

Die Natur des Menschen und die Absolutheit des Christentums

Hermann Ebert

Noch selten im Laufe seiner Geschichte scheint der Absolutheitsanspruch des Christentums so fragwürdig gewesen zu sein wie heute. Schon die Anerkennung eines höchsten Wesens scheint vielen Menschen trotz besten Willens unmöglich zu sein, was die modernen Stichworte „Tod Gottes“, „Gottesfinsternis“, „Gottesferne“, „Absurdität des Daseins“ beweisen. Daher war auch noch niemals ein bewußter Atheismus so weit verbreitet, wobei dahingestellt bleiben mag, wieweit dieser oft nur ein vermeintlicher Atheismus ist, der Gott als ein „Objekt“ (neben anderen, wenn auch das höchste) wissenschaftlicher Forschung nicht zu Unrecht ablehnt und so gewissermaßen nur die „pubertäre Fehlform“ der „Chance und Versuchung gegenüber der Unbegreiflichkeit Gottes ist“ (K. Rahner).

Aber auch dort, ja vielleicht gerade dort, wo an etwas, beziehungsweise an dem Absoluten festgehalten wird, empfindet man den Gedanken besonders schwer vollziehbar, daß sich dieses Absolute an einer bestimmten Stelle unserer Geschichte an einem bestimmten Ort unserer Erde in kontingenter Weise in einem Menschen offenbart haben soll. Gewiß empfand man dieses „Paradox“ des Christentums, das durch das Kreuz noch einmal eine Zuspitzung erfährt, zu allen Zeiten, vor allem zu Beginn des Christentums in seiner Begegnung mit der Weisheit der Antike. Die ersten zwei Kapitel des ersten Korintherbriefs legen dafür eindrucksvoll Zeugnis ab. In der Aufklärungszeit hat dieser scheinbare Widerspruch durch Lessing in seinem Aufsatz „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ einen klassischen Ausdruck gefunden: „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: Zufällige geschichtliche Wahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten niemals werden.“¹

Diese Schwierigkeiten wurden zwar weithin gemildert durch den auf die Aufklärung folgenden Historismus, der eine „grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Worte“ (E. Troeltsch) mit sich brachte und letzten Endes zu der Einführung der Kategorie der Geschichte in die Metaphysik (siehe besonders Heidegger!) geführt hat. Dadurch eröffnete

¹ Zit. nach B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie* (Freiburg 1965) 338.

sich auch ein gewisser Zugang zum Verständnis der „Geschichtlichkeit“ des Absoluten, und so beginnt eigentümlicherweise erst auf diesem Umweg die Kategorie der Geschichtlichkeit jetzt allmählich auch in einen Teil der katholischen Schulphilosophie Eingang zu finden.

Aber diese der Geschichtlichkeit des Christentums günstige Tendenz wird heute durch eine Reihe anderer Faktoren nicht nur paralysiert, sondern geradezu in das Gegenteil verkehrt. Der Historismus hat letzten Endes doch, vor allem in Verbindung mit dem Evolutionsgedanken der Naturwissenschaft, zur Relativierung und damit Aufhebung eines Absoluten im allgemeinen Bewußtsein beigetragen. Dazu kommt, daß in unserem von der Naturwissenschaft und Technik geprägten Zeitalter, in dem man möglichst alles in mathematischen Formeln ausdrücken und auf solche zurückführen will, die durch Freiheit bestimmte Geschichtlichkeit wieder in den Hintergrund gedrängt und trotz scheinbarer gegenteiliger Tendenzen in der modernen Physik durch die Kategorie der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit überschattet wird.

Das größte Hindernis für die Anerkennung der Möglichkeit einer geschichtlichen Offenbarung des Absoluten im Christentum bildet jedoch der dem Menschen in unserem planetarischen Zeitalter sich immer stärker aufdrängende Pluralismus der Religionen und damit der Erfahrungen eines Absoluten. Daher fällt es dem modernen Menschen schwer, an eine einzige, für alle gültige geschichtliche Offenbarung des absoluten und transzendenten Gottes in Jesus Christus zu glauben. Dieser Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit hat wohl am deutlichsten Karl Jaspers Ausdruck verliehen².

Daher erscheint es als eine dringende Aufgabe, dem Menschen von heute zu zeigen, daß für ihn eine solche Begegnung mit dem Absoluten in einem geschichtlichen Menschen nicht nur möglich ist, sondern daß er seinem ganzen Wesen nach auf eine solche Möglichkeit hin angelegt und strukturiert ist.

Das kann entweder durch eine mehr phänomenologische Beschreibung des menschlichen Wesens³ oder aber durch dessen ontologische Analyse geschehen. Wir wollen hier den zweiten Weg einschlagen.

Die ontologische Struktur des menschlichen Geistes

Man kann das Wesen des Menschen zunächst ganz allgemein dadurch kennzeichnen, daß man sagt: Der Mensch ist leibhafter Geist, Geist in Leib, „Geist in Welt“ (K. Rahner), wodurch schon ausgedrückt werden soll, daß das Entscheidende am Menschen der Geist ist, während der Leib nur ein Moment am Vollzuge des Geistes darstellt. Der Geist des Menschen vollzieht sich wiederum in zwei

² Vgl. besonders: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1963).

³ Vgl. dazu etwa als Beispiele die Aufsätze von B. Welte: *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, in: *Auf der Spur des Ewigen*, a.a.O. 83–112. Ferner: *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, ebd. 113–151 und: *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*, ebd. 337–350.

Funktionen: in Erkennen und Wollen, die zwar zwei verschiedene Funktionen sind, aber in der Einheit desselben Geistes, der sozusagen eine Einheit in einer Zweiheit oder eine Zweiheit in einer Einheit darstellt.

Der Geist als solcher ist so strukturiert, daß er, und zwar in seinen beiden Funktionen, als Erkennen und Wollen, auf sich selbst gerichtet ist, daß er stets zu sich selbst zurückkehrt und sich auf sich selbst zurückbeugt, daß er, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt, ständig die *reditio completa* in seipsum oder die *reflexio* in seipsum vollzieht. Moderner kann man auch mit Heidegger sagen: Der Mensch ist dasjenige Seiende, „dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“⁴.

Der menschliche Geist tritt aus sich heraus, übersteigt, transzendiert sich selbst und kehrt zu sich selbst zurück, was aber zunächst kein zeitlicher, sondern ein formal-ontologischer Vorgang ist. Da aber, wie schon betont, der menschliche Geist nicht absolut in sich selbst steht, nicht wie eine Monade in sich selbst eingeschlossen ist, sondern der Leib ein Moment an ihm selbst ist, greift der Geist in seiner Transzendenz mittels der Sinnlichkeit des Leibes zugleich auf seine Umwelt (als Welt der Sachen und nichtgeistigen Wesen) und Mitwelt (als Welt der anderen Menschen) aus, um dann, oder besser, dadurch zu sich selbst zurückkehren oder zu sich selbst kommen zu können. Auf diese Weise konkretisiert er seine formal-ontologische Struktur und kann so erst zu seinem konkreten Wesen kommen. Bildlich ausgedrückt könnte man sagen: Er baut sich so aus seiner Umwelt und Mitwelt heraus selber auf. Umwelt und Mitwelt sind so gleichsam das „Material“, in dem sich der menschliche Geist selbst verwirklicht, immer natürlich vorausgesetzt die formal-ontologische Struktur seiner „reflexiven Transzendenz“, aus der heraus er ja erst den Ausgriff, die Transzendenz auf Umwelt und Mitwelt vollziehen kann.

Bei diesem Ausgriff auf Um- und Mitwelt besteht aber eine wesentliche Differenz zwischen seinen beiden Funktionen, dem Erkennen und Wollen. Im Erkennen erfolgt zwar eine Einigung von Subjekt und Objekt (der Um- und Mitwelt), und zwar im Subjekt, dem das Objekt angeglichen wird, aber so, daß sich das Subjekt gerade darin wieder vom erkannten Objekt als dem Anderen distanziert, zu sich selbst zurückkehrt und so seine Subjektivität, sein In-sich-selber-stehen vollzieht. Dabei muß wiederum eine weitere Differenz zwischen der Umwelt (der Sachen und nichtgeistigen Wesen) auf der einen und der Mitwelt (der anderen Menschen) auf der anderen Seite beachtet werden. Das eigentlich und primär Andere, dem gegenüber sich der Geist als Subjekt vollziehen kann, sind nicht die Sachen und nichtgeistigen Wesen, da diese ja nicht wahrhaft in sich selber stehen, sondern die anderen Menschen, und zwar primär in zeitlicher und in ontologischer Hinsicht⁵.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1963) 42.

⁵ Daß der andere Mensch auch zeitlich das primär andere Gegenüber für das menschliche Subjekt ist, hat besonders die Pariser psychologische Schule, vor allem H. Wallon und J. Piaget deutlich gezeigt. Vgl. E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott* (Mainz 1964) 62.

Das gilt insbesondere in unserer technisierten Welt, die man mit einem heute viel zitierten Wort als eine „hominisierte“ Welt bezeichnen kann, in der der Mensch immer weniger auf Dinge trifft, die ihm vor-gegeben, die von ihm unberührt sind, die er nicht in irgendeiner Form verwandelt und sich dienstbar gemacht und dadurch sich selbst sozusagen einverleibt hat. So kann man geradezu von einer „Menschwerdung der Erde“⁶ sprechen. Daher kann der Mensch in der Begegnung mit diesen Dingen eigentlich nur sich selbst oder den Spuren und Zeichen des anderen Menschen begegnen. Ja, ein Astronom kann heute angesichts der unvorstellbaren Größe und Weite des Weltraums und der darin vorhandenen Sternsysteme die erschreckende Vision einer fast ans Nichts grenzenden Welt haben. Denn wenn man sich die im Weltraum vorhandene Materie gleichmäßig im Weltraum verteilt denkt, kommt man zu dem Ergebnis, daß das Weltall „den Grenzfall einer gerade noch nicht materieleeren Welt“ repräsentiert⁷. Deshalb kann sich gerade in unserer modernen Welt der Mensch als Subjekt fast nur noch in der Begegnung mit seinem Mitmenschen vollziehen, da dieser erst ein eigentliches Gegenüber darstellt.

Wesentlich anders als im Erkennen vollzieht sich der Geist in seiner Transzendenz auf Um- und Mitwelt in seiner anderen Funktion, dem Wollen. Während er im Erkennen, von dem Anderen als Anderen sich distanzierend, als Subjekt zu sich selbst kommt, geschieht im Wollen eine gegenläufige Bewegung. Hier tritt er aus sich heraus, um sich mit dem Anderen als Anderem zu verbinden, er vollzieht sich als er selbst nicht in sich selbst, sondern im Anderen seiner selbst. Und auch hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied darin, ob das Andere eine Sache ist oder ein anderer Mensch in seiner Subjektivität, in seinem Selbststand. Ist dieses Andere eine Sache oder ein nichtgeistiges Wesen, dann endet diese Transzendenz zu dem Anderen hin damit, daß der Mensch in dieser und durch diese Transzendenz dieses Andere zu sich herüberzieht, da dieses Andere ja kein ebenbürtiges Gegenüber ist.

Anders dagegen verhält es sich, wenn dieses Andere, dieses Gegenüber, ein ebenso in sich selbst stehendes, sich selbst vollziehendes Subjekt ist, also ein anderer Mensch. Dann kann die Bewegung des Wollens und die durch sie erstrebte Vereinigung mit dem Anderen nur in diesem Anderen geschehen, dann bekommt diese Bewegung des Wollens ihre eigene vom Erkennen verschiedene Gestalt, nämlich die Gestalt der Liebe. Voraussetzung dafür ist freilich, daß der andere Mensch nicht als etwas Sachhaftes, Dingliches, als ein bloßes Objekt betrachtet wird, sondern als ein in sich selbst stehendes Subjekt mit seiner eigenen Mitte und seiner eigenen, unantastbaren Freiheit. In dieser Bewegung der Liebe findet die im Erkennen begonnene Transzendenz auf Um- und Mitwelt erst ihre Vollendung und damit auch der in dieser Transzendenz existierende und formal-ontologisch

⁶ W. G. Haverbeck, *Das Ziel der Technik. Die Menschwerdung der Erde* (Olten 1965).

⁷ J. Meurers, *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft* (München 1962) 253.

gegründete Geist, der damit erst wahrhaft zu sich selbst kommt, sich selbst besitzt, oder, mit anderen Worten, Person wird. Der andere Mensch kann aber dabei nicht als Mittel der Selbstwerdung betrachtet werden, so daß diese Bewegung zum Anderen hin letzten Endes doch eine rein egozentrische, egoistische bliebe, sondern diese Selbstwerdung und dieser Selbstbesitz kommen ja gerade in der selbst-losen, von sich weg auf den Anderen als Anderen blickenden Hingabe an diesen Anderen zustande, beziehungsweise sie konkretisieren und verwirklichen sich dadurch.

Horizontale und vertikale Transzendenz des Menschen

Nun ergibt aber eine ontologische Analyse dieser Transzendentalität des menschlichen Geistes in Erkennen und Wollen, daß diese nur möglich ist kraft einer Transzendenz höherer und ontologisch früherer Art, was hier natürlich nicht weiter ausgeführt werden kann⁸.

Nur dadurch, daß der Mensch auf ein Unbegrenztes, Unendliches, Absolutes transzendiert, kann er etwas als begrenzt, endlich und kontingent erkennen. Nur dadurch, daß er auf ein absolutes, unendliches Ziel ausgerichtet ist, kann er ein endliches Ziel in Freiheit wollen. Letzten Endes geht diese Transzendenz auf Gott als das absolute Sein. Der Mensch kommt immer schon vom Unendlichen her, wenn er zum Endlichen kommt. Auf der anderen Seite geht ihm nur am Endlichen diese seine unendliche Öffnung auf. Mit E. Schillebeeckx können wir diese Transzendenz des Menschen auf Gott als vertikale bezeichnen, seine Transzendenz auf Um- und Mitwelt dagegen als horizontale.

Bei einer genaueren Reflexion auf sich selbst erfährt der menschliche Geist diese seine Transzendenz immer schon als vom absoluten Sein, von Gott her eröffnet und begründet. So weist seine vertikale Transzendenz auf Gott als den weltjenseitigen Zielpunkt hin, der zugleich der Ausgangspunkt der horizontalen und vertikalen Transzendentalität des Menschen sein muß, indem er sich auf den Menschen bezieht, auf ihn hin transzendiert und so die Transzendenzmöglichkeit des Menschen als deren Ausgangs- und Zielpunkt eröffnet. So ist der menschliche Geist als Ausgangspunkt seiner Transzendentalität, und zwar seiner horizontalen und vertikalen, wiederum Ziel einer höheren Transzendenz und auf diese Weise aktiv und passiv zugleich, beziehungsweise aktiv nur, indem er passiv ist. In der passiv-aktiven vertikalen Transzendenz muß also dann die horizontale Transzendenz des menschlichen Geistes gründen und aus ihr hervorgehen. Da sich aber der menschliche Geist erst in seiner horizontalen Transzendenz verwirklicht und vollzieht, also zu sich selbst kommt, er selbst ist, muß sich auch seine vertikale Transzendenz, obwohl sie die horizontale begründet und selbst wieder in der gött-

⁸ Es muß auf die Arbeiten von J. B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth und B. Welte verwiesen werden. Vgl. dazu auch H. Ebert, *Der Mensch als Weg zu Gott*, in: *Hochland* 57 (1965), besonders 299–307. Dort auch die entsprechenden Literaturangaben.

lichen Transzendenz zum Menschen gründet, erst in der horizontalen Transzendenz konkretisieren und zu sich selbst kommen.

Das bedeutet aber, daß beide Transzendenzmöglichkeiten untrennbar miteinander verknüpft sind und eine ohne die andere nicht sein kann. So kann also der Zielpunkt der horizontalen Transzendenz – das ist nach dem Gesagten vor allem der andere Mensch – nur kraft des Ausgangs- und Zielpunktes der vertikalen Transzendenz und umgekehrt dieser Ausgangs- und Zielpunkt der vertikalen Transzendenz nur in der Verwirklichung der horizontalen Transzendenz erreicht werden. oder anders ausgedrückt: Der Mensch kann Gott (als Ausgangs- und Zielpunkt seiner vertikalen Transzendenzmöglichkeit) in seiner Wirklichkeit nur erreichen und dadurch sich selbst verwirklichen in seiner und durch seine Beziehung zum Mitmenschen, die ihre wahre Gestalt in der Hingabe der Liebe an den Anderen als Anderen findet. Dadurch kann sich also der Mensch in seiner Subjektivität und Freiheit vollenden und sich selbst in Freiheit aus der zeitlichen und geschichtlichen Begegnung mit dem Mitmenschen seine vollendete (= ewige) Gestalt geben. So scheint es doch – entgegen H. U. v. Balthasar⁹ – möglich zu sein, philosophisch zu zeigen, daß „der flüchtigen Begegnung eines endlichen vergänglichen Ich mit einem endlichen vergänglichen Du Ewigkeitsbedeutung“ zuerkannt werden muß. Damit scheint aber auch erwiesen zu sein, daß es gerade von der durch J. Maréchal in Anlehnung an Kant und Fichte begründeten und besonders von J. B. Lotz und Karl Rahner weiter entwickelten Thomasinterpretation her einen Weg gibt, eine wirkliche Ich-Du-Beziehung ontologisch zu begründen und nicht bloß phänomenal aufzuzeigen und ihren inneren Zusammenhang mit der Gottesbeziehung des Menschen aufzuweisen, was besonders von H. U. v. Balthasar in letzter Zeit immer wieder bestritten wird¹⁰.

Aus dem bisher, wenn auch natürlich nur skizzenhaft aufgewiesenen inneren Zusammenhang von vertikaler und horizontaler Transzendenz des Menschen, von Gottes- und Nächstenliebe, hat sich also ergeben, daß der Mensch seine Beziehung zu Gott nur realisieren kann in seiner Hingabe an das Du des Mitmenschen. Das darf aber nicht so verstanden werden, daß der Mensch sich seine vertikale Transzendenz, seine Beziehung zu Gott, nicht auch thematisch bewußt machen und sogar auf diese Weise eine Art Gottesbeweis führen könne. Daher kann der Mensch auch versuchen, diese vertikale Transzendenz zu Gott gleichsam auf direktem Wege, ohne den „Umweg“ über den Mitmenschen zu vollziehen, was ja in den

⁹ H. U. v. Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt, in: *Concilium*, I (1965) 473.

¹⁰ Vgl. den eben zit. Artikel in: *Concilium*, a.a.O., 472 f. und den Artikel: Die Gottvergessenheit und die Christen, in: *Hochland* 57 (1964) 9. Vgl. dagegen K. Rahner, Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe, in: *Geist und Leben*, 38 (1965) 168–185, der aber die philosophische Begründung für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nicht näher ausführt, sondern letztere von seinem ganzen philosophischen Ansatz her mehr thesenartig und theologisch darstellt. Ähnlich auch E. Schillebeeckx, a.a.O. 61–66. Vgl. dazu einen bescheidenen Versuch: H. Ebert, Der Mensch als Weg zu Gott, in: *Hochland* 57 (1965) 310, 312. Freilich darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine wahrhaft christliche Philosophie handelt, eine Philosophie, welche die Offenbarung voraussetzt, beziehungsweise, welche sich die Offenbarung selbst voraussetzte zu ihrem Selbstverständnis.

religiösen Akten, zum Beispiel im Gebet, vor allem aber in Glaube, Hoffnung und Liebe geschieht. Aber diese Akte setzen schon den Bezug des Menschen zum Mitmenschen voraus, aus dessen Analyse ja Gott als dessen unthematischer Horizont erst erkannt werden konnte. So kann also Gott auch im religiösen Akt nur als der durch die horizontale Transzendenz Erkannte oder Erfahrene angesprochen werden.

Ferner kann durch einen solchen direkten Akt Gott wiederum nicht in seiner eigentlichen Wirklichkeit, sondern nur als die gegenstandslose (nicht weltlich-objekthafte) Voraussetzung eben dieses menschlichen Aktes, der aber auch nicht rein geistig ist, sondern sich in äußeren oder inneren Worten oder Gebärden ausdrücken muß, erreicht werden. Auch darf nicht übersehen werden, daß sich der Mensch infolge seiner leiblich-geistigen Struktur nicht an etwas Gegenstandsloses (im oben erwähnten Sinn) wenden kann, sondern daß er sich irgendeine sinnhafte Vorstellung von Gott machen muß, was der Mensch in irgendeiner Form auch immer tut. Aber je mehr der Mensch die Ungegenständlichkeit Gottes und damit sein wahres Wesen erkennt, desto weniger wird es ihm gelingen, an einer solchen sinnhaften Vorstellung festhalten zu können, und desto mehr empfindet er dort eine Leere, wo Gott ist. Diese Erfahrung scheint der moderne Mensch in viel größerer Breite und Intensität zu machen als der Mensch früherer Zeiten, da es ihm aus seinem naturwissenschaftlich beeinflussten Denken heraus besonders unmöglich ist, sich Gott gegenständlich-objekthaft vorzustellen, weshalb sich dann viele Menschen als Atheisten vorkommen, obwohl sie in Wirklichkeit nur eine reinere Gottesvorstellung haben als die Menschen früherer Zeiten, bei denen an Stelle des gegenständlich-naturwissenschaftlichen Denkens mehr das sinnhaft-intuitive Denken ausgeprägt war.

Allerdings sollte man nicht übersehen, daß es doch gerade zum Wesen des Menschen, insofern er Geist ist, gehört, daß er den gegenstandslosen Horizont seines Erkennens, Wollens (Liebens) und Handelns erkennt und erfährt und daß er diese Erkenntnis und Erfahrung sich auch gegenständlich bewußtmachen, daß er sich diesen ungegenständlichen Horizont, besonders von seiner Begegnung mit dem Mitmenschen her, als personal denken und vorstellen und daß er sich dann an dieses so vorgestellte Du in einem direkten Akt wenden kann. Dabei muß er sich nur bewußt bleiben, daß diese Vorstellung bloß ein, wenn auch sinnvoller Hinweis auf ein völlig andersartiges, stets im Geheimnis bleibendes Du ist.

Aber trotzdem bleibt es wahr, daß der Mensch gerade infolge seines geist-leiblichen Wesens seine ganze Hingabe an Gott in seiner eigentlichen Wirklichkeit, an dieses völlig ins Geheimnis getauchte Du als Hintergrund und als Grundlage gerade auch seiner religiösen Akte, das heißt, seine vertikale Transzendenz, nur in der Hingabe an das Du des Mitmenschen vollziehen kann, weil er nur hier ganz zu sich selbst kommt und nur hier sich selbst ganz einsetzen kann, weil er nur in diesem vollen Einsatz seiner selbst zu seinem Selbstbesitz, seiner Freiheit gelangt,

worin sich wiederum seine passiv-aktive vertikale Transzendenz in ihrer eigentlichen Tiefe konkretisiert. Denn die vertikale Transzendenz des Menschen, das heißt seine Beziehung zu Gott, gründet, wie wir gesehen haben, in der Transzendenz Gottes zum Menschen, die den Menschen erst in seiner Möglichkeit überhaupt begründet, ja in der der Mensch formal existiert, und aus der die Möglichkeit seiner vertikalen und horizontalen Transzendenz erst erwächst.

Obwohl aber die so begründete formal-ontologische vertikale Transzendenz des Menschen sich in seiner horizontalen Transzendenz, vor allem in seiner Hingabe an den Mitmenschen konkretisiert, bleibt es dabei doch letzten Endes nur eine Konkretisierung, ein Vollzug einer formalen Struktur, in der Gott als Ausgangs- und Zielpunkt jeglicher Transzendenz zwar erreicht wird, weil er sich ja selbst als dieser Ausgangs- und Zielpunkt eröffnet hat, aber eben als der in dieser Formalität gerade verborgen bleibende und sich entziehende Ursprungs- und Zielpunkt, als der ungeständige Horizont der menschlichen Transzendenz.

Erfüllung der vertikal-horizontalen Transzendenz des Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus

In dieser formal-ontologischen vertikalen Transzendentalstruktur des Menschen, die in der Transzendenz Gottes zum Menschen hin gründet und die sich in der durch sie ermöglichten horizontalen Transzendenz in der Hingabe an den Mitmenschen verwirklicht, hat sich Gott aus seiner grundlosen Freiheit heraus – die allerdings wiederum in seiner innertrinitarischen Transzendentalität gründet – die Möglichkeit eröffnet, sich selbst, und zwar wiederum in grundloser Freiheit, in seiner vollen göttlichen Wirklichkeit dem Menschen zu erschließen und ihm so in seiner göttlichen Wirklichkeit zu begegnen, daß dem Menschen diese Selbsterschließung als solche erfahrbar und reflex bewußt werden kann. Nach dieser in Gottes Freiheit gründenden Struktur kann sich aber diese volle Selbsterschließung Gottes und die dadurch ermöglichte neue vertikale Transzendenz des Menschen, die wiederum den Menschen erst zu seinem vollen Selbstsein und zu seinem vollen Selbstbesitz (Freiheit) bringt, ebenfalls nur durch dessen Hingabe an einen Mitmenschen konkretisieren und vollenden.

Darin besteht die ontologische Möglichkeit, daß Gott selbst dem Menschen in einem bestimmten, konkreten, geschichtlich einmaligen Menschen begegnet, also die ontologische Möglichkeit für eine vollkommene Gottesbegegnung in dem historischen Menschen Jesus Christus. Es ist selbstverständlich, daß auf diese Weise nur die Möglichkeit einer solchen Gottesbegegnung in Jesus Christus aufgezeigt werden kann. Ob diese Möglichkeit überhaupt und ob sie konkret in dem historischen Jesus von Nazareth Wirklichkeit geworden ist, kann nicht apriorisch, sondern nur

aposteriorisch aufgewiesen werden, das heißt durch eine Prüfung, ob der historische Jesus tatsächlich dieser Möglichkeit entspricht. Dabei muß noch einmal betont werden, daß auch der apriorische Nachweis dieser Möglichkeit nur durch eine Ontologie ermöglicht wird, die sich die Offenbarung selbst voraus-gesetzt und aus sich herausgesetzt hat.

Die Prüfung, ob der historische Jesus die Erfüllung dieser Möglichkeit ist, ist Sache der biblischen Exegese, vor allem aber der Fundamentaltheologie. Aber diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert und unterbaut durch den Nachweis – und das wäre wohl gerade eine wesentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie¹¹ –, daß so etwas möglich ist, daß die menschliche Natur, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt, „geboren ist, das ‚Wort‘ zu berühren“ (nata est attingere Verbum, S. th. III, 4, 1). Das soll natürlich, wie schon mehrfach betont, nicht heißen, daß der Mensch diese Möglichkeit ohne die aposteriorische Erfahrung Jesu von sich aus hätte entdecken können, wenn auch die göttliche Verehrung des Herrschers und Weisen in der vorchristlichen Zeit eine dunkle Vorahnung dieser Möglichkeit verrät.

Wenn wir in Jesus Christus die Erfüllung dieser Möglichkeit erkennen, dann entspricht es der ontologischen Struktur des Menschen, in der Hingabe des Glaubens und der Liebe an diesen Menschen Jesus Christus Gott als dem zu begegnen, der sich uns in seiner ganzen göttlichen Fülle, in der Gnade, schenken will, und diese Selbsthingabe Gottes an uns als solche zu erkennen.

Da taucht dann allerdings sofort wieder die Frage auf: Wie können wir heute mit dem historischen Jesus, beziehungsweise dem auferstandenen und erhöhten Herrn und Christus in Beziehung treten, damit wir im Glauben und in der Hingabe an ihn dem absoluten Gott als dem sich uns Schenkenden begegnen? Dann müssen wir feststellen, daß wir ihn gerade infolge seiner zeitlich und geschichtlich einmaligen Gestalt, beziehungsweise seiner nicht mehr innerweltlichen Gestalt der Erhöhung, nicht direkt treffen können, ja nicht einmal durch die Vermittlung von ihm selbst stammender geschichtlicher Urkunden und Dokumente. Auch hier sind wir wiederum in vielfacher Weise an unsere Mitmenschen verwiesen.

In diesem Zusammenhang scheint es mehr als zufällig zu sein, daß wir nicht nur keine eigenen Schriften Jesu besitzen, ja daß das Neue Testament nicht einmal einen eigentlichen historischen Bericht über ihn darstellt und gibt, sondern den Glauben und das Zeugnis derer, die ihm selbst begegnet sind, ja noch genauer, den zum großen Teil schon theologisch reflektierten Glauben der ganzen Urkirche, das heißt jener Gemeinschaft, die auf dem Glauben an und der Liebe zu Jesus Christus gründet. Und nur durch die Vermittlung dieser an Jesus glaubenden und in brüderlicher Liebe verbundenen Gemeinschaft (der Kirche) können wir dem historischen Jesus von Nazareth, dem auferstandenen und erhöhten Christus und

¹¹ Vgl. K. Rahner / J. B. Metz, *Hörer des Wortes* (München 1963).

in ihm dem sich uns schenkenden absoluten Gott begegnen. Das entspricht wieder genau der ontologischen Struktur des Menschen, der nur in der horizontalen Transzendenz und ihrer vollendeten Gestalt der Liebe und Hingabe an den ihm begegnenden Mitmenschen Gott begegnen kann. In diesem Sinne gilt: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Mt 10,40. Vgl. Joh 13,20). Auch die Christusbegegnung durch die Sakramente ist ja nur innerhalb und durch die Vermittlung dieser an Jesus Christus glaubenden und in brüderlicher Liebe miteinander und dadurch mit Jesus Christus verbundenen Gemeinschaft der Kirche möglich. Der aufgezeigten ontologischen Struktur des Menschen entspricht daher auch die Vollmacht des kirchlichen Amtes, Vermittler zu dem absoluten Gott zu sein.

Aber auch neben und außerhalb des kirchlichen Amtes gibt es diese Vermittlung des Mitmenschen zu Jesus Christus und damit zu dem absoluten Gott, nämlich in jenem: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Wir werden also von Jesus selbst wiederum an den uns begegnenden, unserer besonderen Hingabe und Liebe bedürftigen Mitmenschen verwiesen. Hier liegt auch der eigentliche Grund für die Möglichkeit des heute im Anschluß an K. Rahner so vielzitierten „anonymen“ Christentums. Sowie der Mensch seiner ontologischen Struktur nach Gott als Ausgangs- und Zielpunkt seiner Transzendenzmöglichkeit in der Liebe zu seinem Mitmenschen begegnen kann, kann er auch der durch Jesus Christus erfolgten und objektiv sichtbar gewordenen Selbsthingabe Gottes an den Menschen teilhaft werden in eben derselben Liebe zum Mitmenschen. Denn infolge des allgemeinen Heilswillens Gottes, das heißt des Angebotes der Selbsthingabe Gottes an jeden Menschen, kann auch jeder Mensch der in Jesus Christus geschichtlich sichtbar gewordenen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen teilhaft werden, und zwar auf dem Wege, der ihm durch seine ontologische Struktur vorgegeben ist, nämlich dem der Nächstenliebe. Daher ist jede echte Bruderliebe schon ein anonymer Hinweis auf die und ein Vorzeichen der in Jesus Christus geschichtlich erfolgten Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.

Diese Tatsache erfährt eine besondere Bestätigung im Sakrament der Ehe. In der Ganzhingabe an den Ehepartner begegnet jeder der beiden Eheleute im anderen und durch den anderen Jesus Christus und damit dem absoluten Gott. Denn das Sakrament ist ja ein wirksames Zeichen der Gnade, das heißt der Selbsthingabe Gottes an den Menschen. Da aber dieses sichtbare Zeichen des Sakramentes der Ehe das Ja-Wort der beiden Eheleute ist, das die volle Hingabe des einen an den anderen ausdrückt, begegnen die Ehepartner durch diese Hingabe aneinander Christus und damit der Selbsthingabe Gottes an den Menschen durch Christus. So kann die Ehe geradezu zum besonderen Zeichen der Selbsthingabe Gottes an den Menschen durch Christus werden, was ja in dem paulinischen Wort ausgedrückt ist: „Dieses Geheimnis ist groß, ich deute es aber auf Christus und die

Kirche“ (Eph 5,32), das heißt: So wie die Kirche die Gemeinschaft derer ist, denen in und durch die brüderliche Liebe Christus begegnet, so begegnet Christus den beiden Ehepartnern durch ihre eheliche Liebe. Das alles gilt aber auch im gewissen Sinne schon für die vorchristliche, nichtsakramentale Ehe. So kann Leo XIII. in seiner Enzyklika „*Arcanum divinae*“ (ASS 12,392) die vorsakramentale Ehe „in gewissem Sinne ein Vorbild der Menschwerdung Christi“ nennen.

Aber auch hier darf nicht übersehen werden, was schon früher bei der rein „natürlichen“ Gottesbegegnung gesagt wurde: Neben dieser in der und durch die Nächstenliebe erfolgenden Begegnung mit dem sich gnadenhaft selbstmitteilenden Gott, mit anderen Worten, der sich in der horizontalen Transzendenz verwirklichenden vertikalen Transzendenz gibt es jetzt erst recht und eigentlich auch die Möglichkeit einer direkten vertikalen Transzendenz des einzelnen zu Gott, einer „Intersubjektivität“ (E. Schillebeeckx) mit Gott in den religiösen Akten, die allerdings auch vor Christus und außerhalb des Christentums immer schon gegeben ist. Die einzigartige, unvergleichliche und einmalige Selbsthingabe Gottes an den Menschen Jesus Christus macht diese innere, vertikale Hingabe Gottes an jeden einzelnen Menschen ja gerade sichtbar. Aber auch hier gilt das schon oben Ausgeführte: Auch für den von der Selbstmitteilung Gottes gnadenhaft getragenen und ermöglichten religiösen Akt bleibt Gott das gegenständlich unfäßbare Geheimnis, von dem der Mensch durch Christus nur weiß, daß es sich in grundloser Freiheit und Liebe ihm in seiner Sündhaftigkeit schenkt, aber eben wiederum als Geheimnis. Allerdings wird gerade in Jesus Christus sichtbar, daß dieses Geheimnis personalen Charakter hat, da ja Jesus als Mensch Gott als Du anspricht. Aber eben dadurch bleibt der vertikale religiöse Akt der einzelnen menschlichen Innerlichkeit getragen und verwiesen auf die Begegnung mit dem Menschen Jesus Christus, durch den ihm das Geheimnis Gottes als der Ausgangs- und Zielpunkt der vertikalen Transzendenz des Menschen Jesus Christus, als das geheimnisvolle Du Jesu, als der Vater Jesu, deutlich und bewußt wird. Dadurch bekommt die gegenstandslose Leere Gottes Gestalt, die freilich wiederum im Geheimnis verschwindet, da dieses Du ja kein menschlich vorstellbares Du ist, sondern in die Unausdenkbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes eingetaucht bleibt.

Weiter gilt auch hier: Die volle Hingabe des ganzen Menschen an dieses in Jesus Christus sichtbar gewordene geheimnisvolle Du Gottes, und damit die volle Realisation der Subjektivität und Freiheit des Menschen, ist infolge der geist-leiblichen Struktur nur möglich in der Hingabe an den Mitmenschen, an den uns Jesus Christus ja selbst verweist, da wir nur durch ihn Jesus Christus und damit Gott in seiner vollen Wirklichkeit begegnen können. Daher kann die durch die Selbsthingabe Gottes an den Menschen erst zu ihrer Erfüllung kommende vertikale Transzendenz und damit das Selbstsein des Menschen erst in der Nächstenliebe voll realisiert werden. Die Nächstenliebe ist dann nicht nur die Bewährung der Gottesliebe, sondern erst deren volle Konkretisierung. Nächstenliebe heißt nicht

nur, „daß wir, Gott und ich gemeinsam, meinen Mitmenschen lieben“¹², sondern daß ich durch meine Liebe zum Mitmenschen Gott liebe und daß sich in dieser meiner Gottesliebe durch meine Nächstenliebe hindurch die Liebe Gottes zu mir realisiert und ich dadurch erst ganz Ich selbst werde in meiner Subjektivität und Freiheit.

Die horizontale Transzendenz Jesu als Grundlage der Geschichtlichkeit der hypostatischen Union

Aber auch für die Christologie selbst ist die ontologische Struktur des menschlichen Geistes von großer Bedeutung. B. Welte und K. Rahner haben von der Struktur der vertikalen Transzendenz her eine Art „Aufstiegs-Christologie“ (K. Rahner) entwickelt, in der gezeigt wird, daß in Jesus Christus die im menschlichen Geiste angelegte und den menschlichen Geist als solchen konstituierende vertikale Transzendenz ihre absolute Erfüllung findet, indem der sich selbst dem Menschen Jesu schenkende Gott und die durch diese Selbstmitteilung Gottes erst voll zu sich selbst kommende vertikale Transzendenz des menschlichen Geistes Jesu – gemäß ihrer Struktur als passiv-aktiver Transzendenz – die ontologische (hypostatische) Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus, und das heißt, die Menschwerdung Gottes („Abstiegs-Christologie“) ermöglichen und konstituieren¹³.

Da das Wesen des menschlichen Geistes, seine Subjektivität und Freiheit, in der vertikalen Transzendenz auf den verborgenen Gott hin, diese aber wiederum in der Transzendenz Gottes und damit seiner Eröffnung auf den Menschen hin gründet, wird in der Menschwerdung Gottes nicht nur offenbar, wer Gott ist, sondern vor allem auch, wer der Mensch ist, auf welche Möglichkeiten hin er angelegt ist und worin er allein seine Erfüllung finden kann. Gerade darin geschieht die Offenbarung Gottes, der sich allerdings eben dadurch wiederum als das sich unschenkende, in sich selbst unzugängliche Geheimnis offenbart, das in dieser Offenbarung erst recht in seinem Geheimnischarakter erkannt werden kann. Er offenbart sich als das Geheimnis, auf das hin der Mensch stets offen ist, an dem er, um mit Thomas von Aquin zu sprechen, partizipiert, wobei es aber den Menschen stets in der Distanz und im Gegenüber zu sich selbst hält und ihn so in seinem Selbstand gründet, das aber in dem Menschen Jesus Christus auf eine von der menschlichen

¹² E. Schillebeeckx, a.a.O. 84.

¹³ Vgl. B. Welte, *Homousios hemin*, in: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. III (Würzburg 1954) 51–80. Dieser Beitrag wurde unter dem Titel „Zur Christologie von Chalkedon“ aufgenommen in den schon zit. Sammelband: B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, a.a.O. 429–458. Vgl. ferner dazu die verschiedenen Artikel zur Christologie von K. Rahner, in: *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln) Bd. I, 31958, 169–222, Bd. IV, 31962, 137–155, Bd. V, 1962, 183–221; 222–245.

Natur her völlig unerreichbare und einmalige Weise und in vollkommener Freiheit diese Offenheit des Menschen erfüllt. Dadurch kommt der Mensch zu seiner letzten Erfüllung, wobei sich das Geheimnis Gottes in ihm verbirgt und nur als verborgener Horizont, als das verborgene Du des „Vaters“ dieses Menschen Jesus offenbar wird.

Damit eröffnet sich aber wiederum für die Gottesbegegnung des Menschen in und durch Jesus Christus noch einmal die Aussicht und die Hoffnung auf eine weitere Erfüllung und Vollendung der Gottesbegegnung, und zwar in der unmittelbaren Gottesschau, der *visio beatifica*, die aber ebenfalls nur durch die Vermittlung der in der Erhöhung vollendeten Menschlichkeit Jesu erfolgt. Aber auch in dieser unmittelbaren Gottesschau bleibt Gott das unergründliche Geheimnis, ja er wird darin endgültig als dieses offenbar. Die *visio beatifica* wird so zum vollendeten Begreifen der Unbegreiflichkeit Gottes.

In dieser „Aufstiegs-Christologie“ ist aber bisher vorwiegend die vertikale Transzendenz und ihre Erfüllung in der hypostatischen Union berücksichtigt worden. Nach der oben dargelegten Struktur des menschlichen Geistes gehört aber zu dieser ihrem ganzen Wesen nach notwendig die aus der vertikalen Transzendenz heraus ermöglichte und aus ihr lebende horizontale Transzendenz, in der sich die vertikale konkretisiert, sich zeitlich auslegt, „zeitigt“, und damit geschichtlich wird. Von daher gesehen müßte die ontologische (hypostatische) Einheit der menschlichen Natur mit dem Logos noch einmal eine wirkliche Geschichte und damit auch einen zeitlichen Anfang, eine zeitliche Entwicklung und Vollendung haben. Gerade das aber wird doch durch den Befund des historischen Jesus von Nazareth, wie er sich in den Evangelien widerspiegelt, bestätigt. Andererseits wird dieser Befund dadurch zugleich ontologisch erhellt.

B. Welte hat in seinem oben zitierten Beitrag „Zur Christologie von Chalcedon“ mit Recht darauf hingewiesen, daß die hypostatische Einheit und physische Unvermischtheit des göttlichen und menschlichen Seins und Lebens Jesu in Chalcedon noch zu sehr statisch, man könnte auch sagen, „griechisch“ gesehen wurde und daß es eine Aufgabe der heutigen Christologie sei, über Chalcedon hinaus tiefer in das Geheimnis dieser hypostatischen Einheit und physischen Unvermischtheit der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus einzudringen, indem ihre Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit theologisch verarbeitet wird, in dem Sinne, „daß die Ereignisse“ des Lebens Jesu „als Geschichte des Geheimnisses der hypostatischen Einheit und physischen Unvermischtheit verstanden werden und daß andererseits dieses Geheimnis selber als lebend und sich entfaltend in der Geschichte verstanden und damit die innerliche und lebendige Einheit der scheinbar gedoppelten Kategorienreihe“, der zeitlosen und zeitlichen Betrachtung der hypostatischen Union, „theologisch begriffen wird“¹⁴. Ähnlich äußert sich später E. Schille-

¹⁴ B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, a.a.O. 457.

beeckx: „Die Menschwerdung ist nicht nur ein Weihnachtsgeschehen. Menschsein ist Menschwerdung: Eine das ganze Leben hindurch waltende Wirklichkeit, die ihren Endpunkt im höchsten Inkarnationsmoment findet, im Moment des Todes, der Auferstehung und Verherrlichung Jesu. Dann erst ist die Menschwerdung bis zum Ende vollzogen.“¹⁵ Welte weist ferner mit Recht darauf hin, daß die verschiedenen Akte Jesu gegenüber seinem Vater, sein Gebet, sein Gehorsam, seine Hingabe, nicht nur die innertrinitarischen Akte des Sohnes gegenüber dem Vater sein können, sondern auch echte menschliche Akte gegenüber dem Vater als dem Gott aller Menschen sein müssen, und daß diese Akte in bestimmten Ereignissen, vor allem in der Hingabe im Tode Jesu gipfeln¹⁶. Es ist also der Befund der Evangelien selber, der uns zwingt, die überzeitlichen Kategorien des Dogmas mit den zeitlichen und geschichtlichen Kategorien des Lebens Jesu zu koordinieren¹⁷. Bei all diesen Versuchen scheint mir aber, soweit ich sehe, immer nur die vertikale Transzendenz des menschlichen Geistes Jesu und ihre einmalige und einzigartige Vollendung in der hypostatischen Union berücksichtigt zu werden. Die Geschichtlichkeit der hypostatischen Union scheint mir aber eine nicht unwesentliche Bestätigung und Vertiefung zu erfahren, wenn man die ausgeführte Einheit der vertikalen und der horizontalen Transzendenz mit in Betracht zieht, die ja auch im Menschen Jesus, da er ein wirklicher und wahrhafter Mensch ist, berücksichtigt werden muß. Die vertikale Transzendenz kann sich nur, wie wir gesehen haben, in der horizontalen, vor allem in der Transzendenz auf den anderen Menschen hin, in der Liebe zu ihm, zeitlich und geschichtlich entfalten und so auch erst zur Vollendung kommen.

Auf das Leben Jesu angewandt heißt das dann, um nur einiges anzudeuten: Sein Gehorsam gegen den Willen des Vaters und seine Hingabe an diesen Willen bewährt sich nicht nur, sondern konkretisiert sich zum Beispiel in dem Entschluß des Zwölfjährigen, gegen den Willen seiner Eltern im Tempel zu bleiben und mit den Schriftgelehrten zu diskutieren, in seinem Entschluß zum öffentlichen Auftreten, in seinem Widerstand gegenüber der Versuchung, seine Sendung zu egoistischen Zielen zu mißbrauchen, in der Begegnung und Freundschaft mit Johannes dem Täufer, in der Begegnung mit seinen Jüngern und der Auswahl der Zwölf, im Wirken seiner Wunder, und zwar vor allem an den Leidenden und Hilfsbedürftigen, in seinem Verkehr mit Zöllnern und Sündern, in seinem Entschluß, nach Jerusalem zum Feste hinaufzuziehen, vor allem aber dann, in seinem Entschluß, nach dem Ringen am Ölberg, sein Leben hinzugeben „für die Vielen“ „zur Vergebung der Sünden“. Und in dieser Hingabe seines Lebens für die Menschen und aus Liebe zu den Sündern vollendet sich gerade sein Gehorsam gegen den Willen seines Vaters, oder anders ausgedrückt: Die Erfüllung der horizontalen Tran-

¹⁴ B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, a.a.O. 457.

¹⁵ E. Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1965.

¹⁶ B. Welte, ebd. 454 f.

¹⁷ Vgl. dazu auch die Arbeiten von K. Rahner zur Christologie, vor allem: *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. V, 1962, 222–245.

szendenz ist zugleich die Erfüllung und Vollendung der vertikalen Transzendenz des Menschen Jesu. Der Vater verweist ihn zur Vollendung seines Gehorsams auf die Gesamtheit der „Sünder“. Damit erreicht die Geschichte innerhalb der hypostatischen Union ihren Höhepunkt und ihre Endgültigkeit, wofür dann die Auferstehung und die „Erhöhung zur Rechten des Vaters“ das biblische Zeugnis sind.

Das darf natürlich nicht so verstanden werden, als ob bei der Geburt Jesu und in seiner Kindheit die hypostatische Union des göttlichen und menschlichen Seins in Jesus noch nicht gegeben gewesen wäre und diese sich erst im Laufe des Lebens Jesu vollzogen hätte, als ob also Jesus bei Beginn seines Lebens noch nicht der Sohn Gottes gewesen wäre, wie es im Dogma zum Ausdruck kommt. Diese hypostatische Union war schon vom ersten Augenblick seines Lebens im Mutter-schoß an gegeben, freilich erst gewissermaßen in formaler Hinsicht. Ihre Konkretisierung aber hat sie erst im Laufe der wahrhaft menschlichen Geschichte und ihre Vollendung erst im Tode Jesu für die Sünder gefunden.

In dieser Hingabe Jesu an die Menschen in seinem Tode hat aber auch die Hingabe Gottes an den Menschen Jesus, wodurch ja die hypostatische Union erst ermöglicht wurde, ihren vollendeten und für alle Zeiten gültigen und endgültigen Ausdruck gefunden. So wird auch deutlicher und verständlicher, wie in der Menschenliebe Jesu in seinem Tode zugleich sichtbar wird, daß Gott sich allen Menschen als der vom Menschen schon immer seinem ganzen Wesen nach angezielte Horizont seines Seins und Handelns mit seiner ganzen göttlichen Fülle zuneigt. Gleichzeitig wird deutlich, wie, ganz der Struktur des menschlichen Geistes entsprechend, der geschichtliche Jesus in seiner menschlichen Begrenztheit und Bedingtheit, in seiner Verflechtung mit einer ganz besonderen Situation der Geschichte, mit der Abhängigkeit von den Anschauungen seiner Zeit und Umwelt, die absolute Offenbarung des absoluten Gottes und der einzige und absolute Heilbringer sein kann, auch für die, die ohne ihre persönliche Schuld nicht an ihn glauben, aber durch ihr ganzes sittliches Verhalten, vor allem aber durch ihre Liebe zu den Mitmenschen, „anonyme“ Christen sind. „Gott hat kein Mensch je gesehen. Wenn wir einander lieben, dann bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet“ (1 Joh 4, 12).

Daher können auch alle Versuche, von welcher Seite sie immer kommen, in der heutigen Weltsituation, angesichts der Möglichkeit einer Vernichtung der gesamten Menschheit, den Frieden aufrecht zu erhalten, ja eine neue Solidarität unter den Menschen zu begründen, als Ausdruck eines solchen „anonymen“ Christentums aufgefaßt werden. Der Besuch des Papstes bei den Vereinten Nationen und seine Unterstützung der Arbeit dieser Organisation durch seinen Appell und seine Autorität als Stellvertreter Christi kann daher nicht nur als eine taktische Geste, sondern auch als ein Symbol für die Anerkennung einer solchen anonymen Christlichkeit aller ehrlich um das Wohl der Menschheit ringenden Menschen angesehen werden.