

Die Einheit des Geistes

Von Eugen Biser, Heidelberg

Das Lebensgefühl der Gegenwart ist von einer entscheidenden Erfahrung durchschüttert: die Kraft des einzelnen erweist sich als zu gering, die Last der Wirklichkeit zu tragen. Sie entgleitet seinen schwachen und müden Händen. Was ihm allein bleibt, sind verdämmernde Konturen, die unaufhaltsam in den Abgrund des Nichts entschwinden. In diesem Lebensgefühl wird das Ende des Subjektivismus erfahren. Dieses Ende bedeutet Nihilismus. Der extreme Existentialismus versucht, das Ende im Nichts als ein unüberholbares Letztes anzunehmen. Gleichzeitig erwacht aber bei einer Reihe von Denkern die Erkenntnis, daß diese „Grenzsituation“, in der das Nichts alles hinwegzehrt, eine unmittelbare Funktion der subjektivistischen Vereinsamung des Menschen der Neuzeit sei. Mit dieser Erkenntnis ist ein Weg durch den Engpaß der geistigen Situation der Gegenwart gewiesen. Dem Schwund der Wirklichkeit kann nur eine entschiedene Wandlung im Subjektiven entgegenwirken. In dem Maß, wie es dem einsamen Ich gelingt, die abgebrochenen Bezüge zur Gemeinschaft neu zu knüpfen, wird ihm auch die verlorene Gegenstandswelt wiedergeschenkt. In der Gemeinschaft wird es der Wirklichkeit wieder mächtig. Die lebendige Verbindung mit dem Mitmenschen ertüchtigt den suchenden Menscheng Geist, im Einbruch des Nichts das Sein zu ergreifen und es denkend und handelnd zu bergen. So wird ihm das Ende zum Anfang.

Diese Entwicklung zeigt eine leise aber doch vernehmliche Analogie im geistigen Raum der Kirche. Nicht als ob sie den Besitz der Wahrheit hätte erschüttern können. Aber doch so, daß durch sie eine Endphase der geistigen Entwicklung eintrat, die den lebendigen Fortschritt hemmte. Das Erkalten der Gemeinschaftsbezüge brachte auch für das christliche Bewußtsein einen Verlust an Wirklichkeitswerten. Sein Zentralobjekt, die Kirche als fortlehrender und fortlebender Christus und als Raum der Selbsterschließung Gottes in der Geschichte, verlor merklich an Dynamik und mystischer Glut. Es begann seltsam zu erstarren und immer mehr den Charakter einer „Lehrinstanz“ und einer „Heilsanstalt“ anzunehmen. Das unmittelbare sentire cum Ecclesia¹⁾, das im praktischen Leben der Kirche so leuchtenden Ausdruck fand, begann aus den Kategorien des theologischen Denkens spürbar zu entschwinden. Denn dieses Postulat fordert letztlich die Einbeziehung des denkenden Ichs in die Wahrheit von der Kirche. Es will, daß das Zentralobjekt der Theologie zu ihrem innersten subiectum primarium werde, wie schon die Scholastik sagte. Es verlangt damit letztlich, daß jedes vertiefte Wissen um das Wesen der Kirche einen Schritt in Richtung auf ein umgreifendes Bewußtwerden der Kirche bedeute im Glauben ihrer Glieder. Gerade dadurch aber wehrt es

¹⁾ vgl. Semmelroth, Urbild der Kirche, Würzburg 1950, 63.

dem Versuch, dieses Wesen der Kirche in extrem objektivistischen Kategorien zu denken und damit Denken und Denkinhalt auseinanderzureißen und zu entfremden. Aus dieser Sorge erwuchs Pilgrams Protest gegen die Deutung der Kirche als „Heilsanstalt“. Aus dieser Wurzel stammen die Bemühungen Guardinis um ein lebendiges Verständnis der Gemeinschaft³⁾ und zumal der Lebensgemeinschaft der Kirche³⁾. Als Wendepunkt darf die Enzyklika „Mystici Corporis“ gelten. Sie beantwortet die Fragestellung der spekulativen Ecclesiologie, aber in einer Weise, daß darin das Wesen der Kirche als ein umgreifender, Haupt und Leib, Ich und Gemeinschaft verbindender Organismus sichtbar wird. So ist ihre Antwort auf die Wesensfrage keine vergegenständlichende Definition⁴⁾, sondern das lebendige Symbol des Corpus Christi Mysticum: „Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi . . . kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als ‚der mystische Leib Jesu Christi‘ bezeichnet wird. Dieser Name ergibt sich und erblüht gleichsam aus dem, was in der Heiligen Schrift und in den Schriften der heiligen Väter häufig darüber vorgebracht wird“⁵⁾. Die Bedeutung dieser Wesensbestimmung liegt vor allem in der Abkehr von den Kategorien eines abstrakten, vergegenständlichenden Denkens, bei dem sich der Gegenstand ins Unerreichbare verliert, indes der Denkende durch eine unüberholbare Distanz von ihm getrennt bleibt. Im organischen Bild vom mystischen Herrenleib ist diese abstrakte Ferne überwunden. Die Idee Kirche steigt durch sie ins Leben herab. Sie verliert den Charakter bloßer Gegebenheit und wird zur zentralen Aufgabe des christlichen Bewußtseins. Ein Zug von Enthusiasmus und Mystik weht durch diese Aussagen, sofern man mit dem Wort Mystik den natürlichen und übernatürlichen Weg meint, auf dem der denkende Menscheng Geist die umgreifende Bewußtseinseinheit von Subjekt und Objekt anstrebt. Wo aber diese Höhe des Geistigen auch nur in Sicht kommt, da wandeln sich alle Bezüge. Die enge Subjektivität hört auf, Mitte und Bezugspunkt des geistigen Aktes zu sein. Dafür tritt das theologische Zentralobjekt in seine Funktion ein; es übernimmt die Führung des religiösen Bewußtseins: „Die Kirche erwacht in den Seelen“ (Guardini). Das Denken, das sich „an“ die geistige Realität der Kirche richtete, wird zu ihrem lebendigen Andenken, das ihr zugleich Anwesenheit im christlichen Lebensraum verleiht.

Die Verwirklichung dieser Wende hängt entscheidend davon ab, wie weit das christliche Bewußtsein die Enge subjektivistischer Vereinzelung zu sprengen und echte Kommunikation zu vollziehen vermag. Was schon vom Sein zu sagen ist, daß nur der lebendige Dialog des Geistes es ausdenken vermag, indes dem geistigen Monolog nur sein entleerter Begriff bleibt, bis zuletzt auch dieser entgleitet, das gilt in erhöhtem Maße vom Wesen der Kirche. Nur der Geist der Gemeinschaft vermag es zu wahren. Er bildet den Raum seiner Wahrheit.

Daher stellt sich vor dem Eintritt in das ecclesiologische Gespräch mit aller Dringlichkeit die Frage nach den Aufbaukräften der christlichen

³⁾ Vom Sinn der Gemeinschaft, Zürich 1950.

⁴⁾ Welt und Person, Würzburg 1940, 105 ff.

⁴⁾ Daß die Kirche dennoch nicht ins Nur-Pneumatische zerfließt, sondern „greifbare, sichtbare“ Wirklichkeit bleibt, wird ausdrücklich gesagt.

⁵⁾ Papst Pius XII. — Über den mystischen Leib Jesu Christi, Freiburg 1947, 19.

Gemeinschaft. Diese Fragestellung erstellt gleichsam die Vorhalle, die ins Heiligtum des Geistes der Kirche hineinführt.

Mit dieser Perspektive ergibt sich auch die besondere Prägung des Themas. Es will nicht die große und schwere Frage nach den Lebensprinzipien der Kirche behandeln, sondern lediglich eine Präambel dazu bieten. Es will jener eigentlichen Fragestellung, in der es um die „wunderbar erneuerten“ Gemeinschaftsbezüge der Erlösten geht, erst entgegendenken⁶⁾. Darum greift es bewußt auf die Kategorien der einsamen Existenz zurück, um durch ihren Impuls den Zugang zu den kommunikativen Lebensformen zu finden. Es liegt im Zug des Ganzen begründet, daß auf diesem Weg die Denkmittel des Ausgangspunktes immer mehr entbehrlich werden und darum abgebaut oder in die neuen Zusammenhänge aufgehoben werden müssen.

Damit ist die Verbindung mit den einleitenden Gedanken hergestellt. Die kritischen Phasen der Ecclesiology sind auf den allgemeinen geistigen Umbruch hin durchsichtig gemacht, und die in ihm frei gewordenen Kräfte für die Lösung der Frage nach dem Geist der Kirche und seinen Voraussetzungen aufgerufen.

Helles Licht fällt auf den Weg zum Ziel der Frage durch die Definition des Trienter Konzils, wonach wir dem Mystischen Christus durch die Bande des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aufs innigste verbunden und eingegliedert sind (Denz. 875). Diese dogmatische Aussage wird durch eine frühere Formulierung desselben Konzils ergänzt und vertieft (Denz. 800). Danach erlangen wir durch den in der Hoffnung und Liebe vollendeten Glauben jene spezifische Christusnähe, die uns zugleich zu Gliedern seines mystischen Leibes prägt. Das Konzil behandelt in diesen Lehräußerungen den Gedanken der vollkommenen Christusverbindung und den der lebendigen Gliedschaft am Corpus Christi mysticum fast wie synonyme Begriffe. Darin bekundet es nachdrücklich die Überzeugung, daß jedem „Hineinwachsen“ in das Haupt eine innigere Beziehung zu den Gliedern entsprechen muß. In existentialistischen Kategorien ausgedrückt: die Grundordnung des christlichen Daseins ist in dem unzerreißlichen Wechselbezug von Transzendenz und Kommunikation gegeben. Die Offenheit für Gott ist eine Funktion der Erschlossenheit für den Mitmenschen. Nur die Haltung, die grundsätzlich nichts und niemand aus ihrem Lebensbereich ausschließt, ist fähig, das absolute Sein liebend zu bejahen. Die Nächstenliebe ist das Fundament, das den Turm der Gottesliebe trägt. Die Kräfte aber, die das christliche Dasein zugleich in die Weite und in die Höhe führen, sind die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe.

Diesen fundamentalen Gedanken des Trienter Konzils nimmt die Enzyklika „Mystici Corporis“ auf, wenn sie von den tragenden Kräften der Christusverbundenheit sagt: „Es sind jene drei Tugenden, durch die wir mit Gott und untereinander aufs engste verbunden werden (quibus nos inter et cum Deo arctissime copulamur), der christliche Glaube, die Hoffnung und die Liebe“⁷⁾.

⁶⁾ Es versteht sich von selbst, daß diese Unterscheidung sachlich nicht streng durchgeführt werden kann und nur der Klärung der Gesichtspunkte dienen will.

⁷⁾ a. a. O. 75.

Damit hebt das kirchliche Lehramt mit aller Klarheit hervor, daß die allein auf das Heil des einzelnen bezogene Deutung der göttlichen Tugenden nicht genügt, daß vielmehr diese (mono-)logische Interpretation durch eine „dialogische“ ergänzt werden muß. Die Durchführung dieser Aufgabe, die nur vereinzelt gesehen ist⁸⁾, steht noch aus. Dieser Mangel kommt aber dem Unvermögen gleich, das Wesen der Kirche von seinen geistigen Prinzipien her zu verstehen und es damit gleichsam von innen her aufzulichten. Solange dieses Rüstzeug nicht bereitsteht, bleibt jedes Denken, das sich mit dem Wesensgeheimnis der Kirche thematisch befaßt, an seine Außenseite verwiesen, solange ist m. a. W. streng genommen noch keine Theologie, sondern erst eine Phänomenologie der Kirche möglich. Wenn hier ein dialogisches Verständnis von Glaube, Hoffnung und Liebe gesucht wird, dann nicht zuletzt in der Absicht, die Kategorien für ein genuines, vom Gegenstand her gefordertes und somit theologisches Verständnis der Kirche zu erarbeiten⁹⁾.

I.

Die dialogische Struktur des Glaubens liegt nach den Angaben des Neuen Testaments vor allem darin, daß der Glaubensakt nicht wie die Erkenntnisfähigkeit auf den Begriff, sondern auf das Wort zielt und darum auf werthafte Mitteilung angewiesen ist. Darum trägt der Urakt der Offenbarung Gottes, dem die Glaubenspflicht des Menschen entspringt, und dem sein Glaubensakt antwortet, ausgesprochenen Mitteilungscharakter: „Vielfach und mannigfaltig hat Gott vor alters durch die Propheten zu den Vätern geredet, jetzt, am Ende der Tage, hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“ (Hebr 1,1 f.). Von der Kontinuität dieser lebendigen Mitteilung bleibt die Möglichkeit zu glauben abhängig: „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie können sie hören, wenn ihnen nicht gepredigt wird? So kommt der Glaube aus dem Hören; was aber gehört wird, kommt durch das Wort Christi“ (Röm 10, 14; 17). Nun ist aber jede Mitteilung zuinnerst personaler Natur. Der Wille zur Mitteilung schließt immer schon die Bereitschaft ein, den Bereich des „Unteilbaren“, den Vorbehalt des individuellen Daseins für den andern zugänglich zu machen. Glaube entsteht darum nur dort, wo sich Personen einander in der Weise der Mitteilung und des Hörens erschließen. Wo dieser lebendige Dialog verstummt, versiegt auch die dem Offenbarungsakt Gottes entspringende Strömung. Denn der unendliche Mitteilungsvorgang in Offenbarung und Glaube ist ganz ins Personale gegründet. Es gibt nur einen Glaubensinhalt, wie es nur einen Gnadenmittler gibt: „den Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5). Die Person Christi ist nicht von der Wahrheit des Christentums ablösbar wie bei jedem anderen geistigen Ereignis, wo immer „Leben“ und „Sinn“, verflochten sind¹⁰⁾. Sie ist die christliche Wahrheit. Und dies mit jener

⁸⁾ vgl. Urs v. Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950, 55.

⁹⁾ Dieses Desiderat muß klar unterschieden werden von der These D. M. Kisters (*Ecclesiologie im Werden*), eine Wesensdefinition der Kirche sei (auf Grund konklusions-theologischer Voraussetzungen) beim gegenwärtigen Stand der Diskussion noch unmöglich. Wesensdefinitionen können vom phänomenalen Sachverhalt her gegeben werden. Hier geht es nicht um den Wesensbegriff, sondern um den Selbstbegriff der Kirche.

Intensität und Ausschließlichkeit, die in der Wesensaussage der Abschiedsreden liegt: „Ich bin die Wahrheit“ (14,6). In der Person Christi lichtet sich das Geheimnis der Welt, die „nach seinem Bilde erschaffen“ ist (Kol 3,10), und das Geheimnis Gottes, das in seinem Antlitz aufleuchtet (Joh 14,9; 2 Kor 4,4.6). Und doch ist damit der Raum der Wahrheit nicht beengt, gleichsam in die Dimension eines konkreten Daseins eingegrenzt. Das verneinen die kosmischen Aussagen des Neuen Testaments, die Christus Urgrund der Schöpfung (Kol 1,16; Hebr 1,2.f.) und Haupt der Kirche (Kol 1,18; Eph 1,22) nennen¹¹⁾. Die Weite der christlichen Wahrheit ist von grundlegend anderer Art: sie besteht nicht in der „Allgemeingültigkeit“ ihrer Gehalte, sondern in der personalen Liebe Christi, die alles versteht und allem Verständlichkeit gibt. Desgleichen gründet die Entbergungstendenz der christlichen Wahrheit nicht in ihrem transzendenten Bezug zur ontologischen Gutheit, von der es heißt, sie sei das *diffusivum sui ipsius*, sie wahre ihr Wesen, indem sie sich selbst verströme¹²⁾. Der Offenbarungscharakter der Wahrheit Christi entstammt vielmehr dem personalen Mitteilungswillen des „getreuen Zeugen“ (Offbg 1,5), in dem sich der Vater erschöpfend ausgesprochen hat (Hebr 1,2), und der uns, seinem Wesen als „Wort Gottes“ (Joh 1,2; Offbg 19,13) entsprechend, „alles mitgeteilt hat“, was er beim Vater vernommen hatte (Joh 15,15). Daraus ergibt sich die scheinbar paradoxe, in dieser Widersprüchlichkeit aber an das Zentralgeheimnis des Christentums rührende Tatsache, daß im Feld der christlichen Wahrheit das Allgemeinste — eben die Wahrheit des Christentums — einzig in der lebendigen Gestalt der Person Christi besteht und daß somit das schlechthin Universale in die konkrete Gestalt eines geschichtlichen Daseins eingegangen ist¹³⁾. Im Zenith des geistigen Raums steht nicht eine Idee, sondern eine Person, aber so, daß sie alle Funktionen der Idee in sich erfüllt, zugleich aber unendlich überbietet. Wo ein fühlloses Gesetz herrschte, schlägt nun ein lebendiges Herz.

Diesem Ursprung der christlichen Wahrheit im lebendigen Quellgrund des Personalen entspricht auch ihr Weg in das Bewußtsein des Menschen hinein. Wie der Mitteilungsvorgang im personalen Wort des Vaters anhebt, so bildet auch eine ganze Kette von personalen Akten das Medium, in dem sich der Impuls, der vom göttlichen Urwort ausgeht, ins menschliche Sprechen hinein fortpflanzt. Und schließlich trägt auch der gläubige Erfassungsakt durchaus persönliche Züge. Er ist nicht „Vernunft“ einfachhin, sondern jenes spezifische Vernehmen, das mit dem Hörenkönnen und Hörenwollen des Menschen gegeben ist. Von daher wächst dann dem Glaubensakt auch jene einzigartige Konkretion zu, die vor allem Gabriel Marcel und Ferdinand Ebner beobachtet und herausgestellt haben. Er ist ganz existentielle Tat. In ihm gelingt eine Annäherung zwischen subjektiver Auffassung und objektivem Gehalt, der von keinem andern Erfassungsakt erreicht wird. Dieser Zusammenhang nötigt geradezu, die Frage nach seinem Grund aufzuwerfen.

¹⁰⁾ Monseil, Das Verhältnis von Lehre und Person des Stifters im Christentum, Bonn 1946, 11.

¹¹⁾ Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1949, 30 ff.

^{12a)} Vgl. dazu meinen Aufsatz „Das Herz der Wahrheit“ in „Wissenschaft und Weisheit“ (1951) 135—145.

¹³⁾ Urs v. Balthasar, a. a. O. 7,29,41.

Der Glaubensakt ist vor allem durch zwei gegensätzliche Strukturmomente ausgezeichnet: Durch ein Minimum an Einsicht und ein Maximum an Gewißheit. In dieser Dialektik scheint der Ansatzpunkt für seinen dialogischen Charakter zu liegen. Zugleich zeigen sich hier die tiefen Unterschiede, die Pistis und Gnosis voneinander trennen. Wo — wie im Erkenntnisprozeß — das einzelne Ich dem Gegenstand erkennend gegenübersteht, erscheint die Erkenntnisgewißheit als unmittelbare Funktion des Evidenzgrades, den der Erfassungsakt erreicht. Im Glaubensakt liegen die Verhältnisse aber gerade umgekehrt. Wie ist das möglich? Offenbar nur dadurch, daß statt der Evidenz ein anderes Element, gleichsam als supplierendes Prinzip, Träger der Glaubensgewißheit wird. Und hier zeigt sich die Bedeutung der starken Verkoppelung von Glaube und Existenz. Das Gewißheitsstreben, das am Inhalt des Geglauten keine Stütze findet, schließt sich in einem einzigartigen Aufschwung zunächst an die Person des sich offenbarenden Gottes an. Durchdrungen von der Allwissenheit und Allheiligkeit Gottes vermag der Glaubensakt das unauflichtbare Geheimnis der Glaubensinhalte auf sich zu nehmen. Diesem zentralen Geschehen entspricht aber ein durchaus analoges an der Peripherie des Vorgangs. Wir empfangen ja das Offenbarungswort nicht unmittelbar aus dem Munde Gottes, sondern durch die vermittelnde Verkündigung. Und dort wiederholt sich, was der Glaubende im Aufblick zu Gott erfährt. Zwar ist der übermittelte Inhalt dunkel, aber die Vergewisserung schließt sich dafür an die Person des Vermittlers an, der mit dem Gewicht seiner ganzen Existenz zum mitgeteilten Glaubensinhalt steht und gleichsam mit dem Sinn und Heil seines Daseins für seine Wahrheit bürgt. So besteht also der dialogische Charakter des Glaubens vor allem darin, daß alle die Last der Inevidenz miteinander und füreinander tragen. Der Glaube eines jeden wirkt auf den andern entlastend. Ohne diese Entlastung müßte der einzelne unter der Last des sacrificium intellectus zusammenbrechen. Denn alle transzendentalen Akte bedürfen zunächst immer der Vorbereitung im Kommunikativen. Darum ist der Glaube stets Sache der Gemeinschaft. Er macht uns, wie der Hebräerbrief (3,14) sagt, zu „Gefährten Christi“. Subjekt des Glaubens ist letztlich nicht der einzelne, sondern die gesamte Kirche.

Wo der Glaube in dieser Weise erweckt wird, da erwacht der Geglaupte, Christus, als das Wort, in dem sich der Vater erschöpfend ausgesprochen und uns alle verpflichtend angesprochen hat, in den Seelen. Die Enzyklika sagt davon in Anlehnung an verschiedene neutestamentliche Gedanken: „Wenn nun derselbe Glaubensgeist uns alle beseelt, leben wir auch alle dasselbe Leben ‚im Glauben an den Sohn Gottes, der uns geliebt und sich für uns dahingegeben hat‘, und wie Christus, unser Haupt, der Urheber unseres Glaubens ist, wenn Er, mit lebendigem Glauben aufgenommen, in unsern Herzen wohnt, so wird Er auch sein Vollender sein.“

In dieser Bestimmung des gemeinsamen Glaubensgeistes sind vor allem drei Momente bedeutsam: Einmal der Gedanke, daß der Glaube uns zu einer Lebenseinheit zusammenfaßt. Zum andern, daß das Einheitsprinzip dieses Gesamtlebens Christus, „unser Haupt“, ist. Endlich die biblische Vorstellung wonach dieser Zusammenhang von (göttlichem) Glaubensgrund und (menschlichem) Glaubenskörper als Einwohnung Christi in

den Herzen der Glaubenden zu denken ist. Damit sagt die Enzyklika indirekt, daß die Integration des umfassenden Glaubensgeistes der Kirche in Christus, dem Urwort allen Glaubens, nicht mit weltlichen, aus den erfahrbaren Daseinsbezügen abgeleiteten Kategorien, sondern nur mit biblischen Denkformen erläutert werden kann. Zugleich verweist sie an zentrale Aussagen des Hebräer- und Epheserbriefs, die für diesen Zusammenhang richtungweisend sind. Danach ist Jesus Begründer und Vollender des Glaubens in einem (Hebr 12,2). Im Hinblick auf ihn, das lebendige Offenbarungswort des Vaters, ist Glaube allein möglich, im Anschluß an ihn, der durch die Schmach des Kreuzes zur Herrlichkeit des Thrones Gottes hindurchgeschritten ist (ebd.), kann er allein im ermüdenden Widerspruch der Sünde (12,3 f.) durchgehalten werden. Aber er ist zugleich „Vollender“ des Glaubens, er faßt alle Bemühungen um echte Glaubensgesinnung in sich zusammen, gibt ihnen gültige Gestalt und erfüllt sie — in sich — mit personalem Gehalt. Als „Vollender“ führt er den Glauben der Kirche an sein Ziel: an die Geburtsstätte des ewigen Wortes „am Herzen des Vaters“ (Joh 1,18). So macht er offenbar, wozu die Glaubensgnade den Menschengeist erhebt: zum Dialog mit dem Vater, der im Dialog aller Glaubenden anhebt. Als Vollender des Glaubens schenkt sich Christus, das ewige Wort Gottes, als lebendige Ant-Wort der erlösten Menschheit dem Vater zurück. In ihm artikuliert sich das Gespräch, zu dem Gott alle berufen hat, die sich von seinem wesensgleichen Wort ansprechen lassen.

Aber diese Aufgipfelung des Glaubensgeistes in Christus ist nicht nur eine Bewegung von unten. Sie ist unendlich mehr als die Summe aller einzelnen Glaubensakte. Sie ist immer freies Geschenk des souveränen Gottes. Das will die Feststellung des Epheserbriefes sagen, daß Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohne (3,17). Das Wort sagt zunächst Entscheidendes über die Verwandlung, die sich im menschlichen Dasein vollzieht, sobald es in den Glauben an Christus eintritt. Diese Beziehung ist zwar für Gott — auf Grund seiner wesenhaften Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit — nur eine gedachte, für den Menschen bedeutet sie die entscheidende Metamorphose des Daseins. Er hört durch den Bezug des Glaubens auf, in seinen welthaften Beziehungen aufzugehen. Er gewinnt durch die neue Verbundenheit mit dem unendlichen Sein Distanz vom innerweltlich Seienden. Zum erstenmal vermag er die *reditio in seipsum*, die Einkehr in sich selbst, die nach Thomas den Wesensvorgang jedes geistigen (Erkenntnis-)Aktes darstellt¹³⁾, in echter Weise zu vollziehen. Durch die Hinbeziehung auf Gott in Christus ist er so wesenhaft sich selbst zurückgeschenkt, daß er erst jetzt eine Innerlichkeit, ein Herz, wie die Schrift sagt, gewonnen hat. Und erst durch diesen Herzraum, der im Glaubenden aufbricht, wird der Menschgeist ansprechbar für Gottes Wort und empfänglich für seine Gnade¹⁴⁾. Waren die Menschen zuvor „in ihrem Denken verfinstert, dem Leben in Gott entfremdet, von Unwissenheit umfungen, weil ihr Herz verhärtet“ war (Eph 4,18), so gilt ihnen jetzt das verheißende Wort: „Siehe ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn einer meine Stimme hört und mir die Tür öffnet, so will ich einkehren

¹³⁾ K. R a h n e r, Hörer des Wortes, München 1941, 52 ff.

¹⁴⁾ Diese vorbereitende Wirkung des Glaubens in der Menschenseele entspricht also etwa dem, was die Theologie als „*plus credulitatis affectus*“ bezeichnet hat.

und Gastmahl mit ihm halten“ (Offbg 3,20). Im Glaubensakt wird der Menscheng Geist diesem Anruf im tiefsten Sinne gehorsam: er vermag ihn inmitten der wesenslosen Stimmen des Alltags zu vernehmen, ihn als die entscheidende Sinngebung der eigenen Existenz zu verstehen und ihm unter der Führung der Gnade zu entsprechen.

Dieser Zusammenhang klingt schon im Ethymologischen an. In unserem Credo „setzen wir“, wie der lateinische Wortstamm ursprünglich sagt, „unser Herz“ auf Gott, der es — durch den Glauben — „in unsern Herzen tagen ließ, damit (uns) strahlend aufgehe die Einsicht in die Gottesherrlichkeit auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6). So wird der Glaube zum Gespräch des Menschenherzens mit dem Herzen Gottes: Cor ad cor loquitur. In eins damit drückt aber das Wort von der Einwohnung Christi im Herzen des Glaubenden die Tatsache aus, daß die letzte Sinnerfüllung des Glaubensdialogs nicht in der Verfügungsmacht der menschlichen Glaubensakte steht, sondern reine Gewährung von oben ist. Unser Glaubenswort kann ihr immer nur Raum schaffen; nicht mehr. Was jeder Denkende im Ringen um Wahrheit erfährt, die Unverfügbarkeit der Idee, ist hier zur höchsten Steigerung geführt, zur personalen Freiheit des ewigen Offenbarungsaktes, zu dem nur die Liebe Zugang hat: „Wer mich liebt, der wird mein Wort bewahren, ihn wird mein Vater lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh 14,23). Oder mit einem paulinischen Gedanken gesagt: „Wenn aber einer Gott liebt, so ist er von ihm erkannt“ (1 Kor 8,3). Von hier aus hat Baader das „Cogitor ergo sum“ formuliert; nicht im menschlichen, sondern im göttlichen Denken gründet meine Existenz. Im „Glauben, der durch die Liebe wirksam ist“ (Gal 5,6) öffnet sich jenseits des menschlichen Bewußtseinsraums der göttliche, in welchem Denken und Sein zusammenfallen: Damit sinkt der Ursprung der Erkenntnis in die Noesis noeseos ein. Im Glaubensakt ist uns ein Mitwissen um das schöpferische Denken verstattet, durch das wir sind. Er holt uns letztlich in den göttlichen Erkenntnisakt hinein, der uns Wesen und Gestalt zumißt und unserem Dasein die entscheidende Konkretion verleiht. Dadurch wird wieder befestigt und erhärtet, was die Unverfügbarkeit der Einwohnung offen gelassen und verflüssigt hatte. Und Hölderlins tiefes Wort über den universalen Dialog des menschlichen Daseins bekommt recht:

Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander¹⁵⁾.

Menschliches Sein im Sinne des geprägten Daseins als Person gibt es erst im Gespräch des Glaubens, in dem wir das ewige Wort mitsprechen, durch das „alles geworden ist“ und durch das auch wir selbst sind.

Von diesem Zusammenhang her kann Gabriel Marcel tatsächlich formulieren: „Mein Glaube ist mein Ich, ich bin, was ich glaube; mein Glaube ist meine Seele.“ Die Offenheit zum göttlichen und menschlichen Du bedeutet nicht Selbstverlust, sondern jenen einzigartigen Selbstgewinn, der

¹⁵⁾ „Versöhnender, der du nimmer geglaubt . . .“

nur aus der Selbsthingabe erblüht. Das Opfer an Eigensein, das jedes Wort im Dialog des Glaubens verlangt, ist der Schlüssel zu einem eigentlich personalen Dasein. Der Verzicht auf die Ungebundenheit des Individuums bringt den Gewinn der wahren Freiheit, die als Freiheit zu je höherer Selbstverwirklichung verstanden werden muß. Erst wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, kann reiche Frucht erblühen.

II

Was vom Glauben gesagt wurde, gilt von den theologischen Tugenden insgesamt. Auch die Hoffnung ist, so sehr sie im Seinswillen des einzelnen verankert erscheint, in tiefster Sicht ein Lebensakt des Gesamtsubjekts der Kirche. Das läßt sich am besten zeigen, wenn die Frage im dunklen Gegensatz der Hoffnung angesetzt wird, in der Angst. Die Angst macht einsam. Die bergenden Bezüge zu Gemeinschaft und Umwelt werden brüchig und fragwürdig. „In der Angst ist einem ‚unheimlich‘“, sagt Heidegger, und er erklärt diese Erfahrung der grenzenlosen Ungeborgenheit des Daseins dahin: „Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als solus ipse“¹⁶⁾. So bringt die Angst den völligen Kommunikationsverlust zu Bewußtsein. Neben dem Kommunikationsverlust geht aber auch der Seinsverlust einher. Mit dem Schwinden der Bezüge bricht unaufhaltsam das Nichts durch alle Poren des Daseins ein. Dadurch nimmt es selbst einen durch und durch nichtigen Charakter an. „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts“¹⁷⁾. Es hat nichts mehr zu erwarten. Sein Eschaton ist der Augenblick, wo es vom Abgrund, in den es hineingeworfen ist, endgültig verschlungen wird: es ist ein „Sein zum Tode“. Die zeitliche Dimension der einsamen geängsteten Existenz fällt zusammen mit ihrer Kontingenz und Vergänglichkeit. Martin Buber hat gegen diese Auslegung des Daseins mit Recht eingeworfen, der Mensch, der hier interpretiert werde, sei gar „nicht der Mensch, der wirklich mit den Menschen lebt, sondern der Mensch, der nicht mehr wirklich mit dem Menschen leben kann, der Mensch, der ein wirkliches Leben nur noch im Umgang mit sich selbst kennt“¹⁸⁾. Wir können diese Feststellung auf Grund des bisherigen Ergebnisse dahin ergänzen und erläutern: Heideggers Menschenbild zeichnet den Menschen, der noch im Monolog des individuellen Selbstseins befangen und noch nicht in jenen wesenhaften Dialog eingetreten ist, in dem sich nach Hölderlin allererst die volle Selbstverwirklichung ereignet. Christlich gesagt: es trifft den Menschen, der sich noch nicht vom ewigen Wort Gottes ansprechen ließ und dem darum die Auskunft über Sinn und Wesen (Eidos) seines eigenen Seins, die ihm der göttliche Zuspruch erteilen wollte, noch fehlt. Es ist Daseinsanalyse, die den noch unfertigen, von der Konkretion im Glauben noch nicht ergriffenen Menschen im Blick hat. Was es aber um diese Vollverwirklichung des Menschen ist, der aus seiner geängsteten Einsamkeit in das Lebensganze des Corpus Christi Mysticum berufen und aufgenommen wurde, vermag der Glaube nur noch anzuzeigen. Es aufzuzeigen ist der Sinn der christlichen Hoffnung. Denn sie ist die lebendige Auslegung der ontischen Dimensionen der Gnade,

¹⁶⁾ Sein und Zeit, Halle 1935, 188.

¹⁷⁾ Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1943, 15.

¹⁸⁾ Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948, 103.

wie andererseits der Glaube ihre logische Bedeutsamkeit entfaltet. Was sich im Sein des erlösten Menschen ereignet, muß vor allem aber vom Wesen seiner Geschichtlichkeit her gezeigt werden.

Dazu muß der Gegensatz der Hoffnung, der Sinn der Angst, genauer bedacht werden. Denn in der Angst tritt die Kontingenz des geschichtlichen Daseins mit letzter Schärfe ins Bewußtsein. Insbesondere sind es zwei Momente, die der geängstete Mensch mit ungeheurer Wucht an sich erfährt: daß er sein Dasein nicht ganz und daß er es noch nicht ganz innehat. Es ist also die Transzendenz und Zeitlichkeit der menschlichen Existenz, die in der Angst bewußt wird. Sie ist die Erlebnisform menschlicher Seinsschwäche und Seinsverluste und tritt dadurch in Analogie zum Gewissen, das in seinen negativen Funktionen als Organ der inneren Wertverluste zu gelten hat.

Als seinsschwaches Dasein genügt der Mensch niemals sich selbst. Er ist auf anderes angewiesen und bedarf des „Zuwachses“ von außen und oben. Es wohnt ihm, wie Nikolaus von Cues¹⁹⁾ im Anschluß an die scholastische Tradition sagt, ein „naturale quoddam desiderium“ inne, kraft dessen er größerer Seinsfülle entgegenstrebt. Darum tritt er in Lebensgemeinschaft mit seiner Umwelt, und aus diesem Grunde überschreitet er alles welthaft Seiende in Richtung auf das Sein, zuletzt auf das unendliche Selbstsein Gottes. Diese Sehnsucht ist das eigentliche Schicksal des Menschen. In ihr liegt die Wurzel seiner Größe und seiner Niedrigkeit, seiner Leistungen und seiner Irrungen und zumal seiner Geschichtlichkeit. Von ihr nimmt auch der dunkle Schatten seinen Ausgang, der das menschliche Dasein begleitet, die Lebensangst. Sie gründet in der Tatsache, daß der Zuwachs, der zur Verwirklichung der menschlichen Vollgestalt benötigt wird, nicht im Verfügungsbereich des eigenen Daseins, sondern außer ihm liegt. Die Kluft, die den Menschen von seiner Umwelt und von dem „ganz anderen“ Gott trennt, ist der Ursprung der Angst. Deshalb ist die Sehnsucht, durch die sich der Mensch stets selbst übersteigt, ständig gepaart mit der Angst, das Ziel dieser Transzendenz zu verfehlen. Zugleich aber verlangt der Mensch nichts dringlicher, als diesen dunklen Begleiter seines Lebensweges abzuschütteln. Die eindrucksvollste aber im Letzten doch unzureichende Anstrengung in dieser Richtung unternahm die außerchristliche Natur- und Gottesmystik. Sie negiert im Tiefsten den unüberspringbaren Abstand von Mensch und Welt und von Mensch und Gott. Das kommt einer Leugnung des spezifischen Seinscharakters des „Anderen“ gleich. Darum läßt sie auch das denkende und erlebende Ich im erkannten Gegenstand aufgehen, ja sie sieht das Wesen des Gegebenen mehr und mehr im Bewußtsein von ihm. So stellt sie eine umfassende Bewußtseinseinheit her, die aber mit einem uneinholbaren Verlust an Wirklichkeit erkaufte werden muß. Das Ende ist der Subjektivismus und damit der Absturz in das nihilistische Chaos, dem jedes wirklichkeitsentfremdete Lebensgefühl verfällt.

In Wahrheit vermag keine menschliche Anstrengung die schwere Last der Lebensangst abzuschütteln. Sie ist der dunkle Gegenpol, das Negativ jener

¹⁹⁾ De docta ignorantia, liber I, cap. 1.

heiligen Unruhe, die das Menschenherz erst in Gott, im Urgrund des Seins und des Lichts, zur Ruhe kommen läßt. Nur eine Verwandlung der menschlichen Grundsituation könnte diese Krisis beheben. Und gerade dies ist der Sinn der Erlösung. Darum ruft der scheidende Herr den Seinen zu: „In der Welt habt ihr Angst; doch faßt Vertrauen. Ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16,33). Damit ist zugleich auch die Kraft aufgezeigt, durch welche die Angst „ausgetrieben“ wird: das Vertrauen, die Hoffnung. Die Hoffnung ist jene Hochform der Sehnsucht, die „das Sklavenjoch der Todesfurcht“ (Hebr 2,15) abgeworfen hat. Sie weiß sich der Gnade Gottes und damit des ersehnten Seinszuwachses von oben her versichert. Ihre Worte an Gott gehen nicht in antwortloses Schweigen. Das Gottesgeheimnis ist ihr vertraut, nicht fremd und fern. Aber gerade das überschreitet die Zuständigkeit und Kraft des einzelnen. Er ist zu klein, die Größe Gottes zu fassen (Möhler). Erst die Gemeinschaft einschränkt sein Denken und Lieben in einer Weise, daß er das „ipsum esse“ zu fassen vermag. So wird die Hoffnung zum Lebensakt der christlichen Gemeinschaft, der Kirche. Im Raum der Kirche ist der einzelne erst ganz versichert, daß die Sehnsucht nach der Vollgestalt seines Daseins nicht ins Leere geht, sondern von Gott her, genauer durch die gnadenhafte Einbeziehung des erlösten Menschen in die Geborgenheit des trinitarischen Gotteslebens, eine überströmende Erfüllung erfährt.

Aber der Mensch transzendiert sich auch noch in einer ganz anderen Weise, die für das Verständnis der Hoffnung von nicht geringerer Bedeutung ist. Es ist, als sei die für das menschliche Dasein so charakteristische Struktur der Transzendenz, die ihm die Hinordnung auf das Unendliche gibt, in sein Leben in der Zeit hineinprojiziert. In einem Bild gesagt: nicht nur die vertikale, auch die horizontale Dimension der menschlichen Existenz trägt transzendente Züge. Erst dadurch wird das Menschenleben geschichtlich. Das aber heißt: der Mensch lebt wesentlich von der Zukunft her; er umfaßt sein Dasein nie in reiner Gegenwärtigkeit. Dies aber auf Grund der Tatsache, daß er ein kontingent Seiendes ist, dem das Sein ständig zu-kommt. So existiert der Mensch wesentlich aus der Zukunft des Seins und darum zeitlich. Sein Dasein ist nie voll-endet; es umgreift nie Anfang und Ende in sich. Vielmehr ist es ein ständiges Geschehen; ständig geschieht in ihm der zeitliche Wechsel von Seinsgewinn und Seinsverlust. Was ihm aus der Zukunft zugelegt wird, geht ihm in die Vergangenheit hinein verloren. Gerade darin aber besteht seine Geschichtlichkeit. Heidegger hat diese Struktur des menschlichen Daseins als „Sorge“ beschrieben. Die Offenbarung stimmt dem weitgehend zu, insofern auch sie die Lebenshaltung des unerlösten Menschen wesentlich von der Sorge geprägt sieht (Mt 6,25.31.34; 1 Kor 7,32 ff.). Doch diese dunkle „Ek-stase“ führt nach ihrer Überzeugung nicht zu Gott, sondern ins Nichts. Darum muß die Erlösung, wenn anders der Mensch durch sie für Gott erschlossen werden soll, auch diese zeitliche Struktur des menschlichen Daseins von Grund auf verwandeln²⁰⁾. In diese Richtung zielen die neutestamentlichen Mahnworte: „Habt keine Sorge, bringt vielmehr alle eure Anliegen in innigem Gebet vor Gott!“ (Phil 4,6). „Werft eure Sorgen auf den Herrn,

²⁰⁾ vgl. dazu meinen Aufsatz „Erlösung und Existenz“ in „Wissenschaft und Weisheit“ (1950) 178 f.

ihr liegt ihm ja am Herzen!“ (1 Petr 5,7). Und damit wird zugleich der Ort gezeigt, worin die Sorge ausmünden und aufgehoben werden soll: der Herzraum des Gotteslebens, den Christi Erlösungswerk aufgebrochen und für uns zugänglich gemacht hat. Die Dynamik der Sorge, die dem geschichtlichen Leben eignet, wird durch diese Aufhebung keineswegs iberseitigt, sondern nur mit neuem Sinn erfüllt und auf neue Ziele gerichtet. Das aber geschieht dadurch, daß das geschichtliche Dasein durch die Umgestaltungsmacht der Erlösung in die Dimension des Übergeschichtlichen hineinwächst. Verstand die Sorge das Menschenleben als ein „Sein zum Tode“, dem nur die Vollendung des Untergangs, das unüberholbare Ende des Sterbens, bevorsteht, so weiß sich der erlöste Mensch in einer ganz neuen Weise zur Vollendung geführt: „durch die Hingabe des Leibes Jesu Christi“, der „durch ein einziges Opfer für alle Zeit die vollendet hat, die sich heiligen lassen“ (Hebr 10,10.14). So wird nicht der Tod, sondern das Leben zum christlichen Eschaton; Leben verstanden als jenen Daseinsraum, den Christus „mit seinem eigenen Blut ein für allemal betrat, um eine ewige Erlösung zu bewirken“ (Hebr 9,12). Von dieser übergeschichtlichen Wirklichkeit ist unser geschichtliches In-der-Welt-Sein umfungen. Sterbend sinken wir nicht ins Nichts, sondern in ihren ewigen Schoß.

Doch damit fällt die Verwandlung der Zeitlichkeit des Menschenlebens mit der Verwandlung seiner Wesenssehnsucht in eins. Beide Weisen des Daseins, sich selbst zu übersteigen, konvergieren in der Seinsverfassung, die von der Hoffnung geprägt ist. „In ihr besitzen wir einen Anker für unsere Seele, fest und zuverlässig, der in das Innere des Vorhangs reicht, wohin Jesus als Vorläufer für uns eingreten ist“ (Hebr 6,19). Beides vollzieht nach diesem bedeutsamen Text die Hoffnung: sie verankert das menschliche Vollendungsstreben im Abgrund, den der göttliche Vorbehalt umschließt, und bringt eben dadurch den Ablauf des Menschenlebens nach dem Vorbild und Vorgang Christi zur Vollendung. Sie bindet die überschwingende Lebenslinie des transzendierenden Menschengestes an den unverbrüchlichen Halt des trinitarischen Selbstseins Gottes und holt die sich stets in die Zukunft hinein entrinnende geschichtliche Lebensbewegung ein, indem sie ihr Eingang gewährt in das ewige Heute, in das alle Zeitlichkeit letztlich einmündet.

Damit erscheint die geschichtliche Daseinsspannung, das ständige „Sich-vorweg-Sein“ des Menschen in der Zeit, eigentümlich aufgehoben und in die Transzendenz der Sehnsucht hinein verwandelt. Um im früheren Bild zu bleiben: wo die Hoffnung das Dasein zu dem im Antlitz Christi aufleuchtenden Gott erhebt, sind alle Linien und Kräfte des Selbstüberstiegs unmittelbar auf den lebendigen Seinsgrund gerichtet, von dem der endlichen Existenz der ersehnte Zuwachs in überfließendem Maße zuströmt. Gott ist die reine und einzige Zukunft des hoffenden Menschen. Damit ist das geschichtliche Lebensgefälle mit völlig neuem Sinn erfüllt. Durch die Hoffnung ereignet sich die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins auf Gott hin. Die abgründige Leere des „Noch-nicht“ ist vom Abgrund seiner Gegenwärtigkeit umgriffen. Mit dieser „Aufhebung“ verliert das geschichtliche Dasein den spezifischen Entbehrungscharakter. Es hört auf, auf den zeitlichen Ausstand hin zu ek-sistieren im steten Hinblick auf die „Grenzsituation“ des Todes. Statt dessen wird Gott sein Geschick und

seine Geschichte. Zu ihm lenkt die Hoffnung den Sinn für das Sein in der Zeit, für die Gunst und Ungunst der Stunde. Denn sie weiß, daß das tragende Verhältnis zur Welt nicht den Charakter festgefügt und verfügbarer Bezüge, sondern die Züge einer frei schwebenden personalen Begegnung trägt. Man könnte geradezu sagen: indem die Hoffnung die Reduktion des geschichtlichen Daseins auf Gott hin vollzieht, schafft sie im Menschengestalt das Organ für die Gnade. Erst dadurch gewinnt die Lebensbewegung der Sehnsucht und der Hingabe an das unendliche Sein ihre volle Ausprägung. Nur die so verstandene Hoffnung spricht: „Zu Dir hin hast Du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir“²¹⁾.

Von hier aus klärt sich aber auch, warum die Hoffnung, die unsre Wesenssehnsucht in den Raum der Erfüllung führt, dem Menschenherz doch nicht volle Ruhe bringt, sondern den ihm eingegebenen Strebecharakter beläßt und bestätigt.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß der Gott der Gnade, der durch die Hoffnung in den Fluchtpunkt der geschichtlichen Existenz tritt, das Heil des Menschen an die geschichtliche Gestalt Christi und seiner Kirche gebunden hat. Die Geschichte des Gottmenschen tritt aber zunächst nicht in den Geschehnissen des Lebens Jesu, sondern ursprünglicher im Umbruch von Niedrigkeit (Kenosis) und Erhöhung entgegen. So entspricht sie dem Wechsel von Seinsentbehmung und Seinsinnigkeit, von Entzug und Gewährung, der für alle menschliche Zeiterfahrung typisch ist. Dieser Rhythmus bestimmt auch die Phasen der Heilszeit und die Geschichte des mystischen Christus, der Kirche, in ihr. Der gegenwärtige Äon steht im Zeichen der Kenosis, erst der künftige bringt die schattenlose Erfüllung. Durch diese Hinordnung auf das in die Geschichte verankerte Heil und seine Entfaltungsstadien nimmt der transzendente Lebensakt des Menschen notwendig selbst geschichtliche Züge an. Es ist also nicht so, als werde der geschichtliche Charakter des menschlichen Daseins durch seine Aufhebung in den Transzendentalbezug ausgelöscht; vielmehr wird er in die Hinordnung des Menschen auf Gott, wenn auch in verwandelter Form, eingetragen. Darum gelten beide Aussagen: die Behauptung, daß durch diese Einbeziehung der historischen Komponente das Menschenwesen allererst zu echtem Transzendieren ermächtigt werde, wie auch die Gegenthese, wonach erst die in die Hingabe an Gott einbezogene zeithafte Existenzweise wahre Geschichtlichkeit begründe. Erst in der Hoffnung klärt sich, worum es in der Transzendenz und in der Geschichtlichkeit des Menschseins geht, weil beide in ihr zur Einheit des fundamentalen Wesensaktes konvergieren.

Diese Klärung erhellt vor allem dies: durch die Heimholung der menschlichen Ek-sistenz „in das Reich des vielgeliebten Sohnes“ (Kol 1,13) liegt das erregende Moment der menschlichen Wesenssehnsucht nicht mehr in der Angst, die Lebensbewegung könne das Ziel des unendlichen Seins verfehlen und ins Nichts abstürzen. Statt dessen erfüllt die ausstehende Gottherrlichkeit, der große Vorbehalt der gegenwärtigen Heilszeit, wie

²¹⁾ Augustinus, Bekenntnisse, Buch I, Kap. 1.

der Römerbrief sagt, nicht nur das Menschenherz, sondern mit ihm „auch die ganze Schöpfung mit heißer Sehnsucht nach der Offenbarung der Gotteskinder“ (8,19). Zwar konnte die Hoffnung „das Sklavenjoch der Todesfurcht“ (Hebr 2,15) abwerfen; die „Erlösung von der Knechtschaft des Verderbens zur herrlichen Freiheit der Gotteskinder“ (Röm 8,21) wird aber erst das vollendete Heil im künftigen Äon bringen. Dies „Noch-nicht“, unter dem die ganze erlöste Welt leidet und „seufzt“, ist der geheime Stachel, der auch das in der Hoffnung geborgene Menschenherz über sich hinaus verlangen und sehnsüchtig Ausschau halten läßt.

Doch damit ist das Spannungsmoment der Hoffnung noch nicht zureichend interpretiert. Das Tiefste kommt vielmehr für das christliche Bewußtsein erst dann in Blick, wenn Christus das Licht seines Schauens geworden ist. Nun gibt es aber Hoffnung nur auf Christus und auf das Heil in Christus hin. Ihre Lebensbewegung spiegelt die Urbewegung des Logos, der nach dem Johannesprolog „auf Gott hin“ ist (1,1.2) und „am Herzen des Vaters ruht“ (1,18). Hoffen heißt: im Anschluß an Christus den Einstieg in den Innenraum Gottes vollziehen. Das bedeutet zunächst — ähnlich wie in der Bedeutungsanalyse des Glaubens zu sagen war — eine innigere Konkretisierung des menschlichen Seins. Denn wie das Selbstsein des Sohnes in seiner Hinneigung zum Vater besteht, so bedeutet auch der Nachvollzug dieser Bewegung in der Hingabe der Hoffnung nicht Selbstverlust, sondern realsten Selbstgewinn und Selbstbesitz. Aber gerade diese Einsetzung im personalen Selbst muß dadurch erkaufte werden, daß der hoffende Mensch in ganz neuer Weise den Mächten des Nichts und der Zerstörung ausgesetzt wird. Denn hier gilt im vollen Umfang das schwere Gesetz: „Wer gewinnt, verliert; wer verliert, gewinnt.“ Wer mit Christus den Raum des göttlichen Innenlebens und damit den beglückenden Herzraum Gottes betreten will, muß mit ihm die dunkle Nacht seines Kreuzes durchschreiten. Und hier meldet sich das Moment der Entbehrung, das auch die Hoffnung „in heißer Sehnsucht warten“ läßt, mit letzter Dringlichkeit und Wucht. Nicht nur das erwartete „Noch-nicht“ erweist sich als der erregende Impuls der Hoffnung, sondern das „Nichts“ schlechthin. Denn Hoffnung bedeutet ebenso sehr Anteilnahme am Sein wie am Schicksal Christi. Darum führt auch ihr Weg nicht an der Not des geängsteten „In-der-Welt-Seins“ vorbei, sondern mitten in sie hinein. Die tiefste Begründung gibt der Hebräerbrief: „Auch Jesus hat, um durch sein Blut sein Volk zu heiligen, außerhalb des Stadttors gelitten“ (13,12). Auch er war dem Nichts ausgesetzt, auch er erlebte das Ende seines Daseins im Ausstand, jenseits aller verfügbaren Ordnung. Geschichtliche Situationen aber lassen keine Umkehr zu. Es gibt in ihnen kein Zurück, sondern nur ein Hindurch. Daher bleibt nur ein Weg: „So laßt uns denn zu ihm vors Lager hinausgehen, um seine Schmach mit ihm zu tragen!“ (13,13). Wo der Christ die Nichtigkeiten und Skandale des Menschen- und Christenlebens in der Gesinnung Christi auf sich nimmt, da geschieht der Durchbruch zu einem neuen, wahren Dasein. Da ist das Herz, wie das Beten der Kirche sagt, inmitten der mundanae varietates dort befestigt, wo die wahren Freuden sind²²⁾. In diesem unerschütterlichen Anschluß an das ewige Sein

²²⁾ Oration vom 4. Sonntag nach Ostern.

liegt die von der Hoffnung gestiftete christliche Verwirklichung. Ihre Wirkungen kommen von den ethymologischen Zusammenhängen her am schönsten in Blick. Die furchtbare Klammer der Angst, das Lebensgefühl einer ständigen Beengung und Bedrückung (*angustiae*) ist gebrochen, freies Aufatmen (*dum spiramus speramus*, sagt das lateinische Sprichwort in sinnvoller Anlehnung an die sprachliche Verwandtschaft) möglich. Auch diese vitale Erfahrung artikuliert sich im Beten der Kirche: „Da quaesumus omnipotens Deus: ut qui in tot adversis ex nostra infirmitate deficimus; intercedente unigeniti filii tui passione respiremus“²³⁾.

In all dem war vom Gemeinschaftsbezug der Hoffnung scheinbar noch kaum die Rede. In Wirklichkeit bewegt sich diese Interpretation ganz und gar im Feld der Kommunikation. Denn Hoffnung gibt es, um mit Martin Buber zu sprechen, nur für den Menschen, „der wirklich mit dem Menschen lebt“²⁴⁾. Er allein vermag sich zum Ausblick zu erheben, den die Hoffnung erschließt. Der einzelne wird von der Überlast der Ungewißheit und Lebensangst niedergeworfen. In der Gemeinschaft aber trägt „einer des andern Last“. Nicht nur die Last der Invidenz, wie im Blick auf den Dialog des Glaubens zu sagen war, sondern auch die Last der Ungesicherheit (*insecuritas*), die auch in der Situation des Christen, wenn auch in anderer Weise, bleibt. In dieser Last liegt aber das eigentliche Schwergewicht des Daseins. Mit ihr fällt somit die Existenz als solche; sie besagt nun nicht mehr ein Sein im Ausstand, sondern ein Ausgehaltensein durch eine überindividuelle Mächtigkeit. Das hoffnungslose und gottferne In-der-Welt-sein (Eph 2,12) ist aufgehoben in das „Sein in Christus“. Insofern im christlichen Bewußtsein von „Eksistenz“ überhaupt noch in sinnvoller Weise geredet werden kann, bezeichnet sie die Gliedschaft am mystischen Herrenleib, jene erlöste Daseinsweise, die in der dialektischen Tatsache gründet, daß der Christ ohne Verlust seines personalen Selbstandes doch mit seinem ganzen Lebenssinn in das umfassende Gesamtleben der Kirche aufgenommen ist. Die ursprüngliche Erfahrung dieser Entlastung und Verwandlung spricht sich in dem Wort aus: „Wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen. O seht: Neues ist geworden“ (2 Kor 5,16). Das gesamte Dasein ist neu verfaßt. Alle Bezüge sind erfüllt. Das Ich ist aus der Gefangenschaft der Individualität befreit und lebt im Ganzen, im Corpus und Kosmos Christi. Auf die Frage nach der inneren Möglichkeit dieser Wandlung wäre zunächst philosophisch zu antworten: Das Ich als *solus ipse* ist nur der Anlage nach, nicht aber auch faktisch das Subjekt des Seins. Die durch seine Kommunikationslosigkeit bedingte Beengung seines Horizonts hat zur Folge, daß sich ihm die momentan aufblitzende Seins-idee alsbald verdüstert bis zur Abgrundvorstellung des Nichts. Erst das in alle Lebensbezüge ausschwingende Subjekt gelangt zu jener inneren Weite, die das seinem Umfang nach grenzenlose Sein denkerisch zu fassen vermag. Nun ist aber gerade die Hoffnung die geistige Kraft, die das eingeengte Einzelleben in die Fülle des Gesamtlebens führt. Hoffnung gibt es, wie Gabriel Marcel sagt, nur auf dem Niveau des Wir; ihre kürzeste Formel lautet: „Ich hoffe auf Dich für uns“. So legt sie das Fundament für die zu-

²³⁾ Oration vom Montag in der Karwoche.

²⁴⁾ a. a. O.

reichende Seinserfahrung. Eine Funktion, die ihre seinerschließende Bedeutung aufs neue herausstellt. Sie gründet in der bedeutsamen Tatsache, daß die Fülle, in die der hoffende Geist hineinwächst, nicht zerstreut, sondern konzentriert. In ihr vermag sich das Dasein, gerade weil es voll ausschwingt, allererst ganz in sich selbst zu sammeln. Und nur diese Sammlung des Geistes ist, wie eine gerade auch von Gabriel Marcel²⁵⁾ bestätigte Fundamentalerkenntnis der Ontologie lehrt, der Ort einer ursprünglichen Erfahrung des Seins.

Die theologische Sicht des Problems zeigt, daß damit erst Vorbegriffe entwickelt sind. Das eigentliche Zentralgeheimnis des Seins ist Gott und Gott nicht in seiner Wesenheit, sondern in seiner Personalität, deren ontologischer Bezug am klarsten im alttestamentlichen Gottesnamen — „Ich bin der Seiende“ — ausgesprochen ist. Hier wiederholt sich die Aporie der zureichenden Seinserfassung auf höchster Ebene. Wiederum erweist sich der religiöse Individualist — der Mystiker — als unfähig, der blendenden Fülle des unendlichen Seins standzuhalten. Die aufleuchtende Gotteserkenntnis schlägt alsbald ins Gegenteil um. Der Lebendigste erscheint „tot“, der Seiende als „Nichts“, der Urquell des Lichtes als „überleuchtende Finsternis“, der Dreifaltige als „stille Wüste“. Gegenüber diesem Unvermögen des einzelnen gilt es auch hier, das der Fülle des unendlichen Seins zugeordnete Subjekt zu erstellen. Es ist nach den neutestamentlichen Aussagen einzig die Kirche. Und hier tritt nun die gemeinschaftbildende Funktion der Hoffnung ins volle Licht. Die Enzyklika „Mystici Corporis“ charakterisiert sie wiederum durch Schriftworte: „Ob dieses gemeinsamen Verlangens nach dem Himmelreich . . . sagt der Völkerapostel ohne Bedenken: Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung, ja Christus selbst wohnt in uns gleichsam als die Hoffnung der Herrlichkeit“²⁶⁾.

Die erste Schriftstelle läßt in der Hoffnung das durchseelende Prinzip erkennen, das der Kirche den transzendentalen und zugleich eschatologischen Zug — beide Begriffe stehen in innerer Zuordnung — ins Überweltliche verleiht²⁷⁾. Wichtig ist vor allem die Beziehung der Hoffnung zur Kirche als einer geistigen, im Geist gegründeten und zu einem geistigen Gesamtleben bestimmten Wirklichkeit. Einer tiefer dringenden Auslegung dürfte die Hoffnung, so wie sie hier dem Wesen der Kirche zugeordnet ist, geradezu als der geistige Elementarakt erscheinen, in dem sich die Kirche aus objektiver Gegebenheit zu reflexivem Selbstbewußtsein erhebt. Bewußtsein, das — gerade als ein von Hoffnung getragenes — immer nur soweit zu sich selbst kommt, als es die Hingabe an Gott vollzieht. Aber auch hier gilt wie bei der Interpretation des Glaubens: das Letzte ist nicht das Ergebnis einer aufsteigenden Bewegung, sondern Gewährung des gänzlich Unverfügbaren. Die intimste Sinnerfüllung der Hoffnung kommt ihr nicht aus ihrer Aufbaufunktion im geistigen Organismus der Kirche, sondern durch Christus selbst zu. Er ist die Hoffnung auf die Herrlichkeit (Kol 1,27).

²⁵⁾ „Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß es keine mögliche Ontologie gibt, d. h. keine noch so entfernte Erfassung des ontologischen Mysteriums, wenn nicht durch ein Wesen, das fähig ist, sich zu sammeln“ (Homo viator).

²⁶⁾ a. a. O.

²⁷⁾ Das Neue Testament, Bd. 7, Regensburg 1950, 115.

Durch die Hoffnung gewinnt Christus Macht über die Akte des Geistes. Gingen sie vordem ins Leere, so nimmt er sie nun auf, bezieht und lenkt sie, um ihnen dadurch die einzig gültige Richtung auf Gott zu geben. Im Hell-Dunkel der Hoffnung schwingt das christliche Bewußtsein ein in die Gesinnung und in die Geschichte Christi. In ihr wird offenbar, daß der Geist der Kirche nicht nur aus den menschlichen Antrieben lebt, sondern seine eigentlichen Impulse von Christus selbst empfängt, der — nach den wuchtigen Formulierungen des Neuen Testaments — „auf Hoffnung hin gerettet hat“ (Röm 8,24) und uns zur „Hoffnung auf die Herrlichkeit“ geworden ist.

III.

Am klarsten tritt die gemeinschaftsbildende Funktion der Liebe hervor. Sie ist Gottesliebe und Nächstenliebe in einem. Von dieser Tatsache muß der Aufweis ihres kommunikativen Charakters ausgehen.

Die Lösung dieser Aufgabe erfordert eine kurze Vorbesinnung, die wiederum scheinbar vom Ziele weg, in Wirklichkeit aber mitten in den thematischen Zielraum hineinführt. Sie geht von der Frage aus, worin denn das Ziel der Liebe liege. Wir sind geneigt, bedenkenlos zu antworten: im Unendlichen, in Gott als unserm höchsten Gut. Wir bedenken dabei indessen nicht, daß wir diese Antwort vor allem auf Grund einer uralten, letztlich auf Platon zurückweisenden Denkgewöhnung und nicht auf Grund wahrer Einsicht in Ziel und Gegenstand der Liebe geben. Was wir dabei übersehen, ist vor allem ein Zweifaches. Einmal kann das Unendliche nur dann Ziel unserer Liebe sein, wenn es personhafte Züge trägt, wenn es sich zu einer lebendigen Gestalt verdichtet. Denn die Liebe, diese innigste Äußerung des personalen Selbstseins, kann sich immer nur Zielen zuwenden, die dem personalen Wesensgrund der Liebe gleichen und seinem Anruf daher auch wirklich zu entsprechen vermögen. Unpersonale Wirklichkeiten können wir schätzen, begehren, erstreben, aber niemals lieben. Darum kann nur der lebendige Gott, nicht aber das unpersönliche Absolute als Ziel alles menschlichen Liebens gelten.

Schon diese erste Erwägung übersteigt den Horizont, den das menschliche Vollendungsstreben freizulegen vermag. Der folgerichtig anknüpfende Gedanke aber geht gänzlich über die Perspektiven des menschlichen Sehns und Hoffens hinaus, indem er seine Maßstäbe selbst in Frage stellt. Denn die menschliche Sehnsucht denkt das Ziel aller Liebe notwendig „werthaft“²⁸⁾, sie denkt Gott als das summum bonum des Menschen. Sie erklärt damit Gott zum Unentbehrlichsten des Menschenlebens, zu seiner Sinnmitte und letztlich erfüllenden Wertfülle. Sie bindet damit aber nicht nur, wie es im teleologischen Denken geschieht, den Menschen mit all seinen Möglichkeiten und Strebungen an Gott, sondern umgekehrt auch Gott an den Menschen. Denn das summum bonum ist nicht universal wie alle übrigen Werte, die vielfach und in verschiedenen Graden realisiert werden können; es ist vielmehr wie das Dogma sagt „identitatis unitas“, reine Individualität, Gott im Antlitz Jesu Christi (2 Kor 4,6). Gerade diese Tatsache aber wirft mit letztem Ernst die Frage auf, ob die

²⁸⁾ Vgl. Heideggers Kritik des Wertdenkens in „Holzwege“, Frankfurt 1950, 209 ff.

menschliche Sehnsucht von sich aus Gott zu ihrem höchsten Wert erklären und damit ihrem Selbstentwurf unterwerfen darf. Im Blick auf die absolute Weltverschiedenheit Gottes muß die Antwort darauf lauten: daß Gott der höchste Wert des Menschen sei, kann die menschliche Vernunft von sich aus nie sagen, sie kann es sich nur von Gott selbst sagen lassen.

Nur Gott selbst kann darüber entscheiden, ob es mit der Hoheit seines Wesens vereinbar ist, daß er sich würdigt, das „Gut“ und Wertziel seines Geschöpfes zu werden. Die menschliche Vernunft erreicht mit dieser Frage ihre unübersteigbare Grenze. Doch damit gerät die Ausgangsfrage nach dem Ziel der menschlichen Liebe in eine fast tödliche Ausweglosigkeit.

Was sich als der eigentliche Antrieb aller Liebe erweist, ihr unendliches Wertziel, hüllt sich in undurchdringliches Dunkel, das auch die äußerste Anstrengung des Menscheingeistes nicht aufzulichten vermag. Die Liebe weiß nur, daß sie ohne Gott nicht lieben kann, doch bleibt ihr schmerzlich verborgen, ob ihr die Liebesgemeinschaft mit ihm gewährt ist. Damit wiederholt sich die Krisis der Sehnsucht in letzter Dramatik und Steigerung. Wie aus der Spannung zwischen Sehnsucht und Gewährung die existentielle Angst des Menscheingeistes aufstieg, so bricht in ihm angesichts des verschleierte[n] Bildes des höchsten Gutes ein Erlebnis auf, das schlechterdings alles hinwegzuzehren droht: nicht nur die weltliche Existenz, sondern auch das ewige Heil. Dieses Erlebnis ist fürchtbarer als selbst die Angst. Mit dem Zweifel an der Möglichkeit des amor Dei weiß sich das menschliche Dasein nicht nur nach außen und oben hin gefährdet, sondern von innen und unten her bedroht. In der Aporie der Liebe verschärft sich die Sorge um Sein oder Nicht-Sein zur Sorge um Heil oder Unheil. Dafür fehlen alle Vergleiche und damit auch alle Namen. Ob dieser Anonymität gerät die Krisenerfahrung der Liebe auch ständig in Vergessenheit: wir leben am wahrhaft erregenden Moment unseres Daseins vorbei, weil wir es nicht zu benennen, geschweige denn zu überwinden vermögen. Erst von der gottgeschenkten Überwindung her stellen sich Namen ein. Wenn der 1. Johannesbrief erklärt: „Furcht ist nicht in der Liebe“ (4,18), so hat er nicht irgendwelche psychologische Formen der Furcht im Auge, sondern jene erschütternde Heilsnot, die aus der, menschlich gesehen, notwendig offen bleibenden Frage nach dem letzten Wofür aller Liebe aufbricht. Solange die Liebe von dieser Furcht begleitet und durchschüttert ist, bleibt sie unvollkommen. Denn „die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus“ (ebd.). Wie ist aber diese vollkommene Liebe möglich? Nur dadurch, daß Gott den Schleier von seinem und unserm Antlitz weggenommen und sich als Ziel der menschlichen Liebe enthüllt hat. Das ist der Kern der neutestamentlichen Gottesoffenbarung.

In immer neuen Gedanken und Bildern versichert sie, daß die Herzensgesinnung Gottes die demütige Liebe ist, die sich der Verfügungsmacht des Menschen selbstlos unterwirft bis zur „Überlieferung“ des Eingeborenen „in die Hände der Menschen“ (Mt 17,22). Bevor der Gott der Liebe sich den Händen des Menschen auslieferte, hat er sich dem Geist des Menschen und seinen höchsten Zwecken übergeben. In dieser inneren Leidensbereitschaft gründet die äußere Passion, in welcher der Mensch die Huld der ewigen Liebe aufs schrecklichste beantwortet.

Erst von dieser verborgenen Passion her ist vollkommene, göttliche Liebe möglich. Denn erst jetzt hat der Mensch in Gott jenen höchsten Wert gefunden, auf den hin er sich voll zu verwirklichen vermag. Und dieses höchste Wertziel entstammt nicht einem Entwurf von unten, es ist ganz Gewährung von oben und damit allen endlichen Zwecksetzungen und Wertungen entrückt²⁹⁾. Nicht menschliche Aussage, sondern göttliche Zusage hat die Frage entschieden. Darum ist auch die von ihr wachgerufene Liebe des Fragmentarischen enthoben, das den niederen Formen der Hingabe anhaftet. Sie kennt keine Furcht. Vielmehr ist die Furcht von dem um sein Heil bangenden Menschenherzen auf Gott selbst übergegangen und zu Ende gelitten in der Agonie des Erlösers, der um die Liebesantwort des Menschen bangt und ringt. Um diesen Preis ist dem Menschen das höchste Ziel seiner Wesenshingabe gegeben.

Nun ist aber die Liebe der geistige Wesensakt des Menschen. Liebend ist er, was er ist. Darum strahlt die vollkommene Liebe befreiend und vollendend ins menschliche Dasein zurück. Die theologische Gleichsetzung von Geist und Liebe gilt auch für den Menschen in der Form, daß sich die geistigen Teilfunktionen erst mit der Vollendung der Liebe in uneingeschränkter Weise entfalten. Denn die Liebe eröffnet den Raum, in dem Seiendes dem Geist als geistiges Ereignis zu begegnen vermag. Ohne diesen entschränkenden Auftrieb der Liebe bleibt das menschliche Denken in seine vitalen Zwecksetzungen und Entwürfe verhaftet. Zwar verstattet die enge Perspektive des Zweckdenkens eine genauere Kenntnis der geistigen und technischen Verwendbarkeit der Dinge. Gerade dadurch, daß sie aber alles in dem von ihr erstellten „exakten Weltbild“ restlos verrechnet, schafft sie die Illusion einer vollen Genüge, die den Menschengeist daran hindert, sich zur Anschauung dessen zu erheben, was über allen Zwecken liegt und nie in die Verfügungsmacht des Menschen eingeht. Zu diesen geistigen Realitäten führt die Liebe. Indem sie den Geist über all seine Wertsetzungen und Planungen hinaus an Gott bindet, macht sie ihn auch offen für das allen Zwecken entrückte Wesen der Dinge. Erst jetzt, wo er sie jenseits aller Nützlichkeits erwägungen betrachten und in sich stehen lassen lernt, öffnen sie ihm ihre einschaften Tiefen. Diese eigentliche Gelassenheit ist die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß der fragende Menschengeist das Reich der Wesenheiten und damit der Wahrheit erreicht. So vollzieht sich jede geistige Begegnung im Lichte der liebenden Hingabe des Geistes an Gott. Sie schafft den Raum der Vernunft. Durch sie tritt der Menschengeist in ein echtes Verhältnis zur Welt. Sie verbindet Denken und Sein.

Ihre eigentliche kommunikative Kraft entfaltet sie indes erst dort, wo der Mensch in Beziehung zum Mitmenschen tritt. Damit ist eine völlig neue Situation gegeben. Denn das personale Sein schafft aus sich den Raum, in dem es zu begegnen vermag. Es ist von Wesen allen Zwecksetzungen entrückt, es kann — solange es seinsgerecht behandelt wird — nie als Mittel zum Zweck gebraucht werden. Es trägt den Grund für eine Begegnung in Gelassenheit und Freiheit in sich selbst. Das ist seine einzigartige

²⁹⁾ Bemerkenswert bleibt, daß der idealistische Entwurf zum gleichen Resultat gelangt wie die Offenbarung, in der sich Gott dem Menschen als Zielgut darbietet. Aber die Wahrheit liegt letztlich nicht nur im Resultat, sondern ebenso auch im Denkweg, der zu ihm hinführt.

Würde. Theologisch formuliert heißt dies: personales Sein bedeutet Anwesenheit (Parusie) des Unendlichen im Endlichen. Darum können Personen nicht nur in ihrer Wesenheit erkannt und in ihrer Schönheit gewürdigt, sondern — im Gegensatz zu den Dingen — auch geliebt werden. Dies aber nur im Hinblick auf Gott. Um seines einzigartigen Gottesbezuges willen — die Schrift nennt den Menschen und nur ihn „das Ebenbild Gottes“ — kann sich der Mensch auch dem Menschen in liebender Weise zusagen. So ist Gottes- und Nächstenliebe ein und derselbe Akt. Nur begreift die Nächstenliebe die geistige Schöpfung in die Hingabe an Gott mit ein. Sie ergreift das ipsum esse im esse, nicht umgekehrt, wie es in den Akten der Gottesliebe geschieht. In der Ausdeutung von Gedanken Ferdinand Ebners sagt Th. Steinbüchel: „Wenn in der Nächstenliebe Gott im anderen geliebt wird, dann wird das in ihm geliebt, was ihm sein Sein gibt, und damit das Sein dieses anderen selbst. Nur im Menschen, nicht in der Natur, tritt dem Ich das Du gegenüber, im Verhältnis zum Du aber hat der Mensch sein Verhältnis zu Gott“ (WL 272)³⁰⁾. In ähnlicher, wenn auch abgeschwächter Weise heißt es in den Ausführungen K. Jaspers über den Zusammenhang von Kommunikation und Liebe: „Das in der Welt unbegreifliche Ineinerschlagen des Zueinandergehörens läßt ein Unbedingtes fühlbar werden . . . Die tiefste Berührung steht für sich in der Transzendenz. Die Zeitfolge ist wie ein Offenbaren dessen, was ewige Gegenwart ist, das Sichwiederfinden derer, die in der Ewigkeit schon sich gehören. Wie Plotin vom Einen sagt, daß es stets gegenwärtig sei, der meist in sich verschlossene Mensch sich ihm nur öffnen müsse: denn es ist stets und ist nicht, es kommt nicht und geht nicht; so spricht im Lied die Liebende:

Sag mir nicht willkommen, wenn ich komme,
Nicht lebwohl, mein Liebster, wenn ich geh,
Denn ich komme nimmer, wenn ich komme,
Und ich gehe nimmer, wenn ich geh“³¹⁾.

Liebe ist ebenso unverfügbare wie unverliebbarere Seinserfahrung in Gott. Er ist der Tiefstgeliebte in jeder wahren Liebe.

Doch hier erhebt sich ein Einwand, der das Ganze bedroht: wird durch diese Übertragung der Liebe auf Gott nicht das Liebesband von Mensch zu Mensch, das doch das Siegel der Ausschließlichkeit trägt, zerrissen? Ist echte menschliche Liebe noch möglich, wenn sie den Damm der begrenzten Menschlichkeit überflutet und sich ins Unendliche ergießt?

Fragen wir zunächst, wie denn solche rein-menschliche Liebe aussähe. Nach den Worten des Liedes müßte sie ein Kommen und Gehen sein, Ausdruck des zwischen Gewährung und Entbehrung angesammelten Menschseins von höchster, zugleich aber auch schmerzlicher Steigerung. So wäre sie das Siegel der menschlichen Endlichkeit. In Wahrheit aber ist sie das Pfand der Unsterblichkeit und Ewigkeit. Sie ist der sille, gerade darin aber so erschütternde Protest gegen alles Werden und Vergehen: „Denn ich komme nimmer, wenn ich komme, und ich gehe nimmer, wenn ich geh“. Dieser Protest der Liebe erhebt zugleich einen ungeheuren

³⁰⁾ Der Umbruch des Denkens, Regensburg 1936, 124.

³¹⁾ Philosophie II. Bd., Berlin 1932, 71.

Anspruch. Er behauptet eine letzte hinter den vergänglichen Gestalten des Menschseins verborgene Möglichkeit, aus der dem Fortriß des Geschehens, dem ständigen Verlieren gewehrt werden könne. Er fordert aus der Bereitschaft zu Verzicht und Opfer ein Wissen im Nichtwissen, ein Kommen im Gehen, ein Behalten im Verlieren. Nicht dem Nichts, sondern dem Sein spricht er das letzte Wort über das Menschenleben zu. Damit berührt er sich aber in erstaunlicher Weise mit den letzten Postulaten des einsamen Existenzdenkens, von dessen Vorstellungen der ganze Einwand genährt ist. Denn auch das Existenzdenken ruft aus der Einsamkeit der Angst nach der Gegenwart des Seins³²⁾. Es sträubt sich gegen das Wesenlose, gegen den ungeheuren Seinsverlust, den das moderne Geistesleben so brennend empfindet. Seine Sehnsucht, daß das dunkle Tor des Nichts ins Reich des Seins führe, weiß die Liebe erfüllt. Aber sie weiß es nur, weil sie in Gott das ipsum esse berührt und ihn in die zerbrechlichen Gefäße des menschlichen Daseins herabzieht. So füllt sich alles mit neuem Sinn. Der reißen Strom des Geschehens, der jede gültige Gestalt hinwegzehrt, kommt zum Stehen. Denn in Gott ist alles unverlierbar gewahrt. In ihm ist das Menschenherz aber auch davor bewahrt, vom Zudrang des Seienden erdrückt zu werden. Indem er gewährt, daß sich im Abschied eine geheimnisvolle Wiederkehr vollzieht, bewirkt er auch, daß das „Kommen“ nicht überwältige. So verleiht er den menschlichen Akten den Rang und die Ordnung des Seins. Erst durch Gott ist die Liebe mehr als bloßes Gefühl. Im Lichte und in der Kraft des Gottesgedankens wird sie zum nie versiegenden Aufbruch des Seins im Menschengestalt: Seins-erfahrung und Seinsvollzug in einem. Erst in Gott erlangt die Liebe ihre eigentliche Tiefe. Erst durch ihn aber auch ihr Maß. Sie muß, wenn anders sie wahre Liebe sein will, grenzenlos sein dem Umfang wie der Dauer nach. Sie darf, weil sie vom absoluten Selbstsein Gottes her lebt, nichts und niemand aus ihrem Kraftfeld ausschließen. Die Liebe ist nicht ausschließlich. Sie darf sich niemals entziehen. Die Liebe hört nimmer auf (1 Kor 13,8).
(Schluß folgt)

³²⁾ Vgl. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1949, 68.