

# Theologie der Geschichte

Von Hans Urs von Balthasar, Basel

(2. Teil\*)

## 3. Christus als Norm der Geschichte

Das Faktum, daß Christus durch seine Rekapitulation der Geschichte zu deren Norm wird, ist eben entwickelt worden. Es bleiben aber noch schwierige Fragen zu klären, auf welche Weise er zu dieser Norm werden kann. Es genügt dazu nicht, daß er selber eine zeitliche und geschichtliche Existenz geführt und in ihr den Willen des Vaters vollkommen erfüllt hat. Denn so betrachtet, ist sein Leben noch immer ein einzelnes Leben neben anderen. Solange es aber nichts anderes ist, kann es, auch bei höchster Vollkommenheit, für die anderen Leben vor und nach ihm nichts weiter sein als ein (vielleicht unerreichbares) moralisches Vorbild. Um zu einer inneren Norm jedes Lebens zu werden und es in ontischer Weise zu normieren, bedarf es weiterer Bestimmungen, die zunächst die Realität Christi betreffen (davon wird zunächst die Rede sein), die sodann die Realität der übrigen Geschichte modifizieren (davon wird im letzten Kapitel gehandelt werden).

Zunächst geht es also darum, zu zeigen, auf welche Weise die individuelle geschichtliche Existenz Christi so universalisiert werden kann, daß sie als unmittelbare Norm jeder geschichtlich-individuellen Existenz gelten kann. Die Tat der Universalisierung ist in ausgesprochener Weise eine Tat des Heiligen Geistes. Der Geist ist es, der „euch in alle Wahrheit einführen wird. Er wird nicht aus sich selber reden. Er wird reden, was er hört . . . Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch künden“ (Joh 16,13—14). Er ist es, der die Geschichte und das Antlitz sowohl der Kirche wie des einzelnen Glaubenden prägt, indem er das Leben Jesu auslegt, ihm die Gestalt einer jetzt gültigen Norm verleiht. Er erläßt damit nicht noch einmal eine neue Offenbarung, er erschließt vielmehr die ganze Tiefe der schon ergangenen Offenbarung und gibt ihr damit eine für die Welt ganz neue Dimension: die vollkommene Aktualität in jedem Augenblick der Geschichte.

Diese Abhebung eines Teils der Geschichte mit dem Zweck, ihn zu einer Allgeschichtlichkeit zu erheben, enthält in sich verschiedene Momente, die zwar alle mit dem Geist zusammenhängen, aber voneinander unterscheidbar sind. Ein erstes Moment betrifft die Wirkung des Geistes am menschengewordenen Sohn selbst, wie sie beispielhaft sichtbar wird in den vierzig Tagen nach der Auferstehung. Ein zweites Moment zeigt die Wirkung des Geistes, sofern er den so gewandelten Christus auf die geschichtliche Kirche jedes Zeitalters bezieht, eine Wirkung, die sich beispielhaft ausdrückt in den Sakramenten und zuhöchst in der Eucharistie. Ein drittes Moment vollendet diese Beziehung durch die Schaffung der kirchlichen und persönlichen Sendungen, als Anwendungen des Lebens Christi auf alles kirchliche und christliche Leben. Bevor man in die getrennte Betrachtung dieser drei

\*) 1. Teil siehe MThZ I 2,16—34.

Momente übergeht, ist es wichtig, ihren inneren Zusammenhang, ihre Einheit und Zusammengehörigkeit festzustellen. Wenn das erste und dritte Moment vorwiegend personal sind (das eine in Christus, das andere im Christen), das zweite dagegen vorwiegend ontisch-sakramental, so muß von vornherein die Verflochtenheit beider Aspekte gesehen werden: es gibt keine Anwendung des Personalen Christi auf das Personale des einzelnen Christen außer in einem engeren oder weiteren Zusammenhang mit dem Kirchlich-Sakramentalen, scheinbar Unpersönlichen. Es gibt aber auch kein Sakramentales, das nicht im tiefsten eingebettet wäre ins Personale, nicht Vermittlung wäre zwischen dem Personalen Christi und Personalen des Christen, das darum nicht personal-geschichtliche Gnaden vermitteln und Situationen herstellen würde.

1. Die vierzig Tage des Auferstandenen gehören sowohl zu seiner irdischen wie zu seiner ewigen Zeit. Sie sind ein Stück Evangelium, Fortsetzung seines bisherigen Umgangs mit seinen Jüngern, Zerstörung und Niederlegung jeder entfremdenden Distanz und Schranke zwischen ihnen, erneute Intimität mit ihnen auf der Basis ihrer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, in der Selbstverständlichkeit menschlichen Sich-begegnens, Sich-sehens und -hörens, Miteinander-essens, Einander-berührens. Alles, was die bestürzten Jünger zunächst an ein „Geistersehen“ gemahnt, wird sanft und wie mit leisem Lächeln beiseitegeschoben: „Seht meine Hände und meine Füße: daß ich es wirklich selber bin. Betastet mich und schaut her, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr doch seht, daß ich sie habe.“ (Lk 24,39.) Und als ob das noch nicht genügte, geht er weiter: „Und da sie es noch immer nicht fassen konnten vor Freude und Staunen, sagte er zu ihnen: Habt ihr etwas zu essen hier? Sie setzten ihm ein Stück gebackenen Fisch und eine Honigscheibe vor. Er nahm davon und aß es vor ihren Augen, und gab ihnen, was davon übrig war.“ (24,41—43.) Und die gleiche ostentative Umständlichkeit beim ungläubigen Thomas (Joh 20,24 f), und wiederum in dem gemeinsamen Mahl am See Tiberias (Joh 21,8—14), dieselbe unmittelbare Sinnlichkeit im Anhauchen der Apostel, das sie als fühlbares Blasen und Getroffenwerden empfinden. In alledem ist die Gleichzeitigkeit des Auferstandenen und seiner apostolischen Zeugen aufs unmißverständlichste kundgetan. Wenn Jesus kein Geist ist, sondern Fleisch und Knochen hat, die man berühren kann, wenn er vom gleichen Fisch und Honig und Brot ißt, wie die Jünger, dann ist auch seine Zeit keine Geisterzeit, keine bloß phänomenale Zeit, sondern so echte und wahrhafte Zeit, wie sie echter und wahrer nicht gedacht werden kann. Daß sie zugleich seine ewige Zeit ist, ändert nichts daran. Es könnte nur im Vorurteil eines Philosophen etwas daran ändern, der sich in den Kopf gesetzt hätte, daß Zeitlichkeit und Ewigkeit nicht kompatibel sind, daß ein Ewiges nicht von allen positiven Eigenschaften der Zeit berührt, ja mit ihnen behaftet sein kann — auch wenn es der Zeit nicht „unterworfen“ ist, von ihr nicht gemessen wird. Solche Vorurteile werden durch das Schauen, Tasten, Hören, Schmecken und Getroffenwerden zerstört. Die erste, durch keine spätere zu erschütternde Aussage über die Zeit des Auferstandenen ist, daß seine Zeit unserer Zeit nicht entrückt ist, vielmehr in der selbstverständlichen Kontinuität mit ihr steht. Auch wenn sie in ihr nicht aufgeht. Besonders ergreifend ist die echte Zeitlichkeit des Herrn in der Emmauszene, in welcher die gemeinsame Wanderung und das unterwegs geführte Gespräch das Nacheinander und die historische Kontinuität der Ereignisse unterstreicht. Da „die Augen“ der Jünger „gehalten“ sind, so daß sie ihn nicht erkennen, das Ewigkeitsmoment also gleichsam abgeblendet ist, ist die Szene fast einer Szene aus dem früheren Leben des Herrn vergleichbar. Unmöglich, die Kontinuität, die Mitzeitlich-

keit, dieses Hin und Her von Wort und Gegenwort auf einer Vortäuschung aufzuhalten zu lassen. Es ist nicht nur die Beziehung eines „Nunc stans“ zu den sich folgenden Augenblicken einer beweglichen Zeit. Es ist ein Mitgehen, ein Begleiten, ein Folgen des Ewigen innerhalb der Zeit. Zwischen Zeit und Ewigkeit geschieht Wirkung und Gegenwirkung, Einfluß und Gegeneinfluß. Jesus tut, als wolle er weitergehen, aber er läßt sich „nötigen“, zu bleiben. Der gemeinsame Gang mit dem gemeinsamen Gespräch wiederholt sich zuletzt noch, da Jesus mit seinen Jüngern zum Ölberg geht, nur daß hier nicht über die Vergangenheit des Reiches Gottes gesprochen wird, sondern über seine Zukunft, und daß Jesus nicht genötigt werden kann, zu bleiben, sondern diesmal entschwindet, eigentlich den begonnenen Weg weitergeht — in die Zeit der Kirche hinein — und die Jünger auf diesem Weg nach sich zieht. Die Zeit der vierzig Tage bleibt also echte Zeit, auch wenn der Mensch Jesus Christus mit den anderen Menschen, seinen Jüngern, so umgeht, daß dabei die Herrlichkeit seines Gottseins, die Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit unmittelbar und ungebrochen hervorstrahlt. Und weil es nicht möglich ist, daß die Zeitlichkeit des Auferstandenen sich durch die Himmelfahrt verändert hat, diese vielmehr nur ein für uns geltendes Zeichen des Abschlusses war, darum muß die in den vierzig Tagen geoffenbarte Zeitlichkeit des Auferstandenen als die bleibende Grundlage jeder weiteren Modalität seiner Gegenwart in der Zeit, in der Kirche, in der Welt festgehalten werden. So wie er damals war und sich zeigte, so ist er in Wirklichkeit. Er ist durch die Himmelfahrt weder raumferner noch zeitferner geworden. Er hat die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt eingeschaltet, um den Seinen auf die handgreiflichste Art zu zeigen, in welcher Realität er bei ihnen bleibt „alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28,20). Dennoch ist die Zeit dieser vierzig Tage keine in sich ruhende Zeit (wie die Zeit des Paradieses oder die Zeit nach dem Gericht), sondern steht im Dienste der Verbindung seiner irdischen Lebenszeit mit der Zeit der Kirche. Der Herr füllt diese Zeit damit aus, „sich ihnen als lebend zu beweisen in vielfachen Zeichen“ und „die das Reich Gottes bezüglich Dinge zu besprechen“ (Apg 1,3), welches beides eine untrennbare Einheit bildet. Das in seiner Lebendigkeit sich offenbarende Reich Gottes legt sich selber so aus, daß es die vergangene Geschichte im Lichte seines irdischen Lebens und sein irdisches Leben im Lichte der vergangenen Geschichte verständlich werden läßt. So heißt es einerseits: „Das sind meine Worte, die ich zu euch sprach, als ich noch unter euch weilte. Denn alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetze Moses, bei den Propheten und in Psalmen von mir geschrieben steht. Dann erschloß er ihnen den Sinn für das Verständnis der Schrift. Und er sagte ihnen: Es steht geschrieben, daß Christus auf diese Weise leiden und von den Toten aufstehen werde am dritten Tag“ (Lk 24,44—46). Und andererseits: „O, die ihr unverständlich und zu trägen Herzens seid, um an alles zu glauben, was die Propheten geredet haben. Mußte nicht Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er begann bei Moses und bei allen Propheten, und legte ihnen in allen Schriften aus, was über ihn handelt“ (Lk 24,25—27). Indem er nach beiden Richtungen, von der Erfüllung zur Verheißung, von der Verheißung zur Erfüllung den Sinn der Geschichte deutet, vollzieht er mitten in der Geschichte einen end- und allgeschichtlichen Akt: als das Eschaton der Geschichte ist er in ihrem Zentrum gegenwärtig und enthüllt in einem durchaus geschichtlichen Kairos den Sinn eines jeden Kairos. Er tut es nicht in einer abrückenden Überlegenheit über die Geschichte, er tut es in einem selbst geschichtlichen Augenblick, in welchem er gegenwärtig ist, sowohl als der Beweis seiner Lebendigkeit wie als die Selbstaussprache des Reiches. In

diesem Augenblick ist zwar vergangen, was er erklärt: sein irdisches Leben, das er im Begriff des Leidens zusammenfaßt. Dennoch würde es nicht genügen, zu sagen: Er ruft das Gewesene ins Gedächtnis zurück, wie es noch die Engel am Grabe tun (Lk 24,6—7). Denn weil er selbst in dieser realen Praesenz, sich und das gesamte Reich als gegenwärtig vorstellt (paretesen heauten: Apg 1,3), ist er es, der in seiner Gegenwart hier und jetzt die Erfüllung aller Vergangenheit ist und als Erfüllender seine und des Reiches Vergangenheit mitvergegenwärtigt. Die „Worte“, die er hier als Gegenwart setzt (Lk 24,44), sind die Worte von damals, die ebenso sehr gesprochenes Wort wie gewirkte Tat sind.<sup>2)</sup>

Aber diese enthüllende und erfüllende Mitvergegenwärtigung alles Vergangenen hat durchaus in die Zukunft der in den vierzig Tagen endgültig zu stiftenden und einzusetzenden Kirche zu weisen. Alle Erscheinungen dieser Tage haben einen ausgesprochenen ekklesiologischen Sinn, wie in den Szenen bei Johannes besonders deutlich wird (diese zwischen Johannes und Petrus sich abspielenden Szenen bilden dort nicht nur die kirchliche, petrinische Mündung des ganzen Evangeliums der Liebe, sondern, näher betrachtet, eine ganze Ekklesiologie in nuce), wie auch die Sendungsreden bei Matthäus und Markus, die vorhin geschilderten Instruktionen der Apostel bei Lukas anzeigen. Als die Zeit der sichtbaren Stiftung der Kirche durch den sichtbaren Auferstandenen heben sich die vierzig Tage sowohl vom kommenden Pfingstereignis wie von der folgenden Zeit der Kirchengeschichte ab. Pfingsten gegenüber unterstreichen diese Tage, daß das kommende Werk des Heiligen Geistes durchaus vom Menschgewordenen ausgeht. Das Anblasen der Apostel mit den Worten: „Empfanget den Heiligen Geist“ (Joh 20,22) sowie die Unterweisung bei Lukas, mit der Schlußermahnung, den Geist in der Stadt zu erwarten (Lk 24,44—49) zeigen, daß die sichtbare Aktion des Herrn als die Inchoation der unsichtbaren Aktion des Geistes zu fassen ist. Die Unterweisung selbst geschieht „durch den Heiligen Geist“ (Apg 1,2), und die Ausgießung des Geistes wird durch den noch Sichtbaren als sein eigener Akt verheißen: „Und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab“ (Lk 24,49).

Aber der Christus, der in den vierzig Tagen sein vergangenes Leben auf Erden auslegt und sein kommendes Leben in der Kirche sichtbar einreicht, ist kein anderer als der, der er vor dem Leiden auf Erden gewesen war. Was er jetzt in Offenbarkeit tut, das hat er, in Verborgenheit, auch während seines früheren Lebens getan. Wäre dem nicht so, so könnte er sich selbst jetzt nicht auslegen als der, der er immer war. Das Verhältnis der dreiunddreißig Jahre zu den vierzig Tagen ist das Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung, von sinnlicher Anschauung und geistiger Anschauung, von Indirektheit und Direktheit. Aber dieses Verhältnis betrifft mehr die Modalität der Offenbarung als die Substanz des Geoffenbarten. Auch der Christus vor dem Leiden ist Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit in einer Person. Auch seine damaligen Taten gehen in der Zeitlichkeit nicht auf, sondern erschließen sich je in einer ihnen eigenen Ewigkeit. Einer Ewigkeit nicht nur der Idee, der Bedeutung, der geistigen Auslegbarkeit, sondern einer substantiellen Ewigkeit der Person, die diese Taten vollbringt und die ewig ist. Auf Tabor war die in allen zeitlichen Augenblicken latent gegenwärtige Gottheit und Ewigkeit hervorgeleuchtet. Sie war als die immer daseiende und begleitende für die Augen der Jünger sicht-

<sup>2)</sup> »Haec sunt verba«, id est haec sunt res, quas, uti locutus sum et praedixi vobis, ita jam vos re ipsa perfectas et completas videtis: res istae sunt mea passio, crucifixio, mors et resurrectio, ut sit metonymia, qua saepe verbum pro re verbo significata sumitur.“ (Cornelius a Lap. ad loc.)

bar geworden. Und sehr bedeutsamerweise wurden im gleichen Augenblick Moses und Elias sichtbar vergegenwärtigt, das Gesetz und die Prophetie mitrepräsentiert, nicht als zufällig herbeigekommene, sondern als die wesentliche Begleitung des Herrn, wie eben die Zeit der Verheißung der Zeit der Erfüllung gegenwärtig und immanent ist, und zwar nicht in Abstraktheit, sondern in der leibhaftigen Wirklichkeit der Personen und Ereignisse, die sie bilden. Im Leben Christi ist der Alte Bund latent aber wahrhaft mitvergegenwärtigt; jeder Augenblick dieses Lebens ist mehr als er selbst: er ist Gegenwart der Erfüllung, „Fülle der Zeiten“ in einem qualitativen Sinn, Zeit emporgehoben in die Ebene der Ewigkeit. Und nur weil er das ist, kann Christus in den vierzig Tagen die Ewigkeitsseite seiner eigenen Worte und Taten enthüllen: „Das sind meine Worte, die ich zu euch sprach, als ich noch unter euch weilte.“ Was der Herr in den vierzig Tagen offenbart, ist nichts anderes als das, was vorher verhüllt, aber in voller Realität schon vorhanden war. Es ist seinem Sinn nach nicht Fortsetzung auf der gleichen Zeitebene des vorher Gewirkten, sondern Vorzeigen des darin enthaltenen Ewigkeitssinnes. Aber es geschieht erstaunlicherweise doch innerhalb der Zeit. Weil das Frühere Zeit innerhalb der Ewigkeit war, darum ist das Jetztige Ewigkeit innerhalb der Zeit.

Es ist klar, daß an dieser Stelle die Lösung des theologischen Universalienproblems liegt. Es war oben davon die Rede, daß das Leben Christi die „Ideenwelt“ der Weltgeschichte sei. Er ist nicht abstrakte, sondern konkrete, persönliche und selbst historische Idee, universale concretum et personale. Er ist darum in keinem Augenblick ein universale ante rem, sofern die res seine eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist. Er ist universale in re, Überzeit in der Zeit, allgemeine Geltung im Augenblick, Notwendigkeit in der Faktizität, wobei nur in den dreißig Jahren der Ton auf res, in den vierzig Tagen auf universale liegt. Und erst als solches universale in re wird er, bezogen auf die Zeit der Verheißung, zu einer Art universale post, auf die Zeit der Kirche und des einzelnen Christen zu einem universale ante rem, die aber beide niemals loslösbar sind vom universale in re der vollzogenen Menschwerdung. Die dazu gehörige abstractio ist nichts anderes als die zu Beginn dieses Kapitels erwähnte Tat des Heiligen Geistes, der sie aber (um Wahrheit zu sein: 1 Joh 2,22) nur in einer ständigen „conversio ad phantasma“, nämlich auf die sinnliche Realität des Evangeliums vollzieht.

In der Tat muß diese Erwägung über die Stellung der vierzig Tage in der Theologie der Geschichte in die Feststellung münden, daß der Wirker schon dieser ersten Offenbarung der Wahrheit des Sohnes der Heilige Geist ist. Alle Auferstehung des Fleisches ist sein Werk. Und alles auferstandene Fleisch ist Fleisch, dem er einwohnt, das er mit seinen Eigenschaften ausgestattet hat. Moriticatus quidem carne, vivificatus autem spiritu (1 Petr 3,18), factus est . . . novissimus Adam in spiritu vivificantem (1 Kor 15,45). Im Hinblick auf den tödenden Buchstaben ist darum „der Herr Geist“ (2 Kor 3,6.17) und als solcher „Herr des Geistes“ (ebd. 18). Derselbe Geist, der im Auftrag des Vaters die Menschwerdung des Sohnes in der Überschatung der Mutter wirkte, vollendet sein Werk in der Auferweckung dieses Fleisches. Er krönt es nicht zuletzt darum, weil das so vergeistigte Fleisch von ihm neu dem Schoß des „Weibes“ (Apok 12) eingesenkt wird, das unterdessen zur universalen Braut, zur Kirche geworden ist.

2. Nach dem Gesagten dürfte die zweite Stufe der Universalierung, die des Sakramentalen, nicht mehr unlösliche Schwierigkeiten bereiten. Man wird als ersten Grundsatz aufstellen können, daß die Existenzform und somit auch die Zeitlichkeit Christi in der Eucharistie und in den Sakramenten, was ihn selbst betrifft, keine

andere ist als die in den vierzig Tagen. Hier wie dort ist er der Auferstandene, in der Ewigkeit Lebende, der aber als solcher die Seinigen in der Zeit begleitet, so real, daß er unbeschadet seiner Ewigkeit in ihrer Zeit lebt. Der Unterschied liegt einzig darin, daß er seine Begleitung während der vierzig Tage in der Offenbarkeit der Erfüllung vor sich gehen läßt, während er sie nachher, in der Zeit der Kirche, in der Verborgenheit der sakramentalen Formen vor sich gehen läßt. Wir sagten aber schon, daß die vierzig Tage ausdrücklich als die Einleitung und Inchoation der kirchlichen Zeit sich gaben. Zusammenhang und Verwandtschaft sind jedoch noch enger. Denn während der Herr vor dem Kreuz sich der sinnlichen Anschauung jedes Menschen preisgab, gerade darum aber der geistigen Anschauung verhüllt blieb, ist er nach dem Kreuz grundsätzlich nur noch den Glaubenden sichtbar. Denen, die schon glauben, wie die Apostel, oder denen, die er erscheinend zum Glauben bringt, wie Paulus. Der Raum, innerhalb welchem die Erscheinung allein möglich ist (denn Erscheinung besagt jetzt immer Offenbarung des Göttlichen in seiner Menschlichkeit), dieser Raum ist der Glaube. Und zwar der Glaube als eine durch das Kreuz gesetzte, objektive und unveränderliche Tatsache, jenseits aller Schwankungen der einzelnen Subjekte, die an diesem Glauben teilnehmen, der Glaube als ein bleibendes Medium, innerhalb dessen der Herr als der Auferstandene geborgen ist und gegenwärtig sein kann, der Glaube als das, was ebenso beständig wie die Offenbarung, das Dogma, die kirchliche Lehre, seine Braut, die Kirche konstituiert. In seinem Medium, für dessen unfehlbaren Bestand der Heilige Geist sorgt, kann der Sohn in der Weise des Sakramentes gegenwärtig sein.

Daß die sakramentale Existenzform, was den Herrn selbst betrifft, von der der vierzig Tage nicht verschieden ist, besagt ferner, daß er darin als der sein irdisches Leben auslegende, offenbarende, schenkende und insofern mitsichbringende, gegenwärtigende, repräsentierende auftritt. In diesem Sinne kann von einer „Mysteriengegenwart“ die Rede sein, wobei das Hauptanliegen der „Mysterientheologie“ darin zu suchen sein dürfte, daß die Gegenwart Christi und seiner Gnade eine durchaus personale, nicht durch den Menschen, sondern durch Christus selbst, und zwar von seiner irdischen Existenz her differenzierte ist. Es würde den Rahmen dieser Studie weit übersteigen, den so umrissenen Gehalt der einzelnen Sakramente im einzelnen zu bestimmen. Nur allgemein muß gesagt werden, daß die einzelnen Sakramente nicht primär, sondern sekundär durch die Situationen aus dem menschlichen und dem kirchlichen Leben bestimmt und differenziert sind (an welche sich wie nachträglich die Gnade Christi anpassen würde, während jene das spezifizierende Moment der Gnade ausmachen würden), daß vielmehr die Differenzierung primär vom Leben des Herrn selbst her erfolgt, und zwar durch eine besondere schöpferische Wirkung des Heiligen Geistes. Das Sakrament der Ehe ist nicht ein neutraler übernatürlicher Segen über einer „natürlichen Institution“, es enthält vielmehr in sich den wahren Sinn, ja die wahre Substanz der Ehe, und diese zieht die Menschen in das jede Ehe begründende und rechtfertigende Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche hinein. Das Sakrament der Buße ist nicht primär eine Anpassung der allgemeinen Gnade Gottes an den Menschen, der in der Kirche in Sünde gefallen ist, es ist die Einbeziehung des Glaubenden in eine primär christologische Tat und Haltung: die Haltung des Gekreuzigten, der vor dem Vater alle Sünde der Welt trägt und bekennt und in der Auferstehung des Fleisches die „Absolution“ erhält. So wäre für jedes Sakrament die personale, zeitlich-geschichtliche Realität aufzuweisen, die dem Empfänger eröffnet, angeboten, zur Anteilnahme freigegeben und zugewiesen wird. Indem der Herr im Sakrament dem Glaubenden

gleichzeitig wird, schenkt er ihm die — durch den Glauben grundsätzlich erschlossene — Möglichkeit, ihm, dem Menschgewordenen, gleichgestaltet zu werden. Und die Gnade, die er vermittelt, ist keinen Augenblick lösbar von seiner Menschwerdung, seinem Verhältnis zur Kirche, seiner Geschichtlichkeit. Daß seine Existenz im Sakrament nicht in ihrer geschichtlichen Vergangenheit, sondern „in mysterio“ vergegenwärtigt wird, versteht sich von selbst. Nur darf das Mysterium nicht als die bloße Sublimierung eines „Ewigkeitsgehalts“ aus der Geschichte heraus verstanden werden, sondern als eine immerwährende Gleichzeitigkeit von „abstractio“ und „conversio ad phantasma“, von Universalität und historischer Konkretion.

So betrachtet, fällt auch die Messe und die Eucharistie nicht aus dem Rahmen des Sakramentalen heraus, wenn auch hier die Vergegenwärtigung eine besondere Konkretheit gewinnt. Nicht ein besonderes Moment der irdischen Existenz Christi, wie in den anderen Sakramenten, sondern deren ganze Leibhaftigkeit ist es, die hier der Kirche und dem einzelnen zugewendet wird, wie sie sich zunächst erfüllt in der geoffenbaren Leiblichkeit am Kreuz. Sofern die Kreuzestat innerhalb der Zeit, wie alle Akte des irdischen Christus, eine latente Ewigkeit in sich faßte (anders wäre sie gar nicht All-Erlösung gewesen), enthält sie potentiell im voraus alle eucharistischen Zuwendungen bis zum Ende der Welt in sich, und die jeweilige Feier des heiligen Mahles besagt nicht einen je neuen, vom Kreuzesakt verschiedenen und ihm zuzählbaren Akt des Erlösers, sondern eine Verwirklichung des in der Geschichte je schon Enthaltenen durch die Kirche. Insoferne aber durch die Messe die Kirche einer wahren und leibhaften Gleichzeitigkeit mit dem sich opfernden Herrn gewürdigt wird, geschieht nicht nur für die Kirche etwas, sondern durchaus auch für den Herrn, etwas, das sich am ehesten den Begegnungen — auch für ihn sehr realen Begegnungen! — des Auferstandenen mit Maria am Grabe, mit den Aposteln, mit Thomas und den übrigen vergleichen läßt.

Für den Herrn, nicht nur für die Kirche, entsteht dadurch so etwas wie eine sakramentale, vor allem eine eucharistische Zeit. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß der ewige Herr hier je neu seiner Kirche gleichzeitig wird, ohne dadurch der irdischen Zeitlichkeit unterworfen, von ihr gemessen zu sein. Es fehlt dieser Zeitlichkeit jeder Charakter einer Negativität und Beschränkung, dagegen enthält sie alle Positivität, durch welche irdische Zeit gekennzeichnet wird. Sie besitzt, wie die irdische Zeit, das Moment der Öffnung, ohne daß dieser ein Abschluß entspräche. Man kann nicht sagen, daß der wunderbaren positiven Macht der Kirche, in der Transsubstantiation das Ereignis der Gegenwart des Herrn zu setzen, als ein negatives Gegenstück die banale Kraft der körperlichen Säfte entspricht, die die Species im Empfangenden wieder auflösen. In seiner Gegenwärtigwerdung schenkt der Herr etwas (sich selbst), das er bei jener Auflösung in keiner Weise zurückzieht. Der Öffnung, die sich nicht schließt, entspricht die Ereignishaftigkeit, die durch keine nachkommende Zeit überholt wird, auch nicht etwa durch eine spätere, neue Kommunion. Man kann höchstens sagen, daß die spezifisch eucharistische Zeit des Herrn „begrenzt“ ist in bezug auf den einzelnen durch dessen Tod, in bezug auf die Kirche durch das Jüngste Gericht. Aber auch hier wird nichts aufgehoben oder zurückgenommen, es wird nur die sakramentale Form der Zuwendung überflüssig, weil der Herr sich nicht mehr in dieser für die Kirchenzeit vorgesehenen Schematik des Sakramentalen verschenken muß.

Die Zeit der vierzig Tage und die Zeit der Sakramente haben daher eine gemeinsame eschatologische Ausrichtung. Beide sind, in verschiedener Weise, Vorwegnahme der Ewigkeit. Aber während die vierzig Tage die kommende Offenbarkeit

in der Enthüllung vorausnehmen, weisen die sakramentalen Begegnungen mit dem Herrn verhüllt auf sie hin. Wie das Kreuz die Vorwegnahme des Gerichtes ist, so sind die vierzig Tage die Vorwegnahme der Ewigkeit jenseits des Gerichts. Und weil sie zugleich die sichtbare Einleitung der sakramentalen Zeit sind, geben sie dieser die eschatologische Ausrichtung. Eben dies ist aber wiederum das besondere Werk des Heiligen Geistes. Wie er der Erwecker des Fleisches zum Leben ist, so ist er der Verwirklicher der sakramentalen Vergegenwärtigungen. Nicht dem Vater, der das Opfer empfängt, nicht dem Sohn, der die Opfergabe ist, nicht der Kirche, die nur betet und darreicht, sondern dem Geist muß das Wunder des Opfervollzugs, der Transsubstantiation zugeschrieben werden. Er ist hier wie überall die Aktualisierung, die Auslösung, die Erfüllung der wartenden Form mit dem ewigen Inhalt. Er ist der Herr der Sakramente, weil er amtlich und personal zugleich ist. Als amtlich-kirchlicher Geist bereitet er die Gefäße, richtet die universalen und gültigen Rahmen auf, formt aus dem Leben Christi diese scheinbar starren und leblosen Statuen. Als persönlicher Geist der Liebe haucht er ihnen das Leben Christi ein und füllt sie mit der ganzen Einmaligkeit und Geschichtlichkeit göttlicher Begegnung. Das ist die zweite Stufe der Universalisierung.

3. Die dritte vollendet das Werk der vierzig Tage und der Sakramente, indem sie die Kirche und den einzelnen geisthaft unter die kontinuierliche Norm des Lebens des Herrn stellt. Der Christ begegnet seinem Herrn nicht nur beim Sakramentenempfang. Er lebt ununterbrochen von seinem Gebot und Gesetz. Dieses Gesetz Christi ist ihm einerseits als Ganzes erschlossen und zugänglich, er kann es fast so handhaben, wie der natürliche Mensch seine allgemeinen Maximen des Lebens und Handelns besitzt und für jeden Augenblick bereit hält. Der Herr hat es erlassen, indem er die alten Gesetze in das Hauptgebot hinein zusammenfaßte (Mt 22,37 f), aber diese alttestamentliche Formulierung (Deut 6,5; Lev 19,18) überführte in die Form des neuen Gebotes: „Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15,12), das abstrakte Gesetz also in ein Gesetz der konkreten Nachfolge verwandelte. Als ein so konkretes verstehen und künden es die Apostel (1 Petr 2,21; 1 Joh 3,16; Eph 5,1). Beispiel und Nachfolge aber sagt, daß das Allgemeine schon im Vorbild immer ein Einzelnes ist. Da nun aber der Mensch sich nicht selber das Einzelne im Leben des Herrn aussuchen kann, das er nachahmen will (weil er sich sonst zum Besitzer und Bewerter dieses Lebens aufschwingen würde), darum bedarf es einer Instanz, die die Situationen des Lebens Christi und die des Lebens des Christen einander zugestaltet und koordiniert. Diese Instanz ist der Geist. Er bestimmt, wie und wieweit der jeweilige Augenblick unter diesen oder jenen bestimmten Aspekt des Lebens Christi zu treten hat. Ob es jetzt gilt, mit dem Herrn zu handeln oder mit dem Herrn zu beten, mit dem Herrn sich zu verbergen oder mit dem Herrn sich seinen Feinden zu stellen, mit dem Herrn zu künden oder mit dem Herrn zu schweigen, mit dem Herrn zu essen oder mit dem Herrn zu fasten, mit dem Herrn zu frohlocken oder mit dem Herrn zu leiden in der Verlassenheit des Vaters. Keiner kann das, was sich entgegengesetzt ist, gleichzeitig tun, um aber das eine zu wählen, bedarf er einer Norm. Diese Norm kann im Falle des Christen nicht das eigene Gutdünken sein, auch nicht eine allgemein-ethische Erwägung. Diese Norm muß vielmehr, weil es um die Anwendung des höchsten gottmenschlichen Beispiels geht, selbst eine göttliche sein, und weil es um die Anwendung einer personalen Nachfolge geht, selbst eine personale. Diese Norm ist der Geist, der bei dieser dritten Stufe nun vollends in seiner persönlichen Herrschaftlichkeit hervortritt. Denn das Werk, das er hier in die Hand nimmt, das der Sohn zu gestalten ihm überläßt, ist



ein Werk höchster, göttlicher Freiheit. Ihm liegen gleichsam zwei gegebene Faktoren vor: das Leben Christi und die „Weltgeschichte“. Und ihm obliegt es, mit der unendlichen Sinnfülle des Lebens Christi so umzugehen, daß sie sich in der Mannigfaltigkeit der Geschichte entfalte und daß zugleich die Geschichte, unter diese Norm gestellt, ihre innere Erfüllung finde. Er läßt der Geschichte ihre immanente, eigene Gesetzmäßigkeit. Aber er ordnet sie, mitsamt ihren Gesetzen, den Gesetzen Christi unter. Er ruft die Kirche und die einzelnen unter diese Gesetze, er gestaltet ihre Situationen so, daß sie, ob sie wollen oder nicht, durch diese Gesetze getroffen und gerichtet werden. Er tut aber auch alles, um ihnen diese Gesetze auszulegen, verständlich zu machen, liebenswert erscheinen zu lassen.

Sein Werk ist nicht subjektive Willkür, denn er ist ja der Geist Christi, der Geist des Logos selber. So frei er weht, wo er will, so sehr redet er doch nicht aus Eigenem, sondern legt nur aus, was des Herrn ist (Joh 16,13—14). Und er selbst ist in seiner Auslegung ja nicht nur subjektiver, personaler Geist, sondern objektiver, ja absoluter Geist, der in sich einen ganzen Kosmos überpersönlicher Wahrheit enthält. Er ist zuerst der Gestalter und Beleber der von Christus gegründeten und aus seiner geoffenbarten Menschheit am Kreuz hervorgegangenen Kirche. Die paulinische Parallele zwischen diesem Hervorgang und demjenigen Evas aus Adam (der diesen allein berechtigt vom „einen Fleisch“ zu reden: Eph 5,31—32), läßt die Kirche selbst schon als eine Objektivierung Christi erscheinen. Alles in ihrer Wesensstruktur ist aus dem innersten Geiste Christi gebildet. Sie verkörpert den Sinn seines Kommens, seines Daseins und Soseins. Sie ist mit ihren Organen und Instrumenten ein getreues Nachbild seiner Menschheit, in welchem er sich selber erkennt und dem er, Vater und Mutter verlassend, anhängen kann, um ein Fleisch mit ihm zu sein. Dieses Fleisch, diese Braut wird ihm zugestaltet durch den Heiligen Geist. Sie ist nicht nur ein formaler Rahmen, innerhalb dessen sich die persönlichen Gestaltungen und Inspirationen des Geistes den einzelnen gegenüber begeben, sie ist so etwas wie das Gesamtbewußtsein, das Gesamtsubjekt aller Glaubenden, das zwar nicht außerhalb der einzelnen Personen und getrennt von ihnen existiert, das aber dennoch nicht mit den einzelnen identisch ist und sich nicht aus der Summierung ihrer Teilsubjekte ergibt. Es gibt im Einzelbewußtsein den Punkt, wo das *sentire cum Ecclesia* übergeht in das *sentire Ecclesiae*, das seinerseits nicht adäquat trennbar ist vom *sentire Spiritus Sancti*. Soviel ist, ohne Spekulation, gesichert, daß das *sentire cum Spiritu Sancto* sich niemals außerhalb oder am Rande des *sentire cum Ecclesia* begibt, und somit am *sentire Ecclesiae* vorbei. Dieses ist die subjektive Gesamtnorm und damit die das Einzelsubjekt übersteigende Regel der Universalisierung des Lebens Jesu durch den Heiligen Geist. Zur Kirche nun gehören ihre Organe, die an dieser Normierung teilhaben: die Grundstruktur der Stände (Weltstand und Gottesstand) und Ämter (Laienvolk und Hierarchie), die Sakramente, die im Dienste der evangelischen Wahrheit stehenden Organe der Schrift und der Tradition. Die Schrift ist der durch den Geist objektivierter und für alle Zeiten normgewordene Logos im Gesamtzusammenhang seiner Menschwerdung. Sie ist, nach Origenes, recht eigentlich der Leib des Wortes als eines solchen. Und zwar gebildet durch den Heiligen Geist als den ersten „Hörer des Wortes“. So wie der Geist das Wort vernahm, in dieser Gestalt, diesem Relief, dieser Akzentuierung, so hat er es für die Kirche in der Schrift aufzeichnen lassen. Und da das, was er in Wahrheit hörte, unendlich reicher und tiefer war, als was ein Leib aus Buchstaben fassen konnte, darum übernahm es der Geist, das von ihm Gehörte der Kirche auch noch auszulegen: in der kirchlichen Tradition. Sie ist die Interpretin dessen,

was in der Offenbarung gesagt worden ist, was vom Schriftleib nur teilweise eingefangen werden konnte, vom Buchstaben nur teilweise und umrißhaft gedeckt wird (Joh 20,30; 21,25), was aber in der vom Geist gelenkten Meditation der Kirche in immer neuen Erleuchtungen zum Licht des bewußten Glaubens gefördert wird. Aber die letzte Kontinuität dieser Auslegung liegt nicht im menschlichen Bewußtsein der Glaubenden oder der Kirche; sie liegt im Heiligen Geist. Und was für ihn Kontinuität ist, das pflegt den Menschen oft genug als unbegreiflich und sprunghaft zu erscheinen. Nicht nur ist der Geist an keine erreichte Stufe und Auslegung einer Wahrheit gebunden. Nicht nur kann er sie überströmen in einer Souveränität und Gewalt, die auf den ersten Blick einer Durchbrechung aller Dämme gleichen kann und erst allmählich als die Ordnung einer ganz andern, viel tiefern Kontinuität erkennbar wird. Er kann auch, in einer Art von *generatio aequivoca*, scheinbar neue Geheimnisse aus der Tiefe der in Christus ergangenen Offenbarung heraufspülen, Geheimnisse, die zwar in ihr vorhanden sind, aber bisher von niemand beachtet, vermutet, für möglich gehalten wurden. Er wird, wenn er das tut, nicht verfehlen, dann auch den Ort aufzuweisen, wo diese „neuen“ Dinge mit den alten zusammenhängen, aus welchem Krater sie ausgebrochen sind, welchen Buchstabens Auslegung sie sind. Er wird aber nicht dulden, daß man das Neue, Frische der Kirchengeschichte einfach — im Namen der Tradition — auf das Alte reduziert, als dasselbe bezeichnet, was man „ohnedies von jeher gewußt hat“, wenn auch nur mit implizitem Bewußtsein. Die wahre, kirchliche Tradition kann nur sehr bedingt mit dem Phänomen organischer oder psychischer Entfaltung von Implizitem zu Explizitem verglichen werden (wie der Modernismus es zu tun liebte); gar die Kategorie des Psychisch-„Unter-“ oder „Unbewußten“ auf den übernatürlichen Vorgang anzuwenden, wäre ohne Zweifel geschmacklos. Man wird besser sagen, daß der Kirche das *depositum fidei* anvertraut ist und der Heilige Geist dafür sorgt, daß ihr jederzeit der wesentliche Sinn der Offenbarung genügend erschlossen ist, um die Wahrheit Gottes den Menschen unverfälscht dazubieten; daß die neu hervortretenden Wahrheiten niemals den alten widersprechen können, daß aber der Geist jederzeit wehen kann, wo er will, und daher jederzeit ganz neue Seiten der göttlichen Offenbarung hervorheben kann. Was auf jeden Fall und vollkommen unerträglich ist, ist die Vorstellung, durch den „Fortschritt des Dogmas“ würde das Feld der noch unerforschten Wahrheit immer kleiner, der Spielraum, der dem Glaubensdenken noch freibleibt, immer beschränkter, als bestehe der Fortschritt darin, daß nach Festlegung der „Hauptsachen“ immer detailliertere kleine Arbeit geleistet werden müsse, bis schließlich — vielleicht kurz vor dem Jüngsten Gericht? — das fertige Gebäude der „aufgearbeiteten“, nach allen Seiten hin dogmatisierten Offenbarung dastünde. Man wird vielmehr sagen, daß das genaue Gegenteil dieses trostlosen Bildes der Wahrheit entspricht. Der Geist spottet aller Beschränkung durch die Menschen. Es ist ihm eigen, die wahrhaft Sehenden mit einer so atemraubenden und immer steigenden Fülle der Wahrheit zu überschwemmen, daß jeder Versuch einer „Aufarbeitung“ ihnen als lächerlich und blasphemisch erscheint. Die Einführung „in alle Tiefen der Gottheit“ geschieht in der von Paulus geschilderten Weise der Überwältigung durch das Niegesehene, Niegehörte, Niegefühlte (1 Kor 2,9—10), während jedes Wissen, das zu wissen meint, als überführtes Nicht-Wissen hingestellt wird (1 Kor 8,2). Das kirchliche und dogmatische Wissen macht hievon keine Ausnahme. Es unterliegt dem gleichen Paradox aller christlichen Wahrheit, daß der Inhalt des Gefäßes die Form jeweils um ein Unendliches überströmt. Wie die neutestamentliche Erfüllung in den Formen der alttestamentlichen Verheißung zwar enthalten

war, wie aber bei ihrer Ankunft jeder Ärgernis nahm, der nicht bereit war, über alles bisher Vermutete und Verstandene hinaus sich ins Neue führen zu lassen, so, in einer Analogie dazu, muß jeder in der Kirche Glaubende jederzeit bereit sein, den Sprung aus dem Alten ins Neue mitzuvollziehen — das Metanoieite am Ursprung des Evangeliums —, um dem Heiligen Geist gehorsam zu sein, die Kontinuität in den Geist hinein zu verlegen und aus ihr nicht eine innerweltliche Kategorie zu machen, nicht so theologisch zu denken, daß man nach logischen Methoden aus gegebenen und gesicherten Prämissen irgendwelche automatischen Konklusionen zieht, sondern die Schritte in einem primären Horchen und Gehorchen gegenüber dem Geist zu vollziehen. Die Gesetze der Logik werden dabei nicht durchbrochen; aber jede Logik eines Sachgebietes richtet sich zuletzt nach der Ontologie des betreffenden Gebietes und ist nichts als der Ausdruck dieser besonderen Gesetzlichkeit. Echte „Konklusionen“ sind primär Geschenke des Heiligen Geistes an die Kirche, Erschließungen neuer, bisher unbeachteter Reichtümer aus der Fülle des menschgewordenen Logos, „in dem alle Kleinodien der Weisheit und des Wissens verborgen sind“ (Kol 2,3). Sehr deutlich ist dies der Fall in der Entfaltung der mariologischen Geheimnisse, die wohl, wenn sie einmal sichtbar werden, einen wundervollen Zusammenhang bilden, von denen man aber schwerlich sagen kann, daß sie einfach wie logische Konklusionen auseinander folgen. Jedenfalls nicht mit einer dem Menschen verfügbaren Logik. Von einer Wahrheit zur andern schwingt sich die Brücke in solcher Kühnheit, daß nur der Geist Gottes sie zu planen und zu bauen vermochte. Die Wunderbarkeit ist hier eine innere Beschaffenheit der Wahrheit, sie ist das Gegenteil jeder Selbstverständlichkeit und harmlosen Evidenz. Die Mariologie dürfte das höchste Beispiel für die Auslegung des Lebens des Herrn durch den Heiligen Geist sein: die notwendige Entfaltung einer durch die zweite Person notwendig verborgen gehaltenen Partie der göttlichen Offenbarung durch die dritte Person.

Die Überraschungen und Geschenke des Geistes an die Kirche werden vor allem in der Offenbarung solcher Wahrheit liegen, die für eine Epoche — sowohl der Kirchen- wie der Weltgeschichte — von tragender Bedeutung sind. Der Geist gibt auf die brennenden Fragen der Zeit das Stich- und Losungswort. Selten in Form einer abstrakten Abhandlung (solche zu verfassen überläßt er den Menschen), fast immer in der Gestalt einer neuen, konkreten, übernatürlichen Sendung, in der Schaffung eines Heiligen, der für seine Zeit die Botschaft vom Himmel ist, die jetzt fällige Auslegung des Evangeliums, der dieser Zeit geschenkte Zugang zur allzeitlichen Wahrheit Christi. Wie sollte Leben anders ausgelegt werden als durch Leben? Die Heiligen sind die lebendige Tradition, diejenige auch, die in der Schrift immer gemeint ist, wenn von der Entfaltung der Reichtümer Christi, von der Anwendung der Norm Christi auf die Geschichte gesprochen wird. Die Sendungen der Heiligen fallen so sehr senkrecht vom Himmel in die Kirche, sind so sehr die Antwort von oben auf die Frage von unten, daß sie zunächst wie das Unverständliche wirken, das Zeichen, dem im Namen aller Rechtenkenden widersprochen werden muß, bis es den „Beweis der Kraft“ erbracht hat. Bernhard, Franziskus waren solche Beweise, und Ignatius und Theresia: sie alle wie feuerspeiende Berge Flüssiges aus der innersten Gottestiefe der Offenbarung heraufholend, aller waagrecht Tradition zum Trotz die senkrechte Gegenwart des Lebens Christi jetzt und heute beweisend, unwiderleglich.

Diese konkreten Normen, in denen der Geist der Kirche das Wort Gottes auslegt, sind wohl mannigfachen Zufällen und Fährnissen unterworfen — Widerständen in

den Erwählten selbst, Widerständen in ihrer Umgebung, die ihre Sendung hindert, Widerständen schließlich in der Kirche, die ihre Botschaft nicht oder nur mißtrauisch hört. Darum können diese pneumatischen Normen niemals unabhängig von den formalen Normen von Schrift, Tradition, Lehr- und Hirtenamt angewendet werden. Sie haben sich davon messen zu lassen und sie werden es, wenn sie den Geist Gottes haben, auch tun. Denn dieser ist ein kirchlicher Geist. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß die formalen Normen um der gelebten Normen der Heiligkeit willen da sind und ihnen gegenüber die Demut der Rezeptivität sich wahren müssen, die ihnen das Beispiel der Heiligen vorstellt. In der gleichen Demut, in der der Heilige sich vom Lehr- und Hirtenamt richten läßt, soll dieses sich vom Heiligen richten lassen. Dann vollendet sich in der Kirche die Gegenwart Christi, wie der Geist sie bewirkt: ausgehend von der Gültigkeit der vierzig Tage über die Existenzform des Herrn in den Sakramenten bis hin zu seiner Vergegenwärtigung in der je neu aufbrechenden Situation des christlichen Lebens.

#### 4. Die Geschichte unter der Norm Christi

Alles Bisherige betraf das theologische Zentrum der Weltgeschichte: den menschengewordenen Gott Jesus Christus. Er wurde beschrieben in seiner eigenen Geschichtlichkeit, in der Einbeziehung der übrigen Geschichte als Voraussetzung seiner Geschichtlichkeit, in seiner für die übrige Geschichte normgebenden Eigenschaft. Erst nachdem dies genügend erhellt ist, kann mit Frucht von der durch ihn normierten Geschichte die Rede sein. Diese erscheint zunächst als das ihm gegenüberüberstehende Subjekt — als einzelnes, persönliches Subjekt, wie als das gemeinsame Subjekt der Kirche und schließlich der Weltgeschichte. Aber schon aus dem Vorgesagten wird ersichtlich, daß es sich hier nie um eine adäquate Trennung und Entgegenstellung wird handeln können. Der Glaubende ist, als Glaubender, die Kirche ist, als Kirche, nicht adäquat von Christus trennbar. Glaube, Hoffnung, Liebe sind das Leben Christi, des Menschgewordenen, in uns, und die Kirche steht Christus nicht als ein anderes Subjekt gegenüber, sondern ist sein Leib und wird von seinem Geist belebt und regiert. Darum wird schließlich auch die Weltgeschichte nicht in einer letzten Freiheit Christus gegenüberstehen können, sie wird sie selbst nur sein, weil sie im Macht- und Herrschaftsbereich dessen steht, der „alle Macht im Himmel und auf Erden“ besitzt (Mt 28,20), und der „nur noch wartet, bis seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt sind“ (Hebr 10,13). Dennoch ist die Spannung und der Abstand zwischen dem Normenden und dem Genormten so groß, daß in dem aufklaffenden Raum die ganze Dramatik der wahren Geschichte sich abspielt: von den glühendsten Entscheidungen für Gott über alle Zustände der Distanz, der Entfremdung, des verzweifelten Kämpfens und Sich-Wehrens bis zum vollendeten luziferischen Nein. Von diesem Spannungsfeld her, das eben die Geschichte ausmacht, rechtfertigt sich die getrennte Betrachtung dessen, was unter der Norm Christi steht.

Als erster Gesichtspunkt bietet sich an der einzelne, und vornehmlich der glaubende einzelne, der, von dieser Norm betroffen, der sein und werden soll, als den diese Norm ihn vorsieht. Für ihn gilt, daß er vor allem zurückzugreifen hat auf die Existenzform Christi in der Zeit. So wie Christus in der Zeit lebte, offen, vertrauend, nicht sorgend, nicht planend, nicht antizipierend, sondern glaubend,

hoffend, Gott und die Menschen liebend, so soll der Mensch in seinen Fußstapfen wandeln. Er soll in der Zeit sein und sich nicht über die Zeit erheben. In Bereitschaft die Zeichen der Zeit und die in ihr verborgene Botschaft zu verstehen suchen und nicht titanisch der Zeit seinen eigenen, selbsterfundnen Sinn aufprägen wollen. Inhalt und Deutung seines Lebens von Gott her empfangen, ja geradezu seine Zeit als eine von Gott je jetzt ihm geschenkte entgegennehmen, ohne Versuch, sich ihrer prometheisch zu bemächtigen. Wissen, daß die Grundverfassung, in der Sinn überhaupt aufspringt und Ereignis wird, die Aufgebrochenheit des Menschen zu Gott ist: der Glaube und das Gebet. In solcher Haltung allein wird dem Menschen Sendung zuteil, und Sendungsgnade ist der immer erschöpfende, immer übererfüllende Sinngehalt des geschichtlichen Jetzt. In dieser Öffnung wird er lebendig bleiben. Er wird für den Empfang der je neuen Wahrheit Gottes nicht verstopft sein durch geistliche und weltliche Schemata und Vorurteile, die von gestern stammen, und so wie sie gestern berechtigt waren, nicht wiederkehren, und nicht hinreichen fürs Heute. Wie der Sohn sich zum Willen des Vaters gewissermaßen empfangend und weiblich verhält, so die Kirche und der glaubende Mensch zum Leben des Sohnes. Die Ergießung dieses „Samens Gottes“ (1 Joh 3,9) in den Schoß der Welt hinein ist der innerste Vorgang der Geschichte. Zeugung und Empfängnis aber vollziehen sich je in einer Haltung äußerster Preisgegebenheit und Übersichtslosigkeit. Der Verlust jeder Berechnung gehört wesentlich zu dieser „Fülle der Zeit“. Darum ist „Überfließen“ „Überschwänglichkeit“ (perisseuein) eines der Zentralworte der paulinischen Theologie. Die Kirche und die Seele, die den Namen des Wortes und des Sinnes empfangen, können ihn nur in einer fraulichen Öffnung und Bereitschaft entgegennehmen, die sich nicht sträubt, nicht krampft, keine männliche Gegenleistung versucht, vielmehr im Dunkeln sich gibt, im Dunkeln empfängt, im Dunkeln austrägt, nicht wissend, was und wieviel sie empfangen hat. Dieses Nichtwissen, das dem Nichtwissenwollen des Sohnes nachgebildet und eine besondere Gnade seiner Menschwerdung ist, ist die Voraussetzung für alles, was christliche Gnosis im Glauben genannt zu werden verdient.

Die Frau ist aus dem Mann, und das Weib in der Ehe wird letztlich durch den Mann geformt und gebildet. Durch das, was er ihr gibt, wird sie Mutter, reift ihr Leib und Geist von innen her zu dem, was er sein soll. Und noch viel weniger als das Weib hat der Christ und hat die Kirche Gott gegenüber ein eigenes Eidos. Sie erhalten ihr Eidos, das bei Gott liegt, dadurch, daß sie den Willen Gottes, den Samen des menschengewordenen Wortes in sich empfangen und behalten. Den Samen der Gnade, der immer zugleich Same der Sendung ist und dadurch Same der Gestaltung und der Entfaltung. Je mehr der Mensch versucht, das Eidos in der Gnade zu ersetzen oder zu vermischen mit einem selbsterfundnen Eidos, um so schwächer, blasser, nichtiger wird, was aus seinem Leben Gestalt gewinnt. Je hingebener dagegen er Gott gegenüber ist, je weniger er sich selber vorwegnimmt, je zeitlicher, mit andern Worten, er lebt, desto gültigere Bilder zeitigt seine Existenz, Bilder, die durch ihre Satttheit und Symbolkraft weit hinausliegen und wirken über alles, was je durch Selbstgestaltung und Selbstentfaltung hätte entstehen können. So gibt es innerhalb der Geschichte nichts Gültigeres als die Situationen des Marienlebens: die Begegnung mit dem Engel, die Verlegenheit mit Joseph, die Geburt, die Flucht, das verborgene Leben, der Abschied vom Sohn, Kana, die Abweisungen, das Kreuz und die Kreuzabnahme, Ostern und Pfingsten, das verborgene Leben mit Johannes: alle diese Situationen sind erfüllteste Geschichte. Keine aber wäre im voraus von Maria für möglich gehalten worden. keine

auch nur in Gedanken antizipierbar gewesen, keine war heimlich angestrebt und herbeigeführt. Alle sind sie reines Geschenk von oben, und gerade als solche vollste, persönlichste Erfüllung ihres Lebens. Ihr Auftrag war kein anderer als die ganze Hingabe, die restlose Indifferenz. Aber dieses ihr Angebot wird wie ein kostbarer Stoff von Gottes Händen geformt zu ungeahnter Gestalt.

In der marianischen Hingabe, die hier nur als der höchste Fall jeder christlichen und menschlichen Haltung vor Gott beschworen wurde, liegt keine Passivität, keine Resignation. Sie verlangt im Gegenteil alle aktiven Kräfte des Menschen. Sie kann höchste Anstrengung sein. Die Anstrengung, mit letzter Kraft alles fernzuhalten, was die reine Aufnahme der göttlichen Botschaft und ihre reine Ausführung trüben könnte. Bis zuletzt ein Gehorchender zu sein und nicht ein Verfügender, das Heft-an-sich-Reißender. Bis zuletzt die Geduld in der Zeit zu behalten, und sich nicht ungeduldig über den Augenblick aufzuschwingen. Von diesem „Bleiben“ spricht unaufhörlich Johannes (5,38; 6,57; 6,34.35; 15,4—5.6.9.10.16; 21,22; 1 Joh 2,6.17.24; 3,14.17.24; 4,12.13.15.16). Es ist ein Bleiben, eine Geduld, die durch keine Ungeduld des Wirkens oder des Leidenwollens oder der Unerträglichkeit des gegenwärtigen Weltlaufs aus dem Sattel gehoben wird, die vielmehr durch die Ungeduld des Harrens, des Komme-Bald! (Apok 22,17) nur gesteigert, gestärkt, gestählt wird. Es ist ein Bleiben, das daher auch alle positiven Gestaltungskräfte des Menschen in sich hinein integriert: die Produktivität, die Erfindungskraft, die technische und künstlerische Genialität der Menschheit in Dienst nimmt. Und nur durch den steten Druck dieses Bleibens, dieses eschatologischen Harrens, erhalten alle diese Kräfte ihre Prägung und Kontur. Die eschatologische Sehnsucht wird zum „Müßiggang“ (2 Thess 3,11), wenn sie nicht die ganze Arbeitsenergie des Menschen, alles menschliche Planen und Entwerfen sich unterordnet (1 Thess 4,11; 2 Thess 3,12), so wie die „passive Mystik“ zum Quietismus wird, wenn sie nicht in der Aktion sich bewährt, ja die aktiven Kräfte in den Dienst der passiven Hingabe nimmt. Zwischen der Spitze der Geschichtlichkeit, die im Königtum Christi über alle menschliche Situation besteht, und ihrer Basis, die die Fülle dieser Situationen enthält, mitsamt ihren historischen, soziologischen, psychologischen Voraussetzungen, besteht kein Widerspruch. Menschliche Historie wird in Dienst genommen durch die Historie Christi, die ihr den Sinn aufprägt, einen Sinn freilich, den sie nicht von außen und von oben, ohne es recht zu merken, aufgesetzt bekommt, der vom Menschen vielmehr ein Dabeisein, ein Mitwollen, eine ganz bestimmte Haltung verlangt. Wäre es anders, so hätte die Definition von Chalzedon und die Abweisung auch noch der Monotheleten ihren theologischen Sinn verloren.

Dennoch: wenn das wahre Eidos des Menschen bei Gott liegt, wenn er es nur im Dialog des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe je neu von Gott her empfangen kann, und wenn dieses Eidos nie so in seine Verfügung übergeht, daß er es überblicken, es verstehen, aus ihm weitere Geschichte deduzieren kann, dann freilich wird die individuelle Geschichte des Glaubenden wie die Kirchengeschichte zu einer sehr fragwürdigen, um nicht zu sagen unmöglichen Wissenschaft. Sie kann als Registrierung pragmatischer Tatsachen geführt werden, und in diesem Sinn hat es immer Kirchengeschichte, hat es auch immer Hagiographie und christliche Biographie gegeben. Sie kann aber niemals als Darstellung des wahren Eidos der Kirche oder des Glaubenden in der Zeitlichkeit geführt werden, denn dieses Eidos liegt bei Gott. Wer weiß, ob nicht eine verborgene Klosterfrau, von der niemand etwas weiß, durch ihr Beten und Opfern den größten Einfluß auf die Geschichte der Kirche oder

ihres Landes genommen hat? Wer kann mit Sicherheit feststellen, ob nicht eben jene, die äußerlich als Lenker der christlichen Geschicke aufgetreten sind, vor Gottes Gericht als „Diebe und Räuber“ dastehen? Die Kriterien, die uns zum Urteil gegeben werden (Mt 7,15,20; 24,32 usw.) reichen zur Übersicht nicht aus und entkräften nicht das Gebot des Nicht-Richtens (Mt 7,1). Der christliche Sinn der Geschichte kann nur eschatologisch enthüllt werden. Das ist so wahr und so notwendig, daß man a priori jede Deutung der Apokalypse und der übrigen eschatologischen Stellen der Schrift auf die Ereignisse der Weltgeschichte und ihre Periodik von vorneherein als verkehrt, ja unmöglich und der christlichen Existenz widersprechend ablehnen kann.

Aus dem gleichen Grunde kann die Kategorie des Fortschritts hier nicht verwendet werden. Sie würde den Einblick in das wahre Eidos des Christen und der Kirche voraussetzen. Quantitative Ausdehnung der Kirche ist nicht notwendig Fortschritt, so wenig Verfolgung, Dezimierung, Rückführung auf urchristliche Zustände ein solcher sind. Fortschritt ist zunächst eine innerweltliche Kategorie, die sich biologisch und biographisch überall dort verwenden läßt, wo es sich um die Entfaltung latenter Möglichkeiten der Natur handelt. Je mehr solcher Möglichkeiten man in die individuelle und soziale Natur des Menschen hineinverlegt, um so fortschrittsgläubiger wird man sein dürfen. Und der Schöpfer, der die Natur so geschaffen hat, daß sie sich entwickle, bejaht diesen Fortschritt. Aber schon dort, wo es sich um die Entfaltung nicht natürlicher, sondern von oben geschenkter Möglichkeiten und Keime innerhalb der natürlichen Welt handelt, im christlichen Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe also, wird der Begriff einigermaßen fragwürdig. Denn wohl nimmt dieser „Same Gottes“ im Menschen (1 Joh 3,9) dessen entfaltbare Kräfte in Beschlag und fordert ihre Auswertung, aber die Tat der Gnade ist dieser menschlichen Leistung nicht kommensurabel (so daß ein Stanislaus, eine Therese, die jung sterben, durch die Gnade ebensoweit gelangt sein können wie ein betagter Kämpfer des Herrn), obwohl sie andererseits in ihrer Ausbreitung das Mitwirken des Menschen ständig voraussetzt. Weder kann man von der Gnade sagen, sie mache Fortschritte; denn sie ist ja das ewige Leben in uns. Noch kann man vom Menschen sagen, er mache (durch die Gnade) Fortschritte, weil die fortschreitende Einbeziehung seines Lebens in das göttliche Leben viel mehr die Wirkung der Gnade als die seiner Anstrengung ist. Nur negativ kann die Bewegung des ewigen Lebens in der Seele des Christen oder der Kirche an der Entfernung von der Sünde gemessen werden: Es ist ein „Fortschritt“, daß man diese oder jene Sünde, diesen oder jenen Fehler nicht mehr begeht. Die entsprechende positive Aussage kann nicht gewagt werden; sie hätte eine Moralisierung und Psychologisierung des Lebens in der Gnade zur Folge. Sie wäre nur möglich, wenn der Mensch dieses Leben in sich wie eine eigene Möglichkeit entfalten könnte. Wenn er, statt sein Eidos immer nur und immer neu von Gott zu empfangen, sich selbst ein „Persönlichkeitsideal“ stecken dürfte, daß er in eigener Leistung entwerfen, anstreben, verwirklichen könnte. Ein solches Ideal aber (wenn es nicht zusammenfällt mit dem Vorsatz, nun eben kein anderes Ideal zu haben, als den Willen Gottes zu tun) wäre die tiefste Gefährdung, die das Christliche bedrohen kann: der Pharisäismus.

Daß, christlich gesehen, jede positive Fassung des Fortschrittsbegriffs versagen muß, ist am Begriff des „vollkommenen Lebens“, des Lebens Jesu und Mariä, evident zu machen. Da beide immer sünde- und fehlerlos sind, fällt hier auch der negative Maßstab weg. Sie „wachsen“ nicht in der Weise in der „Tugend“, daß sie sich immer mehr von der Untugend entfernten. Sie sind jeden Augenblick ihres Daseins vollkommen, weil sie immerfort ganz in der Mitte des Willens Gottes

stehen. Sie können Gott später nicht wohlgefälliger sein, als sie es heute sind. Aber die Bahn, die Gott ihnen vorzeichnet, ist eine innerhalb des ewigen Lebens sinnvolle Bahn. Nicht nur ihre einzelnen Augenblicke enthalten die Fülle des Sinnes, sondern gerade auch deren Zusammenhang, Folge, Bewegung. Und diese Bewegung, die wie ein Ausschnitt und eine zeitliche Erscheinung dessen ist, was die unendliche Bewegtheit des ewigen Lebens ausmacht, ist die höchste Erfüllung und Krönung alles dessen, was in der Welt Fortschritt genannt wird. Darum vermag sie denn auch den weltlichen Fortschritt in ihre Sinnggebung einzubeziehen und kann, in dieser Verbindung, selbst diesen Namen erhalten: „Jesus machte Fortschritte in Weisheit und Größe und Gnade bei Gott und den Menschen“ (Lk 2,52). Es ist zwar richtig, darauf hinzuweisen, daß dieses Fortschreiten an sich nur von der menschlich erworbenen Weisheit (*scientia acquisita*), von der Leibesgröße oder dem leiblichen Alter und von dem auf Grund der sich folgenden Werke hervorgerufenen Wohlgefallen Gottes und der Menschen ausgesagt werden kann. Aber der Hinweis genügt doch nicht ganz. Es muß hinzugefügt werden, daß der gemeinte Fortschritt nur darum ein solcher genannt zu werden verdient, weil er in der Einheit mit dem sich vollzieht, was jenseits alles Fortschritts die Gegenwart des ewigen Lebens in der Seele Jesu ist, eine Gegenwart, die als solche kein starres *Nunc stans* ist, sondern der lebendige Quellpunkt aller wahren Bewegung. Der Konzentration aller Kraft, die, ausschwingend, die Pendelbewegung der weltlichen Zeit verursacht. Aber auch in Christus bleibt dieser höchste Punkt ein Punkt des Empfangs, nicht der beruhigten Beherrschung. Es ist der Punkt seiner Zeugung aus dem Vater. Der Punkt, in dem er das ewige Leben im Modus des Bekommens besitzt. Der Punkt also auch, in welchem er immerdar und im Je-Jetzt der Ewigkeit vom Vater kommt und zum Vater geht. Diese unendliche und unbeschreibliche Über-Bewegung ist es, die sich in der Bewegung seiner Menschwerdung und seines irdischen Lebens übersetzt. Und nur aus ihr darf erläutert werden, was in ihm als Menschen „Fortschreiten“ heißt.

Der mitteilbaren Form dieser Menschwerdungsgnade wird zuerst Maria gewürdigt. Ist sie auch ganz und gar Geschöpf und in keiner Weise Gott, so entspringt doch ihr Eidos in Gott ganz nah dem des Sohnes. Es ist da als Voraussetzung seiner Menschwerdung, im „Ursprung der Wege der Weisheit“. Und insofern Maria als das Urbild der Frau ihrem Eidos gegenüber in der vollkommenen Rezeptivität zu Gott und zu ihrem Sohn hin lebt, ist ihr Leben, ihre irdische Bahn mit samt ihrem „Fortschritt“ ganz von der „fortschreitenden“ Aufnahme des Willens Gottes in sie hinein gekennzeichnet. Sowohl Christus wie Maria bewegen sich in ihrer Geschichtlichkeit so, daß ihr Leben die Entfaltung des in ihnen gegenwärtigen göttlichen Lebens wie die je neue Aufnahme des Willens des Vaters ist. Aber weil Christus Gott ist, weil er als Gott-Mensch über die eingegossene Sicht verfügen kann, weil er als Mann plant und gestaltet, darum wird in seinem Leben das Moment der Spontaneität stärker hervortreten (Fortschritt als steigende *phanerosis* im Sinn der griechischen Väter), während bei Maria, dem Geschöpf, der Mutter und Braut, das Moment der Empfänglichkeit dasjenige der Manifestierung der vorhandenen Fülle übersteigen wird.

Damit aber wird Maria zum Urbild der Kirche, ja die Kirche ist in dem innersten Punkt, wo sie real die makellose Braut ohne Flecken und Runzeln ist, geradezu identisch mit der Mutter und Braut des Herrn. Eben darum kann die Kirche kein irdisches Eidos besitzen; ihr Sinn liegt in Christus in Gott verborgen



und wird erst mit diesem zusammen erscheinen (Kol 3,3—4), wenn die heilige Stadt am Ende vom Himmel herabsteigen wird (Apok 21,2). So wenig vorher das Leben Marias im voraus berechnet werden konnte (es gehört zum erstaunlichsten, zum Beispiel, daß Maria sowohl das Kreuz wie die Himmelfahrt des Sohnes überdauert hat), so wenig kann das irdische Leben der Kirche irgendwie aus dem Leben des Sohnes vorausberechnet werden. Weder kann aus der Auferstehung und den vierzig Tagen des Sohnes erschlossen werden, daß die Kirche am Ende der Zeiten, parallel zu ihm, eine irdische Zeit chiliastischer Verklärung erleben wird, noch kann aus der Kreuzigung des Sohnes (als dem letzten Akt seiner irdischen Zeit) gefolgert werden, die Kirche werde am Ende mit dem Schrei der Verlassenheit, in der Nacht der Passion untergehen. Beide Formen weltlichen Fortschritts versagen angesichts der vollen Verborgenheit des kirchlichen wie des marianischen Eidos in Gott. Trotzdem kann von Maria wie von der Kirche eine Aussage mit Sicherheit gemacht werden: für beide besagt das „Bleiben“ im Willen Gottes ein wachsendes Einbezogenwerden in die „Weisheit“. Ein wachsendes Verstehen somit auch der Wege Gottes. Nur ist dieses Wachstum nicht ein solches der Selbsterkenntnis, sondern der Gotteserkenntnis (wobei das Selbst nur indirekt, nur im Lichte Gottes und als Funktion der göttlichen Pläne ansichtig wird). Hierher gehört das, was man „Fortschritt des Dogmas“ nennt: ein wachsendes Eindringen in die Tiefen der Offenbarung. Für die Kirche freilich, die aus Sündern besteht, ist dieses Wachstum nicht ohne Gefahr und Gegenstoß, nicht ohne Dialektik einer allzeit möglichen Entfernung und Entfremdung, einer stets drohenden Verwechslung dieser göttlichen Einführung mit einem fertigen, zuhandenen Wissen. Andererseits kann diese fortschreitende Einführung (Joh 16,18) für Maria wie für die Kirche auch im Modus einer fortschreitenden Verdunkelung, eines steigenden Nicht-Verstehens (bis zur totalen Nacht des Geistes am Kreuz) geschehen, wobei jedoch solche Verfinsterung selbst nur als ein Moment der tiefsten Weisheit und Einsicht zu fassen ist. Die Geheimnisse Gottes, des in sich selbst unfaßbaren, und die Geheimnisse des Kreuzes, dem die Nacht wesentlich zugehört, werden real. Dieser Fortschritt der Weisheit ist ein besonders deutlich faßbares Moment innerhalb der echten Bewegung, die der glaubende Mensch in Gott macht. Nicht seine eigene Vervollkommnung ist das, worauf es in dieser Bewegung letztlich und zielhaft ankommt, sondern die je bessere und vollständiger Abbildung der Vollkommenheit Gottes in ihm.

Wenn wir nun von der Kirchengeschichte zu der „profanen“ Weltgeschichte übergehen, um auch sie, abschließend, im theologischen Licht zu betrachten, so muß von vornherein der Satz aufgestellt werden, daß, wenn wir sogar über die Kirche so wenig geschichtstheologische Aussagen machen dürfen, wir dies a fortiori noch weniger über die weltliche Geschichte tun werden. Die Kirche ist ja der Ort in der Welt, auf welchen das Licht der göttlichen Offenbarung am hellsten fällt. Die Völker und Kulturen besitzen innerweltliche Bewegungsstrukturen, die in ihrem weltlichen Sinn zu erforschen Sache der Geschichte und der Geschichtsphilosophie ist. Die wahren Ergebnisse dieser Wissenschaften werden durch die Theologie der Geschichte keineswegs in Frage gestellt. Die Geschichtstheologie beginnt ihr Fragen dort, wo jene Ergebnisse als fertige vorliegen. Wie verhält sich der innerweltliche Sinngehalt der Geschichte zu dem Sinn, den Gott ihr in Christus zu schenken gewillt ist? Wie wird dieser Sinn im Gericht bestehen? Wie weit wird er in die ewigen Scheunen gesammelt oder aber hinausgeworfen und verbrannt? Paulus stellt den Grundsatz auf, daß das gerettet und „wie durch Feuer hindurch“ geläutert werden kann, was bereits auf dem Fundament Christi aufgebaut worden

war (1 Kor 3,11—15). Das weltlich Geschichtliche stünde somit eingespannt zwischen einer vorausgegebenen Grundlage, die als solche irgendwie anerkannt und berücksichtigt werden will, und einem Ziel, das dieser Grundlage entspricht. Innerhalb dieser Klammer hat es, auch als Weltliches, im Angesicht des Gerichts seine Gültigkeit. Andernfalls wird es verbrannt, und nur der Täter rettet sich wie durch Feuer hindurch.

Der Mensch und sein Werk erscheint also hier als eine Art Zwischeninstanz, die in einer vorläufigen und relativen Selbständigkeit arbeiten kann, bis die Entscheidung fällt, ob er und sein Werk sich in das endgültig Sinnvolle einbauen lassen oder nicht. Aber die Schrift kennt noch andere relative Zwischeninstanzen, deren vorläufiges Wirken und Walten im theologischen Blickpunkt der weltlichen Geschichte ihre Eigenart aufprägt. Es ist das, was Paulus Namen, Mächte (dynameis), Machtbereiche und Machtbefugnisse (exusiai), Prinzipien (archai), vielleicht auch Elemente (stoicheia) nennt und denen er ein den Engeln verwandtes, zum Teil mit ihnen identisches oder vergleichbares Sein zuschreibt. Diese Prinzipien, die die Geschichte der Welt bewegen, sind bei ihm viel zu tief in sein theologisches Gebäude verankert, als daß man sie „zeitgeschichtlich“ wegerklären könnte. Gewiß stehen sie in Parallele zu alttestamentlichen wie zu griechischen Anschauungen, können aber ebensogut zu den Systemen späterer Denker bis in die Neuzeit (man denke an Schellings Potenzenlehre, an Hölderlins „Götter“), in Beziehung gesetzt werden. So gesichert das Dasein dieser Potenzen zu sein scheint, so vag bleibt ihr Wesen: schwankend zwischen persönlicher und unpersönlicher Geistesmacht, zwischen Gut und Böse und neutral, zwischen innerweltlicher, materieller und überweltlicher, irgendwie immaterieller Seinsform (Vgl. 1 Kor 15,24; Eph 1,21; 3,10; 6,22; Kol 2,10.16; 1 Petr 3,22). Im hellen Licht aber steht die Verkündigung, daß diesen Mächten für den jetzigen Aeon von Gott gewisse Bezirke dieser Welt zur Beherrschung zugewiesen worden sind, während sie am Ende dieser Zeit allesamt „außer Kurs gesetzt“, „stillgelegt“ werden sollen (katargein). Dann wird die Unmittelbarkeit zu Gott und zu Christus, die Identität von Welt- und Heilsgeschichte hergestellt werden. Fraglich bleibt, wieweit der Glaubende und die Kirche in dieser Weltzeit diesen Prinzipien noch unterworfen sind. Eine eindeutige Antwort darauf scheint nicht möglich. Entzogen ist der Christ jedenfalls „der Weisheit der Fürsten dieser Welt, die stillgelegt werden“ (1 Kor 2,6), entzogen der Macht des Teufels (Hebr 2,14), der Gewalt des Todes (2 Tim 1,10), die 1 Kor 15,26 erst eschatologisch gebrochen wird, aber grundsätzlich wie für Christus so für den Christen doch abgetan ist (Röm 6,8—11). Der Kampf, den wir trotzdem noch „gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis“ (Eph 6,12) zu führen haben, weil er gegen uns eröffnet wird (Apok 12,17), ist ein Kampf, der, von der höchsten Warte aus betrachtet, Kampf mit einem schon Besiegten, schon Stillgelegten ist. So wird der Fall Babylons in der Apokalypse verkündet (Apok 14,8), bevor sie überhaupt erschienen ist und ihre Macht entfaltet hat (Apok 17). Nichtsdestoweniger wird auch hier der Kampf als ein durchaus realer geschildert, als ein Kampf, an dem das Lamm selbst mitsamt seinen „Berufenen, Auserwählten und Getreuen“ teilnimmt (17,14).

In der Sicht der Apokalypse erscheinen die paulinischen „Prinzipien“ nur noch als widergöttliche Mächte, während als positive Kräfte nur Engel (Michael und die Seinen) erscheinen, Engel, die aber doch, wie die vier Reiter (Apok 6,1—8) sehr wohl als theologische Geschichtsprinzipien gedeutet werden können, jene Prinzipien nämlich, die von Gott her als Antwort auf die Sünde in die Geschichte eingesenkt wur-

den, die an sich keineswegs böse sind, vielmehr die Wege sind, auf denen Gott auch die abgefallene Geschichte beherrschen und schließlich zu sich her führen kann. Diese Prinzipien sind der christliche Glaube, der von vornherein als Sieger die geschichtliche Existenz durchzieht, dann das Schwert oder der Agon, der dazu da ist, Entscheidung in das Chaos und in die Lauheit zu tragen — so sehr, daß ja auch der Logos mit dem Schwert in die Schlacht reitet (19,15) und mit der Sichel die Erde erntet (14,14) — dann die Gerechtigkeit in der Einschränkung und in der Not (das, worum alle Weltverbesserung, alle wirtschaftliche und soziale Neuordnung von jeher gerungen hat), schließlich der Tod, hinter dem der Hades sichtbar wird, der Tod also als ein Prinzip in einer jenseitigen Tiefe und Perspektive. Im Wechselspiel der Visionen erscheinen die Glaubenden, denen der Sieg verheißen ist, die also grundsätzlich den weltgeschichtlichen Mächten, guten und widergöttlichen, überlegen sind, dennoch mit ihnen im Kampfe, in einem Kampfe, der sich tief in das Innere, ja bis ins Herz der Kirche hinein erstreckt, wie die sieben Sendschreiben an die Gemeinden zeigen. Ja, letztlich ist das, was zwischen der Kirche und den Tieren als ein äußerlicher Kampf geschildert wird (bis dahin, daß Scharen, zahllos wie der Sand über die Welt hinziehen und das Lager der Heiligen, die geliebte Stadt, umzingeln, Apok 20,7—8), doch nur eine Projektion nach außen des viel wesentlicheren, einzig entscheidenden Kampfes im Schoß der Kirche.

Dieser Kampf ist die letzte Wahrheit der Geschichte. Es ist der Liebeskampf des Herrn mit seiner Braut, der Kirche, mit jener Kirche, deren Weissagungsbild nicht nur Isaias 60, sondern ebenso auch Ezechiel 16 ist und bleibt: wo das abtrünnige Jerusalem tiefer durch Gott gedemütigt wird als die Schwestern Samaria und Sodoma, nach den Vätern die Symbole der Häresie und des Heidentums links und rechts der Kirche. Und nicht den Juden und Heiden, sondern den Christen ist Hebr 6,4—8 gesagt. Beim Hause Gottes beginnt das Gericht (1 Petr 5,17). Der Menschensohn, „angetan mit einem Gewand bis zu den Füßen, die Brust umgürtet mit goldenem Gurt, Haupt und Haare weiß wie Wolle, wie Schnee, seine Augen wie eine Feuerflamme, seine Füße wie schimmerndes Erz im Feuerofen geglüht, seine Stimme wie das Rauschen vieler Wasser, sein Antlitz wie die Sonne, wenn sie leuchtet in ihrer Kraft“: dieser Menschensohn, aus dessen Mund das zweischneidige Schwert fährt, hält mitten in der Geschichte dauernd Gericht über seine Braut. Hier lobt und tröstet und stärkt er sie, dort ermahnt er sie sanft, auszuharren, hier zeigt er seine Enttäuschung, daß sie abgesunken sei von der ersten Liebe, er warnt, er droht, er greift schon aus mit dem Schwert, er zeigt, wie unerträglich die Haltung der Seinen ihm ist, er ist nah daran, sie aus seinem Munde auszuspeien. Er stellt sie vor aller Welt an den Pranger: „Ich kenne deine Werke! Du lebst dem Namen nach, und du bist tot“ (Apok 3,1). „Du weißt nicht, wie elend, erbärmlich, arm, blind und nackt du bist“ (3,17). Und der Sinn des Ganzen ist Liebe. Gerade Laodizea, die ganz verworfene, bekommt es zu hören: „Alle, die ich liebe, überführe ich und züchtige sie“ (3,19). Wenn die Weltgeschichte in einem tiefsten Sinn das Weltgericht ist, dann ist davon nicht das Gericht über die Heiden und die Juden geöffnet, sondern das Gericht des Bräutigams über die Braut.

So betrachtet, ist nicht der Kampf zwischen den zwei Civitates, zwischen Jerusalem und Babylon, der innerste theologische Sinn der Geschichte, sondern das tiefere, zähere, bedeutungsvollere Ringen des Menschensohnes um seine Braut. Nicht Babylon draußen ist das, was zuletzt überwunden werden muß, sondern Babylon drinnen, „Babylon in uns“. Wie der Menschensohn, im Plane Gottes be-

trachtet, nicht ein Mensch unter andern ist, ein „Fall von Mensch“, wie er der Mensch ist, um dessentwillen es andere Menschen gibt, seine Brüder, so ist auch die Kirche nicht eine Gemeinschaft unter andern Gemeinschaften, eine *societas* neben andern, und die Sünde, die als Sünde der Christen ihre eigentliche Schärfe erhält, ist nicht eine Sünde neben andern Sünden. Und so wenig ist die Heiligkeit in der Kirche, die Heiligkeit durch Taufe und Eucharistie, durch christliche Sendung, durch Einwohnung des Wortes Gottes im Herzen, eine Heiligkeit neben andern Heiligkeiten. Immer ist in der Kirche die volle Idee verwirklicht: der Gemeinschaft, der Heiligkeit, aber auch der Sünde — Judas ist ein Apostel, die Hohenpriester sind die Führer des auserwählten Volkes — und was sonst in der Welt noch so bezeichnet werden kann, steht dazu im Verhältnis des Nachbilds, der Vorzeichnung, der Analogie. Dies zu verstehen dürfte das *experimentum crucis* der Geschichtstheologie sein: daß sie, wie zu Beginn gesagt, der Versuchung widersteht, das Schema abstrahierenden Denkens auf das *Concretissimum* anzuwenden, das im Mittelpunkt der Geschichte steht: das Verhältnis von Christus und Kirche, die zusammen, in einer Einheit in der Unterscheidung, das Maß aller geschichtlichen Situationen besitzen: das Maß der Nähe und Ferne des Menschen zu Gott. In der Unterscheidung, da die Ferne Christi am Kreuz die höchste Offenbarung der Liebe ist, während die Ferne der sündigen Christen das Mysterium der Schuld erst voll enthüllt. Und doch in der Einheit, da gerade im Leiden der Erlöser seinen Purpurmantel der Liebe um seinen Leib, um seine Braut legt und ihre Ferne in seine Ferne hineinzieht.

So wird zuletzt noch einmal die Frage nach dem adäquaten theologischen Subjekt der Geschichte laut. Es ist Christus und die Kirche, und durch sie hindurch, in sie hinein integriert, die Prinzipien und jeder einzelne Mensch. Die letztern haben nur einen verschwindend kleinen Anteil an diesem Bewußtsein; die Prinzipien (oder „Fürsten dieser Welt“) reichen keineswegs an das totale Bewußtsein, an die Übersicht über den Plan heran, sonst hätten sie sich nicht im entscheidenden Augenblick der Ankunft Christi getäuscht (1 Kor 2,8). Die Kirche erhält Einblick in den Sinn der Geschichte, der ihr grundsätzlich erschlossen ist; sie hat den „Geist Christi“ erhalten, „der alles ergründet, auch die Tiefen der Gottheit“ (2 Kor 2,16.11). Aber sie hat diesen Geist doch wieder nur in dem Maße, als sie auf eigenmächtige Deutung verzichtet und sich marianisch öffnet zum immer neuen „Fiat“. Umfassend weiß und handelt allein der Herr der Geschichte, Christus, dem als Gott und als Gottmensch das Innere jedes Bewußtseins erschlossen ist, der als Wort Gottes „lebendig und wirksam und schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert... Er ist ein Richter über die Gedanken und Gesinnungen des Herzens, kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, alles liegt bloß und offen vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft ablegen sollen“ (Hebr 4,12—13). Als Mensch aber hat er die menschliche Geschichte erlebt und erfahren; er kennt sie und trägt sie in sich: „er ist in allem ebenso versucht worden wie wir, doch ist er ohne Sünde. Laßt uns daher mit Zuversicht hintreten zum Thron der Gnade, um Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden zur rechten Zeit, wenn wir ihrer bedürfen“ (Hebr 4,15—16).