624–637), und P. SILLER, Reden wir von der Wirklichkeit (405–416). An vielen Aufsätzen dieses Werkes kann man die fatale Nähe von Rationalismus (samt zugehörigem kritischem Jargon) und einem verzweifelten und aufgepeitschten Praxiswillen studieren.

falsche Gegenextrem markiert. Eine ihres Logos beraubte leere Praxis treibt ein weltfernes Theoretisieren, einen ideologischen Jargon aus sich hervor, ohne noch etwas zu sagen. Ein Sendungsbewußtsein ohne Sendung, ein blindwütiges Reformieren verenden immer wieder in leerer Diskussion. Vernunft und Praxis enthüllen sich als wurzellos und schlagen ständig ineinander um, ohne sich noch gegenseitig zu bereichern.

Demgegenüber läßt sich an vielen Orten eine Sehnsucht nach der Versöhnung von Wort und Tat, Handlung und Sinn, vita activa und vita contemplativa entdecken. Der aus der Muße geborene Vollzug, der sich als Auftrag versteht, die sakramentale Einheit von Erinnerungs-, Erzähl- und Gestaltungsgemeinschaft, in welcher die Praxis als Ausdruck und Einsatz und die theoria als Sinnempfang gelebt und gefeiert wird, sind dies nicht die Wirklichkeiten, deren Hege und Hut einer künftigen Kirche anvertraut sind?[57]

8. Die Ganzheit als Totalität

Wenn es wahr ist, daß die Welt als das Ganz-Andere zu Gott doch ganz in ihm lebt, daß sie im Pneuma teilhat am göttlichen Begreifen ihrer selbst, so liegt der Gedanke nahe, daß die Welt sich absolut selbst begründen, sozusagen den göttlichen Schöpfungsgedanken schöpferisch nachvollziehen und sich in solchem Nachdenken zu absoluter Gestalt emporarbeiten könnte. Ein solcher Vollzug der reinen Synthese von Logos und Pneuma, Wort und Tat ist offenkundig das Programm der Neuzeit. Die Philosophie als abgelöste und absolute Gestalt menschlicher Selbstbegründung erhebt immer dringlicher einen Auschließlichkeits- und Allverwirklichungsanspruch, sie allein vermag die Geschichte ihres Geistes auf den endgültigen dialektischen Begriff zu bringen, in welchem selbst das Ganz-Andere Gottes als Gedachtes noch mit dem Nicht-Anderen unseres Geistes in dessen eigenem Denken zusammenfällt. Universalität und Konkretheit, Gegenüber und Einheit finden sich in einem solchen Denkprozeß bleibend miteinander versöhnt[58]. Es offenbart sich nicht mehr ein freies Ab-solutum, ein mäch-

[57] METZ, Erlösung und Emanzipation 138f.; OLLIG, Zeitdiagnose 385ff.

[58] ROMBACH, Substanz I 282f., 350–354; DERS., Gegenwart 42, 54, 88–99; HEIMSOETH, Die sechs großen Themen 36f., 72f.

tiger Logos, der sich frei dem vom Geist belebten Denken kundtäte, vielmehr denkt das Absolute sich selbst in der Reflexion des Menschen, es wird der Logos erst aus der Reflexionsgeschichte des Pneuma heraus geboren. Die Geschichte menschlicher Selbstreflexion und Geschichtsbegründung wird zum notwendigen Gang des Absoluten selbst.

Aus einer solchen Weltanschauungs- und Weltvermessungslehre entsteht mit notwendiger Konsequenz eine Weltverbesserungslehre; der bild- und ortlose Gott wird geortet, er muß seinen Sinn in der Bindung an eine ganz bestimmte Inkarnations- und Befreiungsgeschichte finden. Dieser an sich nicht unchristliche Gedanke (nicht umsonst könnte man von einer Geburt der Dialektik aus dem jüdischen Geist sprechen) wird nun unter den Bedingungen der industriellen Gesellschaft, des sekundären Systems zur Ideologie, zur universalen Welterklärungs- und Weltveränderungslehre in parteilicher Absicht[59]. Da dem in die Kreisläufe einer Produktions- und Konsumwelt total eingespannten und in sie hinein entfremdeten Menschen primäre Einwurzelungs-, Erfahrungs- und Ganzheitsfelder fehlen, wird eine künstliche Ganzheit in Form des ideologischen Geschichtsbewußtseins geschaffen, in welcher sich wissenschaftliche Erklärung, deduzierte philosophische Universalität und eine alles umgreifende Lebenslehre zu einer mechanisch-totalen Einheit verbinden. Die notwendig auftauchenden Gegner einer solchen (immerhin doch endlich bleibenden) Projektion werden ideologiekritisch von ihren falschen Voraussetzungen her entlarvt, es wird ihnen (meist mit Hilfe der Psychoanalyse) nachgewiesen, daß sie aufgrund der Verdrängung ihrer parasitären gesellschaftlichen Stellung ein falsches Bewußtsein entwickelt haben und schließlich unvermeidlich der Wahrheit der richtigen Geschichtsdialektik anheimfallen werden[60].

Totalitarismus, Determiniertheit einer jeden Lebensregung, gnadenlose Vereinzelung des einzelnen wie das ständig neue Hervortreiben von Gegnern, die es zu demaskieren gilt, zerreiben die neuzeitliche Reflexionsgestalt. Sie zerbricht in die Antagonismen einer eben vom

[59] Zum folgenden vgl. den instruktiven Überblick bei K. LEHMANN, Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien, in: Handb. der Pastoraltheologie II,2, Freiburg 1966, 109–179, bes. 118–145. Außerdem FREYER, Theorie 110–133; SCHULZ, Philosophie 553–566, 610–613, 624–627.

[60] LEHMANN, a.a.O. 125f., 142f.; FREYER, Theorie 129–132; ROMBACH, Gegenwart 94ff.

Menschen nie zusammenzuzwingenden Dialektik, sie wird gnadenlos eindeutig und zweispältig. Die Welt wird zum Schauplatz des Auftretens nicht mehr miteinander zu versöhnender Machtansprüche; Technizismus und private Angst, totaler Anspruch des Ganzen und Isolierung des Einzelnen, Absolutheitsgebaren und faktische Ohnmacht, all das steht gegen- und nebeneinander und kann nur noch von der Ordnung der Konzentrationslager oder den weicheren Mechanismen einer gesellschaftlichen Totalität zusammengezwungen werden.

Angesichts des Elends einer so hochgemuten Herrlichkeit wächst die Einsicht, daß auch Neuzeit eben nur endliche Geschichte, eine der vielen denkbaren Spiegelungen des Geistes und der Liebe ist. Es wächst die Einsicht, daß man die Geschichte von Logos und Pneuma (in ihrer Unterschiedenheit!) weder einfach auf den dialektischen Begriff bringen noch auf die Folter einer ganz bestimmten Praxis spannen kann. Das Grundproblem der Neuzeit nämlich, wie der Mensch Macht über seine Macht gewinnen kann, läßt sich eben so nicht lösen[61]. Die Negativität der Leidens- und die zarte Schönheit der Liebesgeschichten sind weder durch eine abstrakte Soteriologie noch durch irgendeine andere Form der Reflexion einzufangen und in ihrem Geschick endgültig aufzuhellen. Alle Endlösungen verbieten sich hier. Ist es nicht an der Zeit, zu lernen, daß die Freiheit des Menschen am Spielraum der Freiheit Gottes hängt und in ihm lebt? Und daß es wohl viel zu erzählen gibt von dem dramatischen Zusammenstoß dieser Freiheiten (die doch einander gehören), aber eben nichts zu konstruieren und sogar recht wenig zu «begründen»?[62]

[61] Guardini, Das Ende der Neuzeit, 87–96.

[62] Rombach, Gegenwart 102; Metz, Erlösung und Emanzipation 136, wo er sich gegen eine trinitätstheologisch fundierte Auflösung des Leidens in einer «rechtshegelianischen» Theologie wendet. Das Gesagte gilt auch, wenn man – etwa mit Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist, 27–59, 77–100 – die Vermittlungsfigur in der Hegelschen Theologie erheblich positiver beurteilt. Die Wirkungen seiner Philosophie sind jedenfalls noch zwiespältiger als vielleicht sein Denken selbst. – Für Habermas (bei Ollig 367f.) ist Hegels Philosophie der letzte großangelegte Versuch, für das moderne Bewußtsein ein identitätsverbürgendes Wissen hervorzubringen, eine Aufgabe, die einst der Mythos erfüllt habe. Gegen einen solchen Reflexionsmythos möchte er die flexiblere Identität einer globalen Kommunikation setzen (369f.).

9. Gott und Mensch: Der Gott-Mensch am Ende der Neuzeit

Blicken wir auf den Entwicklungsgang unserer Geistesgeschichte zurück, so hat sich uns die falsche Verabsolutierung der Welt, die fatale Konkurrenz zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit als Todeskeim aller Bestrebungen der Neuzeit enthüllt. In dieser Konkurrenz kam es immer wieder zu falschen Entgegensetzungen oder ebenso falscher Identifizierung der Sphären. Einheit und Gegenüberstand, Gegensatz und Zugehörigkeit, sie fanden nicht mehr zum Offenbarungsraum der Freigiebigkeit, in dem sie hätten zusammen gedeihen können. So kam es, daß zwar die einzelnen Charakteristika der Offenbarungsgestalt eine scharfe Ausprägung erfuhren, dann aber, da ohne Her- und Zukunft, sich ins Beliebige verliefen. Zwischen ihnen entstanden heillose Widersprüche, sie wurden füreinander zu Alternativen: Liberalismus und Kommunismus, Praxisdenken und Rationalismus, Vereinzelung und Streben nach Totalität, Fortschrittspathos und ein Gefühl elementarer Ausgesetztheit treiben sich gegenseitig hervor, verzehren einander, schlagen ineinander um, bis schließlich jede von ihnen als geistige Gestalt zerstört ist. Übermäßiges Weltvertrauen und dämonische Weltangst jagen einander, jede Form nimmt sich zu wichtig, alles will absolut sein, notwendiger Teil einer notwendigen Begründungsgeschichte der Freiheit, die sich doch nie einholt.

So hat Guardini mit seinem nüchternen Fazit, dem im Grunde alle beigezogenen Denker zustimmen, recht. Die Menschenbilder des Idealismus, Positivismus oder Existentialismus wie auch die Strukturbeschreibungen der modernen Anthropologie können allesamt, so sehr sie richtige Einzelzüge beitragen, einen nachdenklichen Menschen nicht befriedigen[63]. Sie wollen zuviel und halten zu wenig.

Mitten im Umbruch unserer Zeit haben sich indessen auch Signale einer « neuen » Epoche angekündigt, zwar schüchtern noch, kaum systematisierbar, dennoch nicht ohne Kontur und Richtung. Mit allem Vorbehalt seien sie im folgenden gesammelt und ein wenig geordnet.

Allen Beteiligten ist klar, daß die Zukunft keine großartigen Synthesen erlaubt, sondern es in karger Nüchternheit um die Grundlagen humanen Überlebens gehen wird. Guardini nennt als Wegmarken für

[63] GUARDINI, Das Ende der Neuzeit 84f.

unsere Reise in die dürftige Nachneuzeit die Förderung der Verantwortlichkeit der Person, die Bildung nüchterner Werkgemeinschaft, ferner besonders nachdrücklich die Einbindung der Macht, die aber nur gelingen wird, wenn Askese und Tapferkeit als Grundhaltungen neu geschätzt werden. Zudem seien der Geist der Anbetung und ein personaler Glaube ohne Schnörkel und ohne die Stützen einer naturalen Religiosität erforderlich[64].

Inzwischen sind jedoch genauere und ernüchterndere Fakten samt den daraus zu ziehenden Folgerungen deutlich geworden. Angesichts der Ideologisierung der Geschichte seitens der «Systeme» und der Geschichtslosigkeit des Funktionalismus wird allenthalben die Schulung des Sinns für die geschichtliche Gewordenheit, für den kleinen Freiraum an Verantwortung und Entscheidung, für die Relativität einer jeden Deutung, Erscheinung und Epoche, also für die Demut des Geistes angesichts seiner eigenen Geschichte gefordert[65]. Diese Verantwortung bezieht sich nicht auf selbstgefertigte logische Konstruktionen eines Geschichtssinnes, sondern muß sich als kommunikative Vernunft, in der hörenden Demut und hochgemuten Klarheit des Gespräches bewähren[66]. Ein solches Gespräch als Vollzug einer Konsensgemeinschaft in gewaltfreiem Dialog würde sich allerdings in sich selbst verlaufen und kein Ergebnis zeitigen können, wenn ihm nicht Verpflichtung und Gehalt aus den Tiefen des Seins der Partner erwüchsen, wenn es nicht für die primären Wirklichkeiten von Liebe, Tod, Sprache, Kunst offen bliebe. Vernunft muß also zu einer gebundenen, horchendtastenden werden, Rückbindungen suchen, die über das Funktionale des Augenblicksbedürfens hinaus für den frei gewährten und doch tragend-einfordernden Sinngehalt des Seins empfänglich sind[67]. Sol-

[64] Ebd. 105–116.

[65] Rombach, Gegenwart 83–87; ders., Substanz I 34–42; Schulz, Philosophie 602–626, 841–854; Freyer, Theorie 233–247.

[66] Schulz, Philosophie 326ff.; vgl. die schon genannten Autoren der dialogischen Philosophie, bes. Heinrichs und Theunissen.

[67] Vgl. Ollig, Zeitdiagnose 384, und die Rede Dahrendorfs von der Ausgewogenheit des Verhältnisses von Ligaturen und Öffnungen bei Optionen des Einzelnen (ebd. 360). Außerdem Spaemann, Die Religion 269; Rombach, Gegenwart 102ff. Zur Ambivalenz der «Kehre» bei Heidegger, die in diesen Zusammenhang gehört, ebd. 71ff., 105ff.; Schulz, Gott 54f.; instruktiv für den ganzen Zusammenhang und seine theologische Begründung: E. Simons – K. Hecker, Theologisches Verstehen, Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik, Düsseldorf 1969, 149–173, 181–184, 196–200.

cher Dialog, solche religio lassen das Dasein und die Welt in ihrer Mehrdimensionalität und Pluralität erst recht bestehen; zum Reichtum unseres gebrochenen Lebens gehört die nicht ins Eine zu zwingende Vielfalt, ein heiteres und schmerzhaftes Sein-lassen-Können des Pluralen, vielleicht gar eine Vielfalt der Ontologien. Nur so entrinnen wir der Gewalt einseitiger Weltdeutungen und Lebensmentalitäten[68].

Der Theologie ist es an dieser Stelle aufgegeben, das Zueinander von Verantwortung und Freiheit, Dialog und Identität, Verpflichtung und Vielfalt zu bedenken. Sie hätte von der Offenbarung her die Mittel, die Extreme zu versöhnen. Es hatte sich ja gezeigt, daß die Nähe Gottes Abstand, Raum und Freiheit mit sich bringt, daß das Alles Gottes zum Gegenüber werden, und in einem konkreten und zerbrechlichen Gegenüber das All jeglichen Sinnes erscheinen kann[69]. Identität und radikale Andersheit fanden sich im Offenbarungsdialog zwischen Vater und Sohn personal vermittelt und versöhnt, eine Vermittlung in liebender Freiheit, die ohne die Gesetze der Dialektik, ohne gewaltsame Konstruktion, ohne zwingende Macht auskommt, vielmehr als Symbol erscheint, anfechtbar und zerbrechlich, und doch von innen heraus mächtig. Ein solcher Gott, in dem die Demut des Selbsteinsatzes und der Wagemut des Sich-Aussetzens, Wort und Antwort, Macht und Liebe auseinander leben, kann nur als Dialog in Liebe, als dreifaltige Einfalt gedacht, besser noch verehrt und gelebt werden. Auch die Leidensfähigkeit dieses Gottes wird man weniger spekulativ ergründen, sondern vielmehr ehrfürchtig betrachten, staunend erzählen, schweigend ausleben müssen. Die Theologie wird mehr auf die Gestalt Jesu zu und von ihr her zu denken haben und vielleicht ein wenig zarter mit ihm selbst umgehen. Es scheint mir die Entdeckung dieser dreifaltigen Demut, dieses Gottes, der anfechtbare Liebe ist, eine der Gaben der Offenbarung an unsere Zeit zu sein, eine wahrhaft späte Entdeckung des bis heute kaum gewürdigten Lebenswertes des Trinitätsdogmas[70].

[68] Vgl. METZ, Versuch einer positiven Deutung 261f.; K. RAHNER, Theologische Reflexionen zur Saekularisation, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 637–666 (bes. 660ff.: Konkupiszenz und Pluralismus); ROMBACH, Substanz I 49ff.; II 235–265, 494f., 515ff.; LEVINAS, a.a.O. 195–208, 281f.

[69] METZ, ebd. 245–253; RAHNER, Grundkurs des Glaubens 217–226.

[70] Neben den Anm. 4/19 genannten Autoren vgl. KASPER, Der Gott Jesu Christi 354–383; H.U. VON BALTHASAR, Theodramatik II,2 167–174; Theodramatik III 297–315, 337–342.

Diesem «anonymen» Gott wird auch eine diskretere religiöse Praxis entsprechen. Wenn Gott Dialog, Liebesstruktur, Totalität der Demut, Weg-gabe seiner selbst ist, dann wird zwischen einem beliebigen Relativismus, dem alles ins Diffuse entgleitet, und einem Totalitarismus, der alles ins Eine zwingt, aus der freigiebigen Kraft des christlichen Gottes ein Reich der Relativität entstehen dürfen, ein Reich schöpferischer Verantwortung im Gehorsam gegen den Augenblick, der die Tür ist, durch die der Messias bei uns eintritt. Die Welt wird dabei weder vergötzt noch verteufelt, vielmehr tastend nach den Spuren der Offenbarung von Sinn befragt[71]. Eine pagan-mittelalterliche Sakralität, die eher dinglich gedacht und gelebt wurde, weicht (in einem Prozeß der «Transfunktionalisierung» der Religion) einer anonymeren und doch nicht weniger dringlichen Gestalt der Religiosität, die die Spuren der Liebe als Gabe und Forderung auf jedem Antlitz und zu jeder Stunde wahrzunehmen und ihnen zu entsprechen weiß[72]. In jeder irdischen Gestalt kann sich die arme Liebe Gottes verbergen und finden lassen, in nichts wird sie freilich erscheinen müssen. So wird sich die nüchterne Kritik an den Götzen dieser Welt mit der ebenso nüchternen Ermutigung verbinden, den nächsten Schritt in erwartungsvoller Ratlosigkeit zu tun, um zu entdecken, daß wir schon immer im weiten Raum des Geistes Gottes existieren.

[71] METZ, ebd. 264f.; FREYER, Theorie 248–254.

[72] K. RAHNER, Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt, Schriften zur Theologie X, Einsiedeln 1972, 547–567, bes. 557ff.; DERS., Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln ² 1968, 277–298; VANZAN, Secolarizzazione, 229f. An diesem Punkt zeigt sich auch die relative Berechtigung von so radikalen Ansätzen wie dem von NOLTE u.a. (Anm. 56).