

Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens

von Eugen Biser

Im Brennpunkt des christlichen Menschenbildes steht der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschenwesens. Wo er aber nicht nur als schöne Initiale der theologischen Deutung des Menschen festgehalten, sondern auch als tragendes Prinzip durchgehalten wird, ergeben sich aus ihm weittragende Folgerungen für die Erkenntnistätigkeit des Menschen. Wenn der Satz ‚agere sequitur esse‘ seine Gültigkeit behalten soll, zwingt nämlich jener Ansatz zu dem Schluß, daß der zum Bild und Gleichnis Gottes geschaffene Mensch sein gottebenbildliches Wesen auch in seinem vorzüglichsten Tun, im Denken als der Urtat des Menscheingeistes bezeugen müsse. Ja es ergibt sich aus diesem Ansatz ohne weiteres, daß menschliches Erkennen nur dann die volle Ordnung des Menschlichen wahr, wenn es im Bildhaften entspringt und im Bildhaften auch wieder ausmündet.

Von diesem Blickpunkt aus kann die zunehmende Logisierung und Mechanisierung des modernen Denkens nur mit tiefer Beunruhigung betrachtet werden. Erkauft sie die wachsende Präzision nicht mit einem bedenklichen Substanzverlust? Sind die scharfen Konturen begrifflicher Genauigkeit am Ende nicht doch die Vorboten eines unabsehbaren Unwetters, das den schon ausgehöhlten Bestand an menschlichen Werten vollends zu zerschmettern droht? Anders bezogen: geht mit der Steigerung des exakten Denkens nicht eine zunehmende Ratlosigkeit in all jenen Fragen einher, die in den Zugriff des Begriffs nicht eingehen und doch über Heil oder Unheil des Menschen entscheiden?

In seinem bedeutsamen Beitrag ‚Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit‘¹⁾ hat Peter W u s t schon vor 18 Jahren in eindringlichen Worten die Signatur unserer Situation entworfen. Es kann nur von Nutzen sein, ihn in seinen wichtigsten Thesen selbst zu Wort kommen zu lassen: ‚Vor wenigen Jahren noch hatte Ernst Cassirer in der Verdrängung des Gestaltbegriffs durch den Funktionsbegriff das eigentümliche Charakteristikum der neuzeitlichen Philosophie und ihre Abgrenzung gegenüber der antike mittelalterlichen gesehen. In der Tat, man kann, wenn man tiefer blickt, die gesamte Bewegung der neuzeitlichen Philosophie als eine Art geistigen Bildersturm bezeichnen, als einen prinzipiellen Vernichtungskampf gegen alles, was ehemals als ‚forma substantialis‘, als ‚species‘, ‚morphé‘, ‚eidós‘ usw. geradezu im Mittelpunkt des philosophischen Interesses gestanden hatte‘. Aus einem wesenhaften Verständnis des

¹⁾ Wiss Weis 1 (1934) 3—7.

Menschen und seiner geistigen Situation verwahrt er sich im Anschluß an diese geradezu erschreckende Charakterisierung der geistigen Lage gegen den Einwand, ‚die Philosophie habe es nicht mit dem ‚Bild‘, sondern mit dem ‚Begriff‘ zu tun‘. Für ihn ist demgegenüber ‚gerade der Begriff ‚Bild‘ . . . eine primär geistige Kategorie‘, die in der ‚geistigen Blickfähigkeit‘ des Menschen gründet und seine königliche Würde und Einzigkeit dokumentiert.

Es ist fast eine Sache der geistigen Gewissenhaftigkeit und Verantwortung, dieser gewichtigen Stimme auch heute wieder Gehör zu verschaffen und, nach Möglichkeit, auf dem hier vorgezeichneten Wege voranzuschreiten.

Geschichtliche Entwicklungen vollziehen sich äußerlich oft abrupt, aber nie unvorbereitet. So stellt sich auch angesichts dieses einschneidenden Umbruchs im gesamten Denkstil die Frage nach den treibenden und verursachenden Kräften.

Sie können, wie aus den einleitenden Überlegungen erhellt, nicht im Denkerischen selbst gesucht werden; denn seine Metamorphose wurde ja auf den ersten Blick nur als Epiphänomen einer wesentlicheren Umschichtung erkannt. Nur eine Umschichtung im Dasein selbst kann für den Umbruch des Denkens, wie er sich in der von Peter Wust beschriebenen Weise anzeigt, verantwortlich gemacht werden. Der ist aber seit Beginn der Neuzeit im Gang und bereits durch seinen dialektischen Gegenzug weithin überholt. Was sich unter der Decke der Welt- und Geistesgeschichte vollzog, war eine Revolution in der Seinsgeschichte. Sie brachte die Ausgliederung des Individuums aus der Gemeinschaft und seine Übermächtigung durch das Kollektiv. Das bedeutet aber eine überhandnehmende Entmächtigung des persönlichen Seins und Denkens. Darum kann der Verlust des Bilddenkens, wie er gegen Ende der neuzeitlichen Geistesgeschichte immer deutlicher zutage tritt, in ontologischer Sicht immer nur als Verkümmern bewertet und aus einem beängstigenden Seinsschwund erklärt werden. In dem Maße das persönliche Bewußtsein den lebendigen Kontakt mit der tragenden Gemeinschaft verliert, geht es auch der Fähigkeit zum Bilddenken verlustig.

Der Beweis für diese These soll zunächst einmal empirisch erbracht und dann spekulativ verankert werden.

I

Der empirische Beweisgang sei zunächst an die von so hohem Wissenschaftsethos getragene Erforschung der primitiven Bewußtseinsstufe durch Lévy-Bruhl angeschlossen. Bekanntlich glaubte der Forscher zuerst vor, zuletzt allerdings nur noch neben den begrifflichen Denkformen in der primitiven Mentalität eine Bewußtseinsreihe nachweisen zu können, die durch zwei Momente ausgezeichnet ist: einmal durch einen auffallenden Symbolismus, der zur eigentlichen Begrifflichkeit scharf kontrastiert. Sodann die Neigung, alle geistigen Akte und Erlebnisse in eine kollektive Gesamtperson zusammenfließen zu lassen. Schon hier zeigt sich deutlich ein Funktionszusammenhang zwischen individueller

und kollektiver Daseinshaltung einerseits und begrifflicher oder aber bildhafter Denkhaltung andererseits.

Von einer ganz andern Seite beleuchtet W. F. Albright in seinem umfassenden Werk ‚Von der Steinzeit zum Christentum‘ das Problem. In dem Kapitel über die ekstatischen Prophetenbewegungen in Israel schreibt er: ‚Seit der Arbeit von G. Hölscher (1914) ist wiederholt hervorgehoben worden, daß die prophetische Bewegung ihre Wurzeln in der Gruppenekstase hat, d. h. in Tänzen oder andern körperlichen Bewegungen, die die Angehörigen einer Gruppe so oft wiederholen, daß sie zuletzt einer Art hypnotischer Suggestion unterliegen, unter deren Einfluß sie stundenlang bewußtlos bleiben können. In diesem Zustand kann das Unbewußte außerordentlich aktiv sein, und Personen von einem gewissen Typus können Visionen und mystische Erlebnisse haben, die ihr ganzes späteres Leben beherrschen oder mindestens beeinflussen‘.

Diese Belege für den Funktionszusammenhang von Bildwelt und Gemeinschaftsbezug ließen sich auch von der neutestamentlichen Prophetie her ergänzen und stützen. Die Johannesapokalypse ist erfüllt von farbig-glühenden Symbolen, deren gedanklicher Gehalt, wie noch zu zeigen ist, das begriffliche Vermögen weit übersteigt. Was aber an dieser Stelle wichtig ist, das ist der noetische Raum, in dem diese Symbole stehen. Es ist nicht der abstrakte Raum der reinen Wahrheit, sondern ein lebendig erfüllter, ein kommunikativ geladener Raum. Das zeigt das prophetische Wort am deutlichsten selbst. Im 4. Kapitel schildert der Seher die himmlische Sphäre, in der ihm das göttliche Lamm erscheint: ‚Ich ward verückt: siehe, da stand ein Thron im Himmel und auf dem Throne saß einer . . . Und vierundzwanzig andere Throne standen rings um den Thron und auf den Thronen saßen vierundzwanzig Älteste, angetan mit weißen Kleidern und goldenen Kränzen auf ihren Häuptern‘ (4, 2. 4). Sie alle fallen vor dem Lamme nieder, da es die Buchrolle aus der Hand des Allerhöchsten empfängt, und huldigen ihm. ‚Sie sangen ein neues Lied und sprachen: Würdig bist du, die Rolle zu empfangen und ihre Siegel zu lösen. Du bist hingeschlachtet worden, du hast uns losgekauft in deinem Blut für Gott aus allen Stämmen, ‚Sprachen, Völkern und Nationen‘ (5, 8 f). Mit dieser Bemerkung sind die Ältesten als Verkörperung der ganzen erlösten Menschheit gekennzeichnet. Von ihr aus weitet sich der Blick des Sehers auf die gesamte Schöpfung: ‚Ich hatte ein Gesicht. Da hörte ich Stimmen vieler Engel rings um den Thron und um die Lebewesen und die Ältesten. Und ihre Zahl war zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend. Mit lauter Stimme riefen sie: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward, zu empfangen Macht, Reichtum, Weisheit, Kraft und Ehre und Lobpreis! Und jedes Geschöpf, das im Himmel und auf Erden, unter der Erde und auf dem Meere ist, ja alles, was in ihnen ist, hörte ich sagen: Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme sei Lob und Ehre und Herrlichkeit und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeiten! Und die vier lebenden Wesen sprachen: Amen! Dann warfen sich die Ältesten anbetend nieder‘ (5, 11 ff.).

In der Abfolge dieser Bilder drängt sich eine Beobachtung auf, die wie ein durchgängiges Gesetz anmutet: je dichter das Bild, desto gefüllter der Raum, in welchem es steht. Es ist ganz unmöglich, in einem Gedankenexperiment etwa, das Bild aus diesem Rahmen herauszulösen und in

seiner abstrakten Geltung zu betrachten. Die wogende, alles erfüllende Huldigung ist gleichsam der Thron, der das Lamm und sein heilsmächtiges Handeln trägt. Das heißt aber verallgemeinert: Im kommunikativen Bewußtseinsraum und nur in ihm hat das Symbol, zumal das religiöse Symbol, seinen geistigen Ort. Losgelöst von den Gemeinschaftsbezügen bewegt sich der Menschegeist gleichsam in einer Sphäre, die der Bilderwelt abgekehrt ist. Erst durch die lebendige Kommunikation, wie sie in den großen Visionen der Apokalypse vorgebildet sind, gelingt es ihm, die in den Schlüsselstellungen der Denkwelt stehenden Symbole seinem Bewußtsein einzugliedern.

II

Doch damit ist der Boden der Erfahrung bereits verlassen und das Feld der spekulativen Auswertung betreten. Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Wie vermag die geistige Kommunikation den Gesichtskreis des Menschen derart zu wandeln, daß über die abstrakten Denkformen hinaus auch die lebendigen Bildgehalte in Blick kommen? Die Beantwortung dieser Fragen muß in großen Tiefen ansetzen. Sie muß nach dem Ziel des göttlichen Schaffens selbst zurückfragen. Dort aber zeigt sich, daß nicht der einzelne unmittelbar ist zu Gott, sondern die heilige Gemeinschaft aller, weil nicht der einzelne in seiner jeweiligen Individualität, sondern nur die Gemeinschaft aller das unendliche Sein Gottes zu spiegeln und in Raum und Zeit darzustellen vermag. Am Anfang der göttlichen Schöpfungs- und Heilswege steht die Kirche, eine Überzeugung, die Scotus Eriugena in die klassische These zusammenfaßt: *Christus propter Ecclesiam venit*. Daraus ergibt sich, daß der Mensch seine gottebenbildliche Wesenheit nur auf Grund seiner Eingliederung in die heilige Gemeinschaft inne hat. Nun folgt aber das Denken als Urakt des Geistes notwendig der Seinsanlage. *Agere sequitur esse*. Das bedeutet zunächst, daß das menschliche Denken, sofern es Ausdruck des Menschenwesens ist, ursprünglich bildhafte Züge trägt. Daß also das abstrakte Begriffsdenken immer nur als sekundäre Denkweise gelten kann, der, wenn nicht geschichtlich, so doch wesentlich das Bilddenken als unmittelbarer Ausfluß der Gottebenbildlichkeit vorgeordnet ist. Das bedeutet alsdann vor allem, daß die Aktualisierung dieser Tiefenschicht des menschlichen Bewußtseins an die Verankerung der individuellen Existenz in der Coexistenz aller gebunden ist. Nur in dem Maße das Einzelbewußtsein sich zur Gemeinschaft bekennt und mit ihr in Kommunikation tritt, brechen die verborgenen Quellen des Bilddenkens in ihm auf, um ihm von ihrem unerschöpflichen Reichtum mitzuteilen.

Aber es wäre nicht genug, nur an diese qualitative Verwandlung des Blickfeldes zu denken. Sie bedingt zugleich auch eine quantitative Veränderung von größter Tragweite. Und auch hier sind dieselben Ursachen am Werk. Zwar ist der menschliche Intellekt auf das Sein als sein adäquates Objekt hingeordnet und damit auf die letzten Horizonte des Wirklichen hin freigegeben. Aber es ist doch auch ganz unvermeidlich, daß das Einzelsubjekt, je mehr es sich zur Gemeinschaft hin öffnet, diesen äußersten Horizonten ontologisch entgegenwächst. Das hat zur Folge, daß sein Blick für die umgreifenden Wirklichkeiten, für das Sein und für Gott und das Verhältnis beider wesentlich genauer wird als vordem, da

es sich selbst überlassen war. Es zeigt sich nämlich, daß das der einsamen Individualität zugeordnete begriffliche Denken zwar in der Lage ist, von den beiden umgreifenden Wirklichkeiten, dem *esse commune* und dem *Ipsum esse subsistens*, Begriffe zu entwerfen, daß es aber in dem Augenblick eigentümlich zu vibrieren beginnt, wo es den Versuch wagt, das Verhältnis beider auszudenken. Von da an beginnen seine Aussagen zu splintern und sich alsbald ins dialektische Gegenteil umzukehren. So kommt es, daß der These von der *Analogia entis*, die eine durchgängige Strukturähnlichkeit beider Horizonte behauptet, alsbald von der Gegenthese widersprochen wird, die nur von der tiefen Gegensätzlichkeit und Dialektik weiß, die zwischen Gott und Sein obwaltet. Am deutlichsten hat dies vielleicht unter allen Denkern Immanuel Kant empfunden und ausgesprochen. Nach ihm muß der Philosoph bestimmen können ‚1. die Quellen des menschlichen Wissens, 2. den Umfang dieses Wissens, und endlich, 3. die Grenzen der Vernunft‘. Und er fügt diesem Postulat die bedeutsame Bemerkung hinzu, daß ‚das letztere . . . das nötigste, aber auch das Schwerste‘ sei²⁾. Und er hat sich auch selbst dieser schweren Aufgabe unterzogen und eine Lösung gesucht und gegeben in den sogenannten ‚Antinomien der reinen Vernunft‘, die alle Auskünfte durchkreuzen, welche die Vernunft über den Rahmen ihrer Zuständigkeit hinaus zu geben sucht. Denn nach Kant gehört es zum schmerzlichen Schicksal der menschlichen Vernunft, unaufhörlich von Fragen belästigt zu werden, die sie einerseits nicht abweisen, andererseits aber auch nicht lösen kann, weil sie ‚alles Vermögen der menschlichen Vernunft‘ übersteigen³⁾. Nun liegt Kants unmetaphysischem Ansatz offensichtlich eine fundamentale Verwechslung zugrunde: er setzt anstelle des letzten ontologischen Horizontes den ontischen, die Welt. Zwar ist es, wie die eindringlichen Analysen von Karl Jaspers⁴⁾ zeigen, für unsere Vernunft sehr schwer, über die Welt hinauszudenken, da wir als welthaft Seiende von ihr umschlossen sind. Aber es ist unsrer Vernunft doch auch nicht unmöglich, da der ontische Horizont der Welt selbst wieder umgriffen wird von dem eigentlich ontologischen Horizont, dem Sein. Und erst von ihm gilt in gewisser Hinsicht, was in letzter Schärfe für den Gottesbegriff zutrifft, daß kein Denkschritt über ihn hinausführt. Bildet er doch mit der Gottesidee zusammen die Ordnung dessen *quo maius nihil cogitari potest*. Auf Grund dieser Problemverschiebung wird die Position der Gottesbeweise (in der es nun tatsächlich um das Verhältnis des letzten Seinsgrundes zu der in der Welt coexistierenden Fülle des Seienden geht) von dem Angriff der ‚Reinen Vernunft‘ gar nicht getroffen. Dennoch wäre es verfehlt, ihm jedes Wahrheitsmoment abzuspochen. Kants Kritik muß nur in ihren genuinen Geltungsbereich zurückgenommen werden, um in ihrer hohen Bedeutsamkeit aufzuleuchten. Dieser Geltungsbereich liegt aber auf dem steilen Gipfelgrat zwischen dem *esse in communi* und dem ihm korrespondierenden Abgrund des *Ipsum Esse*. Dort wird jede Setzung der Vernunft tatsächlich von einer ‚Antinomie‘ überschritten und augenblicklich widerrufen. Auf sich selbst gestellt lebt die menschliche Vernunft auf die-

²⁾ I. Kant, Vorlesungen über Logik IX, 25.

³⁾ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage IV, 7.

⁴⁾ Zuletzt in einem Beitrag für die Zeitschrift ‚Mercur‘, IV. Jahrgang 1952, 5. Heft, 401—407, unter dem Titel ‚Der Welterschöpfungsgedanke‘.

ser steilen Grenzscheide ständig in der rettungslosen Gefahr des Absturzes. Sie bedürfte notwendig einer Führung, notwendiger noch beflügelnder Kräfte, um über diese gefährlichste Stelle ihres gesamten Weges hinwegzukommen.

Und diese Hilfe bietet sich dem schwankenden Denken tatsächlich an in der Welt der religiösen Bilder, die sich über den mühsamen Konstruktionen des Begriffsdenkens erhebt. Vielleicht wird dies am meisten durch den Namen verdeutlicht, der in gleicher Weise über den Grenzfragen der Vernunft wie über den antwortenden Symbolen steht: durch das Wort *W e i s h e i t*. Denn Weisheit meint sowohl das logische Prinzip, das die Welt der Bilder durchseelt und sie zur kosmischen Sinneinheit zusammenfaßt, wie auch (in subjektiver Anwendung des zunächst objektiv Betrachteten) ein Denken, welches das an seiner Grenzlinie scheiternde Bewußtsein zur Einheit zurückzuführen strebt. Ein Denken also, das bewußt dort ansetzt, wo die Begriffe des Verstandes splintern. Zusammenfassend gesagt: Weisheit bezeichnet jene vollendete Geistigkeit, die unter Anrufung des geheimen Wissens, das die Symbolwelt birgt, die Bruchstelle im Weltbild der Vernunft zu schließen und von dieser Synthese her die Wirklichkeit zu betrachten sucht. Mit dem Namen Weisheit ist demnach der geistige Ort gekennzeichnet, an dem die Wissensgehalte der Bilderwelt einfließen in die leeren Rinnsale, die das an seinen Grenzen ringende Forschen der Vernunft zog.

Aber nicht nur diese Weisheit ist zugleich auch der Name für jene bewahrende Mächtigkeit, die das einsame Denken von dem Abgrund des Nihilismus zurückhält, indem es ihm den entscheidenden Rückhalt in der Gemeinschaft verleiht. Weisheit ist der spekulative Name für *K i r c h e*.

Darum wird von hier aus die Antwort auf die Ausgangsfrage möglich, wie durch Kommunikation das verborgene Wissen der Symbole gehoben und dem individuellen Selbstbewußtsein zugeeignet werden könne. Es gilt, im Geiste der Weisheit zu denken. Denn das bedeutet, das eigene Bewußtsein dem Geist der Kirche überantworten. Dann weitete sich das Blickfeld notwendig zu jenen äußersten Rändern hin, wo die Fluchtlinien der Begriffe in Abgründe stürzen, wo zugleich aber auch die ewigen Bilder glühen, die vor dem Absturz warnen und bewahren. Unter Führung der Weisheit erlangt das splinternde Begriffsdenken jene innere Geschlossenheit, durch die es an seinen Grenzen besteht, und jene Weite, die auch das begrifflich Unausdenkliche in den Chiffren der Bilder mit umgreift. Oder nun in letzter Schärfe gesagt: in Kraft der Weisheit wächst der Menscheng Geist ins Gleichbild des göttlichen Seins. Wenn auch nur als Abglanz und Gleichnis durchmißt sein Bewußtsein die Dimensionen und Räume, die nur der Gottesgeist selbst zu erfüllen vermag. Und nun ereignet sich etwas, was nur in Analogie zum Mysterium des göttlichen Bewußtseins zu verstehen ist: im Blick auf das Gleichbild Gottes im Grund seines Wesens und Denkens lösen sich dem menschlichen Bewußtsein die Fragen, um die das begriffliche Vermögen vergeblich rang. Die Gott-ebenbildlichkeit, das Urbild aller Bilder, wird zum Schlüssel, dem sich die Geheimnisse der letzten Lebensrätsel lösen. Denken und Schauen beginnen einander aufs fruchtbarste zu ergänzen. Wo das Denken ermattet und

die Begriffe splintern, greift die von der Weisheit getragene Schau nach den Bildern des Gemeingeistes aus, um in ihnen die lösende Weisung zu holen.

III

Nach dieser gleichsam von oben her gewonnenen Sicht des Problems erfordert es die Vollständigkeit der Betrachtung, die Frage nach dem geistigen Ort der religiösen Symbole nun auch von unten, vom konkreten Vollzug des Geisteslebens her zu stellen.

Dieser Versuch muß mit der Feststellung beginnen, daß menschliches Dasein von vornherein in zwei einander zugeordneten und doch auseinanderstrebenden Dimensionen steht. Es ist ihm aufgegeben, sich in seiner Welt zu orientieren und sie durch die Macht des Geistigen zu beherrschen. In der Durchführung dieses Auftrags stößt sein Denken zuletzt auf den alles Wissen erhellenden und alles Handeln führenden Begriff des Seins. Zugleich aber ist ihm auferlegt, inmitten der ihn so vielfältig einfordernden Welt sein Heil zu wirken. Und in der Ausführung dieser Aufgabe rührt er zuletzt an das Geheimnis Gottes, welches das menschliche Heilsverlangen allein zu stillen vermag. Es ist nun eigenartig, daß sowohl der Schritt ins Sein, den letzten Erhellungsgrund der konkreten Lebensaufgaben in der Welt, wie auch der Weg zu Gott als dem Ziel des menschlichen Vollkommenheitsstrebens eine charakteristische Dreigliederung aufweist. Wie Edith Stein in ihrem Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘⁵⁾ im Anschluß an die thomistische Ontologie zeigt, öffnet sich das Geheimnis des Seins, sobald es zum Geist in Beziehung gesetzt und die Übereinstimmung beider aufgewiesen wird. Dieser wichtige Ansatz besagt: solange der Seinsbegriff absolut gesetzt wird, bleibt er inhaltsleer und stumm. In dem Augenblick, wo er aber zu seiner ursprünglichen Gänze integriert, wo zum ens rationis, zum Gedankenbild des Seins, auch noch der Denkende hinzugedacht wird, füllt er sich mit Ausdruck und lebensfüllendem Sinn. Denn nun zeigt sich, daß alles, was den Geist erleuchtend, erhebend oder verpflichtend bewegt, immer nur Vorgriff war auf den Inbegriff alles Wahren, Schönen und Guten, auf das Sein. Bei der Integration des Seins geschieht also etwas durchaus Analoges zu der geheimnisvollen Wandlung, die der Gottesbegriff erfährt, wenn wir ihn nicht nur absolut, sondern, durch die Offenbarung ermutigt und bewogen, zu sich und in sich bezogen (relativ) denken. War die Gottesidee zuvor noch die Vorstellung des Ganz Anderen, vor dem sich der Mensch in Staunen und Demut beugen mußte, Ausdruck des Unsäglichem, das über alles, was von ihm und außer ihm gedacht und gesagt werden konnte, unendlich erhaben blieb, so füllt sie sich nun mit glühendem Leben. In den drei Personen wird dieser unausdenkliche und unnahbare Gott nun mit einem Male ansprechbar für den Menschen, verstehendes Du, das ihm auch im Schweigen noch antwortet, letzter Freund und Tröster, der seine letzten Einsamkeiten teilt.

So sehr sich nun aber in der transzendentalen Entfaltung des Seins das Geheimnis des lebendigen Gottes vorausschattet, so wenig ist damit ein konkreter Weg zu Gott gewiesen. Der Aufstieg zu Gott, den der Mensch

⁵⁾ Louvain, Freiburg 1950, 263 ff.

in seinem Ringen um das persönliche Heil zurücklegen muß, folgt vielmehr ganz anderen, eigenen Gesetzen. Zu ‚Beginn der Betrachtung des Armen in der Wüste‘ spricht das Itinerarium des heiligen *Bonaventura* von einer Dreigliederung auch dieses Weges, die er mit der dreifachen Beleuchtung eines Tages oder auch mit der dreifachen Daseinsweise der Dinge in der Materie, im Geist und in der ewigen Kunst und Weisheit Gottes vergleicht⁶⁾. Im Anschluß daran hat dann die Theorie der Mystik drei Wege oder Stufen der Heimkehr des Geistes zu Gott unterschieden: die *via purgativa*, die *via illuminativa* und die *via unitiva*.

Damit sind, wenn auch nur umrißhaft, die Phasen und Stadien beschrieben, welche die Lebensbewegung des Geistes durchmißt. Es gibt keine eindimensionale Bestimmung des Geistigen. Jeder Bewußtseinsakt ist von beiden Beziehungszielen eingefordert: vom Sein und von Gott. So ist menschliches Geistesleben immer gezeichnet von vielfältigen Überschneidungen der tragenden Sinnbezüge. Dadurch empfängt es die jeder Systematisierung letztlich spottende Reichhaltigkeit und überquellende Fülle. Von daher rühren aber auch die tiefen Spannungen, die jedes echt geistige Erlebnis durchherrschen, daher auch die Ratlosigkeit, die sich vor allen Entscheidungen einzustellen pflegt. Schon die naive mittelhochdeutsche Lyrik empfindet es als bange Urfrage des Daseins,

wie gut und weltlich ère
und gottes hulde mere
zesammene in ein herze kommen
steg und wege sint in benommen⁷⁾,

und *Hölderlin* schließt seine Christushymne ‚Der Einzige‘, die vergeblich um eine Versöhnung des ‚Meisters‘ mit den ‚weltlichen Männern‘ ringt, mit dem ungelösten Postulat:

Die Dichter müssen auch
Die geistigen weltlich sein.

Hier tritt die Grenze des begrifflichen Denkens in aller Schärfe zutage. Denn das Spannungsmoment, das von den beiden Urweisen des Umgreifenden, von der transzendentalen Differenz zwischen Sein und Gott, in den Ablauf des Geisteslebens hineingetragen wird, kann selbst von Begriffen nicht mehr umgriffen werden. Hier ist also das Begriffsdenken auf Gedeih und Verderb auf Hilfeleistung angewiesen, die nicht mehr im Bereich seiner eignen Verfügungsmacht liegt. Aber diese Hilfsquellen stehen ihm tatsächlich zu Gebote. Wenn es der ihm von innen und oben her zugemeteten Aporie nicht ausweicht, sondern die Spannung in ihrer vollen Wucht und Größe auf sich nimmt, steht es immer wieder vor einer ganz unvermuteten, ans Wunderbare rührenden Erfahrung. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Erfahrung dem normalen, alltäglich gestimmten Seelenleben weniger klar, der erschütterten oder außergewöhnlich begabten Psyche aber umso deutlicher ins Bewußtsein tritt. Denn bei ihr sind die zum flutenden Gemeingeist hin abschirmenden Wände, die individuelles Bewußtsein überhaupt erst ermöglichen, durchlässiger, wenn nicht ganz durchbrochen. Darum ist diese Erfahrung entweder Sache des religiösen oder des ästhetischen Genies, des Mystikers oder

⁶⁾ Werl, 1932, 9 ff.)

⁷⁾ Walther von der Vogelweide: Ich saß uf eime steine . . .

des Künstlers, oder aber bedrängende oder beglückende Erfahrung des seelisch Kranken, des Neurotikers. Von den visionären Erfahrungen des mystischen Lebens sagt Johannes vom Kreuz: „Es ist manchmal, als täte sich ein Lichttor auf, und als sähe man hinter demselben es wie einen Blitz aufleuchten, der das Dunkel der Nacht für einen Augenblick erhellt⁸⁾“. Den Künstler charakterisiert C. G. Jung als Sprecher des kollektiven Unbewußten. Er ist für ihn „in einem höheren Sinne „Mensch“, er ist „Kollektivmensch“, ein Träger und Gestalter der unbewußt tätigen Seele der Menschheit⁹⁾“. Vom Krankheitsbild des Neurotikers aber weiß die tiefenpsychologische Forschung zu berichten, daß sich ihm, zumal in seinen Träumen, die Archetypen des kollektiven Bewußtseins oft geradezu gewaltsam aufdrängen. Und sie erklärt diesen Befund durch die Annahme eines überlagernden Bilddenkens, in welches das Einzelbewußtsein eingebettet ist. Verstehen wir überhaupt je, was wir denken? Wir verstehen jenes Denken, das nichts ist als eine Gleichung, aus der nie mehr herauskommt als wir hineingesteckt haben. Das ist der Intellekt: Über ihn hinaus aber gibt es ein Denken in urtümlichen Bildern, in Symbolen, die älter sind als der historische Mensch, ihm seit Urzeiten angeboren und alle Generationen überdauernd, ewig lebendig die Untergründe unserer Seele erfüllend. Völligstes Leben ist nur in Übereinstimmung mit ihnen möglich, Weisheit ist Rückkehr zu ihnen¹⁰⁾. So ist dem modernen Menschen nur noch in Grenzfällen erreichbar, was der Reichtum der primitiven Seele war. Aber diese Grenzfälle sind doch immerhin Beweis genug für die Existenz solcher der logischen Sphäre vorgeordneter bildhafter Bewußtseinsgehalte. Und schon das ist wichtig. Die Tatsache allein bringt aber noch keine Lösung des menschlichen Problems, das von jedem einzelnen persönlich gelöst sein will. Die Art und Weise, wie sie gegeben ist, enthält aber doch einige Winke und Hinweise, wie die Lösung zu finden ist.

Zunächst zeigt sich ein indirekter Zugang zu der überindividuellen Bilderwelt, wie er durch die Schöpfungen derer vermittelt ist, die kraft ihrer Genialität in ein noch ungebrochenes Verhältnis zu ihr hineingerufen sind. In dieser Sicht bildet die Geschichte der Dichtung und Kunst eine Schatzkammer des Symbolwissens. Dem echten Kunstwerk ist es nämlich eigen, den aktuellen Bewußtseinsstand seines Schöpfers in einer Richtung zu übersteigen, die oft genau auf die Welt der Symbole hinweist. Daher rührt dann auch die oft als allegorisches Gedankenspiel mißverstandene Symbolfreudigkeit gerade der bedeutendsten Werke, etwa der gotischen Portale, der Stanzen Raffaels oder der Dramen Calderóns, um nur wenige charakteristische Beispiele zu nennen. Eine wesensgetreue, vom Historismus nicht abgeblendete Betrachtung solcher Kunstwerke bedeutet über das vordergründige Erlebnis hinaus echte Kommunikation mit dem umgreifenden Bewußtsein, das sich in ihnen niedergeschlagen hat. Wie steht es aber um die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugangs, wie ihn die unmittelbare Daseinshaltung des konkreten Menschen notwendig anstrebt? Die Antwort darauf ist nicht so leicht; aber soviel

⁸⁾ Aufstieg zum Berge Karmel, 2. Bd., Kap. 22, 225.

⁹⁾ Psychologische Betrachtungen, hrsg. von Dr. Jolan Jacobi, Zürich 1950, 231.

¹⁰⁾ ebd., 50.

kann doch gesagt werden, daß, ganz abgesehen von der Möglichkeit außergewöhnlicher Bewußtseinsformen, die unbewußte Bilderwelt auch im Einzelgeist wenigstens soweit aktuiert werden kann, daß ihre Wirkungen fühlbar werden. Diese Wirkungen gleichen der Resonanz, die echte Eingebungen im Bewußtsein finden: der Angesprochene fühlt sich aus seiner Zufälligkeit und Alltäglichkeit herausgelöst und von einer höheren Führungsmacht in Pflicht genommen. Damit zieht das Gefühl einer grenzenlosen Tröstung und Beruhigung in die Seele ein; der rastlose Strom des ewigen Sehns und Strebens steht für eine kurze Weile still. Zugleich breitet sich eine ungeahnte Klarheit über das ganze Blickfeld des Geistes aus. Die Lebensbezüge ordnen sich wie von selbst auf klar erfaßte Sinnzentren hin, alle Wege sind offen . . . Aber wann beginnen sich diese Wirkungen einzustellen? Nach dem Gesagten immer nur dann, wenn der Mensch in der mit dem Seins- und Gottesgedanken gegebenen Spannung seines Daseins aushält, wenn er ihr nicht feige ausweicht, sondern sie starkmütig und geduldig auf sich nimmt. Zunächst wird ihn dieses Ausharren in eine unsägliche Leere stellen. Aber nicht lange. Denn alsbald wird sich das schmerzliche Vakuum von innen her füllen. Und zwar in einer Weise, wie es am wenigsten zu vermuten war: gerade das Aushalten wird sich dem fragenden Menschegeist als Weg zur Lösung seiner brennenden Lebensfragen darstellen. Er wird einsehen, daß es klug und vernünftig ist, sich einseitigen Fehlentscheidungen zu versagen und die reine Mitte zu suchen. Er wird darin das rechte Maß des Daseins überhaupt erblicken. Und er wird das stille Verharren endlich als wahre Tapferkeit bewerten lernen, mit der verglichen jedes ungestüme Drängen und Erzwingen als unerleuchtetes Draufgängertum erscheint. Damit stellen sich im Grund die Kardinaltugenden als die ursprünglichen Weisungen menschlichen Daseins vor. Gleichzeitig wird aber die Haltung der Geduld auch über sie hinausweisen; denn sie bezeugt eine Lebensdeutung, die eine ganze Ordnung höher liegt als die sich in Klugheit, Mäßigkeit und Tapferkeit artikulierende. Geduld ist im Letzten nur sinnvoll in der Gemeinschaft des Tragens. Sie lebt aus dem Ethos, welches der Galaterbrief ausspricht: ‚Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen!‘ (6, 2). Und hier wird nun allerdings deutlich, warum das Ausharren in der fundamentalen Daseinsspannung dem Symbolwissen zu einem effektiven, wenn auch nicht totalen Durchbruch verhalf: im Ausharren hat sich der Menschegeist schon immer seiner individuellen Abgeschlossenheit begeben und in die Gemeinschaft aller Schicksalsgefährten hineinbegeben. Geduld ist im Grunde der erste und entscheidende Schritt zur Kommunikation.

Genau so wie sich dem geduldigen Aushalten der Daseinsspannung, wenn auch in ganz unvermuteter Weise, die Grundfragen der sittlichen Lebensführung klären, gehen ihm auch die prinzipiellen Einsichten in die logische Struktur des Daseins auf, wie sich ihm endlich auch die Zugänge zu einer erlebnismäßigen Bewältigung des Seienden öffnen.

Damit ist das Wechselspiel der beiden Denkformen, der begrifflichen und der bildhaften, skizziert. Zwischen beiden waltet eine Art praestablierter Harmonie: an den Grenzen der einen setzen die Eingebungen der anderen ein. Nun wäre es aber verfehlt, das Bewußtseinsfeld des menschlichen Geistes als ein *h o m o g e n e s* zu denken. Was beschrieben wurde,

war vielmehr nur die vordergründige, die k a t e g o r i a l e Sphäre der innergeistigen Denkbeziehungen. Hinter ihr dehnt sich das viel unbekanntere und geheimnisreichere Gebiet der t r a n s z e n d e n t a l e n Denkhaltungen aus. Es gilt, auch dorthin einen Blick zu werfen.

Die kategorialen Richtbilder antworteten durchweg auf geistige Aporien, die dem innerweltlichen Bereich angehören. Sie entstehen zwar durch die Ausrichtung des Geistes auf Überweltliches, stellen sich ihm aber bereits innerhalb seines welthaften Daseinsbereiches. So spiegeln diese Aporien schon eine letzte und schwerste Spannung, die in der Differenz der beiden Urformen des Umgreifenden gegeben ist.

Darauf deutet auch die innere Systematik der geistigen Lebensbewegung und die daraus entspringende Rangfolge der seelischen Erfahrungen hin. Denn es ist ganz unverkennbar, daß durch die vertikale Komponente des seelischen Vollzugs, durch die aufwärtsweisenden drei mystischen Wege, ein dynamischer, aus dem Weltlichen ins Überweltliche empordrängender Zug ins menschliche Geistesleben eingetragen wird. Nach Art eines fortstrebenden Reduktionsprozesses drängt jede Stufe der seelischen Verwirklichung danach, von der nächst höheren überholt zu werden. Und erst die vollkommene Einigung mit Gott, die zugleich die restlose Übereinstimmung von Geist und Sein bedeutet, verspricht dem rastlosen Streben endgültige und unüberholbare Erfüllungsrue. In ihr erreicht der aufstrebende Menscheng Geist, wovon er ausgegangen ist; denn sie ist Ende und Anfang, Ziel- und Wirkursache seiner gesamten Lebensbewegung. Aber gerade dieser Inbegriff von Harmonie und Friede darf keinesfalls mit dem Zustand einer durchgängigen Gleichschaltung verwechselt werden. In ihm wiederholt sich in Form eines leisen endlichen Nachspiels, was die östliche Theologie von der Einheit Gottes behauptet, wenn sie dieselbe aus der spannungsreichen Begegnung der göttlichen Personen erklärt. So ist auch das krönende Einheitserlebnis des Geistes Ausfluß und Ausdruck einer letzten Spannungseinheit, in der das ganze Geistesleben gründet. Weil sie aus der Gegensätzlichkeit von endlichem und unendlichem Sein erwächst, heißt das in ihr gebundene Spannungsmoment t r a n s z e n d e n t a l e D i f f e r e n z. Sie bezeichnet die eigentliche Krisenlinie des Begriffsdenkens. Denn sie drückt eigentlich nur die Tatsache aus, daß der Menscheng Geist in dem Versuch, den äußersten Umfang seines Bewußtseinshorizontes begrifflich zu fassen, scheitert und zu gegensätzlichen Formulierungen gezwungen ist. Gewiß hat die geniale Konzeption der Analogia entis wenigstens die grundsätzliche Übereinkunft der beiden Grenzwerte, die Übereinkunft von Sein und Gott, zu zeigen vermocht. Aber diesem Harmonisierungsversuch steht dann doch der wuchtige Einspruch der dialektischen Seinserfahrung entgegen, wie er sich etwa in der erwähnten Antinomienlehre K a n t s artikuliert, wenn sie aus ihrem antimetaphysischen Ansatz gelöst und an diesen ihren genuinen Geltungsort übertragen wird. Das wird dann aber vor allem durch die Problemgeschichte einiger Grundfragen des religiösen Bewußtseins erwiesen, die, obwohl auf den Boden des Analogiedenkens gestellt, doch nicht zu einer innerlich geschlossenen Lösung geführt werden konnten, vielmehr in unauflöselichen Antinomien stecken geblieben. Selbstverständlich wird angesichts einer solchen Situation die Gefahr des Skeptizismus unmittelbar akut. Und es ist wohl kaum verfehlt, die religiöse Denk-

müdigkeit, die im Laufe der Neuzeit immer breitere Schichten ergriff, auf das Versagen der intellektuellen Kraft in diesen denkerischen Grenzsituationen zurückzuführen. Dennoch ging die Folgerung, die dem Menschengestalt jede Zuständigkeit auf dem Gebiete dieser Grenzfragen absprach, viel zu weit. Nur eine spezifische Denkhaltung war an ihrer Grenze angekommen und hatte dort eine Splitterung der Aussagen erfahren, wie sie in etwa auch von den Grenzfragen der klassischen Physik her bekannt war. Auch in der Wesensdeutung des Lichtes und der Materie hatte das naturwissenschaftliche Denken gegensätzliche Theorien entwickelt, die sich in gleicher Weise auf experimentelle Beobachtung stützen konnte. In der Optik standen sich die Emmissionstheorie von Newton und die Ondulationstheorie von Huygens und Fresnel schroff gegenüber. In der Erklärung der Materie widersprach das Wellenbild von de Broglie und Schrödinger scheinbar unversöhnlich der ‚naiven‘ Korpuskularvorstellung. Aber damit war weder ein unversöhnlicher Bruch in der Wirklichkeit, noch eine unübersteigliche Grenze des Denkens überhaupt, sondern lediglich die Endposition einer bestimmten Denkmethode erwiesen. Das zeigte denn auch mit aller Deutlichkeit die Schrödingersche Wellenmechanik, für die die Begriffe ‚Welle‘ und ‚Korpuskel‘ statt des bisherigen Realwertes die Bedeutung von Symbolen für ‚eine mathematisch formulierte Konstruktion‘ annahmen¹¹⁾. Das gilt im vollen Umfang auch für die Grenzsituation des metaphysischen Weltbilds. Sie ist Schranke und Hürde. Schranke für das begriffliche Denken, das an der Frage nach dem Umgreifenden seine natürliche Grenze findet. Hürde aber für die elementaren Kräfte des Geistes, die sich gerade an diesem Hindernis zur vollen Entfaltung aufschwingen. Und es zeigt sich, daß der Menschengestalt auch angesichts seiner letzten, scheinbar tödlichen Aporie, von ihrer Hilfe nicht verlassen ist. Auch hier stellen sich seiner sehnsüchtigen Ausschau Bilder ein, die dort noch weitertragen, wo seine Begriffe splitterten. Nur daß jetzt in aller Schärfe deutlich wird, woher ihm diese Bilder zukommen. Nicht aus einem magischen Reservoir ‚angeborener‘, in den dunklen Gründen des Unterbewußten schlummernden Ideen. Auch nicht aus einem mystifizierten Allgemeinbewußtsein. Sondern letztlich aus dem Unzulänglichen, was die Nennkraft seiner Begriffe nicht mehr zu erreichen vermochte, aus der Huld des Seins und aus der Offenbarung Gottes. Die religiösen Bilder, die an der Grenzscheide des begrifflichen Denkens aufleuchten, tragen ausnahmslos den Charakter der Gewährung von oben. Sinkt nun die Vorstellung eines objektiven Gemeingeistes zur blossen Fiktion zusammen? Nein. Wohl aber erweist sie sich als das, was sie ist: reine, aus der allseitigen Kommunikation des Subjekts erwachsende Empfänglichkeit für die Eingebungen von oben. Organ für die sich in Gleichnissen und Bildern vollziehende Selbstmitteilung Gottes.

IV

‚Begriffe ohne Anschauung sind leer‘, sagt ein bekanntes Wort von Kant. Tatsächlich verlangt die von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten her entwickelte These dringend nach Veranschaulichung. Aber nicht nur dies. Was hier entwickelt wurde, trägt

¹¹⁾ Hartmann, Atomphysik, Biologie und Religion, Stuttgart 1947, 14.

weithin das Gepräge einer Theorie. Es ist Versuch, durch eine bestimmte Sicht das Gewirr der Tatsachen aufzuschlüsseln. Über den Wahrheitswert einer solchen Theorie entscheidet in letzter Instanz aber nur ihre Bewährung in der Praxis. Da das Thema auf die Bedeutung der religiösen Symbole eingeschränkt blieb, sei diese Veranschaulichung an zwei einander naheliegenden Problemreihen durchgeführt.

Als erstes Beispiel diene die berühmte Kontroverse, die unter dem Titel ‚Gnadenstreit‘ in die Geschichte der Theologie eingegangen ist. Anstoß war die von der Offenbarung selbst aufgegebenen Frage, wie der allgemeine Heilswille Gottes (vgl. 1 Tim 2, 4) mit der gleich sicher verbürgten Tatsache der Prädestination zusammen bestehen könne. In der theologischen Diskussion verschob sich, dem subjektivistischen Lebensgefühl der Neuzeit entsprechend dann allerdings der eigentliche Fragepunkt mehr und mehr zur Schulfrage, wie sich göttliche Gnadenwahl und menschliche Freiheit zueinander verhalten, radikaler gesagt, wie der souveräne Mensch vor dem souveränen Gott bestehen könne. Denn beide Momente schienen sich, wie schon Augustinus sah und klassisch formulierte, gegenseitig auszuschließen: *Quando dependitur liberum arbitrium gratia Dei negari videtur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*. In dieser Kontroverse übernimmt nun der Molinismus¹²⁾ die Verteidigung der menschlichen Freiheit, während sein Gegenspieler, der Thomismus, von thomistischen Prinzipien ausgehend, das Problem im Blick auf die Oberhoheit Gottes zu lösen suchte. Denkwürdig ist im Verlauf des Streites vor allem die Tatsache, daß sich das kirchliche Lehramt in eingehender Weise der Frage annahm, daß Papst Clemens zu ihrer Klärung im Jahre 1597 sogar eine eigene *Congregatio de auxiliis gratiae* einsetzte und dennoch keine Entscheidung zustande kam. Dieses Schweigen des kirchlichen Lehramtes zeigt zur Genüge, daß die von den beiden Systemen vorgeschlagenen Alternativentscheidungen dem vollen Umfang des Problems nicht gerecht werden. Denn es entspringt nicht müder Resignation, sondern echter Epoche, die die angewandte dialektische Methode für ungenügend erachtet und deshalb die Entscheidung aussetzt. Positiv gewendet besagt dies, daß die Wahrheit nicht in einem der beiden Lösungsvorschläge gesucht werden dürfe, vielmehr in beiden zugleich oder richtiger in der unbegreiflichen Differenz von beiden. Dazu ist es unerlässlich, den Charakter dieser Differenz näher zu bestimmen. Worin unterscheiden sich die beiden Lösungsversuche eigentlich?

Die erste Antwort muß lauten: in den verschiedenen Ausgangspunkten, in der Opposition von menschlicher Freiheit und göttlicher Allursächlichkeit. Um jedoch das Wesen der Differenz genauer herausarbeiten zu können, ist es unerlässlich, auch den von beiden Ansatzpunkten geforderten Denkstil und damit den Gesamtcharakter der Lösungen ins Auge zu fassen. Eine solche Analyse ergibt, daß der Thomismus vom unendlichen Pol der fraglichen Beziehung ausgeht und demgemäß eine spezifisch theozentrische Sicht des Problems entwickelt. Zwar betont er die Konnaturalität des göttlichen Gnadenimpulses, um mit Hilfe dieses Prin-

¹²⁾ nach der Programmschrift des spanischen Jesuitentheologen Luis de Molina. *Concordantia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Lissabon 1588.

zips die Möglichkeit freier Entscheidung im Wirkfeld der göttlichen Vorherbestimmung einsichtig zu machen. Danach wirkt die göttliche *Praemotio*, sei sie nun physischer oder übernatürlicher Art, nicht nach Art der *causae secundae*, nötigend und determinierend, auf den menschlichen Willen ein, vielmehr verleiht sie ihm kraft ihres transzendentalen Einflusses überhaupt erst die Möglichkeit zu seiner spontanen Eigenbewegung. Damit ist nun allerdings das Problem an seinen ideellen Ort gebracht und seine gedankliche Durchdringung grundsätzlich ermöglicht. Aber die vorgeschlagene Lösung überzeugt nicht. Eine mit absoluter Sicherheit wirkende Erstursache, die auf die von ihr abhängige Zweitursachenreihe nicht determinierend einwirkt, hat für unser Denken höchstens den Wert einer reinen Hypothese, wenn sie überhaupt denkbar ist. Statt dessen meldet sich angesichts der thomistischen Konzeption etwas von der alle derartigen Auflichtungsversuche bedrohenden Gefahr, wie sie Kant mit aller Schärfe gesehen und in seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ skizziert hat. Wäre uns wirklich ein Einblick in den unser Leben und Entschieden tragenden Transzendentalbezug verstattet, so müßten ‚Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen‘. Damit aber sänke das menschliche Dasein notwendig auf die Stufe eines Marionettentheaters herab, wo ‚alle gut gestikulieren, in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde‘¹³⁾. Das bedeutet aber in letzter Zuspitzung des Gedankens: dem thomistischen Ansatz bleibt die Position der menschlichen Freiheit im Grund fremd. Seine radikale Durchführung höbe die Möglichkeit personalen Existierens auf.

Wie dem thomistischen Ansatz das Phänomen der Freiheit entgleitet, so findet der molinistische Lösungsversuch seine Grenze am Begriff der Allursächlichkeit Gottes. Denn er bildet, entsprechend dem Zeitgeist, der sein Entstehen überschattete, die fast genaue Umkehrung der gegnerischen Konzeption. Sein Anliegen ist die Wahrung der menschlichen Freiheit. Darauf ruht das Schwergewicht dieser im Grund anthropozentrischen Theorie. Auf den Gegenpol des Problems, die allursächliche Mitwirkung Gottes, fällt nur schwaches Licht. Das bedeutet, daß die im molinistischen System angewandten Denkformen eine Unzulänglichkeitsstelle aufweisen, die der Grenze des thomistischen Entwurfs genau gegenüberliegt: die am menschlichen Subjekt entwickelte Begrifflichkeit versagt, sobald sie auf Gott und seine Mitwirkung zur freien Tat des Menschen übertragen wird. Ein äußeres, aber doch sehr beredtes Anzeichen dafür ist die eigentümliche Problemverschiebung, die sich in der Durchführung des molinistischen Systems einstellt. Die ganz Diskussion konzentriert sich nämlich immer mehr um das molinistische Postulat einer ‚*scientia media*‘ zwischen der ‚notwendigen‘ und der ‚freien‘ Erkenntnis in Gott. Das bedeutet aber eine Verlagerung der ganzen Fragestellung aus ihrem eigentlichen Ansatz in ein theologisches Erkenntnisproblem hinein. War zuvor fragwürdig gewesen, ob sich der Mensch angesichts des allursächlichen *actus purus* frei bewegen könne, so wurde jetzt, vom Standpunkt des souveränen Menschen aus, fraglich, wie die freie Entscheidungsmächtigkeit des autonomen Subjekts von Gottes Wissen umgriffen werde. Das heißt aber doch, daß die am Menschen abgelesenen

¹³⁾ vgl. P. Wust, *Ungewißheit und Wagnis*, München 1946, 176.

Kategorien nicht ausreichen, das Geheimnis Gottes zu benennen, ja daß Gott für solches anthropozentrisches Denken irgendwie fragwürdig wird. Damit ist keines der Systeme verurteilt, sondern nur die Unzulänglichkeit des begrifflichen Denkens für die Problematik des Gnadenstreits aufgewiesen. Da es der Kirche um die ganze Wahrheit von Gott und Mensch zu tun ist, konnte sie darum auch keinem von beiden ihre volle Zustimmung geben. Ihr Schweigen schließt, wie die Äußerungen des Lehramtes deutlich zu verstehen geben, keine Verwerfung des einen oder andern Lösungsversuches in sich, wohl aber wird in ihm der stumme Ruf nach einer Synthese der beiden in sich jeweils geschlossenen und bedeutsamen Ansätze vernehmlich. Dazu ermutigt nicht zuletzt auch die genaue Spiegelbildlichkeit, in der beide Systeme erscheinen, wenn sie einander als gleichwertige Lösungsversuche konfrontiert werden.

Voraussetzung für diesen Denkschritt ist zunächst eine noch genauere Bestimmung der Ausgangspunkte beider Systeme; nur so kann die Eigenart ihrer Differenz wirklich in Blick gebracht und die erhellende Schlußfolgerung gezogen werden. Nun ist es offensichtlich, daß der thomistischen Konzeption der theologische Ansatz zugrunde liegt. Denn er versucht, das ganze Problem von Gott her zu denken und aufzuschlüsseln. Was bedeutet aber der anthropozentrische Ausgangspunkt des Molinismus für den Denkstil, den er entwickelt? Diese Frage ist letztlich die Frage nach dem Sinn der Freiheit. Dazu hat M. Heidegger in seiner Abhandlung ‚Vom Wesen der Wahrheit‘¹⁴⁾ Entscheidendes gesagt, wenn er das ‚Wesen der Freiheit‘ vom geistigen Urakt des ‚Sein-lassens‘ her interpretiert und dadurch einen ursprünglichen Zusammenhang von Freiheit und Seinsidee herausstellt. Freiheit gibt es tatsächlich nur dadurch, daß der Mensch, wie schon Augustinus in den unvergänglichen Einleitungsworten seiner ‚Bekenntnisse‘ sagte, an ein unendliches Werdeziel hingegeben und dadurch seiner konkreten Umwelt entrückt ist. Durch die zweifache Wesensbindung an das Sein und an den göttlichen Abgrund des Seins wird der Menscheng Geist frei gegenüber dem Andrang des Seienden. Das bedeutet nun aber für die molinistische Lösung des Gnadenstreits, daß sie das Problem letztlich vom Sein her und damit philosophisch denkt.

Von daher läßt sich nun auch die Differenz der beiden Systeme genauer bestimmen. Sie unterscheiden sich im Grunde dadurch, daß das eine die Frage von der Gottesidee, das andere von der Seinsidee her zu lösen versucht. Das bedeutet aber, daß sie sich genau an jener Grenzscheide bewegen, an der alle Begriffe brechen, weil an ihr die letzten Prinzipien des Wahren und Wirklichen in transzendentaler Differenz einander gegenüberstehen. Durch diese spannungsreiche Grundbeziehung gerieten die beiden Systeme dann auch in jenen gewaltigen Antagonismus, der über ein ganzes Jahrhundert hinweg die gesamte theologische Diskussion in seinen Bann schlug. Das bedeutet nun aber andererseits, daß sie zugleich an jene für den Gesamt Ablauf des Denkens so lebenswichtige Linie angrenzen, wo die Weisheit der Bilderwelt in die Bresche der aufgesprengten Begrifflichkeit eindringt. Es ist jener Gipfelgrat des Geistes, an dem ihm die dem Zugriff der rationalen Logik entzogenen Symbole aufblühen,

¹⁴⁾ Frankfurt 1949, 14 ff.

die ihm in ihrer dunklen und doch so bezwingenden Geheimsprache das begrifflich Unlösbare deuten und dadurch die Bruchstelle seines Denkens schließen helfen. Ohne ihre Hilfe müßten gerade seine äußersten Leistungen beziehungslos auseinanderklaffen. Die Einheit des Geisteslebens bliebe ein leerer Traum.

Damit ist die Situation hinreichend skizziert: In den beiden Hauptsystemen des Gnadenstreits haben sich tatsächlich in geschichtlicher Gewalt denkerische Gegenzüge herauskristallisiert, wie sie als Voraussetzung für das Verständnis religiöser Symbole gefordert wurden. Die Frage ist nur, ob sich tatsächlich ein Motiv innerhalb der religiösen Symbolwelt findet, das auf die aufgeworfene Problematik zu antworten vermag. Es ist klar, daß die Suche nach dieser bildhaften Antwort in der tiefsten Schicht der Symbolwelt ansetzen muß, dort, wo die ewige Weisheit ursprünglich zum fragenden Menscheng Geist spricht: in der Offenbarung. Und diese Suche ist nicht vergeblich. Schon in der großen Schlüsselvision der Johannesapokalypse findet sich ein Bild von leuchtender Kraft und symbolhafter Dichte, das die erwartete Antwort zu geben vermag. Es ist die Vision des geschlachteten und doch lebendigen Lammes, das die Siegel des göttlichen Schicksalsbuches zu lösen vermag, weil es sich liebend geopfert hat. Man wende nicht ein, mit diesem Hinweis werde eine Schicht des religiösen Denkens angeschnitten, die zur Denkwelt der Barocktheologie keine Beziehung habe. Ein Blick in die Ikonographie der Barockkunst belehrt eines besseren. Hier sei nur an das großgeschaute Deckenfresko der Bibliothek von Schussenried¹⁵⁾ erinnert, in dem das Lamm als Leuchte göttlicher Weisheit und Brennpunkt alles menschlichen Wissens im Zenit des Himmels aller Künste und Wissenschaften steht. Wie sehr gerade diese Vision archetypischen und damit echt symbolischen Charakter trägt, haben die tiefdringenden Studien von Romano Guardini¹⁶⁾ zur Gewißheit erhoben. Ihre Aufbaugesetze zeigen, wie Guardini darlegt, eine gewisse Ähnlichkeit zu denen des Traums oder des Märchens; nur dort gibt es diese seltsame coincidentia oppositorum, dieses Ineinanderfließen von Tod und Sieg, von Tierheit und göttlicher Weisheit, wie es für das apokalyptische Bild typisch ist. Und eben darauf erhellte sein spezifisch visionärer Charakter.

Doch an dieser Schwelle der Überlegungen muß das prophetische Bild selbst zu Wort kommen; es vermag letztlich nur allein für sich zu zeugen. Das fünfte Kapitel beginnt: „Dann sah ich in der Rechten dessen, der auf dem Throne saß, eine Rolle, beschrieben von innen und außen, mit sieben Siegeln versiegelt. Auch sah ich einen starken Engel, der kündete mit lauter Stimme: Wer ist würdig, die Rolle zu öffnen und ihre Siegel zu lösen? Doch niemand war im Himmel noch auf Erden noch unter der Erde, der es vermochte, die Rolle zu öffnen oder hineinzusehen. Da weinte ich sehr, weil niemand würdig erfunden ward, die Rolle zu öffnen und hineinzusehen. Und einer aus den Ältesten sprach zu mir: „Weine nicht! Siehe, gesiegt hat der Löwe aus dem Stamme Juda, der Davidsprosse; er wird die Rolle öffnen und ihre sieben Siegel lösen“. — Da sah ich mitten vor dem Thron und den vier Lebewesen, inmitten jener Ältesten, ein

¹⁵⁾ signiert wie folgt: „Franz Georg Herrmann invenit et pinxit Anno 1757“.

¹⁶⁾ Jesus Christus, sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments, Würzburg 1940, 172 ff., 185 f.

Lamm dastehen wie geschlachtet. Es hatte sieben Hörner und sieben Augen: das sind die sieben Geister Gottes, die in alle Welt ausgesandt sind. Es kam heran und empfing aus der Rechten dessen, der auf dem Throne saß. Als es die Rolle empfangen hatte, da fielen die vier Lebewesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamme nieder. Ein jeder hatte eine Harfe und goldene Schalen voll von Weihrauch: das sind die Gebete der Heiligen. Sie sangen ein neues Lied und sprachen: „Würdig bist du, die Rolle zu empfangen und ihre Siegel zu lösen. Du bist geschlachtet worden, du hast uns losgekauft in deinem Blut für Gott aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern, allen Nationen“. (5, 1—9). Die Lösung des geheimnisvollen Buches, das den Heilsratsschluß Gottes enthält, liegt in den Händen des gekreuzigten Erlösers. Wenn die Vision auch zunächst nicht das persönliche Heilsgeschehen, sondern die universale Heilsgeschichte meint, die sich in den gewaltigen Bildern des apokalyptischen Dramas entrollt, so ist doch in diesem Sinn die Heilsfrage des einzelnen mit eingeschlossen. Dieses existentielle Problem schließt aber nach den gewonnenen Erkenntnissen die Frage mit ein, wie sich göttliches Vorwissen und menschliche Freiheit zueinander verhalten. Die Antwort darauf liegt in dem Symbol des *g e s c h l a c h t e t e n L a m m e s*, das die Siegel der göttlichen Heilsratschlüsse löst. Was ist mit dieser Antwort gesagt? Wie ist sie zu deuten?

Grundsätzlich gilt: Symbole können nicht analysiert, sie können nur interpretiert werden. Damit ist eine sehr wichtige Feststellung getroffen, die Licht auf den zurückgelegten und den noch bevorstehenden Gedankenweg wirft: Einer Analyse kann nur unterzogen werden, was konstruktiv, ordnend und systematisierend verfährt. Das aber will im höchsten Maße der Begriff. Er ist der geistige Versuch, das Viel- und Tiefschichtige des konkreten Daseins auf eine überblickbare Formel zu bringen. Was für die Beziehung der Begriffe untereinander gilt, daß sie nämlich zu einem Kosmos noetos zusammentreten und ein durchsichtiges geistiges Gefüge bilden, trifft auch für das Wesen des begrifflichen Denkens selber zu: Es greift die intelligiblen Momente des Seienden heraus und fügt sie zu einer geordneten Sinneinheit zusammen. Diese Erkenntnismethode bleibt aber notwendig hinter der Fülle des gegenständlich Gegebenen zurück. Sie vereinfacht und rationalisiert. Ihr Griff ist immer kleiner als das Ergriffene. Anstelle der schwer zu fassenden Einheit der geheimnisvoll verflochtenen Wirklichkeit und des strömenden Lebens setzt sie die künstliche Einheit des Systems. So wird die begriffliche Klarheit, dieser bestechende Sieg des Geistes über das undurchsichtige Geflecht und Gestrom der Gegebenheiten, unvermeidlich erkauf mit einem fühlbaren Verlust an Wirklichkeit. Immer bleibt der Begriff der Wirklichkeit etwas *s c h u l d i g*; irgendwie wird er sogar an ihr schuldig.

Das war dem ersten Aufbruch des begrifflichen Denkens noch in voller Deutlichkeit bewußt. Die griechische Mythologie, dieses großartige theologische Vorspiel der idealistischen Philosophie, erkannte und sprach es aus, daß die apollinische Klarheit ihres Olymp, des Inbegriffs einer personifizierten Ideenwelt, nur solange gewährt blieb, als das wilde Geschlecht der Titanen, die Verkörperung der irrationalen Seinsmächte, in den Tartarus verbannt war. Und auch die griechische Staatskunst, das politische Gegenstück der himmlischen Überwelt, wußte, daß sich die klar

organisierte Ordnung der Polis immer nur in strenger Absetzung von allem ‚Barbarischen‘ behaupten konnte¹⁷⁾). Es mutet wie eine seltsame Ironie der Geschichte an, daß die große Gewissenserforschung des abendländischen Geistes, die sich zu dieser Schuld bekannte und sie zu überwinden suchte, ausgerechnet im Spätwerk Hölderlins einsetzt, der so oft als romantischer Hellasschwärmer verkannt wurde und in Wirklichkeit der erste und tiefste Kritiker des Griechentums war.

Das Versagen der Begrifflichkeit besteht darin, daß sie der Wirklichkeit und damit auch der Wahrheit den irrationalen Rest schuldig bleibt, der sich ihrem Zugriff je und je entzieht, und daß sie vorgibt, ohne weiteres auf ihn verzichten zu können. Ihr Verfahren bewährt sich auch tatsächlich, solange sie sich in der durchschnittlichen Ebene des Wirklichen hält. Sobald sie sich jedoch an das Äußerste wagt, gerät sie in eine typische Krise, wie sie etwa auch die klassische Physik erlitt, als ihre Gesetze auf den mikroskopischen Bereich angewandt wurden. Denn hier, an den Grenzmarken des Wirklichkeitsfeldes, kann das Unbegreifliche nicht mehr vernachlässigt werden, weil es den Wesensbestand selber ausmacht. Hier begreifen wollen, hieße die Wahrheit unvermeidlich verfehlen. Das Unbegreifliche aber in den Erfassungsakt einbeziehen, heißt auf den begrifflichen Denkweg verzichten.

Was aber das Begriffsbild nicht mehr zu leisten vermag, das ereignet sich im Sinnbild. In ihm entwirft die denkende Vernunft nicht mehr ein rationales Gleichnis eines im letzten übrationalen Gehalts, vielmehr vernimmt sie in ihm seinen ureigenen Wesensausdruck. Im echten Symbol zeigt sich die Sache selbst. Und darin liegt nun auch der eigentliche Grund dafür, daß Symbole nicht wie rationale Begriffskonstruktionen analysiert werden können, sondern als ursprüngliche Phänomene hingenommen und in ihrer eigenen Sprache vernommen werden müssen.

Was ergibt nun die Auslegung des apokalyptischen Lamm-Symbols für die Problematik des Gnadenstreits?

Zunächst die Tatsache: es gibt ein göttliches Vorherwissen. Seine Fülle wird versinnbildet durch die innen und außen beschriebene Buchrolle, die in der Hand des Thronenden liegt. Kein Wesen im ganzen Kosmos vermag dies auszudenken oder auch nur nachzudenken. Geschöpfliche Kraft, und zumal die gebrochene Kraft des schuldig gewordenen Menschen, reicht nicht aus, das Geheimnis des göttlichen Vorherwissens zu ergreifen. Durch diese Unzulänglichkeit aber entbehrt der Menscheng Geist zugleich den Schlüssel zum Geheimnis des eigenen Daseins. Ohne das ersehnte Mitwissen des göttlichen Heilsratschlusses geht das Menschenleben im Dunkeln. Diese Entbehrung zählt zu den großen Schmerzen, vor denen der Mensch hilflos steht. Der Seher bricht in lautes Weinen aus, weil sich niemand findet, der die Rolle zu öffnen und einzusehen vermöchte. Und doch ist es nur schonende Liebe, die dieses Wissen versagt. Der unvermittelte Einblick in das Heilsgeheimnis Gottes wäre tödlich. Er ließe das menschliche Dasein in jener marionettenhaften Weise erstarren, von der „die Kritik der praktischen Vernunft“ sprach. Wenn der Strahl des göttlichen Lichts nicht zerstören soll, muß er durch ein Medium gehen. Nur der Mittler kann das unentbehrliche Wissen um die göttliche Vor-

¹⁷⁾ vgl. E. Biser, Erlösung und Existenz, in: Wiss Weish 3 1950, 181 f.

herbestimmung in einer Weise mitteilen, daß es statt zu zerschmettern das Dunkel des menschlichen Daseins erhellt. Das sagt der Höhepunkt der Vision, in dem das Lamm erscheint, das der Seher vor dem Throne stehen sieht „wie geschlachtet“. Schon durch diese ungeheuerliche Verbindung von Tod und Leben ist ein Hoffnungszeichen für die Lösung der bedrückenden Aporie gegeben. Christus ist bewußt im Bild einer äußersten Paradoxie¹⁸⁾ gezeichnet, wie sie etwa die Ostersequenz umschreibt: *Mors et vita duello confluxere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus.* Aber der Kampf der Gegensätze ist hier in das Christusbild selber eingetragen. Er ist der im Tode Lebende und Herrschende. Sein Erliegen ist sein Sieg. Wo er von der Zeit überwunden und ins Nichts gestürzt schien, ist sein ewiges Dasein aufgebrochen. „Der herabgestiegen ist, ist derselbe, der über alle Himmel aufstieg, um das All zu erfüllen“, sagt der Epheserbrief (4, 10). Gerade darin erweist sich Christus als das große Ursymbol, als das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15), in dem sich die Fragen des Daseins lösen. Er hilft auch dort noch weiter, wo das begriffliche Denken in Nichts abstürzen zu müssen meint. Und das ist immer dort der Fall, wo scheinbar widersprechende Merkmale in eins gefaßt werden sollen. Das Ursymbol hält dem reißenden Strom, der in den Abgrund des Nichts hinabzieht, stand. In Christus löst sich auch die bedrängende Problematik von göttlichem Wissen und menschlicher Freiheit. Das meint der Augenblick, wo die bisher starren Gestalten der Vision in Bewegung treten und das Geschehen beginnt: Das Lamm empfängt die Buchrolle aus der Hand des Thronenden und beginnt seine Siegel zu lösen. Die gekreuzigte Liebe übernimmt die Erschließung des göttlichen Geheimnisses. Sie ist der einzige Schlüssel, der uns das Geheimnis der Schicksale und Zeiten in einer Weise öffnet, daß die menschliche Daseinsmöglichkeit dadurch nicht benommen wird. Von nun an muß, wenn der Gedanke die Wahrheit nicht verfehlen soll, zur Idee des göttlichen Vorherwissens immer auch die Vorstellung der sich opfernden Erlöserliebe Gottes hinzugebracht werden: das Bild jener Liebe, „die den Sohn hingab, um den Knecht zu retten“ (Exultet); einer Liebe, die nach dem Römerbrief (5, 20 f) am Übermaß der Sünde zu ihrer eigentlichen Überfülle entbrannte, die in die Nacht des *mysterium iniquitatis*, der menschlichen Freiheit zur Gottverneinung, ihr volles Ja zum Menschen spricht. In der Liebe ist die Grenze, die unsre endliche Vorstellung zwangsläufig in die Idee des göttlichen Vorherwissens einträgt, völlig getilgt: die Grenze der nötigen Bestimmung. Sie ist der Anruf des lebendigen Gottes an den personalen, in Freiheit wählenden Menschen. Indem sie mit wissenden Augen sieht, gibt sie zugleich grenzenlos frei. Sie stellt den Menschen ganz in den Plan des bestimmenden und ordnenden Vorherwissens Gottes und gerade dadurch — weil Gott den Menschen als frei entscheidenden will und schafft — ganz auf sich selbst. Sie ist überströmende Mächtigkeit, die die äußerste Grenze — den Tod — überschritten hat und mit ihren unausdenklichen schöpferischen Möglichkeiten alles erfaßt und verwandelt. So ist sie gerade jenes alle rationale Festsetzung sprengende Moment, an dem zwar unser Begriffsdenken zerbricht, unsere vom Gedanken an die göttliche Vorherbestimmung durchschütterte Existenz aber genest.

¹⁸⁾ Die Kirchenväter nennen Christus mit Vorliebe das „Paradox der Paradoxie“.

Doch damit erreicht die Auslegung des Symbols ihre Grenze, die nur unfromme Neugierde überschreiten könnte. Es ist die Grenze, an der das interpretierende Wort verstummen und das Symbol selbst sprechen muß. Denn wie die heterogenen Elemente zusammengehen, das zu sagen, ist letztlich Sache des Geheimnisses selbst, das sich im Symbol enthüllt. Nur im besinnlichen, gesammelten Hinblick auf das Bild der gekreuzigten Liebe, die das Buch des ewigen Heilsratschlusses in Händen hält, vermag sich letztlich zu klären, wie dieses Vorherwissen Gottes die Freiheit des Menschen nicht entzieht, sondern gewährt und begründet.

An diesem Beispiel konnte mit hinreichender Deutlichkeit der logische Ort des religiösen Symbols aufgezeigt werden. Es ist jene begriffliche Unzulänglichkeitsgrenze, die als die transzendentale Differenz gekennzeichnet wurde. Weniger deutlich kam in Blick, daß das menschliche Fragen, sobald es an dieser Grenze anlangt, stets das Ganze seiner Welt in Frage stellt, daß es also den Charakter eines umgreifenden Fragens annimmt, hinter dem die Fassungskraft der Begrifflichkeit notwendig zurückbleiben muß. Das soll an einem zweiten Beispiel veranschaulicht werden.

Zu diesem Zwecke sei an die nicht minder klassische Kontroverse erinnert, die um die sogenannte *Praedestination Christi* entbrannte und unter diesem Titel in die Geschichte der Theologie eingegangen ist. Zur Diskussion stand die von Anselm von Canterbury formulierte Frage ‚Cur Deus homo?‘, die von Anfang an im Hintergrund der dogmatischen Glaubenserklärung gestanden hatte. Wie Karl Prüm¹⁹⁾ nachwies, findet sich die grundsätzliche Fragestellung schon bei Irenäus, dem ‚Vater der Dogmatik‘, wenn er erklärt: ‚Das allerschaffende Wort hatte die zukünftige Heilsordnung des Menschengeschlechtes... auf sich vorgebildet... Da nämlich ein Heiland vorher war, mußte auch geschaffen werden, was das Heil empfangen sollte, damit der Heiland nicht umsonst sei²⁰⁾.‘ Damit sprach Irenäus, wie es seinem System der *Recapitulatio mundi* zutiefst entsprach, sich für die unbedingte *Praedestination Christi* aus; Christus gilt ihm als das Haupt, um dessentwillen der Leib, die erlösungsbedürftige und erlösungswürdige Welt, erschaffen wurde, und nicht umgekehrt. Ausdrücklich artikuliert wurde das Problem jedoch erst in der theologischen Diskussion der Hochscholastik, wo sich zwei gegensätzliche Thesen schroff entgegentraten.

Auf der einen Seite stand die an Anselm anknüpfende Tradition, die in *Bonaventura*, vor allem aber in *Thomas von Aquin* ihre Wortführer fand. Für sie war das einzige Motiv der Menschwerdung Christi die Erlösung der gefallenen Welt. Nach ihnen wäre Christus in einer Welt ohne Sündenfall nie erschienen. Denn ihnen verkörpert er ganz und gar die göttliche Liebe und Gnade, die, ‚als die Sünde sich gehäuft hatte, noch viel überströmender wurde‘ (Röm 5, 2), und die, ‚um den Knecht zu retten, den Sohn geopfert hat‘ (Exultet). Im Hintergrund dieser Anschauung steht also ganz unverkennbar das österliche Paradoxon der ‚*felix culpa*‘. Sie versteht Gott und seine Heilsveranstaltung aus dem Gesetz der göttlichen Übergebüß, die sich gerade am mensch-

¹⁹⁾ Scholastik 1938, 362.

²⁰⁾ vgl. E. Scharl, *Recapitulatio mundi*, Freiburg 1941, 17.

lichen Versagen zur höchsten Leuchtkraft entzündet. Gott ist ihr das alles Endliche grenzenlos Überfliegende, das *valde aliud Augustini*, die unausdenkliche Übergipfelung aller Endlichkeit. Und dies im strengen Gegensatz zur sonstigen Grundhaltung der genannten Richtungen, die sich von je verschiedenen Ansätzen her zu einem in durchgängiger Kontinuität geschauten Weltbild bekennen. Denn für Bonaventura ist die Welt im Grunde nichts anderes als eine verschiedenartig abgeschattete Spiegelung Gottes, der alle Ideen, alle Schönheit und Macht der Schöpfung in unendlicher Steigerung in sich zusammenfaßt. Und für Thomas war das Analogieprinzip das Denkmittel, mit dem er endliches und unendliches Sein in Beziehung zu setzen vermochte. In scharfem Kontrast zu dieser ontologischen Position neigen die Vertreter beider Schulrichtungen dazu, die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung im Blick auf die unauflösliche Dialektik zwischen Welt und Gott zu beantworten.

Die Gegenthese formulierte nach Ansätzen bei Rupert von Deutz, Alexander von Hales und Albert dem Großen der scharfsinnige Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus. In eigentümlichem Antagonismus zu seinem sonstigen System, das auf die Unterscheidung der Wirklichkeitsstufen bedacht ist²¹⁾, gibt er die Lösung des Problems in einer bezwingenden Gradlinigkeit, indem er die ganze Frageordnung auf den Kopf stellt: die (gefallene) Welt ist nicht der Grund für die Menschwerdung Christi, vielmehr ist die Idee des *Verbum incarnatum* der letzte und einzige Sinn- und Seinsgrund der Welt. Weil uns die Geburt ohne die Wiedergeburt in der Erlösungstat nichts genützt hätte, wären wir auch niemals ohne den Erlöser geschaffen worden. ‚Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen... und das All hat in ihm Bestand‘, so hatte ja schon der Kolosserbrief versichert (1, 16 f.). Wenn Christus ohne die Welt eine leere Idee geblieben wäre (Irenäus), dann wäre die Welt ohne Christus nicht einmal möglich, geschweige denn je wirklich geworden. So erhebt sich in der Theorie des Duns Scotus auf dem Hintergrund eines durchaus dialektisch empfundenen Weltbilds eine strahlende Theologie des Lichts und der Glorie, die alle Schwächen und Schrecken des Daseins eintaucht in die eine umfassende Manifestation des menschgewordenen Wortes. Nicht umsonst hat diese Theorie gerade auf ganzheitlich denkende Epochen und Gestalten wie Johann Adam Möhler²²⁾ und Matthias Joseph Scheeben²³⁾ so tiefen Einfluß gewonnen. Ihr Eindruck auf den hervorragenden Dogmatiker Daniel Feuling war sogar derart mächtig, daß er in der Frage nach der Motivierung der Menschwerdung die sonst konsequent durchgehaltene thomistische Linie verlassen zu müssen glaubte²⁴⁾. Es ist der Versuch, das antagonistische Element aus dem dogmatischen System ganz auszuscheiden und zu einer reinen *theologia lucis* durchzudringen.

²¹⁾ Es wäre reizvoll und wichtig, diesem Spannungsmoment innerhalb der theologischen Systeme genauer nachzugehen. Vermutlich würde sich dann zeigen, daß der aufgewiesene Antagonismus zum Lebensgesetz jedes systematischen Denkgebäudes gehört. Mit ihm führt der Wahrheitswille gleichsam als kritische Macht eben jenen Gegenpol ins Feld der Gedanken ein, der von der Systemanlage nicht mehr umgriffen zu werden vermag, damit im dialektischen Spiel die ganze Wahrheit sichtbar werde.

²²⁾ vgl. K. Pflieger, *Die christozentrische Sehnsucht*, Kolmar o. J., 42.

²³⁾ *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1912, 365 f.

²⁴⁾ *Katholische Glaubenslehre*, Salzburg 1937, 427.

Demgegenüber war jedoch die Ambivalenz der klassischen Systeme alles andere als gedankenschwache Inkonsequenz. Sie entstand offensichtlich aus dem Versuch, den irrationalen Gegenpol des Systems in dialogischer Korrespondenz zu Wort kommen zu lassen. Was in diesem Zusammenhang aber vordringlich interessiert, ist die Tatsache, daß in beiden Konzeptionen, in der thomistischen wie in der scotistischen, dem systemfremden Gedanken gerade in dieser Frage und an dieser Stelle des Gesamtgebäudes das Einzugsrecht verstattet wird. Wenn beide Systeme geschlossen gebaut und lückenlos gefügt sind, dann ist von vornherein zu erwarten, daß es sich um keine beliebige Stelle handelt, sondern um jenen Ort im Ganzen, an dem der systematische Entwurf von innen her seine Grenze hat. Und das ist nach dem erarbeiteten Ergebnis der Ausgriff nach dem Umgreifenden. Trifft diese Annahme zu? Wonach fragt denn die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung eigentlich?

Die Antwort kann nur lauten: nach dem **S i n n d e r W e l t**. Beide Antworten sind sich einig, daß es diesen Sinn gibt. Und beide stimmen auch in der Auskunft überein, daß das sinngebende Prinzip des Daseins, das schlechthin Universale, die Idee der Ideen, der menschengewordene Gottessohn Jesus Christus ist. Aber sie gehen auseinander in der Beantwortung der nächsten Frage, wie denn die Sinnstruktur des Daseins gebaut sei. Der Thomismus neigt dazu, die Sinnstruktur der Welt **f i n a l** zu deuten: Die aeterna ars Dei hat in der Zeitenfülle die verworrenen Sinnlinien des Daseins aufgelöst und an den im Fleische erschienenen Logos geknüpft. So ist die Welt im eigentlichen Sinne re-kapituliert in Christus. Der Scotismus dagegen denkt die Sinngebung des Daseins eher **k a u s a l**. Weil alles auf Christus hin erschaffen ist, ist die Welt von innen her auf Sinnhaftigkeit angelegt, eine Tatsache, die nicht einmal in den dunkelsten Verschlingungen und Verirrungen des Menschenlebens völlig ausgelöscht werden kann.

Es geht also genau um jenen Fragebereich, den die Antinomien Kants (ihrer eigentlichen Absicht nach) zu markieren und aus der Zuständigkeit der rationalen Vernunft auszugrenzen suchten. Und tatsächlich fällt es auch unsagbar schwer, dem einen oder andern Lösungsversuch der Frage die Alleingültigkeit zuzusprechen. Wenn auch, wie alle Verfechter der thomistischen These anerkennen, die scotistische Annahme durch ihre Geschlossenheit und Klarheit besticht, so scheint doch die Gegenthese der allumfassenden Daseinstragik besser zu entsprechen und dadurch der realen Lebenserfahrung näherzukommen. Und was das Erstaunlichste ist: das Wahrheitsmoment der Gegenposition meldet sich stets in dem Augenblick am deutlichsten, wo das schwankende Urteil sich dem andern Erklärungsversuch zuzuneigen beginnt. Diese geheime Korrespondenz der beiden Thesen zeigt nun aber doch mit hinreichender Klarheit, daß es nicht angeht, sie gegeneinander auszuspielen. In ihrem **G l e i c h g e w i c h t** liegt erst die volle **W a h r h e i t**. Keine von beiden vermag die ganze Tiefe der Frage auszuschöpfen. Denn sie sind ja beide theologische, mit den Mitteln der abstrakten Begrifflichkeit arbeitende Gedankenentwürfe. In der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung geht es aber, wie schon gesagt wurde, um den Sinn und damit um das Ganze der Welt. Und dieses Themenfeld bleibt immer größer, als der Wurf des begrifflichen Denkens je auszumessen vermag. Diese Grenzsituation nötigt die

abstrakte Vernunft dazu, ihren Gegenstand von entgegengesetzten Ausgangspunkten her anzugehen. Die Wahrheit aber liegt in der unausdenklichen Differenz der beiden Erfassungsversuche. Was sich dem denkerischen Zugriff entzieht, braucht deshalb nicht notwendig unerkennbar zu bleiben. Es versagt sich nur einem Denkweg, nicht der Erkenntnis überhaupt. Immer noch bleibt der andere Weg, daß es sich der intuitiven Kraft des Geistes zeige, der Weg der Symbolschau. So stellt sich auch für dieses Grenzproblem der rationalen Vernunft die Frage, ob sich ein Bild finde, das kraft seiner Symbolhaftigkeit — und Symbol meint dem Wort-sinn nach stets den Zusammenwurf gegensätzlicher Denkelemente — die begrifflich unvereinbaren Aussagen der beiden Thesen in sich verschmelze.

Die Suche nach diesem Bild braucht sich gar nicht weit vom ersten Fundort zu entfernen: Inmitten der Schilderung der antichristlichen Mächte macht die Geheime Offenbarung eine Bemerkung über die Zugehörigkeit zum Lamm, die wie ein Lichtblick auf jenes Motiv der religiösen Symbolwelt anmutet, das die wahre, wenn auch überbegriffliche Lösung der Kontroverse über das Motiv der Menschwerdung und den letzten Sinn des Weltganzen in sich birgt. Die Stelle lautet: ‚Alle Erdbewohner werden es (das Tier) anbeten, deren Namen nicht eingetragen sind ins Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet ist seit Grundlegung der Welt‘ (13, 8). Zwar ist der Text grammatikalisch gesehen nicht ganz eindeutig, da die Zeitbestimmung (ab origine mundi), wie einige Erklärer vorschlagen, auch zum Prädikat des Satzes gezogen werden könnte. Aber im Grunde sucht diese, der ursprünglichen Wortstellung fremde Interpretation nur dem zunächst überraschenden und schwer zu verstehenden Gedanken auszuweichen, wonach der heilsgeschichtliche Ort des geschlachteten Lammes und damit des Kreuzesopfers Christi bereits am Anbeginn der Welt und nicht erst auf dem Höhepunkt des Weltgeschehens zu suchen ist. Das wird vom Gesamtzusammenhang des Buches auch ausdrücklich gelehrt und bestätigt. Schon in den sieben Sendschreiben heißt Christus ‚Urgrund der Schöpfung Gottes‘ (3, 14). Und auch hier ist er, wie in den apokalyptischen Visionen als der Geopferte charakterisiert: ‚Ich war tot, doch seht, ich lebe bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten‘ (1, 18). So bietet die Vulgata die einzig textgemäße Wiedergabe, wenn sie den fraglichen Ausdruck zur relativen Bestimmung des Lammes zieht und übersetzt: *quorum non sunt scripta nomina in Libro vitae Agni, qui occisus est ab origine mundi*²⁵⁾. Was will diese Wendung besagen? Doch offenbar dies eine, daß das geschlachtete Lamm nicht nur die Lösung bietet für die personale, in der

²⁵⁾ Im gleichen Sinne übersetzt Fritz Tillmann (Bonn 1927): „Und alle, die auf der Erde wohnen, werden es anbeten, deren Namen nicht im Lebensbuch des Lammes aufgeschrieben sind, das von Grundlegung der Welt an geschlachtet wurde“. Ebenso überträgt Luther: „Und alle, die auf Erden wohnen, beten es an, deren Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes, das erwürget ist von Anfang der Welt“. Wenn die Mehrzahl der Übersetzer die Beziehung des „apo kataboles kosmou“ auf „gegraptai“ bevorzugt, so offensichtlich unter dem Eindruck von 17, 8, wo tatsächlich von einer Eintragung ins Lebensbuch bei Grundlegung der Welt die Rede ist. Zwar ergibt sich auch dann, vor allem durch die Gegenüberstellung von Lamm und Tier, ein guter Sinn. Wer aber der *lectio difficilior* und damit der wahrscheinlicheren Lesart folgt, wird erkennen, daß sich ihm ein nicht minder tiefer Zusammenhang erschließt, nämlich der Zusammenhang zwischen der Prädestination Christi (13, 8) und der Vorherbestimmung der Menschen (17, 8). In beiden bekundet sich der eine göttliche Ratschluß, dem die Welt ihre Entstehung und ihre Geschichte verdankt. Demnach dürfte P. Feine (Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1934, 393) recht behalten, wenn er bei der Erklärung gerade auf diesen Zusammenhang abhebt: „So ist auch das Lamm von Grundlegung der Welt an geschlachtet, wie die Namen der zur Errettung Bestimmten gleichfalls von Gründung der Welt an ins Buch des Lebens eingeschrieben sind“.

innigsten Koinzidenz von menschlicher Freiheit und göttlicher Fügung bestehende Beziehung von menschlicher Subjektivität und göttlicher Souveränität, sondern auch die Schlüsselstellung einnimmt im Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung überhaupt. Christus, und zwar der gekreuzigte und erhöhte Herr, ist Mittler des Heils und des Seins und infolgedessen auch Medium aller bis in Letzte vordringenden Heils- und Seinserkenntnis. Von ihm nehmen alle Sinnlinien des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswerkes ihren Ausgang; zu ihm kehren sie auch wieder zurück. Es ist, wie Nikolaus von Cues tiefsinnig bemerkt, dieselbe Stimme, die am Schöpfungsmorgen und in der Nacht auf Golgotha laut wurde, dasselbe in Christus verkörperte göttliche ‚Ja‘, mit dem sich der schaffende und der rettende Gott dem Menschen zusagt (vgl. 2 Kor 1, 19 f.). Alle Offenbarungswege Gottes zur Welt führen durch das Opfer Christi, der sich deswegen auch ‚die Tür zu den Schafen‘ (Joh 10, 8 f.) nennt.

Auf die Kontroverse um die Praedestination Christi angewandt heißt das: beiden Lösungsentwürfen eignet ein bestimmtes Wahrheitsmoment, aber sie vermögen dennoch nicht die volle Wahrheit auszudrücken. Denn diese liegt jenseits der begrifflichen Zuständigkeit und kann daher nur in scheinbar widersprüchlichen Paradoxien eingekreist werden. Danach darf weder die Welt unabhängig von Christus, noch die Menschwerdung Christi unabhängig vom Schicksal der Welt gedacht werden. Im Urgrund des Seins und der Geschichte steht das personale Urbild aller Schöpfung, der Gottmensch. Die Inkarnation ist gleichsam der erste und vollkommene Schritt Gottes in die Endlichkeit hinein. Aber es ist nicht der verklarte Christus in der gottgleichen Herrlichkeit, sondern der demütige Gottesknecht, der in die Niedrigkeit der Kenosis herabgestiegen und bis zum Tod am Kreuz gehorsam geworden ist (Phil 2, 5 ff.). Es ist, in der Sprache der apokalyptischen Vision gesagt, das Lamm, das geschlachtet ist seit der Grundlegung der Welt. In diesem Bilde sind zwei einander scheinbar ausschließende Elemente in eins gefaßt: der Gedanke an die alles Dasein begründende Wirklichkeit Christi und die Gegenvorstellung, die Christi Sein und Werk als Wiederherstellung der gefallen Welt versteht. So verschmilzt das Lamm-Symbol beides, Bedingtes und Unbedingtes in dem Bildgedanken, der Christus, und zwar den geopfert und hingegebenen Christus in den Urgrund der Welt rückt und aus ihm das gesamte Dasein und alle seine Schicksale herleitet. Im Versuch, die Einheit gedanklich nachzuvollziehen, gerät das Denken in ständige schwere Kollisionen. Aber was sich dem Begriff entzieht, das leuchtet der überbegrifflichen Schaukraft unmittelbar und überzeugend ein.

Aber damit ist auch schon wieder die kritische Stelle erreicht, über die nur ehfruchtlose Neugierde hinausbegehrt. Hier innehalten, ist Weisheit. Denn in dem Maße das Getriebe der Denkformen stiller geht, vermag sich das Symbol selbst zu zeigen und mit der ihm eigenen Erhellungskraft zum Herzen zu sprechen. Darum kommt es hier entscheidend darauf an, die inneren Stimmen zum Schweigen zu bringen und dem rastlosen Ablauf der Denkbewegung Halt zu gebieten. Dann kündigt das Bild, was das Denken nie auszuloten vermöchte. Und dann wird auch an diesem Beispiel offenbar, daß es der denkerischen Anstrengungen und Kämpfe nur bedarf, um den Geist auf jenen Gipfelgrat emporzudrängen, wo er der Welt der Bilder unmittelbar ansichtig wird. Das übrige darf

ihrer eigenen Überzeugungsmacht überlassen werden. Und sie werden um so einleuchtender wirken, als die fragende Vernunft die Unruhe der Tiefe und die Mühsal des Aufstiegs vergißt und sich ihnen in beschaulicher Stille öffnet!

So erfährt der Menscheng Geist auch in der Frage nach dem Sinn der Welt Auskunft, wenn er sich still bescheidet. Im Sinnbild des seit Grundlegung der Welt geschlachteten Lammes entschleiert sich ihm, daß das gesamte Dasein auf dem menschengewordenen Gottessohn gegründet ist. Zugleich aber wird ihm auch gewiß, daß der Weg Gottes in die Welt der Kreuzweg war und daß deshalb die schweren Fragen des Lebens nur im Blick auf das Kreuz eine gültige Antwort finden können.

Damit ist ein kleines Wegstück auf dem äußersten Gipfelgrat menschlichen Geisteslebens abgeschritten, ein Stück auf jener einsamen Höhe, wo nur noch die Sternbilder der religiösen Symbole Führung und Geleit geben. An zwei klassischen Beispielen wurde das von der transzendentalen Differenz des umgreifenden Denkhorizontes her rührende unaustilgbare Spannungsmoment alles letzten Fragens verdeutlicht. Gleichzeitig wurden aber auch die bildhaften Auskünfte aufgezeigt, die sich dem Denken dann anbieten, wenn es sich vor seiner Grenze beugt und die ihm zugemutete Spannung geduldig und gehorsam auf sich nimmt. Damit kamen zwei religiöse Symbole zur Sprache, die der letzten, eben der t r a n s z e n d e n t a l e n S p h ä r e angehören.

Es wäre nun aber verfehlt anzunehmen, daß der Menscheng Geist in den innerweltlichen Vorspielen jener letzten Daseinsspannung mehr oder weniger sich selbst überlassen bliebe. Zwar entstammen die Bilder, die ihm diese welthaften Aporien lösen helfen, zum Großteil jener größeren Mächtigkeit des Geistes, zu der sich gerade das geduldige und in der Geduld sich allseitig öffnende Denken aufschwingt. Aber auch hier fehlen ihm die eigentlich religiösen, der Gewährung und Eingebung von oben entstammenden Bilder nicht. Im Gegenteil: die naturentstammte Bildwelt ist hier von einer spezifisch religiösen, d. h. übernatürlichen Symbolreihe überlagert und dadurch in der Huld des sich vielfältig offenbarenden Gottes verankert. Um dem Gedankengang eine hinlängliche Geschlossenheit zu geben, sei auch diese k a t e g o r i s c h e S p h ä r e der religiösen Bilder noch mit einem kurzen Wort gewürdigt.

Höchstes Ursymbol, in dem alle Fragen des Daseins ihre alles Erwarten übersteigende Lösung finden, ist auch hier das Ebenbild des Vaters und das Hochbild aller Schöpfung, Christus. Die Begrenztheit des menschlichen Verstehens bedarf darüber hinaus aber noch einer eigenen Explikation, die ins einzelne klärt und entfaltet, was in der strahlenden Fülle des Urbilds enthalten ist. In diesem Sinne erklärt L e o d e r G r o ß e : „Was an Christus sichtbar (conspicuum, d. h. symbolhaft, der menschlichen Schaukraft zugeordnet) war, ist in die Sakramente eingegangen²⁶⁾“. Danach entfaltet die Welt der heiligen Zeichen, zumal der S a k r a m e n t e den unendlich gesättigten Symbolwert des Ursakraments in den kategorialen Bereich hinein. Eine achtsame Ausdeutung ihres Symbolwertes müßte zeigen, wie Christus in jedem einzelnen von ihnen auf eine bestimmte Aporie des menschlichen Daseins eingeht und sie in seine

²⁶⁾ Sermo 2 de Ascensione Domini.

Weisheit und Liebe aufhebt. Tatsächlich nötigen die Sinn- und Wesensgehalte der Sakramente auch oft zu dialektischen Aussagen, in denen ihr ursprünglicher Symbolcharakter unmittelbar aufscheint. So schattet sich in der Taufe jenes mystische Widerspiel von Tod und Leben (vgl. Röm 6, 3—11) voraus, das die Ostersequenz vom Erlöser selbst aussagt: *Mors et vita duello confluxere mirando: Dux vitae mortuus regnat vivus*. Desgleichen steht, um nur noch ein Beispiel anzuführen, auch über dem *baptismus laboriosus*, dem Bußsakrament, die erschütternde Paradoxie des *felix culpa*, die Christus selbst in den Gleichnissen seiner barmherzigen Sünderliebe (Lk 15) in so herzbewegender Weise entwickelt hatte. Immer geht es im sakramentalen Geschehen um die Überwindung einer konkreten Daseinsnot, deren Lösung zuerst sinnbildlich aufgezeigt und dann auch gnadenhaft ermöglicht wird. Ob sie dann auch verwirklicht wird, hängt entscheidend davon ab, in welchem Maße der menschliche Wille auf den wegweisenden Anruf antwortet und mit den angebotenen Hilfskräften mitwirkt. Von der Frage also, ob der Mensch sich die sakramentale Handlung der Kirche — und die Sakramente sind die Wege, wie die Kirche ihr mystisches Wesen aktualisiert — zu eigen macht und als Norm seines persönlichen Handelns ergreift. Und hier wird erst die staunenerregende Beziehung deutlich, welche die natürliche und die übernatürliche Symbolwelt durchgreift und zur lebensvollen Einheit verbindet. Über beiden waltet so etwas wie eine praestablierte Harmonie, kraft deren die Heilsordnung nichts verlangt, was nicht den ursprünglichen Eingebungen des sittlichen Willens entspricht. Das bedeutet: das Ethos der Sakramente entspricht zutiefst dem Kosmos der Tugenden. In den sakramentalen Bildgehalten erfahren die archetypischen Richtbilder der Seele, die in der Hierarchie der Tugenden ihren reinsten Ausdruck gewinnen, ihre erfüllende Bestätigung und ihre vollendende Überhöhung. In Abwandlung des angeführten Väterwortes könnte man sagen: Was dem Menschen eingegeben ist, findet in den Sakramenten seine hellste Sichtbarkeit²⁷⁾.

Doch damit ist nicht nur eine abrundende Ergänzung gegeben, sondern ein neuer Raum der Empfindung aufgestoßen, die dem ganzen Gedankengang erst zu seiner vollen Integration verhilft. Denn während bisher alles von einer durchherrschenden Dialektik bestimmt zu sein schien, werden jetzt auf einmal füllende Querverbindungen sichtbar, die inmitten einer Atmosphäre letzter Spannungen dem Gefühl für Harmonie und Frieden Raum schaffen. Schien bisher das Dasein zu äußersten Steigerungen und schwindelnden Höhen hin getürmt, so setzt sich von dem letzten Ausblick her mehr und mehr die horizontale Empfindungskomponente durch, das Gefühl, von einer heilen, geschlossenen Welt umschlossen zu sein. Aber gerade dieses Gefühl bliebe enttäuscht, wenn es nur Gefühl bliebe und sich nicht auch ins Symbol verdichten und von ihm her nähren könnte. Aber wo ist das Symbol, in dem sich nun wirklich alle Gegensätze, das Innen und Außen, das Oben und Unten, der Geist und der Leib, das Einzelne und die Gemeinschaft, und zuletzt Gottheit und Menschheit zur höchsten umgreifenden Synthese verfassen? Die

²⁷⁾ Eine Vorarbeit in dieser Richtung suchte meine Schrift „Das Christusgeheimnis der Sakramente“, Heidelberg 1950, zu leisten; doch wäre das dort Gesagte noch grundsätzlich zu unterbauen und dem Organismus der Symbolwelt einzufügen.

Weisheit der christlichen Mystik antwortet: im Bild des göttlichen Herzens. Dort ereignet sich die große coincidentia oppositorum. Nicht umsonst spricht die Enzyklika Miserentissimus Redemptor Pius' XI. von ihm als von einer ‚Synthese aller Religion‘. Im Sinnbild des göttlichen Herzens sammeln sich tatsächlich alle Strahlen des Seins und des Geistes wie in einem Brennpunkt. Zugleich ist es aber auch letzter Quellgrund aller Wahrheit und Wirklichkeit. Denn es versichert dem aufstrebenden Geist, daß sein Ringen um eine letzte Vereinigung der Gegensätze keiner leeren Utopie gilt, sondern einer vollkommenen, wenn auch ganz unausdenklichen Erfüllung gewiß sein darf. Und nicht nur dies: es zeigt dieses Fernziel alles geistigen Strebens auch unmittelbar auf. In ihm leuchtet jene krönende Einheit von Denken und Sein auf, die keine Trennung von Wissen und Wirklichkeit mehr kennt. Es lehrt Verschwendung, die sich im Schenken nicht verliert, sondern gerade aus der Hingabe neu und vollkommener zurückgewinnt. Es mahnt zur Sammlung und will doch zugleich die ganze Tat. Sein Ziel ist die Gemeinschaft, eine Gemeinschaft, die den einzelnen nicht auslöscht, vielmehr aus der freien Entschließung aller Herzen erblüht. Und endlich verheißt das göttliche Herz die Vergöttlichung des Menschen; dies aber wiederum in jener gnadenhaft-bewahrenden Weise, die den zu Gott erhobenen sich nur umso inniger als Mensch wiederfinden läßt.

Im milden Licht dieses mystischen Symbols löst sich die beklemmende Empfindung, die der Blick nach den Gipfelhöhen des Geistes hervorrief, wie auch das schwermütige Gefühl, das die Erinnerung an die großen Notstände des Daseins auslösen mußte. Die Vorahnung einer letzten Versöhnung der Gegensätze im Herzen Gottes bricht sich Bahn. Daher muß sich jede Betrachtung der religiösen Symbolwelt, will sie nicht beim Einzelnen und Vorläufigen stehen bleiben, zum Sinnbild des göttlichen Herzens erheben, das alle andern Bilder des Glaubens unter sich subsumiert. Was sie entfalten, ist in ihm in ungeteilter Fülle enthalten. Was sie versprechen, wird von ihm über alles Erwarten hinaus gehalten.