

Die Einheit des Geistes

Von Eugen Biser, Heidelberg

(Schluß)

Mit diesen Überlegungen ist der innerste Bezirk der Liebe erreicht. Jetzt beginnt sich der Wesenszusammenhang von Gottesliebe und Nächstenliebe und damit der kommunikative Charakter der Liebe abzuzeichnen. Gleichzeitig wird beim Eintritt in diese innerste Sphäre deutlich, daß die Kategorien des einsamen Existenzdenkens und damit die Denkformen des Subjektivismus versagen und nur ein von der Liebe selbst erhelltes Denken weiterhilft. Indes stellt gerade die Notwendigkeit dieser Überwindung das Problem. Warum entgleitet dem subjektivistischen Denken, zumal in der Form des Existentialismus, die Wirklichkeit? Warum vermag es das Sein nur in der Dialektik mit dem Nichts zu denken? Und warum gilt ihm auch dieses Aufleuchten der Seinsidee nur als äußerster unerreichbarer Grenzwert? Die erste Antwort lautete: weil es nicht in Kraft der Liebe und damit nicht von Gott her denkt, sondern aus der angstvollen Seinsferne des einsamen Ich. Aber damit ist bereits die zweite und eigentliche Frage aufgegeben. Warum vermag die wissende Liebe überhaupt Gott als Ausgangs- und Mittelpunkt ihres Bewußtseins zu wählen? Wodurch weiß sich die Liebe des göttlichen Seins versichert, während die „Sorge“ sich ohnmächtig erweist, die Seinsidee denkend zu behaupten? Die Antwort kann nur der Einblick in die von der Liebe gestifteten Wesensbezüge geben. Liebend wächst der Mensch in jene überindividuelle Weite, die ihn — als Glied des mystischen Gesamtsubjekts der Kirche — für Gott ansprechbar und für eine Lebensmitteilung empfänglich macht. Die von Wesen allumgreifende, grenzen- und endlose Liebe ist die einzige Macht, die die Schranken der Individualität endgültig niederzulegen und dadurch den Menschengestalt für Gott zu erschließen vermag. „Ist die objektive Glaubenswahrheit universell und muß das wahre Subjekt des Glaubens seinem Objekt entsprechen: dann muß notwendig das Subjekt der wahren Religion universell sein. Es kann somit der wahre Glaube nicht dem einzelnen Individuum gehören, er muß vielmehr der ganzen Menschheit in ihrer Gesamtheit gehören; der einzelne kann nur als lebendiges Glied des universellen Leibes daran Anteil haben“, sagt W. Solowjew³³). Als Aufbauprinzip dieser mystischen „All-Einheit“ gilt auch ihm die Liebe: „Die Schranken der begrenzten Individualität, die sich ausschließlich selbst behauptet, die Schranken des natürlichen Egoismus müssen erst durchbrochen werden von der Liebe, damit der Mensch Gott, der die Liebe ist, ähnlich werde“ (ebd.). Nur im Ganzen (und zwar in dem vor der Liebe gefügten Ganzen) kann Gott zureichend erfaßt werden. Diese Überzeugung spricht schon aus einem der tiefsten Worte des späten Hölderlin:

³³) *Monarchia Sancti Petri*, Mainz 1929, S. 485.

Voll Güt' ist; keiner aber fasset
Allein Gott³⁴⁾.

Die Liebe verleiht dem Geist den überperspektivischen Blick, sie macht ihn universal. Und sie erreicht dies damit, daß sie das Du als gleichwertigen Beziehungspunkt der Erlebnisse und Akte betrachtet und einsetzt. Dadurch sprengt sie das egozentrische Bezugssystem des einsamen Geistes auf. Nun geht es nicht mehr ausschließlich um das Ich und seine Belange. Im Gegenteil: die Belange des Ich können überhaupt nur mit dem andern und in ihm gewahrt werden. Jede Ausschließlichkeit ihm gegenüber bedeutet eine Beeinträchtigung seiner selbst. Was dem Mitmenschen entzogen wird, geht dem eigenen Ich verloren. Dadurch erfährt das gesamte Bewußtsein eine tiefgreifende Umschichtung. Es verliert seinen monologischen Charakter und wird dialogisch, es wird zum Gesamtbewußtsein der Kirche. Aber sein Dialog ist nicht nur Zwiesprache von Mensch zu Mensch, sondern zugleich auch Ansprache und Antwort Gottes. Das heißt: es kann sich nie in den innerweltlichen Bezügen beruhigen. Der Aufweis von Ursachen und Gesetzmäßigkeiten, der Rückgriff auf Kategorien und Archetypen schafft ihm keine letzte Genüge. Das gesamte neuzeitliche Wissenschaftsideal ist ihm fragwürdig. Fragwürdig deshalb, weil es die letzte Antwort auf alle Fragen des Menschengestes nicht hinzudenkt: Gott.³⁵⁾ Damit aber verändert sich die gesamte Denkstruktur. Wie das individualistische Denken erst im Begreifen des tragenden Einheitsprinzips ans Ziel seines Fragens kommt, so das multiple Gesamtbewußtsein erst dort, wo es die Fülle der ewigen Weisheit berührt. Klassisch ist für beide Formen das Cogito Descartes als intensivster Ausdruck eines solitären Denkens einerseits und das Gespräch Augustins mit seiner Mutter (Bekenntnisse IX, Kap. 10) andererseits, das im Dialog gründet und in der leisen Herzensberührung der göttlichen Weisheit gipfelt. Beide Strukturen übertragen ihr eigenes Seinsverhältnis auf die Erfassung der Wirklichkeit. Sie erfragen, was sie leben und sind. Die Frage des einsamen Ich geht auf den sachlichen Einheitsgrund, der die Individualität des Fragenden spiegelt, die Fragestellung der Liebe hingegen wendet sich zu Gott hin, durch den sie überhaupt erst ermöglicht ist. So sucht alles Denken ein Spiegelbild seines innersten Prinzips in seinen Gegenständen, es ist, in seinem formellen Verlauf gesehen, Reflexion, Rückkehr zu seinem eigenen Ausgangspunkt. Das heißt aber, daß nur die subjektivistische Denkbewegung den kleinen Kreislauf vom Ich zu seinem sachlichen Spiegelbild beschreibt. Anders das Bewußtsein der Liebe. Es geht von Gott aus, ist von ihm her gegeben und ermöglicht und führt zu seinem Abbild in den Dingen. Es vollzieht gleichsam das schöpferische Bewußtsein Gottes mit. Gott ist in ihm der Ausgangs- und Zielpunkt und damit auch die lebendige Mitte, um die alles schwingt. Durch ihn ist die Liebe ausgegossen in unsere Herzen (Röm 5,5) und zu ihm strebt sie zurück. Eben dies sagt im Grunde auch die scholastische These, daß in den theologischen Tugenden Material- und Formalobjekt coinzidiere. Danach erlangt der Menschengest durch Glaube, Hoffnung und Liebe eine Bewußtseinshaltung, die an sich nur Gott selbst zukommt: Er sucht Gott vom Standpunkt Gottes her zu denken. Das bedeutet aber, daß der Impuls dieser Denkbewegung nicht im

³⁴⁾ „Patmos“, Spätfassung.

³⁵⁾ Vgl. dazu K. A d a m, Jesus Christus, Augsburg 1934, S. 28.

Endlichen liegen, sondern nur von Gott selbst ausgehen kann. Es ist höchstmögliche Anteilnahme am göttlichen Bewußtsein. Darin erfüllt sich die Geisteshaltung der Liebe. Indem sie das Ich für das Du entschränkt, macht sie es ansprechbar für Gott. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß sie Gott ins menschliche Bewußtsein einbezieht und damit die säkularisierte, innerweltlich geschlossene Geistigkeit aufsprengt, sondern auch in dem schwer zu fassenden umgekehrten Sinn, daß sie die menschlichen Geistesakte aufnimmt in das Selbstbewußtsein Gottes.

Auch von der Liebe kann demnach nichts Wesentlicheres gesagt werden, als daß sie das Dasein entlastet. Aber ihre Wirksamkeit beschränkt sich nicht darauf, dem Mitmenschen die Ungewißheit des Geistes oder die Last des geängstigsten In-der-Welt-Seins abzunehmen, wie es in Glaube und Hoffnung geschieht; sie hebt die innerste Daseinsnot der menschlichen Existenz auf: die Not des individuellen Einzelseins, das principium individuationis. Ohne den ontischen Bestand des Menschen anzutasten, erfüllt sie doch die individuelle Daseinsweise mit neuem Sinn. Einmal dadurch, daß sie den Menschen daran hindert, seine Individualität „in eine leere Form“ zu verwandeln, indem er sie als beziehungsloses Einzelsein darlebt. Zum andern dadurch, daß sie die wahre Individualität als „ein bestimmtes, besonderes Abbild der All-Einheit“ verstehen und als „eine bestimmte, besondere Art der Aufnahme und Aneignung alles anderen“³⁶⁾ verwirklichen lehrt. Individuelles Leben bedeutet im Sinne der Liebe nicht ausschließende und ausschließliche Selbstbewahrung, sondern ein Bewahrtwerden durch die Mächtigkeit und Ordnungskräfte des geistigen Organismus, dem sich der einzelne liebend öffnet und denkend eingliedert. Damit ist im Gegensatz zum subjektivistischen Verständnis die Einheit im Ganzen des Geistes und der Gemeinschaft als Sinnerfüllung der Individuation angesprochen. Vom Ganzen her wird dem einzelnen Glied Sinn und Aufgabe seines Daseins zugewiesen. Darum kann der Liebe niemals ein negierendes Moment als principium individuationis gelten. Vielmehr kommt für die Schau der Liebe als Individuationsprinzip nur die Zuweisung der dem Gesamtgeist der Kirche innewohnenden Weisheit in Betracht, durch die das Einzeldasein seine Funktion im Ganzen empfängt. Dann aber darf die Kraft zur personalen Selbstwerdung auch nicht länger im ängstlichen Streben nach Selbstbewahrung erblickt werden, die um der Integrität des Eigenseins willen jeder tieferen Beziehung ausweicht. Personale Selbstwerdung kann sich dann nur noch in Analogie zum ewigen Hingabeakt des Sohnes vollziehen, der gerade dadurch sein personales Sein innehat, daß er „auf Gott (den Vater) hin“ (Joh 1,2) lebt. Egoistische Selbst-Sucht endet letztlich im Selbst-Verlust, allein liebende Selbst-Hingabe führt zum bleibenden Selbst-Gewinn. Wo aber dieser Geist herrscht, da ist dem Menschenleben die schwerste Last, die Bürde der Individuation, abgenommen. Wo das Selbstsein in der Gemeinschaft der Liebe erstrebt wird, da trägt in Wahrheit „einer des andern Last“ (Gal 6,2). Da erfüllt sich das Wort: „Wenn ein Glied leidet, leiden die andern mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich die andern mit“ (1 Kor 12,26). Denn alles ist aufgehoben in die umgreifende Lebenseinheit des Leibes und Geistes Christi.

³⁶⁾ Solowjew, Der Sinn der Liebe, Wien 1948, S. 29.

Doch hier erhebt sich die weitere Frage, wie denn eine solche Verbindung einzelner überhaupt möglich sei und wovon sie ausgehe, die Frage nach dem Ansatzpunkt überindividueller Beziehungen des Menschen. Die klassische Definition nennt den Menschen ein animal rationale und sociale, beides offenbar in einem gewissen inneren Zusammenhang. Danach stünde die Kommunikationsfähigkeit des Menschen in einem inneren Zusammenhang mit seiner Vernunft. Vernunft aber ist der zum Selbstsein gesteigerte Wahrheitsbezug des Menschenwesens. Das menschliche Verum erschöpft sich nicht wie der Wahrheitswert des vernunftlosen Seienden in der (passiven) Offenheit für einen erkennenden Intellekt. Dem Vernunftwesen ist darüber hinaus ein Zweifaches eigen: sich aktiv zu erkennen zu geben und anderes auch selbst zu erkennen. Schon dadurch wird der Menscheng Geist in einer einzigartigen Weise offen für seine Mitwelt. Die erste Brücke zum Du ist geschlagen.

Aber nicht nur von der ontologischen Wahrheit her ist der Mensch auf Gemeinschaft hingeordnet. Noch deutlicher tritt dieser Zug im Blick auf das ontologische Bonum des Menschenwesens hervor. Denn als Verkörperung des Guten nimmt auch der Mensch etwas von der überströmenden Art des Guten an. Bonum est diffusivum sui. Er hat sein Wesen nur als Geliebter und als Liebender inne. Denn auch das Gute ist im Menschen zu Selbstmächtigkeit und Selbstbesitz gebracht. Er ist zugleich sein Objekt und sein Subjekt. An diese Anlage knüpft die verbindende Macht der Liebe in besonderer Weise an.

Der Herzpunkt dieses Zusammenhangs aber scheint der begrifflichen Fassung entrückt und nur der dichterischen Intuition zugänglich zu sein. Denn es gibt noch eine tiefere „Erschlossenheit“ der Dinge, an der sich die Liebe entzündet. Schon die Dichtung Vergils entdeckt: „sunt lacrimae rerum.“ Und der Römerbrief bestätigt diese Entdeckung von der christlichen Offenbarung her: „Wir wissen, daß die ganze Schöpfung voll Wehen und Seufzern ist bis auf diesen Tag“ (8,22). In diesen Worten ist von einer defizienten „Offenheit“ die Rede. Die Dinge entbehren — im Raume dieses Aons — der vollen Integrität. Sie bleiben Fragment: „Stückwerk ist unser Wissen, Stückwerk unser Prophezeien“ (1 Kor 13,9). Auch den Schatz der Gott-ebenenbildlichkeit „tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Zwar ist das Wesen der Dinge nicht zerstört, aber es ist doch versehrt. Sie „seufzen“ und „weinen“. Die letzte Dichte erfährt der Gedanke in einer der letzten Hymnen Hölderlins:

Es findet

Das Aug' oft im Leben Wesen, die
 Viel schöner noch zu nennen wären
 Als die Blumen. Oh, ich weiß das wohl! Denn
 Zu bluten an Gestalt und Herz und ganz
 Nicht mehr zu sein, gefällt das Gott?³⁷⁾

Die Wesensgestalt und Herzmitte der Dinge ist aufgerissen. Sie bluten. Das ist die erschütternde Seinserfahrung des umnachteten und entrückten Dichters. Mit ihr ist das Letzte berührt, woran die Liebe entflammt und wo ihr Wirken ansetzt. Aus dem Mit-Wissen um diese verwundete „Offen-

³⁷⁾ „In lieblicher Bläue . . .“

heit“ der Dinge erblüht ihr Mit-Leid, im Mitleid aber bahnt sich bereits das umfassende Mit-Sein an, das die Liebe über alle Grenzen hinweg verwirklicht. Im biblischen Bild gesprochen: sie läßt sich erschüttern von jenem geheimen Leid der Welt, das im brüchig gewordenen Seinsverhältnis der Dinge gründet; sie gießt Öl und Wein in die blutenden Wunden, und sie holt das Versehrte heim in die Herberge des geistigen Lebensganzen, die allem Verlorenen Heimat und allem Verwundeten Heilung bedeutet. Von dieser dreifachen Offenheit des Seienden her baut die Liebe die kommunikative Seinsgemeinschaft auf.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegung werden die Gedanken der Enzyklika erst in ihrem Vollsinn verständlich, wie auch umgekehrt von ihnen auf das Gesagte helles Licht fällt: „Die Bande des Glaubens und der Hoffnung, durch die wir mit unserem göttlichen Erlöser in seinem mystischen Leibe verbunden werden, sind gewiß von großer Wichtigkeit und höchster Bedeutung. Aber nicht weniger wichtig und wirksam sind die Bande der Liebe“³⁸⁾. Was die göttlichen Tugenden, zumal die Liebe, aufbauen, ist mehr als nur eine geistig-religiöse Kommunikation, es ist die Kommunität des Corpus Christi Mysticum, die Kirche. Erst in der Kirche wird die Gemeinschaft zum lebendigen Organismus. Erst in ihr trägt die Verbindung von Mensch und Mensch zu Gott empor und führt die Gottverbundenheit zum Menschen hin. Nur in ihr strömt der lebendige Kreislauf der Liebe. „Sogar dies ist Tatsache“, erklärt die Enzyklika in diesem Zusammenhang, „wir werden desto mehr mit Gott und Christus verbunden sein, je mehr wir einer des andern Glieder sind; in einmütiger Sorge füreinander. Und wir selbst werden untereinander desto mehr in Liebe verbunden und zusammengeschlossen sein, je glühender die Liebe ist, womit wir Gott und unserm göttlichen Haupte anhangen“³⁹⁾. Damit formuliert das kirchliche Lehramt eine Überzeugung, die im Neuen Testament immer wieder laut wird. Zwei charakteristische Beispiele mögen genügen. Von dem mystischen Organismus der Christusverbundenheit spricht Jesus in der Gleichnisrede vom wahren Weinstock (Joh 15), die in der Mahnung gipfelt: „Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch!“ (15,4). Diese Forderung wird aber alsbald wiederholt in der bedeutsamen Abwandlung: „Bleibt in meiner Liebe!“ (15,9). Damit ist die Lebenseinheit mit Christus als Einheit in der Liebe und die Liebe als die Kraft gekennzeichnet, die das Gesamtleben der Gläubigen in Christus beseelt und trägt. Dieselbe Wechselbeziehung begegnet auch im 1. Korintherbrief, wo vom geistgewirkten Organismus der Kirche die Rede ist (12,4—27). Nächster Fragepunkt ist dabei die mögliche Abstimmung der kirchlichen Ämter und Charismen aufeinander. Paulus findet sie zunächst gewährleistet in der Tatsache, daß die Christen in ihrer Gesamtheit „Christi Leib“ bilden und demzufolge untereinander in organischer Gliedgemeinschaft stehen (12,27). Aber er nennt parallel dazu noch ein anderes Einheitsprinzip, in dem das ontische Substrat des Corpus Christi Mysticum zur ethischen Gesinnung und Tat geworden ist: die Liebe. Deshalb schließt er unmittelbar an die Ausführungen über den harmonisch gegliederten Heilsorganismus der Kirche das Hohelied der Liebe an (13,1—13). Die Fortführung des Gedankens liegt nicht im Inhaltlichen,

³⁸⁾ a. o. O. S. 77.

³⁹⁾ a. a. O. S. 79.

sondern im Modalen. Es ist, als hebe dieser Hymnus die Wahrheit über Wesen und Leben der Kirche in die Sphäre des Selbstbewußtseins und der Selbstverantwortung. Nun ist es die Liebe, die den Ausgleich schafft, weil sie langmütig und gütig ist (13,4), sich nicht erbittern läßt und nicht den eigenen Vorteil sucht (13,5). So entsteht geradezu der Eindruck: *ubi caritas, ibi Ecclesia*. Die Liebe ist das Geheimnis der Kirche, aber nicht so, wie es objektiv in sich steht, sondern wie es dem menschlichen Gewissen auferlegt und dem menschlichen Handeln anvertraut ist. Darum erscheint sie als Wurzel von Glaube⁴⁰⁾ und Hoffnung: „Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, übersteht alles“ (13,7). Darum ist sie allumfassend und ewig wie die Kirche, in der die erlöste Schöpfung, „geschmückt wie eine Braut“ (Offbg 21,2), heimkehrt zu Gott: „Die Liebe hört nimmer auf“ (13,8). Sie ist das lebendige Herz der Kirche.

So ist es klare Überzeugung des Neuen Testaments, daß die Liebe — nicht anders als Glaube und Hoffnung — ihren Ausgang nicht in den Kräften und Bedürfnissen des Einzelsubjekts — wie die für die gesamte Geschichte des Idealismus grundlegende Eros-Deutung Platons wollte —, sondern im fruchtbaren Spannungsverhältnis von Ich und Du nimmt. Sie ist nur im Dialog von Personen, wie umgekehrt auch das personale Leben erst in diesem Dialog ganz zu sich selbst erwacht.

Aber auch hier wäre das Tiefste nicht gesehen, wenn die Liebe lediglich als Vitalakt des kommunikativen Lebens der Kirche begriffen würde. Zwar ist sie darin wesentlicher verstanden als in den übrigen Deutungsversuchen, denen demgegenüber nur vorbereitende Bedeutung zukommt. Die innerste Sinnerfüllung empfängt indes auch die Liebe erst von oben her. Dies Letzte will das Wort der Liturgie ausdrücken: „*Ubi caritas et amor, Deus ibi est*“, ein Wort, das lediglich die Verheißung Christi betend nachvollzieht: „Wo zwei oder drei in meinem Namen — und Namen verstanden in jenem an ‚Numen‘ grenzenden wirklichkeitserfüllten Sinn, mit dem die Sprache der Antike den Ausdruck faßte — versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Was Liebe in dieser letzten — gottbezogenen — Perspektive ist, kann nicht vom Menschlichen, weder von den Möglichkeiten des einzelnen noch der Gemeinschaft, her entworfen werden. Denn die Liebe ist zuletzt göttlicher „Selbstentwurf“ ins Menschliche hinein. Wo die Liebe waltet, da verliert das menschliche Dasein seinen Ausschließlichkeitscharakter, sein „Immer-nur-Ich“, aber nicht nur dem Mitmenschen, sondern auch Gott gegenüber. Damit dies ganz verständlich werde, muß nochmals hinzugenommen werden, was im Anschluß an die *En-kai-pan*-Spekulation Plotins über die nie verfügbare und doch in alle Breschen des Daseins eindringende, allumgreifende Gegenwart der Liebe gesagt wurde⁴¹⁾. Erst jetzt, auf dem Höhepunkt der Betrachtung, zeigt sich die volle Tragweite dieses Gedankens. „Liebe“ bezeichnet nicht Gefühl, sondern Wirklichkeit. Sie ist vom Rang der Seinsordnung, ja ursprünglichste Seinserfahrung und lebendiger Seinsvollzug. Darum kann ihr Wesenskern nur mit ontologischen und theologischen Kategorien umschrieben werden. In ihr gewinnt, was

⁴⁰⁾ Eigenartig ist auch hier der etymologische Zusammenhang: Das Wort Glaube ist wurzelverwandt mit dem lateinischen „*lubet*“ (es gefällt) und knüpft damit ausdrücklich an die Vorstellung des Wohlgefallens und der Wertschätzung an. Das deutsche Wort sieht daher im Glauben primär eine Tat des Herzens (ähnlich wie das lateinische *credere*). Vgl. F. Rütten, *Christliche Worte*, Kolmar, S. 64 ff.

⁴¹⁾ Vgl. den 1. Teil dieses Aufsatzes im 1. Heft 1952, S. 52.

mühsame oder ekstatische Spekulation über das Sein gesagt hatte, Gesicht und Leben. Das bedeutet: Wir sind von der Liebe umgeben wie von einem Meer. Sie ist in aller Unbegreifbarkeit doch das erste, was sich unserm Herzen anbietet und in unserm Handeln gewahrt sein will. Um dieser Konformität willen teilt die Liebe aber auch das Schicksal der Seinsidee. Wie das Sein durch die Zwecksetzungen des Verstandes ständig verstellt wird, so verwehrt auch die Selbstsucht des um sich selbst kreisenden und um seine Autonomie besorgten Menschen der nur der Selbstlosigkeit und Bereitschaft verständlichen Liebe den Zutritt. So ist das menschliche Denken ihrem Licht gegenüber „verfinstert“, ihrem Sinn, dem Leben in Gott, „entfremdet“, weil sich das Herz für ihr mildes Wehen „verhärtet“ hat, wie der Epheserbrief (4,18) in starken Bildern sagt. So bleibt ihr nur, „vor der Tür“ zu stehen und anzuklopfen, „ob einer öffne“ (Offbg 3,20). Und doch vermag nur die Liebe diese „Türen“ zu entriegeln und den Bann trotziger Selbstgenügsamkeit zu brechen. Sie ist die lebendige Offenheit des Menschengestes durch Gott, aber (wie im Lichte des Gesagten hinzugefügt werden muß) zugleich auch seine Erfülltheit durch Gott. Diese Deutung wird von zwei wichtigen Aussagen der paulinischen Theologie gestützt. Der Römerbrief sagt von der Liebe, sie sei „ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde“ (5,5). Der Ausdruck unterstellt die Vorstellung, die auch der scholastischen Definition der Liebe zugrunde liegt, daß das Gute in seiner reinen Verwirklichung, zumal in seiner höchsten Aufgipfelung in Gott, nicht umgrenzte Gestalt, sondern überströmende Selbstmitteilung ist. In der Liebe ergießt sich die überfließende Fülle des göttlichen Lebens in das sich ihr erschließende Menschenherz. Das Bild der Einwohnung ist darin eigentümlich verdichtet, man möchte sagen versachlicht. Das geschieht aber wohl weniger im Hinblick auf die geschaffenen Gnadenwirkungen der Gottesliebe, als vielmehr zur Verdeutlichung der unermeßlichen Selbsthingabe, die mit der dem platonischen Denken völlig unzulänglichen Tatsache gegeben ist, daß Gott liebt. Der ganzen Vorstellung liegt möglicherweise eine ähnliche Sinnverbindung zugrunde wie dem johanneischen Fußwaschungsbericht, wo die grenzenlose — „bis zum Letzten“ (Joh 13,1) gehende — Liebesbereitschaft des Herrn dadurch erläutert wird, daß er, zwar nicht bis zur untersten ontologischen, wohl aber bis zur untersten sozialen Stufe herabsteigt und seinen Jüngern Sklavendienste leistet. Vielleicht klingt in der Formulierung der Römerbriefstelle aber auch noch die Opfervorstellung nach, wie sie in den ergreifenden Worten des Philipperbriefs laut wird: „Doch wenn ich auch mein Blut vergießen muß zum Opfer und zur Weihe eures Glaubens, so freue ich mich dennoch mit euch allen“ (2,17). Jedenfalls will das Bild von der in die Herzen der Glaubenden und Hoffenden ausgegossenen Liebe die huldvoll herabsteigende Bewegung der Gnade verdeutlichen und zugleich ihre Unverdienstlichkeit dadurch hervorheben, daß sie den demütig dienenden, sich selbst verschwendenden Charakter dieser Liebestat andeutet.

Neben dieser Vorstellung steht eine zweite, die zur Innigkeit des Einwohnungsgedankens eigentümlich kontrastiert, aber gerade dadurch neue Seiten des Ganzen zum Leuchten bringt: „Erschienen ist (epepháne) die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilands“ (Tit 3,4). Dort, wo sich die „Liebe bis zum Äußersten“ ereignete, im Leben und Leiden

Christi, wurde hinter den Schleiern des göttlichen Vorbehalts das wahre Wesen Gottes sichtbar. Ähnliches geschieht, wie Christus versichert, auch überall dort, wo „zwei oder drei“ in seinem Namen versammelt sind und damit in die von ihm gestiftete Kommunikation eintreten. „Mitten unter ihnen“ ereignet sich die Epiphanie dessen, der „Gottes Wort“ (Apk 19,13) und „Bild“ (2 Kor 4,4) heißt und der die Selbstmitteilung Gottes an die Welt in seinem Wesen und Werk vollzieht.

Von da fällt zunächst einmal helles Licht auf den schwierigen Zusammenhang von Liebe und Wahrheit. Daß Wahrheit ist, und nicht vielmehr Nacht und Schweigen, das hat nach dem Gesagten seinen Grund zuletzt in der Liebe. Zumal in der überströmenden Liebe Gottes, die in der Heilsgestalt und Heilstat Christi ihr innerstes Wesen entschleiern, um mit ihrem Geschöpf ins lebendig-personale Gespräch zu kommen⁴²⁾. Nie könnten Dinge und Personen uns „ansprechen“, lebte in ihnen nicht der Mitteilungsdrang der Liebe. Darum ist sie der eigentliche Entbergungsgrund der Wahrheit. Aber auch die Frage, wo sich Wahrheit ereignet, ist mit dem Gesagten entschieden. Letztlich nicht dort, wo einsame Wißbegierde fragt und forscht; ihre Ergebnisse werden stets den Stempel des Urhebers tragen. Sie werden immer nur perspektivische Einzelsichten der Sache liefern, aber nie die volle Schau ihres Wesens. Doch gerade darum geht es in der wesentlich verstandenen Wahrheit. Ist sie doch gerade das alle Einzelstandpunkte Übersteigende und alle Einzelperspektiven Umgreifende. Darum ist Wahrheit im bezeichneten Wortsinn immer erst dort, wo das einsame Subjekt — wie die wundersame Lichtgestalt in Grünewalds „Engelskonzert“ — aus dem Gehäuse ihres Einzelseins herausgetreten ist in die Weite der Kommunikation. Erst dort entschleiern sich ihm die wesenhaften Urbilder der Dinge. Und erst dort werden diese idealen Wesenheiten durchsichtig auf die überströmende Seinsfülle Gottes, die allem Sein und Sinn (Erkennbarkeit) verleiht und die deshalb wie eine Sonne über dem Ganzen steht.

Vor allem aber klärt sich jetzt die erregende Ausgangsfrage nach dem unendlichen Wertziel aller endlichen Liebe, sofern nicht nur (wie in der bisherigen Auslegung) die Form, sondern nun auch der Inhalt des Wortes von der Epiphanie der ewigen Liebe betrachtet wird. Was jenseits der Reichweite des menschlichen Intellekts liegt, die Antwort auf die Urfrage des liebenden Menschengestes, ob sich Gott würdige, „höchstes Gut“ (und das besagt etwas unendlich Größeres als „letztes Ziel“) des Menschen zu sein, wird hier von Gott selbst gegeben. Die Aussage, daß „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unsres Heilandes, erschienen ist“, ist um eine ganze Ordnung verschieden von allen sachlichen Feststellungen und Erkenntnissen, ohne die der Mensch auskommen und sinnvoll existieren könnte. Ohne diese Aussage bliebe das menschliche Dasein ein sinnloser, unerfüllter Torso. Darum eignet ihr der Charakter einer Zusage, die der innersten Wesenssehnsucht des Menschen entgegenkommt. Sie ist als Wort des sich offenbarenden Gottes zugleich Antwort auf die Existenzfrage des liebenden und nur auf Liebe hin lebenden Menschen.

So wiederholt sich auch in der Liebe der Vorgang, der für die übrigen göttlichen Tugenden kennzeichnend ist. Wie Glaube und Hoffnung kommt

⁴²⁾ Vgl. „Das Herz der Wahrheit“, a. a. O.

auch sie einem menschlichen Wesenswunsch entgegen, dessen Ansatz im Grund der menschlichen Natur wurzelt, dessen Ziel indes ihr Vermögen unendlich übersteigt. Bevor der Menscheng Geist angesichts der unerreichbaren Ferne und Höhe dieses Zieles verzagt, hilft sie seinen ermattenden Kräften auf. Denn sie sagt ihm nicht nur, daß Gott die Liebe ist, sondern sie verleiht mit und durch diese Zusage zugleich auch die Kraft, alle endlichen Zwecksetzungen hinter sich zu lassen und Gott um seiner selbst willen vorbehaltlos zu lieben. So hebt sie den Menschen aus seiner Niedrigkeit gleichsam auf den Gipfel der Seinspyramide, zum Standort Gottes empor. Gott liebend, hat er aufgehört, sein eigenes zweckverkettetes Dasein zu führen, und begonnen, an Gottes Leben teilzunehmen, soweit es der Unendlichkeitsbezug seines Wesens und die Bereitschaft seines Willens verstaten.

Damit sich aber dies Allerheiligste der Gottesliebe auf tue, muß der Mensch die Vorschule der Nächstenliebe durchschritten haben. Denn erst in ihr empfängt er jene Weite der Gesinnung, die ihn für diese höchste Weihe seines Wesens bereitet. Nur die vorbehaltlose Kommunikation im Endlichen führt zu dieser innigsten Kommunion mit dem Unendlichen. Wo aber die Nächstenliebe die Vorbehalte des Einzeldaseins durchbrochen und der Gottesliebe den Raum eröffnet hat, da erfüllt sich das menschliche Dasein in allen seinen Potenzen und Dimensionen. Denn wo die Liebe ist, da ist die Epiphanie der Wahrheit, wie sie die Vernunft unablässig erstrebt. Wo die Liebe ist, da ist das Ziel, auf das hin die menschliche Sehnsucht existiert. Und wo die Liebe ist, da ist Gott; Gott aber nicht nur als die letzte Höhe des Seins, in die alle Werte des Seienden aufgehoben sind, sondern Gott als der wesenhaft Liebende, der sich zu seiner geistigen Schöpfung herabneigt, um sich von ihr lieben zu lassen.

Aber bringt dieses Niedersteigen Gottes nicht alles in eine äußerste Gefahr? Stürzt mit ihm nicht die gesamte Wert- und Seinsordnung ein? So kann nur fragen, wer in den starren Bahnen eines Denkens befangen blieb, das von der Liebe nicht bestrahlt und bewegt ist. Wer sich von der Liebe belehren ließ, der weiß, daß ihr Kommen ein Gehen, ihr Niedersteigen ein „Aufstieg über alle Himmel“ (Eph 4,10) bedeutet. Gerade dort, wo er sich zum Menschen neigt, ist Gott am göttlichsten und erhabensten. Aber er steigt in seiner Herablassung nicht einsam über die Abgründe des Menschlichen empor. Sein Aufstieg hat den Sinn, „das All zu erfüllen“ (ebd.). Er trägt die erlöste Welt an seinem Herzen. Er erhebt den Menschen aus der Ek-sistenz zu seinem eigentlichen Wesensort empor. Er hat sich zum Menschen geneigt, um den Menschen zu sich selbst zu erheben: zur Teilnahme an seinen ewigen Lebensakten in unendlicher Weisheit und Liebe. So hat er den, der ohne ihn nicht leben könnte, zur Höhe eines Lebens mit ihm und in ihm erhoben⁴³⁾. Das ist der Sinn und Weg der Liebe.

IV.

Die Einzelanalyse der göttlichen Tugenden bedarf indes noch einer wichtigen Ergänzung durch eine Zusammenschau, die das von ihnen erstellte geistige Ganze erst noch in Blick zu bringen vermag. Diese ab-

⁴³⁾ Oration vom 8. Sonntag nach Pfingsten.

schließende Aufgabe gründet in der Tatsache, daß sie das dialogische Leben der Kirche sowohl begründen als auch darstellen. Als Darstellungsformen des Corpus Christi Mysticum stehen sie in Analogie zu den Transzendentalien, die das unsägliche Geheimnis des Seins in seine ursprünglichsten Dimensionen entfalten und dadurch für das geistige Verständnis auslegen. Als Aufbauprinzipien aber treten sie in Beziehung zum dreifaltigen Gottesleben, dessen Wesenseinheit gerade in den Lebensbeziehungen der drei Personen besteht. Dieser Zusammenhang bestätigt zunächst die Tatsache, daß das Menschenleben in Kraft der göttlichen Tugenden nach Maßgabe endlicher Fassungskraft aus der Tiefe und Mühsal des Irdischen auf die lichte Höhe des göttlichen Daseins erhoben wird: In Glaube, Hoffnung und Liebe gewinnt der Lebensrhythmus der innergöttlichen Beziehungen formgebende Macht über das Menschenleben: durch sie wird menschliches Dasein dem göttlichen anverwandelt und zu seinem endlichen Gleichbild geprägt.

Diese zwischen Trinität und theologischen Tugenden waltende Analogie ermöglicht vor allem aber den mit dem dialogischen Charakter von Glaube, Hoffnung und Liebe angezeigten Einheitsbegriff ihres Zusammenwirkens. Denn auch die Urbilder der göttlichen Tugenden, die drei göttlichen Personen, ruhen nicht in sich. Sie verwirklichen vielmehr ihr personales Eigensein gerade in ihren Lebensbeziehungen zueinander. Die östliche Theologie hat für diese wechselseitige Durchdringung der trinitarischen Personen den Begriff der Perichorese geprägt. Sie sehen in ihr den Realgrund der göttlichen Wesens- und Lebenseinheit. Im Blick auf diese Idee ist es sinnvoll, auch von einer Perichorese der göttlichen Tugenden zu sprechen, um damit die Einheit des von ihnen getragenen Geisteslebens zureichend zu benennen. Was Glaube, Hoffnung und Liebe letztlich intendieren, ist demnach nicht schon in ihren getrennten Einzelakten gegeben; es ergibt sich vielmehr erst mit und in dem alle individuellen Akte überhöhenden, zuordnenden und verbindenden Gesamtbewußtsein, in welchem ihre geistigen Antriebe gipfeln. Eine derartige Perichorese von Glaube, Hoffnung und Liebe ist schon in der Weise angedeutet, wie die Theologie des Neuen Testaments von ihnen spricht. Danach stehen sie nicht für sich. Keine ist ohne die übrigen. Erst ihre gemeinsame Wirkungseinheit läßt sie zur Vollendung gelangen. Das meint die Aussage des Galaterbriefs, wonach der Glaube durch die Liebe wirksam wird (5,6). Ein Gedanke, den der 1. Johannesbrief damit unterbaut und steigert, daß er die (göttliche) Liebe geradezu als Inhalt des (menschlichen) Glaubens dartut: „Wir haben an die Liebe geglaubt, die Gott zu uns hegt“ (4,16). Vor allem aber bestätigt das paulinische „Hohelied der Liebe“: „Die Liebe erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, übersteht alles“ (13,7). Sie ist nicht nur (wie das Johanneswort andeutet) Objekt, sondern das eigentliche Subjekt von Glaube und Hoffnung.

Im Lichte dieser Befunde erscheinen die neutestamentlichen Aussagen, die von einem christlichen Gemeingeist reden, als organische Fortführung und Vollendung des Gesagten. Weniger deutlich, aber doch gleich ursprünglich und wichtig steht nämlich neben der Vorstellung vom mystischen Leib der Gedanke von dem umgreifenden Geist der Kirche. Der Heilige Geist baut in der Kirche nicht nur den erfüllenden Leib Christi, er bestimmt sie

zugleich auch zu einem Gleichnis der pneumatischen Seinsweise des Herrn: „In einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft . . . Wir alle sind zu einem Geist getränkt“ (1 Kor 12,13)⁴⁴). Darum ist die Kirche nicht nur „ein Leib in Christus“ (Röm 12,5), sondern als Christi Braut zugleich „ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6,17). Wie die Gesamtheit aller Gläubigen den „ganzen Christus“ bildet und damit die Summe der einzelnen unendlich überragt, so ist auch das Geistesleben der Kirche eine einzige pneumatische Wirklichkeit, die in Christus ihren innersten Sinn- und Seinsgrund hat. Das meint das schwer zu deutende Wort des 2. Korintherbriefs: „Der Herr ist der Geist“ (3,17). In diesem Pneuma der Kirche erfüllt sich das Walten der drei göttlichen Tugenden. Sie erschöpfen sich nicht in der übernatürlichen Heiligung und Erhöhung der Einzelseele. Ihr eigentliches Wirkziel liegt im Transsubjektiven. Sie schaffen eine Geistigkeit, die nicht nur ins individuell-menschliche, sondern darüberhin ins gottmenschliche Subjekt zentriert und verfaßt ist. Wer aus ihren Kräften denkt und lebt, denkt die Gedanken der ewigen Weisheit und hegt die Gesinnung der ewigen Liebe. In seinem Geist lebt das Offenbarungswissen und der Erlöserwille Christi fort in dieser Welt und Zeit. Nicht ursprünglich und produktiv, wie es im Geiste des Gottmenschen war; aber mitvollziehend und reproduktiv, wie es der Stellung der Kirche zukommt, „die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (Eph 1,23).

Was bedeutet nun dieses Ergebnis im Blick auf die Krisis des modernen Bewußtseins, von der die gesamte Überlegung den entscheidenden Anstoß empfangen hatte? Es ist die Antwort auf die geistige Not der Zeit. Denn mit dem dialogischen Verständnis von Glaube, Hoffnung und Liebe sind die Wege gebahnt für ein Denken, das die Kategorien des einsamen Geistes sprengt und deshalb die Wirklichkeit von innen her aufzuhellen vermag. Der subjektivistische Ansatz vermag dem Seienden immer nur in der Opposition von Geist und Gegenstand zu begegnen. Das durch Glaube, Hoffnung und Liebe entschränkte Denken hat diesen Gegensatz aber bereits in Richtung auf eine Synthese beider Erkenntnispole überschritten. Es ist, was es denkt. In ihm ist Wissen letztlich ein Selbstbewußtwerden der Wirklichkeit. Von ihm gilt darum im Vollsinn die geniale Konzeption der thomistischen Erkenntnislehre, die das endliche Erkennen in Analogie zum göttlichen Erkenntnisakt versteht: Erkenntnis besagt letztlich nicht eine Bewegung nach außen, sondern nach innen. Sie ist nicht Ausgang des Geistes zu anderem, sondern Einkehr in sich selbst, insofern sich im allseitig erschlossenen Subjekt der unmittelbarste Zugang zum Sein eröffnet⁴⁵). Damit ist auch schon die Frage nach dem Thema solchen Denkens beantwortet. Für die Erkenntnis des Seienden ist es nur in gewisser Hinsicht zulänglich; dort nämlich, wo das Gegebene als Symbol des Ungegebenen gesehen wird, wo alles nur Chiffre des einen Namenlosen ist, des Seins. Das aber geschieht in der Dichtung. Sie lebt von der „Identifikation mit den Dingen“, die jeder Dichter durchschreiten muß, wenn die Dinge in seinem Geist und Wort Leben gewinnen sollen⁴⁶). Den eigent-

⁴⁴) Diese Interpretation des Textes wird durch äußere (vor allem durch die Einfügung des „eis“ in der Koine, das einen Hinweis auf das anfängliche Verständnis des Textes gibt) und innere Gesichtspunkte (vor allem durch den Parallelismus membrorum) gestützt.

⁴⁵) Vgl. K. Rahnner, a. a. O.

⁴⁶) Vgl. A. Winckhofer, Dichter der Zeit, Rothenburg 1948, II, S. 53.

lichen Zuständigkeitsbereich für die von Glaube, Hoffnung und Liebe getragene Erkenntnishaltung aber bildet die Region des Umgreifenden, das alle Erkenntnis als letzter Horizont in sich beschließt. Wo sich der denkende Menscheng Geist auf das Ungegebene selber richtet, da öffnet sie Sinn und Blick. In Glaube, Hoffnung und Liebe sind somit die Kategorien entwickelt, die es verstaten, denkend das Sein zu wahren, das dem ermattenden Zugriff der subjektivistischen Ratio unaufhaltsam entglitten war. Denn durch die drei göttlichen Tugenden kommt der Menscheng Geist jedem möglichen Zerrinnen des Seins zuvor, indem er sich in ihm selbst beheimatet und damit auch die Geschichte des Seins zu seinem eigentlichen Schicksal wählt. Ins Theologische vertieft und damit ins Letzte gegründet und verankert besagt dies: durch Glaube, Hoffnung und Liebe hört der Mensch auf, das Dasein einer bestimmten Species innerhalb der naturhaften Gattungen und Arten zu führen, indem er durch eben diese gottbezogenen und gottförmigen Akte beginnt, am Leben des dreifaltigen Gottes teilzunehmen. Steht er doch durch die göttlichen Tugenden nicht mehr als einzelner Gott „gegenüber“, sondern auf Grund ihres dialogischen Charakters in jener heiligen Gemeinschaft, die in ihren Werten und Bezügen das unendliche Sein Gottes im Raum geschöpflicher Endlichkeit spiegelt und ihm dadurch innerlichst „entspricht“. Der Dialog von Glaube, Hoffnung und Liebe ist das Echo des ewigen Gesprächs der göttlichen Personen im Abgrund des geschöpflichen Daseins.

Daraus ergibt sich eine letzte Folgerung, die zum krönenden Abschluß des gesamten Gedankengangs hinführt: Wie in Gott das unendliche Bewußtsein unbeschadet des Selbstandes der Personen ein einziges Gemeinsames ist, das nur in seinen notionalen Akten differiert, so muß auch das von Glaube, Hoffnung und Liebe geformte christliche Bewußtsein als eine umgreifende Einheit des Geistes gedacht werden, ohne daß dadurch die personale Selbständigkeit seiner individuellen Träger aufgehoben würde. Eine Geistigkeit, die an Weite und Fülle dem umgreifenden Charakter des Seins entspricht, weil sie mit ihm im Letzten koinzidiert. Ist sie doch im Grunde nichts anderes als das im Geistigen dargestellte Sein und darum auch das höchste Bewußtsein von dem unendlichen Selbstsein Gottes. Solange das Sein gegenständlich gedacht wird — und das geschieht notwendig in jedem philosophischen Ansatz —, muß es als der leerste und inhaltsärmste Begriff das Ende jeglicher Denkbewegung bilden: Das Medium, in dem alles andere gedacht wird, übersteigt selbst die Nennkraft des Denkens, wie die Sonne, die alles erleuchtet, die Sehkraft unserer Augen überwältigt. Wo aber der inständige Ansatz des Seinsdenkens gelingt — und das ist der Sinn der theologischen Konzeption — da wird Anfang, was Ende war. Ihm öffnet sich der Abgrund im Grund alles Existierens und Denkens: die Differenz von reinem Sein und göttlichem Selbstsein. Doch auch dies nicht in einem Denkschritt nach außen, sondern als Einkehr dieses umfassenden Bewußtseins in sich selbst. Es erkennt Gott gleichsam im Spiegelbild seiner selbst. Es begreift sich als die reinste Analogie des unendlichen Selbstseins im endlichen Seinsbereich. Im Lichte der Aufbaufunktion, die den drei göttlichen Tugenden im Leben der Kirche eignet, heißt dies: Was Gott in ungeteilter, unendlicher Fülle ist, wird durch die Kirche in der Region der Seinsschwäche, im Raum des indi-

viduellen geschichtlichen Daseins dargestellt. Sie ist das reinste, aber welt-
haft zersplitterte und abgeschwächte Abbild Gottes. Dieser Gedanke bliebe
indes um seine eigentliche Herzmitte gebracht, solange nicht die zur Ein-
heit eines umgreifenden Bewußtseins verfaßte Geistigkeit der ecclesiologi-
schen Wirklichkeit bedacht würde. Sie nötigt dazu, das christliche Bewußt-
sein, wie es in der Kirche durch Glaube, Hoffnung und Liebe lebendig ist,
im ständigen Hinblick auf den Geist Gottes zu verstehen, der sich in ewi-
gem Selbstbewußtsein begreift und innehat. Dann aber meint die Rede
vom „Geist der Kirche“ nicht nur, daß das Geistesleben der Kirche den
Ort des genuinen Seinsverständnisses bezeichne, weil in ihm die Seinsidee
auf den Gottesgedanken hin angelegt und durchsichtig gemacht ist. Sie
meint auch mehr als die idealistische Vorstellung von einem „Bewußtsein
überhaupt“, das durch die Übereinstimmung der denkerischen Formgesetze
zustande kommt und in ihr besteht. Sie bezeichnet vielmehr eine Realität.
Wie die Seinspyramide im unendlichen Selbstsein Gottes ihre letzte Auf-
gipfelung erreicht, dieser Gipfel selbst aber im Glanz des göttlichen Selbst-
begriffs erglüht, so muß auch die Kirche als Inbegriff und Selbstbegriff
aller gottbezogenen Weltwirklichkeit gedeutet werden. Sie ist Geist, aber
nicht nur objektiver Geist, in den alle geistigen Akte ihrer Glieder ein-
fließen, um durch ihn wie durch eine gewaltige Strömung Gott entgegen-
getragen zu werden und dadurch in die ewige Wahrheit einzumünden. Sie
ist vielmehr auch und vor allem subjektiver Geist, der alle einzelnen
Geistesakte in eine universale Bewußtseinseinheit integriert. Sie ist, wie
einleitend gesagt wurde, nicht nur das Zentral o b j e k t der Theologie, son-
dern in einem durchaus realen Sinne ihr tragendes Zentral s u b j e k t. Im
Raum der Kirche denken, heißt durch die transzendentalen Haltungen von
Glaube, Hoffnung und Liebe den eigenen individuellen Standort über-
schreiten und aus dem Wesen der Kirche selbst verstehen, beziehen, lieben.
Darauf zielt letztlich das Postulat: *sentire cum Ecclesia*. Es übersetzt in
die *vita contemplativa* der Kirche, was das Trienter Konzil von der Ge-
sinnung des Sakramentenspenders, also von der Ausübung ihrer *Vita activa*
verlangt: die Intention „*faciendi quod facit Ecclesia*“ (Denz. 854). Wie mit
dieser Forderung die subjektive Gesinnung des Weiheträgers in die Inten-
tion der Kirche verankert wird, so muß auch im Ansatz alles wahrhaft
christlichen Denkens die Konformität mit dem *Sensus Ecclesiae* hergestellt
sein. Wo diese Harmonie erreicht ist, da tritt das Bewußtsein hervor aus
der Enge der individuellen Perspektiven. Es wird objektiv in jenem höch-
sten Sinn des Wortes, daß sein „Gegenstand“ in ihm zu geistigem Leben
und Selbstbesitz gelangt. Es überschreitet die Grenzen der innerweltlichen
Denkhaltungen und entschränkt sich zu der alle Wissensbezüge und Stand-
punkte umfassenden Weite der Weisheit. Damit ist zugleich das Wort
genannt, in dem der Weltbegriff der Kirche endgültig in ihren Selbst-
begriff übergeht. Wo der von Glaube, Hoffnung und Liebe konstituierte
Geist der Kirche als Weisheit angesprochen wird, wird ihm zugleich höchste
Devotion und reinste Reflexion zugesprochen. Devotion, die ihren gesam-
ten geistigen Inbesitz auf Gott hinbezieht und als seine gnadenhafte Ge-
währung versteht. Reflexion, die gerade in der demütigen Hingabe an den
unendlichen Geist die volle Selbstnichtigkeit und Bewußtheit erlangt. So
besagt der Wesensname „Weisheit“ ein Zweifaches: Der Geist der Kirche

spiegelt als Sophia creata den Ideenkosmos der Sophia increata; er ist der welthafte Reflex der ewigen Weisheit Gottes. Und er erreicht in der Erkenntnis dieser Spiegelbildlichkeit zugleich reflexive Selbsttinnigkeit; indem er sich als Abglanz der göttlichen Weisheit begreift, wird er seiner selbst glaubend, hoffend und liebend inne. In diesem Durchbruch zum umgreifenden Selbstbegriff, wie er sich in der Idee der Weisheit artikuliert, erreicht die Kirche ihre eigentliche Mündigkeit. Sie tritt hervor aus der Starre der sachlichen Objektivität, in die sie durch ein unzulängliches Verständnis versetzt wurde. Nun steht sie dem gläubigen Sinn nicht mehr als fremde „Instanz“ und vorgegebene „Anstalt“ gegenüber; sie erwacht vielmehr mitten in ihm. Sie erweist sich als die innerste Beziehungsmittel aller Glaubens, Hoffens und Liebens. Das bedeutet aber: mit der Überbrückung der Differenz von Geist und Gegenstand ist zugleich ein anderer Spannungsunterschied aufgehoben: Der Gegensatz von Intellekt und Offenbarung, von Existenz und Gnade, von Eros und Caritas. Nicht mühseliges Ringen, sondern liebendes Einvernehmen führt den Geist der Kirche zu den Glaubensgeheimnissen und Heilsgütern der Offenbarung. Er ist von innen her dabei. Glaube, Hoffnung und Liebe sind keine Haltungen, zu denen er sich in kämpferischer Auseinandersetzung durchringt, sie sind vielmehr die Vitalakte, in denen er überhaupt ist und lebt.

Und damit ergibt sich ein letzter Einblick in das Geheimnis der zu sich selbst erwachenden Geistigkeit der Kirche. Es gilt nur, den Leitgedanken, der den einzelnen Stadien des zurückgelegten Weges voranleuchtete, nun auch auf das Ganze anzuwenden. Die eigentliche Sinndeutung der mündig gewordenen Kirche, das erhellt dieser Schluß, kann nicht im Blick auf die bloße Tatsache selbst gegeben werden. Sie wird ihr von oben her zugelegt. Im lebendigen Dialog des glaubenden, hoffenden und liebenden Geistes ereignet sich ein höheres Gespräch: die Zwiesprache der Kirche mit Gott. Der endlose Chor ihrer Stimmen bezeugt in seiner wundersamen Harmonie nicht nur jenes allseitige Einverständnis aller, die in ihr „ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32) geworden sind, er verdichtet sich darüber hinaus zu einem die ganze Heilsgeschichte durchhallenden Sehnsuchtsruf, der zum Herzen Gottes dringt. „Der Geist und die Braut sprechen: Komm!“ (Apk 22,17). Es ist das Wort der bräutlichen Kirche, die der Wiederkunft ihres Bräutigams bis ans Ende der Zeiten entgegenharrt. Seine Parusie wird die alles Begreifen übersteigende Antwort Gottes sein. Von da fällt ein besonderer Glanz auf diese dritte und abschließende Offenbarungstat. Das Wort des Schöpfers erging ins Schweigen des Nichts. Die Ankunft des ewigen Wortes verging in die stumme Finsternis, die ihn weder aufnahm noch begriff. Der Wiederkunft des Herrn aber wird inmitten des alleits erlöschenden Glaubens (Lk 18,8) und der weithin erkaltenden Liebe (Mt 24,12) das sehnsüchtige „Maranatha“ seiner Kirche entgegentönen. Sie wird nicht mehr Monolog des göttlichen Wortes, sondern Dialog sein, der aus dem Herzen Gottes und aus dem Schoß der Welt hervorquillt. In diesem Gespräch reift die Kirche zum Vollbewußtsein Christi und seines Offenbarungswortes heran. Mit ihm überschreitet sie endgültig die Grenze des geschöpflichen Daseins, um von der herrlichen Freiheit der Gotteskinder Besitz zu ergreifen. Im Maße dieser Teilhabe wird ihr Glaube mehr und mehr zu ihrem Selbstverständnis in Christus. Zugleich erglüht ihre

Hoffnung zur „heißen Sehnsucht“, zusammen mit der unter das Joch der Vergänglichkeit gebeugten Natur an der ewigen Herrlichkeit des Gottessohnes teilzunehmen. Ihre Liebe aber dauert durch alle Verwandlungen hindurch und gibt allen Phasen und Stufen ihres Wissens und Strebens die Richtung auf die ewige Wahrheit und das ewige Ziel. So wird sie immer mehr bereit, in jene letzte Hingabe einbezogen zu werden, die als „Unterwerfung“ zugleich höchste Selbstwerdung und Vollendung, Entschränkung der äußersten Möglichkeiten des geschaffenen Seins im Lichtkreis des dreifaltigen Gotteslebens bedeutet: „Wenn ihm alles unterworfen ist, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott sei alles in allem“ (1 Kor 15,28).