

EUGEN BISER

ERKENNE DICH IN MIR

VON DER KIRCHE ALS DEM  
LEIB DER WAHRHEIT

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

# INHALT

---

## I. DER INNENRAUM

Die Heimat des Geistes . . . . .	13
Die Erhellung des Daseins . . . . .	19
Die Urbilder des Denkens . . . . .	22
Das unaufhörliche Gespräch . . . . .	29
Die Gemeinschaft im Geist . . . . .	38

## II. DER INBESITZ

Die Wahrheit . . . . .	49
Die Freiheit . . . . .	60
Die Einheit . . . . .	64
Die Liebe . . . . .	71
Der Friede . . . . .	77

## I. DER INNENRAUM

Unser Umgang mit den Dingen steht im Zeichen eines eigentümlichen Zwiespalts. Wir fühlen uns zugleich bedrückt und beglückt, abgewiesen und angezogen.

Bedrückend wirkt schon die Fülle des Gegebenen. Sie spottet jeder Anstrengung, sie zu zähmen, zu sichten und zu ordnen. Der Rest des Ungelösten bleibt größer als die Fassungskraft jeder Idee, größer als die Leistung jeder Methode und Technik. Und nicht nur dies: die Dinge verstellen sich gegenseitig. Erkenntnisse, die ein paar Schritte weiterhalfen, widerrufen andere, nicht minder wichtige, und führen dadurch nur um so tiefer ins Gestrüpp des Unbegriffenen hinein. Wo sich ein Lichtblick ergibt, springen sofort auch neue Fragen auf, die das Dunkel mehren. Und dann das Verhängnis der Vergänglichkeit! Wo es in der Menge des Bruchstückhaften einmal etwas Geglücktes, Vollendetes gibt, trägt es auch schon die Spuren der Zersetzung, als könne es sich im harten Klima der Wirklichkeit einfach nicht halten. Bleibt da am Ende nicht doch nur der müde Verzicht?

Das trifft gerade nicht zu. Unter der Decke der vielfachen Enttäuschung am Wirklichen sammelt sich der Menschengeist zu einer Antwort auf das Erfahrene, die seiner anfänglichen Entmutigung in jeder Hinsicht widerspricht. Als stehe er mit dem Gegebenen in einer Weise im Bunde, daß ihn auch die bittersten Eindrücke nicht zu beirren vermögen, lebt er der Überzeugung, daß sich hinter dem Dickicht des Vorhandenen eine Lichtung verbirgt, in der, was sich im Vordergrund verwirrt und überschneidet, zu seiner vollen Wesensgestalt entfaltet; ein Raum, in dem die Dinge ihre uneingelösten Versprechen doch noch halten, weil er sie in ihrem reinen Sein bewahrt.

Diese Überzeugung erweist sich als einer der wirksamsten Antriebe zum geistigen Leben.

Ihren ersten Niederschlag findet sie im dichterischen Wort. Denn die *Dichtung* will das von ihr Benannte in den Licht-

kreis unvergänglicher Bedeutung heben. Dazu weiß sie sich ermächtigt, weil ihr Wort von der Liebe getragen ist. In Novalis' «Hymnen an die Nacht» heißt es: «. . . was aber heilig ward durch der Liebe Berührung, rinnt aufgelöst in verborgenen Gängen auf das jenseitige Gebiet, wo es, wie Wolken, sich mit entschlummerten Lieben mischt»<sup>1</sup>. Zwischen dem Tagbereich und der Sphäre, der sich der Dichter verbunden weiß, erhebt sich ein steiles Gebirge, das jeden Überstieg verwehrt. Was aber die schroffe Scheidung von Nacht und Tag, Innen und Außen, Subjekt und Objekt, nicht zuläßt, das erreicht die dichterische Aussage auf den unterirdischen Gängen der Einfühlung und des aus ihr erwachsenen Allgefühls. Der Dichter birgt die Dinge, die sein Wort benennt, in eine Innigkeit, die von seiner Selbstinnigkeit nicht verschieden ist. Das Reich der Fortdauer, in das er die hinfälligen Gestalten unablässig übersetzt, baut sich um sein Ich als Sinnmitte auf. Dort leben die Bilder, die er den Dingen abgewann, von seiner Fühlung, und seine Fühlung gewinnt Namen und Gestalt in ihnen. Sein eigener Herzraum weitet sich zum «Weltinnenraum»; und die hinfälligen Gestalten, die sein Gedicht besingt, sind dort, wo er bei sich selber weilt, unvergänglich gewahrt. Davon bleibt sein Werk bestimmt. Es gehört ihm zu, wie er in seine ganze Gestalt hineingegeben und ausgegossen ist. Deshalb erreicht es nie jene Universalität und Allgemeingültigkeit, die der Begriff erstrebt. Nur in der Sprache des Herzens, aus dem es entstanden ist, spricht es zum Herzen.

Wie der Dichter müht sich auch der *Denker* um die Wahrung der dem ständigen Wechsel ausgesetzten Gegebenheiten. Auch er setzt bei den erfahrbaren Erscheinungsformen an, um im Durchbruch durch die zufälligen Gestalten das Wesenhafte zu gewinnen. Aber er sucht es nicht auf dem Wege teilnehmender Einfühlung, sondern durch Unterscheidung und denkerische Analyse. Er meint jene Wahrung des

<sup>1</sup> Vgl. meine Schrift: Abstieg und Auferstehung. Die geistige Welt in Novalis' Hymnen an die Nacht, Heidelberg 1954, 43 ff.

Konkreten im Universalen, die der Begriff vermittelt. Dabei schwankt er, wie die Geistesgeschichte lehrt, zwischen zwei diametral entgegengesetzten Verfahren: dem objektivistischen, in dem er sich in einem Akt elementarer Abscheidung von dem Erkenntnisgegenstand ausnimmt, um dadurch zu möglichst ungetrübten Einsichten zu gelangen; und dem subjektivistischen, dem die subjektive Bewußtheit als Vorgriff auf jede mögliche Welterkenntnis und deshalb als unerläßlicher Ausgangspunkt der gesamten Denkbewegung gilt. Von dieser Unsicherheit im Ansatz ist aber unvermeidlich auch das Ergebnis beeinflusst. Es ist, als bewege sich das Denken in dem Bemühen, zu einer allgemeingültigen und unveränderlichen Bestimmung seiner Gegenstände zu gelangen, längs einer Grenze, die es der Wille zur Wahrheit zwar abschreiten heißt, die es aber, auf sich selbst gestellt, nicht zu überschreiten vermag. So unabweislich ihm die Fragestellung auferlegt ist, so hartnäckig versagt sich ihm die Lösung. Es bleibt ratlos, wo es den Bereich der idealen Geltungen anzusetzen habe.

Diese Unsicherheit entlud sich, geistesgeschichtlich gesehen, im Widerstreit der platonischen mit der aristotelischen Wahrheitslehre, der in dem sogenannten *Universalienstreit* der mittelalterlichen Philosophenschulen wiederauflebte und seinen Höhepunkt erreichte. Gibt es, das war die Frage, die im Begriff erfaßten idealen Wesenheiten, wie der erste, auf Platon zurückweisende Lösungsversuch meint, schon *vor* allem konkret Gegebenen; führen sie ein Sonderleben im Sinne eines unabhängigen Ideenreichs? Oder bilden sie statt dessen die universale Sinntiefe des Konkreten selbst, in der sich das Zufällige der erfahrbaren Erscheinung ins Wahre lichtet und zur Norm verdichtet? Behält demnach der aristotelische Versuch recht, die Allgemeinbegriffe vom platonischen Ideenhimmel herabzuholen und *im* realen Dasein anzusiedeln? Oder ist das Universale, wie eine dritte Meinung behauptet, nur eine willkürliche Setzung des Denkens, ein vereinfachendes Schema, das der Menschegeist

entwirft, um sich gegen den Andrang des Seienden behaupten und mit seinesgleichen verständigen zu können?

Die widersprechenden Auskünfte zeigen in aller Deutlichkeit, daß die menschliche Vernunft die grundlegende Frage nach der *Heimat* ihrer Ideen und Bilder aus sich selbst nicht zu beantworten vermag. Das berechtigt nicht zum Mißtrauen in sie. Wohl aber zeigt es, daß sie mit dieser Frage eine jener kritischen Stellen erreicht hat, wo das sich selbst überlassene Denken über sich hinausweist, weil es zwar noch Probleme zu stellen, aber nicht mehr zu beantworten vermag. Es ist dies zugleich die Stelle, wo sich die göttliche *Offenbarung* der menschlichen Unzulänglichkeit annimmt und auf die offenen Fragen des Denkens eingeht.

Die *Antwort der Offenbarung* scheint zunächst die realistische Ansicht zu bestätigen, die das Universale in der Leibhaftigkeit der konkreten Dinge sucht. In Wahrheit aber geht sie durch alle Stellungen des Streites quer hindurch. Zwar liegen für sie die Urgründe des Geistigen nicht – wie die idealistische Lehre meint – in himmlischen Gefilden, sondern in dem, der vom Himmel herabgestiegen ist. Sie dürfen aber auch nicht, wie es der Realismus sieht, in der konkreten Erfahrungswelt angesetzt werden, weil der Heilbringer gekommen ist, um die Welt aus ihrer Verfallenheit loszukaufen und einem neuen, vergöttlichten Dasein entgegenzuführen. Quer zu jeder philosophischen Meinung steht vor allem der Bescheid, daß es im Grunde des geistigen Geschehens, im Denken und Handeln, gar nicht um etwas Abstrakt-Allgemeines geht, sondern um etwas Individuelles; nicht um ein Es, sondern um ein Du; nicht um eine Idee, sondern um eine Person: die Person des Gottmenschen<sup>1</sup>. Sein Selbstzeugnis

<sup>1</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950, wo gleich zu Eingang die entscheidenden Sätze stehen: «In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, sondern selber Geschichte. Aus der Faktizität der Ereignisse des Lebens Jesu kann nichts Gültiges «abstrahiert» werden; die Fakten selbst sind das Gültige. Sie sind nicht ein phänomenales Gleichnis (wie noch die alexandrinische Theologie meinte), hinter dem ein

gibt die alle philosophischen Ansätze überholende Antwort auf den Kern – allerdings auch nur auf den Kern – des Universalienstreits, auf die unstillbare Frage des Menschengewisses nach der Heimat seiner zentralen Gehalte: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14, 6). «Ich bin das Licht der Welt» (Joh 8, 12)<sup>1</sup>. Was es an Wegweisendem, Lichtendem und Lebenspendendem gibt, hat seine Urwirklichkeit in Christus. Wer sich ihm anschließt, hat im Gestrüpp des Gegebenen den Ort gefunden, wo sich das welthaft verschlossene Dasein zum Vater hin öffnet, wo sich das Dunkel-Verschlungene aufhellt, wo das Todgeweihte neues, ewiges Leben findet. Gewiß geht diese Auskunft nicht direkt auf die philosophische Fragestellung ein. Um so mehr aber nimmt sie sich des Anliegens an, das die philosophische Problematik hervortreibt, wenn es in ihr auch nicht ausdrücklich zutage tritt. Sie weist auf den freien Raum im Gedränge des Seienden hin, wo ein zielsicheres Gehen und ein ungetrübtes Sehen möglich ist. Es ist der Ort, an dem der Heilbringer steht. Er macht das Unwegsamen gangbar, das Undurchsichtige licht. Eigentlicher noch: er *ist* die Offenheit inmitten des vielfach Verschlungenen und Verstellten; und er *ist* die Lichtung des Daseins. Dadurch hat er zugleich den Raum für geistiges Leben aufgetan. Zunächst freilich für jenes Leben, das mit der Wiedergeburt zur Gotteskindschaft beginnt und sich in der Teilhabe an der ewigen Herrlichkeit des Gottessohnes vollendet. Aber damit doch auch für jede davon abgeleitete Form geistigen Lebens, nicht zuletzt auch für das begriffliche Denken und sittliche Handeln. Neben diesen grundlegenden Aussagen stehen andere, denen eine unverkennbare Wendung zum einzelnen hin innewohnt: «Ich bin das Brot des Lebens» (Joh 6, 35 .48); «Ich bin die

nooumenaler Sinn zu enträtseln wäre; sie sind der Sinn selbst. Das geschichtliche Leben des Logos ist als solches die eigentliche Ideenwelt, die alle Geschichte normiert. . . » (7).

<sup>1</sup> Vom religionsgeschichtlichen Zusammenhang der Formel handelt Ed. Schweizer, EGO EIMI. . . Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden 1939, 143. Vgl. dazu auch Seite 30f.

Tür» (10, 7. 9); «Ich bin der Gute Hirt» (10, 11 . 14); «Ich bin der wahre Weinstock» (15, 1. 5). Mit diesen Formeln greift das Johannesevangelium wirklich einige der unentbehrlichsten Güter des menschlichen Lebens heraus, um sie auf ihre ideale Urwirklichkeit hin durchsichtig zu machen. Wiederum springt der Unterschied zum philosophischen Universalienproblem, schon in der Fragestellung, in die Augen. Nicht nur, daß sie die Ebene des Ansatzes zum Religiösen hin durchbricht; sie verfolgt auch eine durchaus verschiedene Sinnrichtung. Denkt die philosophische Frage das Konkrete im Universalen zu Ende, so will die Offenbarungsformel das Wesensgeheimnis des Heilbringers vom sinnfällig Gegebenen her deutlich machen. Dennoch bleibt bei all diesen Unterschieden unverkennbar, wie sehr sich hier das Wort Gottes eines denkerischen Grundanliegens des Menschen annimmt. Dinge, die wie Brot und Wein, wie Licht und Türen unser Leben begleiten, erhellen und führen, treten aus ihrer selbstverständlichen Begreiflichkeit plötzlich in den Schatten des Fragwürdigen zurück, um alsdann jenseits davon, im Lichtkreis des Offenbarungsträgers, ihre volle Bedeutsamkeit zu zeigen und ihre ganze Sinnfülle herzugeben. Und von dort her gewinnt auch ihr irdisches Nähren, Führen und Leuchten, höhere Kraft, höhere Sicherheit und helleren Glanz.

Das wird noch deutlicher, wenn die anklingenden Wendungen aus den Paulusbriefen in den Gesichtskreis einbezogen werden. Dort heißt Christus «unser Friede» (Eph 2, 14) und «die Hoffnung auf die Herrlichkeit» (Kol 1, 13). Nun setzt die Frage nicht mehr im Dinglich-Faßbaren an; statt um die Begleit-Güter des Daseins geht es jetzt um seine innersten Besitztümer. Die Gewähr des Friedens und der Grund der Hoffnung stehen zur Rede. Darin fragt der Mensch nach seinem Worin und Wodurch. Und das bedeutet, daß nun wirklich das eigentliche Anliegen der Universalienfrage zu Wort kommt. Die göttliche Antwort verweist ihn wieder nicht an einen sachlichen Trost oder Halt. Was ihm Frieden



gibt, und was ihn hoffen heißt, ist Christus, der die trennende Scheidewand zwischen den Völkern niederlegte und der als «*Hoffnung auf die Herrlichkeit*» inmitten der Seinen weilt.

Hoffnung ist Christus, wie deutlich gesagt wird, nicht an sich, sondern als der seiner Gemeinde Innewohnende. Ebenso ist der Aussage «*Er ist unser Friede*» die Erklärung hinzugefügt: «*Er, der die beiden Teile vereinigte und die trennende Scheidewand entfernte und damit auch den Grund der Feindschaft*» (Eph 2, 14). Friede heißt der Erlöser demnach auf Grund seiner einenden Funktion, die tiefste Völkergegensätze überbrückt. Zwar lenken beide Aussagen, den johanneischen ähnlich, den Blick zum verklärten Herrn empor, «*in dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind*» (Kol 2, 3); zugleich aber richten sie das Augenmerk auf seine Anwesenheit inmitten seiner Gemeinde. Was schon im Wort vom Guten Hirten und vom wahren Weinstock anklang, wird jetzt ausdrücklich: Urbild und Urquell des Geistigen ist Christus nicht oder doch nicht nur in seiner verklärten Jenseitigkeit, sondern in seinem mystischen Innesein in der Gemeinschaft der Seinen.

#### DIE HEIMAT DES GEISTES

Und damit weitet sich der Blick in jenes geheimnisvolle Dasein, das Christus führt, insofern er Haupt seiner Kirche ist. Das ist ganz wörtlich zu verstehen. Denn die Kirche ist nach einem bedeutsamen Wort Bossuets «*Jésus-Christ répandu et communiqué*», der in die Menschheit hineingeweitete, mit ihr kommunizierende Christus. Wer der Einladung des Neuen Testaments zufolge das Universalienproblem in Christus zu Ende denken will, der muß also, einer inneren Nötigung der Sache gehorchend, das Geheimnis Christi ausdenken in seine Kirche hinein. Erst der «*Ganze Christus*» gibt die ganze Antwort auf das Anliegen der Universalienfrage. Auch in dieser Hinsicht ist die Kirche, wie der Epheserbrier sagt, «*die ganze Fülle dessen, der das All allüberall erfüllt*»

(1, 23). Hier setzt ein geheimnisvoller Austausch der Bedeutungen ein. Was Christus als Offenbarungsträger, Heilbringer und Heilsorgan in idealer Urwirklichkeit ist, das ist die Kirche in der Weise passiver Bereitschaft, liebender Hingabe, demütigen Gehorsams. Sie ist, ihrem mystischen Wesenssinn nach, dasselbe wie ihr mystisches Haupt, und das ist ihre unvergleichliche Größe; sie ist es aber auf andere Weise, und das ist ihre von der Endlichkeit vorgezeichnete Grenze. Wer in Christus die göttliche Antwort auf die Universalienfrage sieht, der muß, wenn er nur jene Grenze im Auge behält, auch die Kirche als Heimat der geistigen Prinzipien ansprechen. Wie Paulus Christus «*Hoffnung*» und «*Friede*» nennt, insofern er seiner Kirche innewohnt, so erklärt Cyprian: «*caritas, unitas est Ecclesiae*» (*De catholicae Ecclesiae unitate* c. 7), insofern nämlich die Kirche aus Christus lebt. Nach dem ersten Entwurf der Konstitution über die Kirche, der dem Vatikanischen Konzil vorlag, ist Christus durch sie als seinen sichtbaren Leib «*immerdar allen Menschen Weg, Wahrheit und Leben*». Einig und heilig heißt sie nicht nur auf Grund der göttlichen Erlösungstat, durch die sie geeint und geheiligt wurde, sondern ebenso sehr deshalb, weil ihr die Gnadenmittel zur Einigung und Heiligung in einer Weise übergeben sind, daß sie Grund aller Einheit und Heiligkeit ist. Wenn Augustinus nach ihrem Wesensnamen fragt, dann streift seine Antwort die Herrlichkeitsaussagen des Neuen Testaments über Christus. Sie ist ihm nicht nur «*heilige Stadt*» und «*Tempel der Gottheit*», sondern auch «*vor jedem Wesen erschaffene Weisheit*», wenn auch nur als «*geistige Wesenheit, die immerdar das Antlitz des Herrn betrachtet*» (*Confess. XII 12, 20, 21, 24*). Zwar ist sie, wie Isidor von Sevilla diesen Gedanken ergänzt, Licht nicht in jenem göttlich-ursprünglichen Sinn, in dem sich Christus «*Licht der Welt*» nennt; aber sie ist Leucht-Raum dieses Lichtes in einem so einzigartigen und ausschließlichen Sinn, daß wir «*in ihr allein erleuchtet werden*» (*De ordine creaturarum, c. 15, 7*). Im Brennpunkt all dieser Aussagen

erscheint schließlich das schwer zugängliche Wort des zweiten Korintherbriefs, das sich erst im Blick auf den ganzen, zur Kirche ausgeweiteten Christus voll erschließt: «Der Herr ist der Geist» (3, 17). Denn in dieser Sicht bildet es die unerläßliche Ergänzung zu dem Wort des Römerbriefs, wonach «wir vielen Ein Leib in Christus» sind (12, 5), nur daß es von der Wesensgestalt der Kirche zu ihrem Wesensvollzug hinführt und von ihrem lebendigen Innern spricht. Dort bewirkt der Anhauch des Heiligen Geistes einen Zusammenschluß, der nur vom Geheimnis der Menschwerdung her zu verstehen ist und ihre Fortführung in die Geschichte hinein bedeutet. Es ist die *communicatio spiritus*, die Gemeinschaft im Geist, die aus den vielen menschlichen Einzelakten lebt und als endliche Vielheit doch von göttlichem Sinn durchstimmt und von dem Ich Christi als ihrem eigentlichen Einheitsgrund getragen ist. Nicht als würden dabei die personalen Unterschiede eingeebnet, Entscheidungen erleichtert, Verantwortungen abgenommen. Die Einheit des Geistes, um die es geht, bildet sich nicht auf Kosten des personalen Vollzugs; vielmehr hat sie ihn in der Vielfalt seiner Ansätze und Formen zur Voraussetzung. Sie will nur verhindern, daß die individuellen Akte des Vertrauens, der Hingabe, zumal des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe beziehungslos nebeneinanderher laufen, um sich schließlich in einem unstimmigen Gewirr zu verlieren. Statt dessen soll, wie Klemens von Alexandrien sagt, «aus den vielfältigen und zerstreuten Stimmen eine einzige göttliche Harmonie, eine einzige Symphonie» entstehen, «die der einzige Chormeister, der Logos nämlich, dirigiert» (Protr. c. 9). Das musikalische Bild ist sehr genau. Wie sich aus dem Fluß der Stimmen die stehende Harmonie aufbaut, so öffnen sich auch die personalen Beziehungen immer wieder in ein Zuständliches hinein. Jedes echte Gespräch und erst recht jeder wahrhaft Liebende weiß um diesen beglückenden Augenblick, wo die aktuelle Begegnung von Ich und Du in ein Bleibendes ausmündet, das sich zuerst als ein Es ausgibt, als

die sachliche Bezugsmittel der beiden sich begegnender Partner, dann aber immer entschiedener personale Züge annimmt. Martin Buber hat dafür den Begriff des «Zwischenmenschlichen» geprägt und dies in Alexander von Villers' «Briefen eines Unbekannten» in erstaunlicher Weise bestätigt gefunden. Dort heißt es: «Ich habe einen Aberglauben an den Zwischenmenschen. Ich bin es nicht, auch du nicht, aber zwischen uns steht einer, der mir Du heißt, dem Andern ich bin.» Und weiter: «Der aber denkt, fühlt und spricht, das ist der Zwischenmensch, und ihm gehören die Gedanken; das macht uns frei<sup>1</sup>». Wo dieser Zwischenmensch das Antlitz des Gottmenschen trägt, da ist die «Einheit des Geistes», wie sie der Kirche zugesprochen ist, Wirklichkeit geworden. Es wäre demnach viel zu wenig, vom Geist der Kirche nur wie von der Strömung einer «objektiven», die Sinngehalte der vielen Einzelakte in sich sammelnden Geistigkeit zu reden. «Geist» ist die Kirche vielmehr im Vollsinn des Wortes, das ein bewußtes In-sich-selber-Sein besagt. Gewiß meint «Geist der Kirche» von unten her den geheimnisvollen Zusammenstrom aus den zahllosen Impulsen ihrer Glieder; aber er besagt zugleich auch ein geheimnisvolles Mehr von oben her, das die Selbständigkeit der Einzelnen nicht auflöst und sie dennoch aufhebt (im Sinne von emporhebt) in die Individualität, das heißt Unteilbarkeit des Ganzen. Als mystisches Gesamt-Ich aber ist die Kirche Geist, in dem das Stammeln der vielen mündig wird und jenes Urwort der Sehnsucht artikuliert, in welchem die Botschaft des Neuen Testaments ausklingt: «Der Geist und die Braut sprechen: Komm!» (Offb 22, 17). Es spricht zuerst der Heilige Geist, der sich der Schwachheit der Unmündigen annimmt und ihnen zeigt, um was sie beten sollen (vgl. Röm 8, 26). Dann aber geschieht das Wundersame: die stummen Lippen öffnen sich, und aus dem Schweigen der vielen steigt jener Urlaut der erlösten Schöpfung empor, der das Wort des Geistes aufnimmt und

<sup>1</sup> M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, 257, 284.

beantwortet: das sehnsüchtige «Komm!» der Braut, das die Himmel durchdringt. Es wäre unzureichend, aus diesem Sehnsuchtsruf nur das gepreßte Herz der verfolgten, von ihrer Pilgerschaft ermüdeten, unter ihrem Aufstieg keuchenden Kirche herauszuhören. Er artikuliert wirklich das Ereignis des Geistigen. Alles, was die Kirche aus dem Mund ihres Bräutigams vernommen, aber auch alles, was sie dem vielfältigen Chor sprechender Menschen abgelauscht und in sich aufgenommen hat, schwingt mit in diesem «Komm!» Wie es den Anruf von oben beantwortet, so übersetzt es das menschliche Stammeln und Nennen in eine große Anrufung Gottes. Doch gerade in dieser Mittlerfunktion zwischen göttlichem und menschlichem Wort weist es sehr vernehmlich auf den Rang hin, der dem Geist der Kirche im Aufbau der Gesamtwirklichkeit zukommt. Der Geist der Kirche ist nie mehr als ein Echo des ewigen Wortes und darum alles, was er ist, in voller Abhängigkeit von ihm; aber er bewirkt doch als Nachhall des Unendlichen den Zusammenklang des Endlichen. Das Gespräch der Menschen müßte in einer babylonischen Sprachverwirrung zerflattern, nähme sich der Geist der Kirche nicht seiner an, um es zu seinem umfassenden «Komm!» zusammenzustimmen.

Wer es wagt, eine philosophische Fragestellung im Licht des Glaubens zu beantworten, der findet am Leitfaden des Universalienproblems schließlich zur Kirche, wenn ihm der Weg auch recht ungewohnt erscheint. Denn dieser Weg scheint eher von der Realität des geheimnisvollen Herrenleibes wegzuführen, etwa in Richtung auf eine verstiegene Esoterik hin. Und doch führt er mitten in die Kirche hinein. Dorthin, wo in der Herzmitte des Mystischen Leibes der Heilige Geist waltet und wo das von ihm durchwehte Leben dieses Leibes zu wissender Selbstinnigkeit erwacht. Am besten läßt sich das in der Bildersprache des Universalien Denkens sagen: im Anschluß an Platons Höhlengleichnis<sup>1</sup>. Der

<sup>1</sup> Daß damit kein ungemäßes Bild eingeführt wird, beweist die ob ihrer Prägnanz nur schwer aufzulösende Stelle Kol 2, 16f.: «So soll euch niemand wegen

Weg dessen, der zur Innerlichkeit der Kirche vordringt, gleicht dem schwierigen Aufstieg des befreiten Gefangenen aus dem Höhlendunkel, in dem er gefesselt und von Vorurteilen getäuscht war. Von der Vielfalt der Erscheinungen weg kehrt er ein im Sein. Aber er geht diesen Weg nicht wie der Gefangene des Höhlengleichnisses als Ausnahme. Und er steht nicht als einsam Wissender am Ziel. Denn das Ziel, an dem sich das Zufällige ins Wesentliche, das Vielfältige ins Ur-Eine auflöst, ist Christus inmitten der Seinen und sein Geist als Seele der Kirche. Gerade dies ist das Unerhörte. Der Zielgrund aller geistigen Impulse, der Ort, an dem sich das Verworrene klärt und das Dunkle lichtet, liegt nicht jenseits von hier und heute, Ich und Du. Er ist das Mitten-Inne, in dem Christus anwesend ist. Es bedarf nur der Einkehr in dieses pneumatische Innesein, um dorthin zu gelangen, wo das Konkrete seiner Unzulänglichkeit entkleidet und in seine ideale Urbildlichkeit eingesetzt ist, wo die störenden Zufälligkeiten schwinden und nur noch das Wesentliche gültig, rein und leuchtend verbleibt. Der Weg zur Schatzkammer des Geistes ist nicht weit: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18, 20).

Das könnte wie eine Flucht vor der Kirche erscheinen, vor der Härte ihrer Ordnung, vor der Geprägtheit ihrer Erscheinungsformen. Doch ist das Gegenteil der Fall: es ist vertrauende Zuflucht zu ihr. Es ist nur der schlichte Vollzug des neunten Glaubensartikels: *Credo in sanctam Ecclesiam* (diese Fassung findet sich bereits in den apokryphen Ge-

Speise und Trank, noch wegen eines Festes, Neumondes oder Sabbats verurteilen. Dies ist ja nur der Schatten dessen, was kommen soll; die Wirklichkeit (*soma*) aber ist Christus.» Hier wird nicht nur der gleiche Denkstil, sondern sogar dieselbe Bildersprache wie beim platonischen Höhlengleichnis gebraucht. Wie die Gefangenen der unterirdischen Höhle Schattenbilder erblicken, die vorübergetragene Geräte im Schein eines verborgenen Feuers werfen, und sie für das wahrhaft Wirkliche halten, so waren auch die Riten und Gesetze des Alten Bundes nur Vorzeichen des Kommenden, wahrhaft Wirklichen und Gültigen: Christus. Ganz ähnlich argumentiert Hebr 8, 5.

sprächen Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Denz. 1; ebenso in den orientalischen Formen des Symbolum Apostolicum, Denz. 9. 11; und im Symbolum des Epiphanius, Denz. 14). Zwar bestreitet Henri de Lubac in seiner «Méditation sur l'Eglise» unter Berufung auf eine Reihe von Vätern und auf Thomas von Aquin die dogmatische Beweiskraft der Formel, die er lediglich als eine «variante . . . purement littéraire» gelten läßt<sup>1</sup>. Das Credere in . . ., so argumentiert er, sei dem Glaubensbezug zum dreifaltigen Gott allein vorbehalten; die Kirche aber bilde als das erste und erhabenste Werk des Heiligen Geistes den Raum, innerhalb dessen («dans l'Eglise») die gläubige Hingabe an Gott («en Dieu») überhaupt erst möglich werde. Doch ist dazu zu bedenken, daß die Kirche niemals nur reine Heil*s*tatsache ist wie etwa die Schöpfung, die Menschwerdung oder die Wiederkunft. Faktum ist sie, insofern Gott durch sie in der Geschichte fortwirkt, so wie er in der Schöpfung den Anfang, in der Menschwerdung die Fülle, in der Wiederkunft das Ende der Zeiten setzt. Aber sie ist zugleich mehr als die faktische Setzung Gottes. Sie ist seine Anwesenheit in der Welt. Ja, man kann sie, wie die erste Regel des Tychonius sagt, geradezu «Menschensohn» oder «Gott» nennen<sup>2</sup>. Damit aber rückt die Kirche von der Seite der Heilsfakten in die Reihe der Heil*wirklichkeiten* ein. Ihnen gegenüber beschränkt sich der Glaube nicht auf die bloße Anerkennung. Er dringt in sie ein und schafft dem Glaubenden Wohnung und Aufenthalt. Er bettet ihn in sie ein. So bringt er den zur Herzmitte der Kirche Strebenden ans Ziel.

#### DIE ERHELLUNG DES DASEINS

Doch was erwartet den, der an diesem Ziel anlangt? Darauf ist zunächst negativ zu antworten: nichts Neues im Sinne einer gnostischen Geheimlehre. Wer Einkehr hält, hat sich

<sup>1</sup> Méditation sur l'Eglise, Paris 1953, 21 ff.; 22, Anm. 38.

<sup>2</sup> Burkitt (Cambridge 1894) S. 5.

von der Wirklichkeit, die ihn umgibt, nicht abgewandt. Er hat sich nur inniger auf sie eingelassen. Auch im Innenraum der Kirche gibt sie ihn nicht frei; wohl aber ergibt sie sich ihm anders: durchlichtet, wesentlich, erlöst. Hinter den äußeren Gestalten zeichnen sich Bilder ab, die den Sinn des Konkreten dadurch deuten, daß sie es auf seinen schöpferischen Ursprung zurückleiten. Sie lassen die Dinge als Abbilder des unendlichen Seins verstehen. Damit reißen sie zugleich die tiefsten Möglichkeiten, die ihnen innewohnen, auf. Sie zeigen sie in ihrer Bereitschaft für eine Neuschöpfung, in ihrem Gehorsam gegenüber dem erweckenden, verwandelnden Anruf des göttlichen Wortes, der gerade im Raum der Kirche an sie ergeht und zu sichtbaren Elementen und Zeichen des Heils bestimmt. Im gleichen Maße fallen die Hülsen der scheinbaren Abgeschlossenheit, in die sie sich draußen zu verbergen pflegen, von ihnen ab. Sie stehen da in ihrer nackten Wesenhaftigkeit. Schein und Zweckverkettung haben keine Macht mehr über sie. Sie zeigen sich in jener reinen Offenheit, die den Urakt des Wahren bildet. So entspricht es auch allein der Tatsache, daß sich der lebendige Gott in der Kirche der Welt annimmt, um sie aus der Macht der Finsternis in sein Reich zu überführen. Auf die Selbsterschließung des offenbarenden Gottes gibt die Entbergung des Wirklichen die einzig zulängliche Antwort. Damit erweist sich das Innen der Kirche als Raum der *Wahrheit*. Aus dieser ersten grundlegenden Bestimmung leiten sich alle übrigen her. Wahrheit meint die Möglichkeit eines Dinges, sich so zu zeigen, wie es *ist*. Das heißt auf den Menschen bezogen, dem die Fähigkeit der Selbstbestimmung gegeben ist, das zu werden, was er *soll*. Erst an seinem Werdeziel hat er seine volle Wahrheit erreicht. Wahrheit fordert für ihn *Freiheit*. Auch sie zählt zu den elementaren Gütern, deren ursprünglichen Sinn nur die Kirche kennt und wahrt.

Beiden Worten haftet, so wie sie zumeist gebraucht und verstanden werden, die Vorstellung der Entblößung und Vereinzelung an. Doch gerade diese Vorstellung hat im In-



nenraum der Kirche kein Heimatrecht. Je mehr sie schwindet, desto deutlicher tritt die tiefgreifende Metamorphose zutage, die alles durchmachen muß, was die Kirche in sich aufnimmt. Das aber heißt, daß in ihrem Innern nicht Vielheit und Zersplitterung herrschen, sondern *Einheit* und *Gemeinschaft*. Sie ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Sie ist der Gestalt gewordene Glaube an den einen Herrn und den einen Gott und Vater aller, der über allen und durch alle und in allen wirkt (vgl. Eph 4, 5). Daß diese Einheit nicht nur als äußerliche Attribution, sondern als wesenskonstitutives Merkmal der Kirche eignet, ist das einhellige, fast leidenschaftlich beteuerte Zeugnis der Väter. Irenäus sieht sie im Ereignis der Recapitulatio mundi, der «Wiedereinholung» der verlorenen Welt in Gott, «der wegen seiner unermesslichen Liebe sich zu dem machte, was wir sind, um uns zu dem hin zu vollenden, was er selbst ist» (Adversus Haereses, V, praef.). Im Gleichnis des zerscherbten, durch Gottes Kunst jedoch wieder zusammengefügteten Gottesbildes begreift sie Alexander von Alexandrien (Sermo de anima et corpore deque passione Christi, n. 7). Als Zeuge einer auf paulinisches Gedankengut zurückgehenden Überlieferung spricht Augustinus von ihr im Stil des antiken Urmensch-Mythus. Was die Schuld zersplitterte, das sammelt die göttliche Barmherzigkeit wieder ein, um es im Feuer der ewigen Liebe aufs neue zu verschmelzen (in psalm. 95, n. 15). Wie vor ihm Klemens von Alexandrien (Protr. c. 12) vernimmt sie schließlich Origenes im symphonischen Wohlklang, auf den der Logos als Chormeister die vielen Laute einstimmt (Kommentar zu Matthäus 14, 1–2).

Wie die Wahrheit in der Kirche für den Selbststand des Menschen die Freiheit fordert, so entspricht der Einheit auf seiten des lebendigen Menschen die *Liebe*: «Liebe ist die Einheit der Kirche. Du magst also von Einheit oder von Liebe reden, es kommt auf das gleiche hinaus<sup>1</sup>». Liebe ist die in die menschliche Gesinnung aufgenommene Einheit. Wo sie

<sup>1</sup> Cyprian, De cath. Eccl. unitate, c. 7 und 15.

waltet, fallen die Scheidewände, die Schuld und Zwietracht aufführten und die Menschen und Völker nicht mehr zusammenkommen ließen. So wird sie zur großen *Friedensstifterin*, die dem Werk Christi das vollendende Siegel der Gotteskindschaft aufprägt (vgl. Mt 5, 9).

Doch es gibt im Herzraum der Kirche nicht nur diese idealen Urgründe geistigen Lebens, die in gradliniger Verlängerung der konkreten Gegebenheit gefunden werden. Es gibt sie schon deshalb nicht allein, weil die Kirche als solche niemals aus dem welthaften Dasein abgeleitet werden kann. So sehr sie das Sehnen der seufzenden Schöpfung in sich erfüllt (vgl. Röm 8, 21), so überkommt sie die Welt doch zugleich als Pfingststurm, der Barrikaden, die sich ihm widersetzen, einreißt und das gesamte Dasein zu neuen unerhörten Möglichkeiten entführt. Als Feuerbrand hat sie ihr Stifter auf die Erde geworfen und er will, daß sie glühe und brenne (vgl. Lk 12, 49). Das von ewigen Zeiten her verborgene Gottesgeheimnis soll sich in ihr enthüllen (Kol 1, 26f.) und alle irdische Weisheit als Torheit entlarven (1 Kor 1, 20).

#### DIE URBILDER DES DENKENS

Noch aus einem andern Grund herrscht keine ungetrübte Einstimmigkeit zwischen Kirche und Geisteswelt. Und dieser Grund liegt im Baugesetz des geistigen Lebens. Geist gibt es nicht nur in Form der Entfaltung von Prinzipien, so wie sich etwa die Blüte aus der Knospe entfaltet. Geistiges Leben hat durchaus auch die Gestalt des Kampfes. Dann steht These gegen These, Sichten überschneiden und widerstreiten sich. Horizonte der Auslegung stellen sich gegeneinander und türmen die geistige Landschaft zu steilen Gebirgen mit unübersteiglichen Engpässen empor. Dann entstehen jene peinigenden Situationen im geistigen Suchen und Ringen, wo die erfragten Wahrheiten sich dem Geist unerbittlich zu verweigern scheinen. Aber diese notvollen Apo-

rien kennen auch eine lichte, hilfreiche Erfahrung. Wie Sternbilder steigen über den unwegsamen Stellen *Symbole* auf, die, was sich dem Begriff versagt, im Bild anzeigen. Und daran ist der Herzraum der Kirche reich. Er hütet das geheimnisvolle Bild des geschlachteten Lammes, das die Siegel am Buch der göttlichen Ratschlüsse erbricht und damit den Sinn der Zeiten deutet (Offb 5 ff.). Im Blick auf dieses Bild kommt die unstillbare Frage nach Vorherbestimmung, Gnade und Freiheit doch noch zur Ruhe. Denn es versichert, wenn auch nicht dem Intellekt, so doch dem Herzen, daß das Los der Welt in durchbohrten Händen ruht; daß die Grenzenlosigkeit des göttlichen Vorauswissens in den Abgrund der ewigen Liebe eingetaucht ist; daß eben diese Liebe es ist, die vorausweiß, und daß der freie Mensch in dieser Liebe besser aufgehoben ist als in einer sich selbst überlassenen Autonomie. Daneben steht das Bild der jungfräulichen Mutter, das Fruchtbarkeit und Unversehrtheit in unausdenklicher Weise verknüpft und den Menschen, die im Zwiespalt des Entweder-Oder leben, die Teilhabe an dem je entbehrten Lebenswert verheißt. Daß diese Verheißung nicht ins Leere gebaut ist, zeigt indes erst der Kern des Symbols. Es ist bildhafter Ausdruck der göttlichen Paradoxie, wonach von dem Kind an der Brust der Gottesmutter zugleich das «genitum non factum» und das «factum ex muliere, factum sub lege» (Gal 4, 4) gilt; Ausdruck des «admirabile commercium», das Augustinus zu dem staunenden Bekenntnis hinreißt: «Weder hatten wir aus dem Unsern, woraus leben, noch er aus dem Seinen, woran sterben. So ging er durch gegenseitige Teilnahme einen wundersamen Handel mit uns ein: unser war, woran er starb, – sein wird sein, woraus wir leben werden»<sup>1</sup>. Es ist auffällig, daß bei der Auslegung dieses Symbols wiederholt der Gedanke der Anteilhabe auftaucht. Er bildet eine Art Schlüsselbegriff zur Sym-

<sup>1</sup> Morin: S. Aug. Sermones p. Maurinos rep. (1930) 453; vgl. Augustinus, Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Übertragung von H. U. v. Balthasar (Einsiedeln/Köln 1942) 41.

bolwelt der Kirche. Wie er das Bild der jungfräulichen Mutter begleitet, so führt er zum erhabensten der heiligen Zeichen hin: zur Eucharistie. In ihr wird die Kirche selbst zum Sinn-Bild, zum Bild, das den Sinn dessen, was in ihr je und je geschieht, über alles Begreifen hinaus deutet. Nun stellt sich der Kirche aber immerfort, und zwar mit der Wucht einer unabweislichen Lebensfrage, das Problem der Beziehung von Individuum und Gemeinschaft. Was erwartet den Einzelnen, der seine individuellen Vorbehalte aufgibt und sich zum Mysterium der Kirche bekennt? Darauf antwortet der Gedanke, mit dem Augustinus die Neugetauften zu dem sacramentum unitatis Ecclesiae hinführt: «Seid denn, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid!» (Sermo 272). Der wunderbare Tausch zwischen Gott und Mensch hat ein nicht minder erstaunliches Gegenstück im Austausch zwischen Mensch und Mensch. Kirche, das ist keine Addition vieler Einheiten zu einer riesenhaften Summe, sondern «Kommunikation» und «Konkorporation». Alle Glieder ergänzen und durchdringen sich in einer Weise, daß schließlich im Einzelnen das Ganze gespiegelt und zugleich das Einzelne im Ganzen gewahrt ist. Darum ist dann auch das Ganze mehr als die Summe der Einzelelemente. Es ist, von Gott her gesehen, die Auferbauung des Leibes Christi, von der Menschheit aus betrachtet, das Heranreifen zum Vollalter Christi und das Erwachen zum Vollbewußtsein der in ihm Geeinten.

Diese Kernsymbole sind von einem ganzen Kranz heiliger Bilder umgeben, in denen sich die Deutekraft der zentralen Zeichen verstrahlt. Mehr oder minder deutlich üben auch sie die Funktion der ersten; sie erscheinen über den Bruchstellen der geistigen Welt, um Lösungen aufzuzeigen und über Engpässe hinwegzuhelfen. So hütet die Kirche, unbeeinträchtigt von den Einreden der Wissenschaft, das Bild des vom Stoff der Erde genommenen und von Gottes Odem belebten Menschen, wie es der Schöpfungsbericht der Bibel zeichnet. Es ist dem Wirklichkeitssinn des modernen, naturwissenschaftlich orientierten Denkens ferngerückt, wie nur Sym-

bole fernrücken können. Aber gerade in dieser ungreifbaren Ferne vermag es aufzuzeigen, was sich dem Begreifen versagt: den Sinn eines Daseins, das zugleich ganz in das Naturgeschehen hineingegeben und doch auch ganz aus ihm herausgenommen ist; den Sinn des Menschen. Oder das Bild des Opfers Abrahams, das äußerste Härte – «Nimm deinen einzigen Sohn, den du liebst. . . und bringe ihn zum Brandopfer dar» (Gen 22, 2) – mit äußerster Schonung – «Lege deine Hand nicht an den Knaben, tue ihm nichts!» (Gen 22, 12) – verbindet. Es ist für Kierkegaard, der es in «Furcht und Zittern» (1843) mit seinem eigenen Blut nachzeichnete, nicht nur zur Deutung seines Zwiespalts von Liebe und Sendung geworden; es hat ihm darüberhinaus Antwort auf die erregende Differenz von Ethik und Religiosität gegeben. Es steht im Spannungsfeld von Pietät und Pietas. Es schließt die Bruchstelle zwischen Eros und Caritas.

Bisher blieb der Blick stets an den Gehalten des kirchlichen Bewußtseins haften. Hier erst bietet sich die Gelegenheit zu einer kurzen Umschau, zur Frage, wie die Kirche denn die Prinzipien und Urbilder des Seienden in sich trage. Und das ist die Frage nach ihrem geistigen Innenraum, der diese ganze Besinnung gilt. Auskunft gibt die Weise, wie das Bild von Abrahams Opfer in ihr weiterlebt. Fast kann es nicht mehr verwundern, daß auch sie sich mit den Vorstellungen des philosophischen Universalien Denkens berührt. Für Platon genoß die Menschenseele die unmittelbare Ideenschau, solange sie in ihrem vorzeitlichen Dasein am «überhimmlischen Ort» weilte. Seit ihrer «Einkerkerung» in den Leib ist sie davon durch eine Kluft geschieden, die sie nur durch Akte des Andenkens, durch Rückerinnerung an das urbildlich Erschaute, zu überbrücken vermag. Nach dieser Vorstellung vollzieht das Gedächtnis immer wieder den Durchbruch von der Welt vergänglicher Abschattungen zum Reich der unvergänglichen Ideen; es ist aber auch nicht mehr als der Erkenntnisweg dorthin. Auch der Kirche gilt die *Anamnesis* als das Organ für die Ideenwelt. Mit der platonischen Auffassung

verglichen ist jedoch das Gedächtnis, das sie übt, ungleich seinsmächtiger. Mit einer auf Augustinus (Conf. I. 10, n. 36) zurückweisenden Denküberlieferung setzt sie es geradezu mit seinen Inhalten in eins. Sinn des Andenkens ist für sie die Anwesenheit des Gedachten. So entspricht es dem kühnen, gleichfalls von Augustinus vollzogenen Umbau der platonischen Ideenlehre, durch den die Urbilder aus ihrer freischwebenden Gültigkeit gelöst und im denkenden Gottesgeist verankert wurden. Im menschlichen Gedächtnis wiederholt sich in reproduktiver Form, was das göttliche Denken schöpferisch setzt. Das gilt auch für die Anamnese der Kirche: ihr Gedächtnis kann von seinen Gehalten nicht getrennt werden. Im Andenken hält sie Einkehr in ihre von den geistigen Urbildern erfüllte Innerlichkeit.

In feierlichster Form übt die Kirche die Anamnese im Kanon der Eucharistiefeier. Damit geht sie auf die Mahnung der Einsetzungsworte ein: Tut dies zu meinem Gedächtnis! – *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*. Mit der Konsekrationsformel zusammen bilden die drei Anamnesegebete<sup>1</sup> das Allerheiligste der ganzen Opferhandlung. Sie geben zugleich die tiefste Auslegung dessen, was im kirchlichen Gedächtnis geschieht. Im Mittelpunkt des ersten, zum Urbestand der Meßliturgie zählenden Gebets stehen das Leiden, die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn. Die drei Stadien des Erlösungswerkes werden indes nicht einfach koordiniert. Die verbindenden Partikel

<sup>1</sup> Unter diesem Titel faßt man jene Gebetgruppe zusammen, die sich unmittelbar an die Wandlungsworte anschließt und in dreifachem Ansatz das Andenken des Herrn und seines Erlösungswerkes begehrt. Ihr Gedankengang greift von den Stadien des Heilswerks Christi auf seine alttestamentlichen Vorbilder zurück, um von da aus – die Erwähnung Melchisedechs als Vorbild des ewigen Hohenpriesters bildet dazu die gedankliche Brücke – auf das himmlische Opfer Christi einzugehen und damit den Sinnvollzug der Anamnese zum Abschluß zu bringen. Liturgiegeschichtlich gesehen gehören diese Gebetstexte zum Grund- und Urbestand des römischen Meßkanon. Das bestätigen die ältesten schriftlichen (Apostolische Konstitutionen; Ambrosius, *De sacramentis*) und bildhaften Überlieferungszeugen (die Mosaiken von S. Apollinare und S. Vitale in Ravenna).

und mehr noch die erläuternden Zusätze – es ist die Rede von dem *beseligenden* Leiden und der Auferstehung von den *Toten* – deuten vielmehr auf eine echte In-eins-Setzung hin. Es ist die alles Begreifen übersteigende Koinzidenz von Tod und Leben, die unaufhebbare Zugehörigkeit des «Aufgefahren zum Himmel» zu dem «Abgestiegen zur Hölle» und jede Verbindung von Gegensätzen, die sich davon herleitet. Zu dieser Einheit steigt das Gedächtnis der Kirche hinab als zu seinem tiefsten Grund.

Im zweiten Anamnesis-Gebet wird der Abstieg zum Rückweg in die Anfänge der Heilsgeschichte. Dort verkörpern drei lebendige Gestalten die Phasen des Heilswerkes, deren mystische Einheit zunächst erschlossen wurde. Das Blut des unschuldig erschlagenen Abel, das von der Erde zu Gott hinaufschreit (Gen 4, 10), weist hin auf Jesu Blut, das «besser redet als das Blut Abels» (Hebr 12, 24). Melchisedech, der «König von Salem» und «Priester des höchsten Gottes» (Gen 14, 18) ist nach den Angaben des Hebräerbriefs Prototyp jener ewigen Darbringung, zu der Christus in seiner Himmelfahrt eingegangen ist. An dieser Stelle erscheint nun auch Abrahams Bild im Gedächtnis der Kirche. Sein Opfer bildet, ebenfalls nach Ausweis des Hebräerbriefs, die Auferstehung Christi voraus: «Er dachte eben: Gott kann sogar Tote wieder auferwecken, so erhielt er ihn (Isaak) als Sinnbild wiederum zurück» (11, 19)<sup>1</sup>.

Die zahlreichen Bedeutungen, die sich in diesem Gebet überlagern, sind kaum zu entflechten und können hier nur angedeutet werden. Wichtig ist vor allem die betonte Einbeziehung der geschichtlichen Dimension in den Gedächtnisakt der Kirche. Sie bestätigt erneut den Kern der Antwort,

<sup>1</sup> In der jüdischen Überlieferung heißt es sogar: «Da erkannte Isaak die Auferstehung der Toten auf Grund der Thora, daß alle Toten aufleben werden.» Auch durch das Motiv des «dritten Tages» – Abraham erblickt den Opfer-Berg «am dritten Tag» (Gen 22, 4) – erscheint Isaaks Opferung der Auferstehung Christi in der Morgenfrühe des dritten Tages (Lk 24, 21 f.) zugeordnet. Vgl. dazu A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1930, 341 f.

die das Universalienproblem aus dem Mund der Kirche erhält. Danach beginnt das Allgemeingültige nicht jenseits des Geschichtlichen, sondern mitten in ihm. Es ist selbst Geschichte; Geschichte des menschengewordenen Gottessohnes und seines Fortlebens in der Kirche.

Nicht minder wichtig ist die Aufschließung der Geschichte, die von ihrem idealen Grundereignis her möglich wird. Wer zu ihm durchgedrungen ist, dem zeichnen sich in dem scheinbar unauflöselichen Geflecht Linien und Zusammenhänge ab. Um das Zentralgeschehen legen sich konzentrische Kreise, die es vorbilden und zu ihm hinführen. Darum gibt es im Geschichtsablauf Prototypisches und Typisches. Wem fraglich bleibt, warum das Gedächtnis überall, wo es wesentlich geübt wird, vornehmlich in Bildern denkt, findet hier, vom Christlichen her, eine Antwort. Es ist seine ursprüngliche Verwurzelung im Geschichtlichen, die es auf Bild und Abbild hinweist und deshalb das Symbol zu seinem vorzüglichen Ausdruck erhebt.

Von da aus greift das dritte Anamnesisgebet<sup>1</sup> der Eucharistiefeier auf den platonischen Ansatz des Bilddenkens zurück. Es hat den «Chorismos»<sup>2</sup>, die Kluft zwischen idealem Oben und konkretem Hier im Blick, wenn es von dem «erhabenen Altar» des himmlischen Opfers im Unterschied zu der gegenwärtigen Altargemeinschaft und von einer durch Engelshand vermittelten Verbindung von beiden spricht: *jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum*. Bei aller Analogie zur platonischen Konzeption bleibt auch hier die entscheidende Differenz unverkennbar. Der Dienst des Engels, die Übertragung der konkreten Gaben auf den erhabenen himmlischen Altar, verallgemeinernd gesprochen: die Rückbeziehung des empirisch Gegebenen

<sup>1</sup> Dieser Schluß der Anamnese nimmt jene Stelle ein, die in den orientalischen Liturgien der sogenannten Epiklese, einer feierlichen Anrufung des Heiligen Geistes, vorbehalten ist. In der Bitte um die Übertragung der gegenwärtigen Opfergaben auf den himmlischen Altar klingt der Grundgedanke der Epiklese vernehmlich nach.

<sup>2</sup> E. Hoffmann, Platon, Zürich 1950, 46, 72 f.



auf das urbildlich Himmlische, hat nichts gemein mit einer Entwertung des Sichtbar-Vorhandenen. Sie ist Voraussetzung für seine Erfüllung mit «allem himmlischen Gnaden-segen», für seine sakramentale Potenz.

Auch aufs Ganze gesehen ist der Aufstieg zum archetypischen Sein erst der dritte Schritt im Vollzug der liturgischen Anamnese. Sie ist zuerst Einkehr zur heilbringenden Einheit, dann Rückkehr zu den heilsgeschichtlichen Vorzeichen und erst zuletzt Aufblick zu den idealen Urbildern. Oder, vom Akt her betrachtet, zuerst Sammlung, dann Erinnerung und dann erst Durchlichtung auf die urbildlichen Seinsgründe hin. Von einem «überhimmlischen Ort» ist demnach im Andenken der Kirche nur spät und folglich in einem abgeleiteten Sinn die Rede. Damit fällt die anfängliche Vorstellung vom Innen«raum» des kirchlichen Bewußtseins dahin, zumindest muß sie einer Berichtigung unterzogen werden. Diesen Raum gibt es nicht als Ziel, zu dem die Anamnese – wie die platonische – hinführt. Er *ist* die Anamnese. Gedenkend schafft die Kirche in sich den Ort, an dem die Wirklichkeiten der Erfahrungs- und Geisteswelt anfänglich, urbildlich aufgehoben sind.

#### DAS UNAUFHÖRLICHE GESPRÄCH

Mit dieser Besinnung ist der Weg zu einer dritten Gruppe von Inhalten erschlossen, auf die jeder, der auch nur halbwegs in die Innerlichkeit der Kirche eingedrungen ist, in irgendeiner Weise stoßen muß. Sie sind weder ihre ureigenen Eingebungen noch ihre Antworten auf die unlösbaren Fragen des Menschengestes. Ihre Herkunft liegt draußen. Daß sie im Innenraum der Kirche Heimatrecht gefunden haben, ist die Folge einer eigentümlichen, zunächst sogar befremdlichen Haltung, die der zweite Korintherbrief in die Worte kleidet: «Die Waffen, womit wir kämpfen, sind nicht fleischlich, sondern stark für Gott, um selbst Bollwerke einzureißen. Trugschlüsse legen wir damit nieder und jeden Hochmut, der sich

wider die Erkenntnis Gottes erhebt. Wir nehmen jeden Gedanken gefangen und machen ihn Christus gehorsam» (10, 4f.). Das Gegenteil von einer unmerklichen Infiltration ist geschehen. Die Kirche selbst hat ihre Hand auf «weltliche» Werke gelegt und sie für ihre Ziele in Pflicht genommen. In der hymnischen Sprache Gertrud von Le Forts sagt sie von sich:

Ich habe noch Blumen der Wildnis im Arme,  
ich habe noch Tau in meinen Haaren aus  
Tälern der Menschenfrühe,  
Ich habe noch Gebete, denen die Flur lauscht, ich  
weiß noch, wie man die Gewitter fromm  
macht und das Wasser segnet.  
Ich trage noch im Schoß die Geheimnisse der  
Wüste, ich trage noch auf meinem Haupt das  
edle Gespinst grauer Denker,  
Denn ich bin Mutter aller Kinder dieser Erde.<sup>1</sup>

Der Prozeß, von dem dieses dichterische Bild spricht, setzt schon in den Schriften des Neuen Testaments ein. Ob der Logos-Name, mit dem der Johannes-Prolog das vorzeitliche Dasein Christi bezeichnet, auf das sumerische *enem*<sup>2</sup> oder auf griechische Philosopheme, auf die Spekulationen Philos oder, wie eine Parallele bei Ignatius von Antiochien nahelegt<sup>3</sup>, auf die gnostische Mythologie als Quelle verweist, sicher ist auf jeden Fall, daß Johannes sich dabei vorchristlicher Denkformen bedient, um durch sie das Geheimnis Christi sagbar zu machen. Ähnlich steht es mit den Herrlichkeitsaussagen Christi im Johannesevangelium, die nach Form (Christus bedient sich durchgehend der feierlichen «Ich-bin-Formel», die integrierend zum Stil des Offenbarers gehört) und Inhalt (als

<sup>1</sup> Hymnen an die Kirche, München 1924, 24.

<sup>2</sup> Vgl. W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, München 1949, 194f.

<sup>3</sup> Im Brief an Magnesia heißt Christus das «Wort» Gottes, das «aus dem Schweigen hervorgegangen» ist. Vgl. dazu A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes, Regensburg 1948, 44ff.

Prädikatsnamen der Offenbarungsformel erscheinen, wie schon einleitend gesagt wurde, das Licht, das Brot, die Tür, der Hirt, der Weinstock) in die Nachbarschaft zu gnostischen Kreisen führt<sup>1</sup>.

Nicht anders verhält es sich schließlich auch mit dem Herrlichkeitsbild Christi in der Geheimen Offenbarung, das, wie Romano Guardini vermutet, neben prophetischen Elementen auch Spuren des Mithras-Kultes enthält<sup>2</sup>. In diesem Zusammenhang sei auch nochmals die Rolle des Urmenschmythus im Kirchenbegriff der Väter, der auf das paulinische Bild von der Kirche zurückgeht, hervorgehoben<sup>3</sup>. Nichts anderes übt die christliche Kunst, wenn sie in frühen Mosaiken Christus als Helios auf dem Sonnenwagen oder in den Katakombenfresken im Sinne des Orpheus-Mythus stilisiert. In immer neuen Anläufen erobert sich der Glaube die Begriffe und Bilder der natürlichen Religion, um auf diese Weise sein Vokabular für die Verkündigung des ihm überantworteten Gottesgeheimnisses zu gewinnen. So gleicht die Kirche, in alttestamentlichem Bild gesprochen, der Witwe, die auf Befehl des Propheten Elisäus in ihrer Nachbarschaft Gefäße borgt, um den göttlichen Überfluß in ihrem Haus auffangen zu können (vgl. 2 Kön 4, 1–7). Es war Justin der Märtyrer, der den Versuch unternahm, dieses Vorgehen theologisch zu rechtfertigen. Für ihn war die göttliche Wahrheit, die in Christus in ihrer ganzen Fülle erschien, zuvor schon samenartig über die ganze Welt hin zerstreut. Diese Konzeption legt ihrer ganzen Intention nach den Gedanken nahe, die zerstreuten Wahrheitssplitter aufzusammeln und der inkarnierten Wahrheit dienstbar zu machen. Tatsächlich wirkt die Theorie vom logos spermatikos wie die Rechtfertigung einer Grundeinstellung, in der die Vertreter

<sup>1</sup> A. Wikenhauser, a. a. O., 111.

<sup>2</sup> R. Guardini, *Jesus Christus, Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, Würzburg 1940, 183, Anm. 1.

<sup>3</sup> Vgl. dazu A. Wikenhauser, *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937, 232 ff.

der Patristik mit wenigen Ausnahmen übereinkommen. Hier hat der vielberufene «Platonismus der Väter» – ein Vorspiel des «Aristotelismus» bei Thomas von Aquin – seine Wurzeln. Hier holt sich aber auch die kultische Praxis der Kirche ihre Legitimation. Daß in der Liturgie der Kirche Reminiszenzen an heidnische Kulte und Bräuche weiterleben, daß sie uralte Riten in ihrem kultischen Tun bewahrt, hat hier ebenso seinen Grund wie die Übernahme bestimmter Formeln aus dem byzantinischen und spanischen Hofzeremoniell. Zweifellos erwächst daraus überall dort, wo die domestizierende und einverwandelnde Kraft sich noch nicht voll entfalten konnte oder bereits zu erlahmen beginnt, ein schweres Gefahrenmoment, das eine Überfremdung des kirchlichen Lebens durch den eingeschmolzenen «Weltstoff» (Guardini) in bedrohliche Nähe rückt. Ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß sich in dieser fortdauernden Assimilierung die organische Lebenskraft der Kirche sichtbar bekundet und daß sie daraus ihren strahlenden Reichtum schöpft. Wenn sie das göttliche Licht, das sie – nach Isidor von Sevilla – «allein unmittelbar empfängt» (*De ordine creaturarum*, c. 15, 7), nicht nur als fahle Helle (wie sie den kalvinistischen Kirchenraum füllt), sondern als ein barockes Blitzen und Leuchten weitergibt, so rührt das vornehmlich daher, daß sie mit dem Weltstoff zugleich soviel brechende Substanz in sich aufnahm, als es zur farbigen Auffächerung des einfachen Lichtes bedurfte. Ihr göttlicher Inbesitz erhebt sie hoch über alles Weltliche hinaus; die Anleihen bei der Welt befähigen sie aber erst recht, zu den Menschen hinabzusteigen und ihnen das Unsagbare in ihre Sprache zu übersetzen.

Doch Nützlichkeits erwägungen reichen auf keinen Fall hin, dieses Vorgehen der Kirche zu rechtfertigen. Die missionarische Absicht, mit den Weisen begrifflich-abstrakt und mit den Ungebildeten bildhaft-anschaulich über das unzugängliche Gottesgeheimnis reden zu können, ermächtigt die Kirche noch lange nicht, die Hand auf das Begriffsgut vorchristlicher oder gar unchristlicher Denker oder auf das Bilder-

schatz heidnischer Mysterienkulte und Mythologien zu legen und sie den Zwecken der Verkündigung dienstbar zu machen. Zu leicht könnte sich bei diesen Anleihen der Sinn für das unterscheidend Christliche über augenscheinlichen Analogien trüben. Dann würde ein methodischer Augenblickserfolg mit einem Verlust in der religiösen Substanz erkaufte.

Der Grund für die weltoffene Haltung der Kirche muß tiefer liegen, und zwar in jener Wesenstiefe, wo sie aus dem Anhauch des Heiligen Geistes lebt und darum ganz in sich gesammelt und vor sich selbst gebracht ist. Dort, wo die Kirche im heiligsten ihrer Lebensakte, im eucharistischen Opfer, jenes wesentliche Andenken übt, in dem sie zu der mystischen Einheit der Gegensätze, zu den typischen Beziehungen der Heilsgeschichte und zu der Korrespondenz des Konkreten mit dem Überweltlich-Idealen vordringt und sich als Heimatraum des Geistigen überhaupt erfährt. Aus diesem Selbstverständnis – und nicht aus irgendwelchen opportunistischen Absichten – leitet sie einen Anspruch auch auf jene geistigen Erträgnisse ab, die nicht auf ihrem eignen Boden gediehen. Indem die Kirche mythische, philosophische und kultische Leistungen fremder Herkunft aufgreift und sich zu eigen macht, bekennt sie sich selbst zu der Überzeugung, die in ihr die göttliche Antwort auf das Universalienproblem erblickt. Daraus ergibt sich eine wichtige Einsicht in die Art der Übernahme. Sie darf sich, will sie ihren Sinn erfüllen, nie in einer äußerlichen Akkomodation oder Imitation erschöpfen. Erst in dem Augenblick, da das Übernommene von seiner zufälligen Form gelöst und in seine Urgestalt überhöht ist, wird es für die Kirche fruchtbar. Sonst bliebe es äußerliches, den Lebensvorgang des Mystischen Leibes eher hemmendes als förderndes Ornament.

Das aber bedeutet: jedes Verständnis der Kirche, das an ihrer Außenseite haften bleibt, hemmt den Vorgang der Aneignung, zu dem sie je und je aufgerufen ist. Je lebendiger sie indes als Zielgrund des Geistigen bewußt ist, desto reiner wird sie die mit jeder geistigen Epoche neu sich stellende

Aufgabe lösen können. Daß der Assimilierungsprozeß in den ersten Jahrhunderten der Kirche besonders rege war, ist nicht nur die Folge des Frühstadiums, in dem sie noch in mancher Hinsicht ungeprägt und auf vorgeformte Elemente angewiesen war. Noch weniger genügt zur Erklärung die These, wonach der ganze Vorgang mit der Einverwandlung der Motive des hellenistischen Kulturkreises abgeschlossen war. Zwar zählt das Judentum, wie das Evangelium ausdrücklich versichert – *salus ex Judaeis* –, zu den konstitutiven Bedingungen der Menschwerdung; der Hellenismus jedoch nicht. Er ist das erste geistige Missionsgebiet, in das die Kirche vordringt, und der Einschmelzungsprozeß, der sich dabei vollzieht, ist paradigmatisch für jede spätere Begegnung von Kirche und geistig geprägter «Welt». Daß er den hohen, in der späteren Entwicklung nicht mehr erreichten Intensitätsgrad aufweist, hängt ausschließlich an jenem innigen Einvernehmen mit dem Wesen der Kirche, das aus den Zeugnissen der Väter unmittelbar anspricht. Die fortschreitende Verlagerung des religiösen Schwerpunktes ins individuelle Heilstreben hatte eine stillschweigende, weithin unbemerkte Emigration aus dem Herzraum der Kirche im Gefolge. Sie ist auch heute noch nicht leicht auszumachen; aber es gibt Anzeichen dafür. Sie erinnern an Beobachtungen in der Astrophysik. Wie sich die Fluchtbewegung der Spiralnebel in einer Veränderung ihres Spektrums anzeigt, so deutet eine Verschiebung im Kirchenbegriff auf jene Abwanderung aus der Innerlichkeit der Kirche hin. Darauf bezieht sich die Kritik, die Friedrich Pilgram in seiner «Physiologie der Kirche»<sup>1</sup> an dem institutionellen Kirchenbegriff übte. Für ihn sind Begriffe wie «Heils-Anstalt» oder «Versammlung der Gläubigen» «in sich mangelhaft», weil sie keine Definition, sondern eine bloße Deskription des erfragten Sachverhaltes geben (6). Es sind, nach Pilgrams Intentionen bewertet, defiziente Fassungen der Wesensaussagen über die

<sup>1</sup> Neuausgabe Mainz 1931.

Kirche, die in einem uneigentlichen Verhältnis zu ihr gründen. Wer in ungebrochener Weise aus der Kirche lebt, der weiß in anderer, aus unmittelbarem Einvernehmen mit ihr schöpfender Weise um sie. Wie er die Einbettung seines eigenen geistigen Seins ins Materiell-Biologische als «Leiblichkeit» erfährt, so stellt sich ihm auch seine Eingliederung in die konkrete Gestalt der Erlösung – und das ist die Kirche – im Gesamtbegriff des «Leibes» dar<sup>1</sup>. Er sieht die Kirche von innen, vom lebendigen Mit-Vollzug ihres Daseins her. Für ihn ist sie nicht objektivierter, vom eigenen Mitsein abgechiedener Gegenstand, den es zu beschreiben gilt, sondern Ort des eigenen Inneseins, und dies in zweifacher Hinsicht: Einmal als Medium, durch das sich sein Dasein zur lebendigen KO-Existenz weitet. Zum andern als Innenraum, in dem er – wie in einem transzendentalen Subjekt – seine subjektive Aktmitte wesentlicher wiederfindet. Die Kirche sei *le Christ répandu*, der in die Menschheit und ihre Geschichte hinein ausgeweitete Christus, sagte Bossuet. Insofern Christus aber in den Lebenszusammenhang aller Menschen eingegangen ist, läßt er, wie Augustinus interpretiert, einen jeden ein: «Erkenne dich in mir!» (s. 5, Mor. 25.) So ist die Kirche zugleich auch der Raum der vollen Selbstentfaltung, der Ort der innigsten Begegnung des Menschengestes mit dem Urbild seiner selbst. Solange er darin verharret, schwingen seine Kräfte voll aus; denn sie empfangen immer neue Impulse

<sup>1</sup> Den möglichen Wurzeln der Corpus-Christi-Mysticum-Lehre ist A. Wikenhauser in seiner Schrift: *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937, bes. 224–240, nachgegangen. Gegenüber den eindrucksvollen Überlegungen von A. Schweitzer (226–229) und O. Casel (231) neigt Wikenhauser deutlich einer religionsgeschichtlichen Erklärung zu, die eine Beeinflussung durch den gnostischen Urmensch-Mythos annimmt (232–240). Dem soll nicht widersprochen werden. Im Blick auf die im Hellenismus begegnende scharfe Differenzierung von Seele und Leib und die daraus resultierende Erfahrung von Leiblichkeit ist es aber immerhin denkbar, daß das Leib-Erlebnis des antiken Menschen eine gewisse Disposition für die Übernahme des gnostischen Mythos schuf. Daß dabei die abschätzigste Beurteilung des Somatischen einer positiven Neubewertung Platz machte, ist ebenso unter die transfigurierenden Wirkungen des christlichen Glaubens zu rechnen wie die Umgestaltung des mythischen Vorwurfs in eine echte Wesensaussage über die Kirche.

aus der Berührung mit den Urgründen geistigen Seins. Wer aber den Innenraum der Kirche verläßt, fällt von der geschuldeten Seinshöhe ab und entfremdet sich selbst. Gleichzeitig geht ein tiefer Bruch durch sein ganzes Verhältnis zur Wirklichkeit. Wo zuvor die Sammlung im Herzraum des erlösten Daseins Wege zu einem aus lebendigem Mitsein mit den Dingen geborenen Wissens wies, bleiben nur schematische Entwürfe und Formeln. Zudem vermag der mit sich selbst Entzweite nur noch aus der Abscheidung heraus und damit in Entgegensetzungen zu denken. Hierin gründet die Krisis im Kirchenbegriff, die Pilgram beklagt. Und hier liegt auch die Wurzel für das Verstummen des Gesprächs, in dem die frühe Kirche mit der Welt begriffen war. Denn der Vorgang der Abscheidung ließ das Bild der Kirche erstarren und in ihr institutionelles Gerüst zurücktreten. Diese geprägte Form erschien der Aufnahme welthafter Elemente nicht mehr bedürftig, ganz abgesehen davon, daß mit der Abwanderung aus ihrer Innerlichkeit auch der Sinn für ihre geistige Innenseite mehr und mehr erlosch. Sie war zur Zitadelle geworden, die man verteidigte; aber sie war nicht mehr der lebendige Raum eines aus dem gemeinsamen Glauben und Lieben sich auferbauenden Bewußtseins, mit dessen Licht es die ganze Schöpfung zu durchdringen galt.

Es ist eine seltsame Fügung, daß fast zur gleichen Zeit, da der aufstrebende Individualismus die kirchliche Einheit zersplitterte und, was fast noch folgenschwerer war, die Frömmigkeit an subjektive Interessen band, Ignatius von Loyola die Losung einer Rückkehr in den vom Geiste Christi durchwalteten Innenraum ausgab: *Sentire cum Ecclesia!* Die Streiter auf den Außenwerken der Kirche sind unerläßlich. Die eigentliche Kraft der Kirche strahlt jedoch von innen aus. Entscheidendes hängt davon ab, wie sehr ihre Kinder mit ihrer geistigen Herzmitte in Fühlung bleiben. Dafür will das «Fühlen mit der Kirche» den Sinn wecken. Inhaltlich betrachtet gibt es die tiefste Deutung der Gehorsamsverpflichtung gegenüber der Autorität der Kirche. Da es von persönlicher



Einführung statt von bedingungsloser Unterordnung spricht, wehrt es schon im Ansatz jenes gefährliche Mißverständnis ab, das den Gehorsam gegenüber der Kirche auf einer Ebene mit der Gehorsamspflicht, wie ihn innerweltliche Autoritäten fordern, sehen möchte. Wenn die Kirche wirklich die ins volle Urbild zurückverwandelte Gottebenbildlichkeit meint, wenn daher die ambrosianische Alternative *Vel Ecclesia, vel anima* (de Isaac c. 1, n. 2) recht behält, kann der kirchliche Gehorsam nicht einfach jene mehr oder minder blinde» Unterwerfung bedeuten, die ein *fremder* Wille zu beanspruchen pflegt. Vielmehr gilt von ihr, wenn auch in einem analogen Sinn, was zu Kants Furcht vor einer entwurzelnden Heteronomie in der Befolgung göttlicher Gebote zu bemerken ist. Gottes Abglanz in der Welt ist, so wenig wie er selbst, für den Menschen heteronom. Was ihm in den göttlichen Willensäußerungen entgegentritt, ist kein fremder Zwang, wie er nur von einem andern Individuum ausgeübt werden kann, sondern sein eigener, wenn auch in die *causa prima* und ihre mundane Darstellung zurückgenommener Wesenswille. Damit sollen die Härten im Zusammenstoß beider, der menschlichen und der kirchlichen Willenskundgaben nicht geleugnet werden. Sie bestehen, seitdem und solange es eine Kirche gibt und machen ein Gutteil des Leidensmaßes aus, das es für sie und mit ihr abzutragen gilt. Aber diese Härten rühren, wenigstens grundsätzlich, nicht von der Willensbegegnung, sondern von der Blickverschleierung her, die zum Zustand des pilgernden Menschen und der pilgernden Kirche gehört.

*Sentire cum Ecclesia* meint also Tieferes als es das Wort Gehorsam in seiner welthaften Auslegung zu sagen vermag. Es durchbricht eben jene in dem Wort nun einmal mit-schwingende Vorstellung des Andersartigen, Heteronomen, um durch diese Fehlsicht hindurch ins wahre, die tiefsten Anliegen des Einzelnen mit umschließende Sein der Kirche einzudringen. Es lehrt die Föhlung mit ihm. Doch was meint sie? Wozu ertüchtigt sie? Wohin führt sie?

Zielrichtung des *Sentire cum Ecclesia* ist die Sicht der Kirche von innen, die über ihrem bloß institutionellen Verständnis verlorenging. Es ist jene Innerlichkeit, welche die Kirche in der Anamnese der Liturgie selber aufsucht und damit der Innenraum, in dem die Prinzipien des menschlichen Geistes der Obhut des Heiligen Geistes übergeben sind. Es ist, von Gott her gesehen, der erneuernde Selbstentwurf Gottes in einer von ihm abgefallenen Welt, der aus der Innerlichkeit des dreifaltigen Gottes ausströmende Lebensquell, aus dem die Vielheit der Ämter und Berufungen entspringt und in den sie auch wieder zurückmündet. Und es ist schließlich, in der kühnen Sprache der Väter gesagt, der Wesensgrund der einen umfassenden Personalität der Menschheit (Cyrill von Alex. In Joh. lib. 1), zu der sich die vielen versammelt wissen, weil die Weisheit des einen Gottes über sie ausgegossen ist. So ist es die aus der Verknüpfung von göttlicher Selbsterschließung und menschlicher Integration resultierende Doppelbedeutung der Kirche, die sie zugleich Quellgrund des Inneseins Gottes in der Welt und Brennpunkt des Innewerdens der Erlösten in Gott sein läßt.

Dahin führt das *Sentire cum Ecclesia*, indem es die Zuständigkeiten der Ratio und der tätigen Bewährung in ein demütiges Mitsein – die Quelle seines Mitwissens – überholt. Aber was ermöglicht es nun faktisch? Darauf antwortet wieder eine jener eigentümlichen Wechselbeziehungen, die für den gesamten Problembereich typisch sind: Das *Sentire cum Ecclesia* vermittelt die Fühlung mit den geistigen Urgründen, die der Innenraum der Kirche wahrt. Das darf aber auf keinen Fall im Stil eines mechanischen oder biologischen Bewegungsablaufs gedacht werden. Vielmehr erweist sich das ignatianische Prinzip als Ansporn, die mundanen Probleme, Erkenntnisse und Ideen *in* der Kirche zu Ende zu denken oder, anders gewendet, die Kirche als die zur leibhaftigen Wirklichkeit verdichtete Weisheit Gottes – Paulus spricht

von der «mannigfachen Weisheit Gottes», die «jetzt durch die Kirche kundgetan» werden soll (Eph 3, 10f.) – zu ihnen hinzuzudenken. Die Föhlung mit dem Inbesitz der Kirche vollzieht sich demnach in der Weise einer Übertragung. Wer sie übt, kommt nicht mit leeren Händen. Er leistet, ohne eigne Aufforderung und Anweisung, den heiligen und zugleich so selbstverständlichen Dienst der Heimholung. Was ihn als Frage bedrängt, was ihn als Wert beglückt, trägt er dorthin, wo sich für ihn das Dunkel des Fragens erhellt und wo er die mit dem Grad ihrer Kostbarkeit immer auch gefährdeten Werte den Anfälligkeiten ihrer konkreten Verwirklichung entrückt und ins Unvergängliche aufgehoben weiß. So löst das *Sentire cum Ecclesia* die Lähmung, die mit dem erstarrenden Kirchenbegriff hereingebrochen war, und es bringt zugleich den stockenden Austausch von Welt und Kirche erneut in Fluß. Mit einem Wort: es holt das goldene Zeitalter des kirchlichen Lebens wieder herauf.

Aber worin bestand dieses eigentlich? Doch wohl nicht einfach in der ständigen Bereicherung der Kirche mit gedanklichem, juridischem, musischem Weltstoff! Wenn je, dann kommt es doch gerade hier auf die Durchgeistigung des stofflichen Substrates an! Was bedeutet nun aber eben diese Durchgeistigung? Das steht hier zur Frage. Daß es sich nicht um einen einfachen Sublimierungs- oder Abstraktionsprozeß handelt, ist leicht einzusehen. Denn es darf keinen Augenblick aus dem Auge verloren werden, daß sich der ganze Vorgang in der Dimension des Personalen abspielt. Wer sich von dem *Sentire cum Ecclesia* leiten läßt, kommt nicht nur mit sachlichen Fragen und Gaben zur Kirche. In den Fragen, die er stellt, schwingt sein fragendes Ich mit; und zu den Werten, die er bringt, gehört, unablösbar, seine persönliche Wertschätzung hinzu. Der Weltstoff, welcher der Kirche zugetragen wird, ist deshalb im Grunde immer nur ein Symbol persönlicher Zusage an sie. Und eben diesen Akt der Hingabe, worin sich der zur Kirche entschlossene Mensch über die Grenzen seiner Subjektivität hinaus begibt und der

von Gott her gestifteten Seinsmöglichkeit, der *sancta catholica Ecclesia*, überantwortet, ist der menschliche Beitrag zu der erfragten Durchgeistigung, die freilich erst ans Ziel kommt, wenn sich der Heilige Geist des von Menschenhand begonnenen Werkes annimmt und es durch seinen Anhauch vollendet. Was dann entsteht, ist die Verwirklichung des Hochbildes, dem das *Sentire cum Ecclesia* entgegenführt. Auch die so beredete Sprache der Väter vermag darüber nur in gebrochenen Worten auszusagen. Denn zur wordhaften Aussage gehört eine doppelte Distanz: die Distanz zur Sache, von der ich rede, und die Distanz zu dem Du, das ich anrede. Aber gerade dieser Abstand ist in eine größere Einheit überholt. Die ruhige Position des Urteilenden ist aufgegeben. Was gesagt wird, ist immer nur Zuruf aus Mitvollzug eines Ereignisses, das den Rufenden bereits ergriffen und in seine Tiefen hineingerissen hat. Dieses Ereignis ist aber kein anderes als die Auferbauung des einen Geistes, der dem einen Leib unzertrennlich korrespondiert. Es ist die Auferbauung der Kirche zur «*societas Spiritus*», von der Augustinus spricht (*Sermo 71, c. 19, n. 32*). Es ist die Erneuerung jener Geist-Taufe, die wir empfangen, um den Leib (1 Kor 12, 18) oder, wie Basilius diesen paulinischen Gedanken wendet, den Geist Jesu Christi zu bilden (*Vom Heiligen Geist c. 26, n. 61*). Gewiß: die eine Seele des Mystischen Leibes ist fraglos der Heilige Geist. Und alles, was über die menschliche Mitwirkung am *Pneuma* der Kirche gesagt werden kann, ist zunächst nicht mehr als eine Analogie, die zwischen unserm und dem göttlichen Geistesleben die Schwebel hält. Aber in der Schwebungslücke dieser Analogie wird doch nicht nur das Brausen (*Apg 2, 2*) und Seufzen (*Röm 8, 26f.*) des Gottesgeistes hörbar, sondern auch das Echo davon in den von ihm zur Einstimmigkeit und Einsinnigkeit geführten Menschenherzen. Und hier leuchtet eben jene wundersame *Communicatio Spiritus* auf, die das nennende Wort eher auszulöschen als darzustellen vermag. Hier wird die Kommunion ein und desselben Heiligen Geistes, um welche die Basilius-

Liturgie auf dem Höhepunkt der heiligen Handlung fleht, im eigentlichen Sinn zur geistigen Kommunikation in Glaube, Hoffnung und Liebe. Hier beginnt jene dritte Perichorese, die gleich dem Zusammenfluß der göttlichen Tugenden aus der trinitarischen erfließt und ein menschliches Zusammenwohnen begründet, wie es Marius Victorinus im Auge hat: «Denn da wir alle ein Leib sind, ist die Sorge um andere zugleich Sorge um uns, Denken an andere eigentlich ein Denken an uns» (In Epist. ad Philip.). Hier erneuert sich immerfort das Einheitswunder der Urkirche – «die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele» (Apg 4, 32) – in welchem Fulgentius von Ruspe die köstlichste Frucht des Heiligen Geistes erblickt: «Zu Einem Herzen und zu Einer Seele hatte der die Menge der an Gott Glaubenden gemacht, welcher da ist der Eine Geist des Vaters und des Sohnes, und mit dem Vater und dem Sohne zusammen der Eine Gott» (An Monimus lib. 2, c. 11). In dem vielstimmigen, zum großen Unisono des Glaubens und der Liebe zusammengefaßten «Chorus Christi», den Augustinus vom Orient bis zum Okzident erklingen hört, läßt sich plötzlich eine neue Stimme vernehmen, in der sich ein jeder doch wesentlicher ausgesprochen fühlt als in seinem eigenen Ruf. Es ist die Stimme der Kirche, wie sie der Ausklang der Heiligen Schrift bezeugt. Auf ihr bräutliches «Komm!» stimmt das *Sentire cum Ecclesia* ein, in ihm klingt es aus.

Weder einer Erkenntnis noch einer Willenssetzung ist es vorbehalten, den Innenraum der Kirche aufzuschließen. Was aber beiden versagt bleibt, gelingt dem Wort, diesem Sehnsuchtsruf: «Komm!» Mit ihm bricht die Kirche endgültig das Schweigen, zu dem alles Nur-Objektive verurteilt ist. In ihm wird sie mündig. Mündig vor dem Gottesgeist, dessen Flehen sie nachspricht; mündig aber auch in den Seelen der Gläubigen, deren inneres Verlangen sie in diesem einen Wort über alles Wünschen und Begreifen hinaus artikuliert. Dieses «Komm!» kennzeichnet den erregendsten Augenblick der inneren Werdegeschichte der Kirche, die

sich in jedem ihrer Glieder, mehr oder minder bewußt, immer wieder und immer neu vollzieht. Es ist der Augenblick wo über den Akten der Frömmigkeit und den Übungen des Gebets jenes höhere Umfassende sich abzeichnet, in dem sie alle konvergieren. Im Bild gesagt: der Augenblick, da die Kirche – wie eine Sonne – aufgeht über den zu Gott erhobenen Herzen. Was zuvor unausdrücklich blieb, tritt nun, wenn auch nur für Momente einer transzendentalen Anmutung, leuchtend hervor. Es wird offenbar, daß sich die Akte des religiösen Lebens gleichsam auf doppeltem Boden bewegen, daß in unserem Beten die große Orante der Katakombenmalereien, die Ecclesia orans, mitbetet und daß unsere Leiden ergänzen, was an dem ihr zugedachten Leidensmaß noch aussteht. Gerade dort, wo das persönliche Gebet mißlingt und das subjektive Opfer fruchtlos erscheint, bleibt dies als völlig unverhoffte und der christlichen Hoffnung doch zutiefst aus der Seele gesprochene Zuversicht: Was die Anstrengungen der Einzelnen nicht erreichen, besitzt mühelos sie, der alle diese Mühen dienen; was sich dem Wissen der Suchenden versagt, das weiß sie, die im Glauben und Erkennen der vielen zu sich selbst erwacht. Ihr Bewußtsein hört dort noch nicht auf, wo sich die unübersteiglichen Grenzen der individuellen Blickfelder hinziehen. Vielmehr tritt sie gerade an dieser Unzulänglichkeitsstelle endgültig aus dem Vorbehalt der Objektivität hervor, um sich als das zentrale und eigentliche Subjekt aller ihrer Lebensakte zu erweisen. Was die philosophische Vernunft von der Logos-Spekulation der Griechen bis zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» nur ahnen konnte, trifft auf die Kirche zu: sie ist der im Glauben, Hoffen, Lieben und Beten der vielen zu sich selbst kommende Geist, der Geist Jesu Christi, insofern er ausgegossen ist in die Herzen der Erlösten und in ihnen jene «Einheit des Geistes» (Eph 4, 3) wirkt, die zwischen göttlicher Gabe und menschlicher Aufgabe die Mitte hält<sup>1</sup>. Nicht als ob damit die Aus-

<sup>1</sup> Während sich diese Ausführungen mit dem Aufweis des innerhalb der Grenzen des extremen Objektivismus schwer einzusehenden Sachverhalts begnü-

schließlichkeit des augustinischen Prinzips «Gott und die Seele» in Frage gestellt oder auch nur angetastet würde. Was hier zur Rede steht, überkommt immer nur als Anmutung und bedarf insofern gerade der Innerlichkeit des Herzens, um zum Herzen sprechen zu können. Wohl aber wollen diese Erwägungen ins Gedächtnis rufen, was in dieser Ausschließlichkeit als schließendes Band unausdrücklich gegenwärtig ist und doch gerade in ihr ausdrücklich, wach und mündig werden möchte; und zwar um der Wahrheit des dreieinigen Gottes willen. Denn von der Stunde an, wo die Erde nicht mehr nur «Tropfen am Eimer» ist, der «aus der Hand des Allmächtigen» rann (Klopstock, Die Frühlingsfeier), sondern Schauplatz der göttlichen Selbstentäußerung, Ort, an dem das Wort Gottes gezeltet hat (Joh 1, 12), trägt die Beziehung zu Gottes personaler Innerlichkeit die Züge eben dieses göttlichen Innenlebens. Wie sich der Sohn zum Vater neigt in der Liebe des Heiligen Geistes, so ist in der Be-

gen, gibt Hans Urs von Balthasar in seiner «Theologie der Geschichte», Einsiedeln 1950, 47, eine an das ignatianische «Sentire cum Ecclesia» anknüpfende theologische Interpretation. Danach ist die Kirche «nicht nur ein formaler Rahmen, innerhalb dessen die persönlichen Gestaltungen und Inspirationen des Geistes den Einzelnen gegenüber sich begeben, sie ist so etwas wie das Gesamtbewußtsein, das Gesamtsubjekt aller Glaubenden, das zwar nicht außerhalb der einzelnen Personen und getrennt von ihnen existiert, das aber dennoch nicht mit den einzelnen identisch ist und sich nicht aus der Summierung ihrer Teilsubjekte ergibt. Es gibt im Einzelbewußtsein den Punkt, wo das Sentire cum Ecclesia übergeht in das Sentire Ecclesiae, das seinerseits nicht adäquat trennbar ist vom Sentire Spiritus Sancti.»

Mit diesem Wort wird eine abgerissene Überlieferung aufgenommen und ein Gedanke neu formuliert, dem für das Selbstverständnis der Kirche entscheidende Bedeutung zukommt. Einer seiner hervorragendsten Sprecher ist Johann Adam Möhler. In seinem genialen Jugendwerk «Die Einheit in der Kirche» (§ 31), Neuausgabe Mainz 1925, 71 ff., entwickelt er ihn von der Problematik der Gotteserkenntnis her. Wie Gott als Schöpfer nur von dem, der die Ganzheit der Schöpfung «mit großem Gemüte» umfaßt, erkannt wird, so gilt auch «im Christentum:» «Getrennt von der Gesamtheit der Gläubigen, die durch Christus und in Christus zu einem Ganzen vereinigt sind, ist unser Standpunkt zu klein für die Größe Christi, die Vereinigung aller ist sein großes Werk, seine Offenbarung; in ihr und durch sie will er erkannt sein.» Darum ist es dem religiösen Individualismus, auch in seiner sublimsten Form, verwehrt, in das Geheimnis des Mittlertums Christi einzudringen und der «Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in ihm» inne zu werden.

ziehung vom innerlichen Ich zum Du Gottes der Geist der Kirche das beziehende Liebesband<sup>1</sup>. Wie es von nun an keinen andern Zugang zum Vater gibt als durch die eine Tür des Mittlers (Mediator) Jesus Christus, so vollzieht sich jede Begegnung mit Gott im Medium seiner fortwährenden und fortwirkenden Mittlerschaft, der Kirche. Wer sich auf diese im Feld der zwischenmenschlichen Beziehungen beheimatete Geistigkeit besinnt, der entdeckt, daß den scheinbar exklusiven Grundakten des religiösen Lebens, Glaube, Hoffnung und Liebe, ein, wenn auch durch den individuellen Aktsinn verdeckter Zug ins Kommunikative innewohnt. Ja er wird darin sogar die unerläßliche Vorbedingung für ihre religiöse Fruchtbarkeit erblicken; denn die göttlichen Tugenden erschließen den Horizont des subjektiven Geistes dadurch für die Unermeßlichkeit des göttlichen Seins, daß sie ihn dem Geist der Kirche eingliedern und ihn dadurch auf jene geistige Wesenheit hinordnen, «die immerdar das Antlitz des Herrn betrachtet» (Augustinus, a. a. O.).

Es gibt mancherlei Motive, die Hast, die sich von außen her in den religiösen Vollzug einschleicht, aber auch die aus

<sup>1</sup> Hier ist der Ort, wo das von Ferdinand Ebner und Martin Buber begründete dialogische Denken in die theologische Denkwelt eingesetzt und für sie fruchtbar gemacht werden mußte. Daß die strenge, in aristotelischen Kategorien denkende Konklusionstheologie die Wesensbenennung der Kirche als Mystischen Herrenleib nicht als Erfüllung ihres Ansatzes anzuerkennen vermochte (vgl. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, passim), liegt einfach daran, daß das Problem der Kirche vom Gegenstand her andere, der kommunikativen Seinsgemeinschaft angemessene Denkformen erfordert. Sie sind am klarsten in Bubers «dialogischem Prinzip» entwickelt (vgl. M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954). Und doch muß dieses Prinzip einer entscheidenden Modifikation unterzogen werden, wenn es der Thematik der Kirche genügen soll. Im Buberschen Ansatz bildet es die strenge Antithese zu jeder Form von Wesensdenken. Das Du duldet kein Es. Diese Ausschließlichkeit ist fragwürdig. Wie soll die aktuelle Begegnung von Ich und Du überhaupt zustandekommen, wenn sie keine zuständige Beziehung zwischen beiden zur ermöglichenden Voraussetzung hat? Die personale Begegnung gründet in einer Wesensbeziehung und erfüllt sich auch in ihr. Jedes Gespräch erstrebt einen Gewinn an Einsicht und Wahrheit, und «alle Lust will Ewigkeit». Gegenüber einer formalistischen Entwertung des Wesensdenkens schafft gerade die dialogische Beziehung immer wieder die Voraussetzung zu einem echten, von personalen Energien getragenen Einstieg in die Region des Allgemeingültigen.



übersteigter Heilssorge aufsteigende innere Unruhe, die dazu drängen, an dieser Lichtung des Daseins, wie sie die Einheit des Geistes schafft, vorbeizugehen. Und doch ist entscheidend viel daran gelegen, daß wir sie betreten und uns dem Frieden und der Freiheit, die sie mitten im Gedränge des Gegebenen und Aufgegebenen schafft, aus ganzer Seele überlassen. Dann erst kann das alle Einzelintentionen übergreifende Bewußtsein zu uns sprechen, das gerade an den Bruchstellen und Grenzen der individuellen Akte aufscheint und über ihren Unzulänglichkeiten ein umfassendes, gültiges Ganzes errichtet.

In dem sich öffnenden Innenraum bereitet sich aber auch ein neues Selbstverständnis des religiösen Menschen vor. Das betende Ich lernt sich erstmals voll aus der Glaubens- und Liebeshingabe an Gott verstehen; sein «Cogito ergo sum» wird dem «Credidi propter quod locutus sum» (Ps 116, 10 = 2 Kor 4, 13) einverwandelt. Das ist nichts anderes als der Gegenzug, der dem Erwachen der Kirche im Glauben, Hoffen, Lieben und Beten der Einzelnen antwortet. Nun findet sich die *anima fidelis* wieder in der Kirche. In diesem Wiedererkennen hat sie die Unstetigkeit der individuellen Existenz mit der mystischen Gliedschaft eingetauscht, die gefährliche Kenntnis der Fremde mit dem ebenso beglückenden wie verpflichtenden Wissen um den zugewiesenen Platz im Vaterhaus. Das ambrosianische «*Vel Ecclesia, vel anima*» wird nun endgültig zu dem «*Anima in Ecclesia*», zum Selbstverständnis des Menschen als eines, wenn auch noch so eingegengten Vorgriffs auf die Universalität der Kirche. Beides steht in einem unaufhebbaren Wechselbezug: daß das mystische Personzentrum der Kirche die offenen Bezüge der subjektiven Erfahrungen und Haltungen an sich bindet, ist Voraussetzung dafür, daß der Einzelne sein höheres Selbst in der Kirche wiederfindet. Und umgekehrt muß ein jeder dieses aus dem Einsatz seines Innersten geborene *Sentire cum Ecclesia* üben, wenn über der Vielfalt der Gläubigen der eine Geist der Kirche aufgehen soll.

Was ist damit erreicht? Doch wohl nichts Geringeres, als daß die Schwelle, der sich der ganze Gedankengang näherte, nun doch, und zwar fast unvermerkt, überschritten wurde: die Schwelle zum Innenraum der Kirche. Fragen wir nicht, was darüber hinweghalf, die Furcht vor der Vereinsamung oder die Verheißung eines größeren Daseins oder ein Drittes, das sich dann einzustellen pflegt, wenn wir den engen Bezirk unsres Eigenseins, und wäre es auch nur denkend, zum Mitmenschen hin überschreiten. Überlassen wir uns lieber dem Anblick, der uns beim Eintritt in das Insein der Kirche erwartet.

## II. DER INBESITZ

Daß in der echten, vom Geist der Liebe erfüllten Zwiesprache ein geistiger Raum aufbricht, in dem sich die dialogische Beziehung von Ich und Du zum bleibend Gültigen erhebt, findet einen eindrucksvollen geistesgeschichtlichen Beleg in dem Gespräch, das Augustinus mit seiner Mutter Monika wenige Tage vor ihrem Tod in einem Landhaus bei Ostia führte. Im Rückblick auf diese denkwürdige, seine gesamte Geisteshaltung prägende Begebenheit berichtet er im zehnten Buch seiner Bekenntnisse (n. 24), wie Mutter und Sohn in ihrem Gespräch die Bereiche des Seienden «wie auf Stufen durchschritten», bis sie das Reich der ewigen Weisheit «leise mit einem einzigen vollen Herzschlag berührten» und dort «die Erstlinge des Geistes gebunden zurückließen». In dieser Region der idealen Geltungen gewinnt der fragende Geist, was ihm keine konkrete Gegebenheit zu vermitteln vermag: Gewißheit und Frieden; denn er berührt in ihr das aller Fragwürdigkeit Überhobene, das als Weisheit vor aller Kreatur geschaffen wurde und als die himmlische Mutter und Gottesstadt auf die pilgernde Menschheit wartet. Von ihr kommt Zuversicht und Klarheit; zu ihr gehen die Gedanken und Erwartungen des Herzens. «Und ich lasse nicht mehr davon ab», betet Augustinus mit Worten, in denen das Gespräch von Ostia nochmals aufklingt, «bis du mich in ihren Frieden aufnimmst, in den Frieden meiner geliebten Mutter, wo die Erstlinge meines Geistes hinterlegt sind und von wo mir alle Gewißheiten zukommen, bis du mich als Ganzen, wie ich bin, aus meiner Zerstreuung und Gestaltlosigkeit einsammelst und mich in der Ewigkeit formst und festigst, o mein Gott, du mein Erbarmen!» (l. 12, n. 23.)

Die Bilder, mit denen Augustinus den Zielraum der menschlichen Denk- und Herzensbewegung umschreibt, lassen erkennen, daß er am Hochziel der jenseitigen Vollendung aufzeigt, was grundsätzlich jetzt schon von der pilgernden Kirche gilt (vgl. Enchiridion, n. 57). Was der ekstatische

Aufschwung des Geistes nur flüchtig berührt, liegt für jeden, der bei ihr Einkehr hält, greifbar bereit. Es sind, im biblischen Wortbild gesagt, die «Erstlinge des Geistes» (Röm 8, 23), unter denen Augustinus jene entscheidenden Lichtblicke versteht, die dem zur Weisheit aufschauenden Auge zuteil werden und ihm die Enträtselung der unübersichtlichen Tatsachen des Lebens verstatten. Daher setzt er sie den obersten «Gewißheiten» des Geistes gleich, mit den in sich selbst einsichtigen Prinzipien des Denkens und Handelns, die der menschlichen Vernunft nach seiner Auffassung immerfort aus dem Lichtkreis der ewigen Ideen eingestrahlt werden.

Diese Aussagen behalten, aufs ganze gesehen, auch dann ihren Sinn, wenn man sie von ihrem ursprünglichen Ansatz auf die pilgernde Kirche überträgt und damit auf das christliche Dasein hier und heute zurücknimmt. Jetzt schon, da wir noch im Glauben wandeln und nicht im Schauen (2 Kor 5, 7), vollzieht sich in der Kirche jene große Enthüllung, durch die wir zu immer größerer Klarheit in das geschaute Bild verwandelt werden (2 Kor 3, 18). Als Hort der Wahrheit vermittelt sie aber auch die unerläßliche Vorbedingung zu einem der Wahrheit geweihten Leben: die Freiheit. Jetzt schon dürfen wir in ihr mit Augustinus die «volle und vollkommene Einheit» erblicken (in Joannem, tr. 26, n. 17). Jetzt schon ist sie der Weg zum Vollzug dieser Einheit im Geist der Liebe und zugleich ihre gnadenhafte Besiegelung in der Gabe des Friedens. Mit einem Wort: die Elemente des geistlichen und geistigen Lebens, die sich schon zu Beginn der Besinnung abzeichneten (Seite 19ff.), liegen in ihr in einer Weise bereit, daß sie jedem, der mit der Kirche lebt und mit ihrem verborgenen Eigenleben vertraut ist, zugänglich sind. Er bedarf des mystischen Höhenfluges nicht. Es genügt, daß er sich in das Geheimnis der gegenwärtigen Kirche versenkt, und er wird auf die Prinzipien stoßen, die sein Dasein tragen, führen und erhellen.

Nun kann die aufgeführte Wortreihe allerdings keine

systematische Bedeutung im strengen Sinn beanspruchen; weder ergibt sie sich als unvertauschbare Folgerung aus der Wesensidee der Kirche, noch umschreibt sie den Umkreis jener geistigen Güter, auf welche sie zuerst die Hand legt. Nur ein gewisser Vorrang kommt ihr vor andern zu. Doch berechtigt schon dies, an ihrem Leitfaden darzutun, wie die Kerngehalte des Geisteslebens in der Innerlichkeit der Kirche aufgehoben sind, wie sie aus ihr hervorgehen und zu ihr zurückstreben als ihrem Quellgrund und letzten Ziel.

In Paul Claudels Legende von Animus und Anima beginnt die von den Fragen des Intellekts bedrückte Seele ihr wundersames Liebeslied erst dann anzustimmen, wenn sie sich von ihrem unersättlichen Gefährten unbeobachtet glaubt. Das ist ein Wink für die einzuschlagende Methode. Wie die «Urworte» des Geistes im Innenraum der Kirche klingen, wie sie ihrem Bewußtsein gegenwärtig sind und gelten, das erfährt der am deutlichsten, der schlicht auf ihr *Beten* hinhört. Zwar hat dieses Verfahren die unvermeidliche Wirkung, daß die geistigen Grundgehalte immer nur in Abhängigkeit von der übernatürlichen Sendung der Kirche erscheinen und nicht so, wie sie von außen her in ihr Leben eingingen und ihm dienstbar wurden. Aber dadurch tritt der eigentliche Fragepunkt, die Frage nach der Art ihres innerkirchlichen Geltens, nur um so klarer hervor. Wer auf die Stimme der betenden Kirche hört, ist nicht nur Zeuge der heilsentscheidenden Zwiesprache von «Geist und Braut»; er vernimmt zugleich, wie darin alle Dinge, zumeist aber die geistigen, bei ihrem Namen gerufen und zu ihrer höchsten, vom Wort der Offenbarung genannten Bestimmung aufgerufen sind.

#### DIE WAHRHEIT

Das einzigartige Verhältnis, in dem Christus als Offenbarer des «allein wahren Gottes» (Joh 17, 3) zur *Wahrheit* steht, setzt sich auch in seinem mystischen Fortleben in der Kirche fort. Mit ihm sind «Gnade und Wahrheit» in die Welt

gekommen (Joh 1, 17), die Wahrheit, die alle, die sie erkennen, «frei macht» (Joh 8, 32). Er hat das Reich der Wahrheit begründet (Joh 18, 37), die Seinen in der Wahrheit geheiligt (Joh 17, 19) und ihnen den «Geist der Wahrheit» zugesichert, der sie «in alle Wahrheit einführt» (Joh 16, 13). Aber er hat dies alles nicht in der Weise einer von seiner Person ablösbaren Setzung vollbracht; zu seiner Wahrheit gelangen, heißt in das Wesensgespräch mit ihm eintreten. «Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne» (Joh 10, 14). «Mir ist alles von meinem Vater übergeben; niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will» (Mt 11, 27). Der Weg zur Wahrheit führt durch ihn. Er ist das Offenbarwerden des Vaters. Ihn sehen, heißt den Vater sehen (Joh 14, 9): «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14, 6). Deshalb ist auch die Kirche nicht nur im Besitz der ihr von ihrem Stifter übergebenen Lehre. Von ihr gilt mehr. Sie ist der Anbruch des Reiches seiner Wahrheit. Sie ist sein tragendes Fundament. «Denn die Kirche des lebendigen Gottes ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit» (1 Tim 3, 15). Das besagt: Wie das Gebäude der Kirche auf Petrus als Felsenfundament gebaut ist, so ist der Bestand der Wahrheit auf die Tragekraft der Kirche gegründet. Nicht als fiel sie mit ihr in irgendeiner Weise in eins; wohl aber ist sie ihr, wie der Wortlaut des Textes in bildhafter Sprache sagt, als sichtbare *Gewähr* zugeordnet. Daß es die Kirche gibt, ist eine quer durch alle geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten hindurchgehende Versicherung dafür, daß es auch die Wahrheit gibt. In ihrer inneren Ordnung ist sie geradezu ein Vorgriff auf den Kosmos, den die Wahrheit aus der chaotischen Fülle des Seienden aufbaut. Und auch das Umgekehrte gilt. Was die Kirche ist und will, kann sie nur im Umkreis der Wahrheit verwirklichen. Sie ist das Feld ihres Seins und Wirkens. Zwischen Kirche und Wahrheit herrscht ein unaufhebbarer Wechselbezug. Die Identität, die zwischen ihrem Stifter und der

Wahrheit besteht, muß sich notwendig in ihr abspiegeln, weil sie, wenn auch nicht mit Christus identisch, so doch ebensowenig – als seine Fülle (vgl. Eph 1,23) – verschieden gedacht werden kann. Sie existiert als von ihm gesetzte Beziehung zu ihm.

Der Hinblick auf Christus, ihr Haupt, führt am Ende hinein in die Tiefen des trinitarischen Ursprungs aller Wahrheit, dorthin, wo sich der Vater in seinem gleichwesentlichen Wort ausspricht, und wo sich das Wort, gleichsam in liebender Replik auf seine Abkunft, dem Vater zuwendet (vgl. Joh 1,1); wo der Offenbarer, «der eingeborene Gott, am Herzen des Vaters ruht» (Joh 1,18). Wer zur Wahrheit der Kirche vordringt, rührt letztlich an das Geheimnis, wie sich die liebende Hinneigung des Sohnes zum Vater im Leben der Kirche wiederholt. Und es wiederholt sich, gedämpft durch die Schleier ihrer Menschlichkeit, in dem Akt, wo sie im Glauben, Hoffen und Lieben ihrer Glieder zu sich selber kommt, um die Wiederkunft ihres himmlischen Bräutigams auf sich und die Welt herabzurufen. Die Last der Endlichkeit zwingt sie gleichsam durch die Hingabe der vielen hindurch, bevor sie sich zur antwortenden Hingabe an den anrufenden Gott zu erheben vermag. Die Antwort des Sohnes an den «allein wahren Gott» (Joh 17,3) – «alles Meinige ist dein und alles Deinige ist mein» (Joh 17,10) – weitet sich in ihrem Munde zu dem mütterlichen Bekenntnis: «Sieh, hier bin ich samt den Kindern, die mir Gott gegeben hat!» (Is 8,18 = Hebr 2,13.) Aber gerade dadurch ist sie reines personare, ein zur personalen Mündigkeit erwachendes und gleichzeitig zu ihr berufendes Wort, inniges Bekenntnis zu dem, der gerade durch die Weise, wie er Person ist, durch die Liebeseigung zum Vater, die ewig-wesende Wahrheit ist. Je inniger die Kirche diese Hingabe mitvollzieht, je inniger sie im Glaubensgespräch ihrer Kinder «durch-tönt», je inniger sie mystische Gesamt-Person aller Gläubigen ist, desto mehr wandelt sich auch ihr Verhältnis zur Wahrheit von passiver Teilhabe zu aktiver Teilnahme. Weil sie vom göttlichen Of-

fenbarungswort zuerst angesprochen und damit mehr als jede andere Wirklichkeit in den Vorgang der A-letheia, der Entbergung Gottes, hineingenommen ist, steht sie auch zu jeder andern Form von Auflichtung und Enthüllung in einem mütterlich-nahen Verhältnis. Sie ist in einer Weise von der Wahrheit Gottes ergriffen, daß jede echte Einsicht, jeder Erkenntnisfortschritt, sie in ihrer Wesenstiefe angeht.

Die Struktur der Wahrheit in der Kirche trägt ihrer ur-eigenen Natur nach *worthaftes* Gepräge. Sie vollzieht sich immerfort in der Weise des *Gesprächs*. Zunächst zwischen dem Geist der Kirche und dem Heiligen Geist, das im beiderseitigen «Komm!», im Zuruf der End-Sehnsucht, anhebt. Dann aber auch, und integrierend, der Gläubigen miteinander. Aus der Hingabe zwischen Vater und Sohn wie zwischen dem Erlöser und seiner Braut geboren, kann die Wahrheit der Kirche nie starrer Besitz, nie Ideologie, werden. Sie lebt im Wort, und der *worthafte* Austausch ist ihr Lebensgesetz, auch dort und gerade dort, wo sie in die scheinbar einsame Spekulation der Theologie oder in die scheinbare Erstarrung des Dogmas eingeht. Auch in der theologischen Konklusion und der dogmatischen Definition bleibt sie, was sie von Grund auf ist: Wort Gottes, das auf den Wellen des menschlichen Wortes «bis an die Grenzen der Erde» dringt (Röm 10, 18 = Ps 19, 5). Das hindert indes keineswegs, daß die christliche Wahrheit in der Kirche feste, geprägte Formen annimmt. Darauf weist das Bild von der «Säule und Grundfeste der Wahrheit» deutlich genug hin. Nur ist zu bedenken, daß die Wahrheit auch dort, wo sie sich zur klaren Form verfestigt, ihren *worthaften* Grundcharakter unvermindert beibehält. Auch als geprägte Form spricht sie den Betrachter mit der lebendigen Wärme des Wortes an.

Aber welches ist die adäquate Form der von der Kirche bewahrten Wahrheit? Sie kann an Gestaltung und Umfang von der *Forma Ecclesiae* nicht verschieden sein, da ja alles, was die Kirche hat, und zumal das, worin sie sich selber innehat, in das Wesen ihrer Wahrheit hineingenommen ist. Nun



antwortet aber auf die Frage nach der Wesensform der Kirche «nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, ja nichts Göttlicheres . . . als jener Ausdruck, womit sie als ‚der mystische Leib Jesu Christi‘ bezeichnet wird»<sup>1</sup>. Das ist das Eidos, das die vom Glauben «erleuchteten Herzensaugen» (Eph 1, 18) in ihr gewahren. Um von da zur Wesensform der Wahrheit zu gelangen, muß der mystische Wesensbegriff der Kirche nur in die Sphäre des Wahren (verum) übertragen werden. Diese Aufgabe löste bereits Irenäus von Lyon, der den christlichen Wahrheitsbegriff offensichtlich von der Idee des Mystischen Leibes her denkt und deshalb von einem Leib der Wahrheit («Corpus veritatis») spricht (Demonstr. n. 1; Adv. Haer, I, c. 9, 4; I, c. 14, 3; I. c. 18, 1; II, c. 27, 1).

Leib der Wahrheit: Das ist, formal gesehen, die Antwort auf die Grundfrage aller Ekklesiologie, die Frage nach der ihrem Gegenstand angemessenen Denkform. Sie verneint jeden Versuch, die Kirche einem von anderswo hergeholten, nicht an ihr selbst abgelesenen Denkschema zu unterwerfen. Damit aber sagt sie auch schon positiv, daß das Wesen der Kirche nur in ihrem eigenen Horizont offenbar zu werden vermag. Mit ihrem Sein stiftet die Kirche auch die Form der erkennenden Begegnung mit ihr. Dem cyprianischen Satz «Außer der Kirche kein Heil» (Epist. 73, c. 21)<sup>2</sup> entspricht, für die gedankliche Beziehung zu ihr, die Formel «Außer der Kirche keine Wahrheit», die thetische Fassung der Einsicht, daß nicht ein von außen herangetragenener Wahrheitsbegriff, sondern nur der ihr selber innewohnende zur Erschließung ihres Wesenssinnes verhelfen kann. Das mutet wie ein logischer Zirkel an, insofern die Vorstellung des «Leibes der Wahrheit» aus dem Bild des «Mystischen Leibes» hervorgeht. Tatsächlich aber wird darin nur der Rang der Corpusmysticum-Idee offenbar. Sie ist nicht Bild unter Bildern, gleichberechtigt etwa mit der johanneischen Bilderrede vom

<sup>1</sup> Pius XII., Enzyklika «Mystici Corporis», AAS, Bd. 35 (1943), 193–248.

<sup>2</sup> Zur Interpretation des Wortes vgl. E. Seiterich, Von der alleinseligmachenden Kirche, Karlsruhe 1947.

Weinstock (Joh 15, 1 ff.) oder der paulinischen vom Tempelbau im Heiligen Geist (Eph 2, 21 f.). Sie ist das Bild aller Bilder. Sie ist *die* Wesensaussage über die Kirche. Zwar läßt sie sich, wie richtig gesehen wurde, nicht zur begrifflich-exakten Formulierung präzisieren; aber nicht, wie man dann irrig auslegte, weil sie ein prälogisches und deshalb vortheologisches Stadium verkörpert, sondern weil sie ihrem logischen Umfang nach alle begrifflichen Aussagen über die Kirche umfaßt. Sie ist das Umgreifende aller ekklesiologischen Begriffsbestimmungen, das seinerseits nicht mehr in Griff gebracht, nicht mehr exakt definiert werden kann. Diese, in ihrer ursprünglichen Fassung nur implizit mitschwingende Funktion tritt in der Formel «Leib der Wahrheit» ausdrücklich zutage. Sie bringt die logische Bedeutung dessen in Blick, was die Rede vom Mystischen Leib als die von Christus gestiftete Heilswirklichkeit bezeichnet. Beide Aussagen stehen in einem echten Wechselverhältnis. Mystischer Leib ist die Kirche unter dem Gesichtspunkt des Heils gesehen. Leib der Wahrheit nach ihrem Verhältnis zur Wahrheit befragt.

Corpus veritatis besagt inhaltlich die Abkehr von der strengen Tektonik des platonischen Ideenreiches und der Anbruch eines organischen Wahrheitsbegriffs. Im Ideenreich stehen die einzelnen Elemente der Wahrheit in einem rein sachlichen Ordnungsverhältnis zueinander, wie es ihnen durch die in der Idee des Guten gipfelnde Hierarchie des Ganzen zugewiesen wird. Von einer inneren Sinnbeziehung ist nicht die Rede. Für die Glieder des Wahrheitsleibes aber gilt im Grunde kein anderes Gesetz als das der dienenden Einordnung, das Paulus zum Lebensgesetz des Mystischen Leibes erklärt. Jedem Bauglied der Wahrheit ist damit ein eigener Ort und dort eine besondere, unvertauschbare Funktion zugesprochen, eine geradezu individuelle und doch nur aus dem Zusammenhang des Ganzen erfließende Bedeutung. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für den Wahrheitsvollzug. Nicht dann ist eine Erkenntnis schon zu ihrem

Ziel durchgedrungen, wenn sie im Sinne der platonischen Erkenntnislehre das Eidos des erfragten Sachverhaltes herausgeschält und seinen Rang in der Hierarchie der Ideen bestimmt hat. Sie muß auch auf den besonderen Ort, der ihr im Sinnganzen zukommt, achten und sich mit ihrem Ertragnis dort einordnen. Wo diese zweite Aufgabe versäumt wurde, zeigen sich fast unvermeidlich Störungen im Erkenntnisprozeß, die sich hemmend auf das gesamte Geistesleben auswirken. Sie ergeben sich daraus, daß an sich wahre Erkenntnisse irrig angesetzt, falsch bezogen oder einfach planlos hingestreut werden. So entsteht ein ganzes Netz von Fehlbezeichnungen und Sinnverschiebungen, das nur mühsam entwirrt werden kann. Auch im Blick auf diese versprengten, ihrem genuinen Geltungsbereich entfremdeten und verstellten Wahrheitssplitter stellt die Idee des Wahrheitsleibes eine Aufgabe, die diesmal darin besteht, die schuldige Versäumnis nachträglich aufzuholen. Es geht darum, die verstreuten Wahrheitsmomente zu sammeln und in ihre ursprüngliche Geltung wieder einzusetzen. Hier hat die patristische Vorstellung von einem über die ganze Welt hin ausgestreuten logos spermatikos ihren Ort. Sie zeigt, daß die Väter – wie etwa Justin –, die ihr huldigen, tatsächlich aus der Konzeption des Leibes der Wahrheit dachten, wenn sie bei ihnen auch nicht ausdrücklich vorkommt. Damit findet die Praxis der Kirche, sich von den geistigen Bewegungen außer ihr das Substrat für ihre immanente Tätigkeit bereitzustellen zu lassen und ihre ganze «Weltoffenheit» die in ihrem ureigenen Wahrheitsbegriff gründende Rechtfertigung. Nichts, was, wenn auch in Entstellung, wahr ist, kann ihr gleichgültig bleiben. Wie ihr das Heil auch noch des letzten, verkommenen Verbrechers angelegen sein muß, so ist es ihr aufgetragen, sich noch der fernsten Abschattung des Wahren anzunehmen. Bei dieser Suche entfernt sie sich nicht von sich selbst. Denn noch auf der schwächsten Spur der Wahrheit liegt ein Abglanz der Ewigen Wahrheit, deren Bild sie sichtbar darstellen soll in dieser Welt. Erst wenn sie das letzte Körn-

chen des logos spermatikos geborgen hat, wird sie mit der Auferbauung des Wahrheitsleibes zu Ende sein. Und erst dann wird der «Geist der Wahrheit» (Joh 14, 17) seinen Auftrag ausgeführt haben, sie «in alle Wahrheit» einzuführen (Joh 16, 13).

Aus den Bezeugungen des Wahrheitsverständnisses der *betenden* Kirche sei vor allem ein Wort herausgegriffen, das sich im Meßformular der heiligen Hippolyt und Kassian (13. August) findet: «*tuae testificatio veritatis nobis proficiat ad salutem*»: «Die Bezeugung Deiner Wahrheit gereiche uns zum Heil» (Sekret)<sup>1</sup>. Zweifellos steht «*testificatio veritatis*» synonym für das eucharistische Opfer, für welches die Gaben, über die das Gebet gesprochen wird, ausgesondert und bereitgestellt sind. In ihm feiert die Kirche «das Gedächtnis des Leidens des Herrn» und feiernd wird sie zur Opfergabe in der Hand des ewigen Hohepriesters, wie es die Sinnbildlichkeit der sichtbaren Opfergaben bezeugt. So hält die Kirche bei sich Einkehr, indem sie opfert, und sie geht ins Opfer Christi ein, indem sie das Andenken des Heilswerkes Christi begeht. Wahrheit und Heil durchdringen sich vollständig: Die Eucharistiefeier ist der Herzschlag, der heilbringende Lebensakt der Kirche, und sie ist zugleich «Wahrheitsbezeugung», der Ur-Sprung ihrer Wahrheit. Wie sie nach der tiefsinnigen Deutung der Väter selbst als eine andere Eva aus der Seite des «letzten Adam» (1 Kor 15, 45) hervorging<sup>2</sup>, so entspringt auch ihre Wahrheit aus

<sup>1</sup> Das umgekehrte Anliegen formuliert die Postcommunio: *Sacramentorum tuorum, Domine, communio sumpta nos salvet: et in tuae veritatis luce confirmet*. Wie in der Sekret die Bitte von der Wahrheit zum Heil ging, so hier von der empfangenen Heilsgnade zum Aufenthalt in der Wahrheit. Der Zusammenhang macht in schöner Weise nochmals deutlich, daß die Gesichtspunkte der Wahrheit und des Heils bei der Deutung der Kirche vertauschbar sind.

<sup>2</sup> Ambrosius, *In Lucam*, 2, 87; Augustinus, *De civitate Dei*, 22, 17; *De Genesi contra Manichaeos*, 2, 37; *In Joannem* 9, 10; *Tractatus in Epistolam Joannis I.* 120, 2; Chrysostomus, *Homilia ad Neophytos*; Bonaventura, *Liber de ligno vitae*, n. 30. Zum Ganzen: Hugo Rahner: *Flumina de ventre Christi* (*Biblica* 22 (1941) 209–302; 367–403). Vgl. ders.: *Ströme fließen aus seinem Leib* (*ZAM* 18 [1943] 141–149). S. Tromp: *Die Geburt der Kirche aus dem Herzen Jesu am Kreuz* (*ZAM* 9 [1934] 233–246).

der Seitenwunde Christi, aus dem Mitvollzug seiner Opferhingabe. Davon ist und bleibt die Wahrheit der Kirche gezeichnet. Daher rührt es, daß sie nie in die Geschlossenheit eines Systems unterzubringen ist und sich von innen her allen Versuchen zu glättender Harmonisierung widersetzt.

Wie das apokalyptische Lamm, das die Siegel am Buch der göttlichen Ratschlüsse erbricht (Offb 5 ff.), trägt sie die Todeswunde. Dieser Schnitt trennt sie unweigerlich von jedem Verständnis der Wahrheit, das nur auf die Durchsichtigkeit des Weltbildes ausgeht und darin am Ende noch das Kriterium ihrer Gültigkeit erblickt. Jede noch so schöne Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf sieht sie von einer je größeren Unähnlichkeit (IV. Laterankonzil, Denz. 432) durchbrochen. Wer in ihrem Licht die Schöpfung erforscht, hört wie Paulus «das Seufzen» der in Wehen liegenden Kreatur (Röm, 8, 22); er sieht wie Vergil die *lacrimae rerum* und wie der späte Hölderlin die tiefe Versehrtheit der Dinge, die «bluten an Gestalt und Herz», weil sie die ihnen zugedachte Ganzheit nicht mehr erreichen («In lieblicher Bläue. . .»). Der tödliche Schnitt, der den «Leib der Wahrheit» versehrt, setzt sich in die erkannte Welt hinein fort, bis hinein in die Tiefen des erkennenden Herzens, dem, wie Jean Paul sagt, trotz seiner unermüdlichen Versuche, sich «nach allen Seiten hin» zu schließen, «eine angeborene Wunde» bleibt.

Ein tief pessimistischer Zug scheint von daher in das Bild der Wahrheit einzudringen. Jedoch der Schmerz, der aus ihm spricht, ist nur Schlüssel zu ihrem Innersten. Aber heißt das nicht, die Wahrheit dem Schmerz ausliefern? Wer so fragt, weiß weder um den Abgrund des Wahren noch um die verborgene Wunde des Herzens und auch nicht um den Zusammenhang von beiden. Er hat noch nicht empfunden, daß gerade die Entbehrung für das Ereignis des Wahren, für die Entbergung, reif macht. Die Unfähigkeit, die innere Wunde zu schließen, ist eine Art inwendiger Einübung in die Fähigkeit des Seienden, aus seiner Verslossenheit herauszugehen und sich dem Intellekt zu zeigen. Die Versehrtheit des Her-

zens schärft den Sinn für die Offenheit des Wahren. Aber nicht nur dies. Das inwendige Betroffensein des erkennenden Menschen, der Schmerz, der ihn zur Erkenntnis treibt, stellt ihn in eine überaus innige Beziehung zu dem Gegenstand, den sein Erkenntnisakt aufbricht. Dadurch hebt sein Erkennen die Entgegensetzung von Ich und Welt auf, die sie doch ständig voraussetzt. Was in der Unterscheidung begann, vollendet sich in der Einigung. So entspricht es zutiefst dem Sinn der «Wahrheitsbezeugung». Aus dem Todesleiden des Erlösers ist die eine Kirche, die Gemeinschaft der Erlösten, geboren. Der dunkle Begleiter ihrer Wahrheit, der Schmerz, will nichts anderes. Er ist der unablässige Antrieb zur Vereinigung von Geist und Sein. Er bricht die individualistische Verslossenheit des Denkenden auf und drängt ihn mit seiner ganzen Existenz in den Erkenntnisvollzug hinein. Darum steht auch am Ende nicht der abstrakte Begriff, sondern jenes unmittelbare Mit-Wissen, das nur die Herzenserkenntnis vermittelt.

Die «Bezeugung der Wahrheit» erweist nach dem Gesagten vor allem die Abkunft der Wahrheit aus dem Opfertod Christi. Wer aber dem Schmerz verschrieben ist, ist es auch der Hoffnung. Das Seufzen der Kreatur schlägt dort, wo es den Menschen durchstimmt und in ihm bewußt wird, in die Gewißheit um: «auf Hoffnung hin wurden wir gerettet» (Röm 8, 24). Vom Leid gezeichnet bleibt diese Hoffnung jedoch, weil «noch nicht offenbar wurde, was wir einst sein werden» (1 Joh 3, 2). Denn «eine Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung mehr» (Röm 8, 24). Aber wird denn mit diesem Wort nicht das Innerste der Wahrheit verdunkelt, die doch ganz darauf ausgeht, Licht und Sichtbarkeit zu schaffen? Ist damit nicht jede Aussicht auf das Wesensbild, das Eidos, verwehrt? Es kann nicht in Frage gestellt werden: dem Wahrheitsverständnis der Kirche ist der Optimismus der platonischen Erkenntnislehre fremd. Gerade weil die Hoffnung sein Anführer ist, setzt es im de profundis der Schwäche an, durch das alle christliche Hoffnung hindurchmuß. Wenn

wir schon «nicht wissen, was rechtes Beten ist» (Röm 8, 20), wie sollen wir uns dann auf dem schwierigen Weg der Erkenntnis auskennen? Und doch hat dies Bekenntnis nichts gemein mit der müden Resignation des Agnostizismus; vielmehr ist es seiner ganzen Absicht nach nichts anderes als die existentielle Anrufung des Heiligen Geistes, die das Gebet der Kirche am Mittwoch in der Pfingstoktav in die Worte faßt: «Der Tröster, der von Dir ausgeht, Herr, möge unsere Geistnatur erleuchten und uns gemäß der Verheißung Deines Sohnes in alle Wahrheit einführen.» Und der Geist der Wahrheit «nimmt sich unsrer Schwachheit an» (Röm, 8, 26). Er gibt den Blick frei für das, was kommt, wenn die Vorbehalte der Hoffnung fallen und der Wandel im Glauben ins offene Schauen übergeht (vgl. 2 Kor 5, 7). Es ist der Zustand, der dann eintritt, wenn wir nicht mehr bruchstückhaft erkennen, sondern so, wie wir erkannt sind (1 Kor 13, 12), und wenn «auch sie, die Schöpfung, von der Knechtschaft des Verderbens erlöst wird zur herrlichen Freiheit der Gotteskinder» (Röm, 8, 21). Im Aufblick zu dieser Zukunft des christlichen Glaubens und Hoffens kommt das verloren geglaubte Eidos plötzlich wieder, und zwar herrlicher als es irgendeine Form idealistischen Philosophierens zutage zu fördern vermochte, in Sicht: «Denn die er vorher erkannte, hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, der dadurch der Erstgeborene unter vielen Brüdern wird» (Röm, 8, 29). Was der menschlichen Erkenntniskraft versagt bleibt, solange sie sich auf sich selber stellt, wird ihr zuteil, sobald sie sich zur Ewigen Wahrheit aufschwingt und sich als Widerschein eines schöpferischen Erkenntseins durch den göttlichen Intellekt begreift. Dann wird der Schleier, den die Hoffnung über alle Dinge gebreitet hat, durchsichtig auf das Kommende hin. Die Äonen überschneiden sich; der begrenzte Anblick des Gegenwärtigen begegnet sich mit dem in die unverhüllte Gottesherrlichkeit getauchten des Künftigen. Es wäre zuviel gesagt, wollte man behaupten, daß die Wahrheit der Kirche jetzt schon alles Seien-

de auf Gott hin durchsichtig mache. Dies eine aber vermittelt sie: daß das von ihr erhellte Auge im Urgrund der seufzenden Kreatur und der blutenden Dinge das Bild des Lammes erblickt, «das geschlachtet ist seit Grundlegung der Welt» (Offb 13, 8). Wie die Wahrheitsbezeugung die Abkunft der Wahrheit aus der Todeswunde des Erlösers bezeugt, so führt sie auch zu ihr als dem letzten Deute-Zeichen aller Weltgeheimnisse hin.

#### DIE FREIHEIT

«Freiheit der Gotteskinder» heißt der Zustand des Seienden, auf den hin wir die Dinge sehen müssen, um ihr Urbild, ihre Wahrheit in Blick zu bekommen. Die *Freiheit* mißt also den geistigen Raum aus, in dem die Wahrheit aufscheinen kann. Sie erschließt überhaupt erst die Dimension der Wahrheit. Umgekehrt empfängt die Freiheit allein von der Wahrheit Gehalt und Gesicht. Beide, Freiheit und Wahrheit, sind unzertrennlich verschwistert. Das ist für die Wahrheit der Kirche nicht leicht einzusehen. Erheben doch gerade ihre wichtigsten Verlautbarungen den Anspruch des Endgültig-Entscheidenden, Zwingenden. Angesichts dieser Aporie bleibt nur die Möglichkeit, statt vorgefaßte Meinungen über den Sinn der Freiheit in der Kirche zu befragen, sie, die Kirche selbst, als Kronzeugin anzurufen.

Gemessen am liberalistischen Freiheitsbegriff muß das Zeugnis der Kirche zunächst befremden. Denn es geht an dem, was ihm als Kern des Ganzen erscheint, am Gedanken der individuellen Ungebundenheit fast achtlos vorbei und auf ein Ziel zu, das außerhalb seines Gesichtskreises liegt. Zwar kennt das Bewußtsein der Kirche, wie es aus ihrem Beten spricht, auch die Freiheit als Abwesenheit nötiger Einwirkungen, als *Freiheit von* . . . Doch denkt es diese Seite des Freiheitsproblems so, wie es ihr angemessen ist, nämlich als Negation. Im Embolismus der Messe, der die letzte Vaterunserbitte fortführt, steht abschließend die An-



rufung: «Gib gnädig Frieden in unsern Tagen, damit wir, von Deiner Barmherzigkeit unterstützt, von aller Sünde immer frei bleiben und vor jeder Verwirrung gesichert.» In ähnlichem Sinn erflehen die Orationen «Gegen die Kirchenverfolger» und «Zur Erflehung der Fürbitte der Heiligen» der Kirche das Heilsgut der «*secura libertas*», die sichere Freiheit als Voraussetzung für die ungestörte Erfüllung der ihr von Gott gestellten Aufgabe. Insofern die Kirche überhaupt auf den negativen Freiheitsbegriff des Liberalismus eingeht, gilt er ihr doch immer nur als Vorbedingung und Wegbereiter für das, was sie eigentlich unter Freiheit versteht. Um das jedoch in Blick zu bekommen, ist es unerläßlich, nach dem ursprünglichen Ansatz der Freiheit zu fragen, nach dem «geistigen Ort», an dem sie beheimatet ist und ihr wahres Gesicht zeigt. Es ist, in der Gebetsprache der Kirche gesagt, die Frage nach dem Sinn der «vollendeten Freiheit», um welche die Oration vom Ostermontag bittet. Einen ersten Hinweis gibt bereits dieses Gebet, wenn es die «vollkommene Freiheit» als Äquivalent des «Voranschreitens zum ewigen Leben hin» deutet und damit Freiheit als ein *Freisein für . . .*, als Entschränkung zur vollen Hingabe, zu verstehen gibt.

Volle Klarheit in der aufgeworfenen Frage schafft indes erst die Liturgie des Sonntags Laetare, die in der Lesung das freigeborene Jerusalem, das «von oben stammt» und «unsere Mutter» heißt, dem «gegenteiligen», knechtischen gegenüberstellt und zu der Schlußfolgerung hinführt: «So sind wir also, meine lieben Brüder, nicht Kinder der Magd, sondern der Freien auf Grund der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat» (Gal 4, 22–31. Vulg.). Ort und Heimstätte der Freiheit ist nach diesem Text die Kirche. Sie, die in der Perspektive der liberalistischen Freiheitsvorstellung als der abwehrende Cherub vor dem Paradies der Freiheit erscheint, fällt nun, in der von ihr selbst eröffneten Sicht – und es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß alle umfassenden Wirklichkeiten immer auch den Modus ihrer Erkenn-

barkeit von sich aus verfügen –, mit diesem Paradies geradezu in eins!<sup>1</sup> Sie ist der Ort der wesentlich verstandenen Freiheit. Aber sie ist es nun nicht mehr, wie sie Trägerin der Wahrheit war, in direkter Ableitung aus ihrer Würde als Corpus Christi mysticum. Nicht als der Leib, sondern als das bräutliche «Weib» des Erlösers ist die Kirche die tragende Urgestalt der Freiheit. Hierin berührt sie sich seltsam mit dem etymologischen Zusammenhang von «frei» und «freien», der den Grundsinn von Freiheit in der liebenden Zuneigung von Bräutigam und Braut erfüllt sieht<sup>2</sup>. So entspricht es vor allem aber der Aussage des Galaterbriefes, die im Grunde das apokalyptische Bild des «neuen Jerusalem» vorwegnimmt, das «von Gott, vom Himmel, herniederstieg, ausgestattet wie eine Braut, die sich für ihren Bräutigam geschmückt hat» (Offb 21, 2). In ihrer bräutlichen Bereitschaft zumal aber in dieser liebenden Hingabe, ist sie die Freie. Denn bevor Freiheit noch die Unabhängigkeit von einschränkenden Motiven besagt, meint sie das einzigartige Vermögen des Geistes, sich auf ein außer und über ihm liegendes Ziel hin zu sammeln und sich ihm in einem zusammengefaßten Aufgebot aller Wesenskräfte zu weihen. Und eben dies spricht das Bild der bräutlich geschmückten «Gattin des Lammes» für die Kirche insgesamt aus. Diese Auslegung der Freiheit trifft sich unmittelbar mit den Gedanken über die Personalität und die Wahrheit im christlichen Verständnis. Wie der Sohn sein leuchtendes Selbst, seinen Logos-Namen, aus der Hinneigung zum Herzen des Vaters empfängt, und wie die Kirche aus der Hingabe der vielen zu sich selbst und zu ihrer Sendung als Trägerin der Wahrheit erwacht, so verhält es sich auch mit dem Ursprung der Freiheit: er setzt nicht in Akten der Abscheidung und Selbstbewahrung, son-

<sup>1</sup> Als das «Neue Paradies» besingt, nach dem Vorbild zahlreicher Kirchenväter, Gottschalk von Limburg, ein mittelalterlicher Sequenzendichter, die Kirche in seiner Sequenz «Laus tibi Christe» zum Oktavtag von Epiphanie.

<sup>2</sup> Vgl. F. Rütten, *Christliche Worte*, Hamburg 1947, 46; F. Melzer, *Der christliche Wortschatz der deutschen Sprache*, Lahr 1951, 215.

dern in der liebenden Selbstentäußerung an, die den Wesensakt der Braut Christi ausmacht. Nicht in den Stunden des Aufatmens, da sie aus den Katakomben heraufstieg und die Fesseln von ihren Händen fielen, war sie in ihrem eigensten Sinne frei, sondern damals, als der Pfingststurm über sie kam und sie zum freimütigen Zeugnis für ihren gekreuzigten und auferstandenen Herrn begeisterte. Aus der Erfahrung jener hohen Stunde ist das Schlüsselwort zum Freiheitsverständnis der Kirche geboren: «Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit» (2 Kor 3, 17).

Der Abstand des kirchlichen Freiheitsverständnisses zum liberalistischen ist so groß, daß allen Ernstes gefragt werden muß, ob sich die Kirche nicht eines eigenen Vokabulars bedient, das die Verständigung mit der weltlichen Redeweise erschwert, wenn nicht ganz ausschließt. Beim näheren Zusehen verrät indes die negative Freiheitsvorstellung, die sich in der Abwehr der einschränkenden Momente erschöpft, deutlich genug ihren abkünftigen Charakter, der auf die Auslegung im Sinne der Kirche zurückweist. Schon die Ratlosigkeit, der sie anheimfällt, sobald sie ihr Ziel, die Ausräumung der autoritativen Ansprüche, erreicht hat, läßt erkennen, wie weit sie vom Ort ihres ursprünglichen Geltens abgekommen ist, zugleich aber auch, wie wenig sie sich in dieser Entfremdung zu halten vermag. Sie muß in launischer Verspieltheit zerflattern oder in unfruchtbarem Trotz erstarren, wenn sie sich nicht in einem Akt der re-ligio an ihren Ursprung zurückbinden läßt.

Doch wäre die Kirche nicht das «Urbild der irdischen Dinge», wie sie Eusebius von Cäsarea nennt (Kirchengeschichte X, 4), wenn sie in ihrem Freiheitsbegriff nicht auch das Anliegen der Wahlfreiheit wahrte. Daß dies auch wirklich zutrifft, vermag indes nur zu erkennen, wer das Wesen der Freiheit mit jener Entschiedenheit von der Liebe her denkt, wie es in der augustinischen Maxime «Liebe und tu, was du willst!» geschieht (in I. Epistolam Joannis tr. 7, n.8). Dieses «kurze Gebot» bekennt sich nachdrücklich dazu, daß

die Liebe eben dadurch, daß sie den Menschen über sich hinaustreibt, den Ur-Sprung der Freiheit ermöglicht. Gerade darum sieht es ihn auch in der Möglichkeit zur Entscheidung, zur Wahl. Da das Ziel der Hingabe, der unendliche Gott, ihren Träger als Horizont des Denkens und Handelns allseits umgreift, entsteht um den Menschen ein freier Raum, in dem er sich ungehindert bewegen kann. Und doch ist dieser Raum weil seine Baukraft die Liebe ist, so angelegt, daß keine Setzung, die sich in ihm vollzieht, das Ziel der Hingabe verfehlt. Die liebende Zusage macht schöpferisch. Weil sie nur das eine Strebeziel im Sinn hat, ist sie unerschöpflich in der Erkundung von Wegen und in der Erfindung von Mitteln, es auch tatsächlich zu erreichen. Die augustinische Maxime weist so auf eine eigentümliche Spannung im Freiheitsbegriff der Kirche hin. Da er der menschlichen Vollendung dient, meint er ein Freisein für . . . , eine Freiheit in der Bindung. Da die bindende Kraft die Liebe ist, besagt er aber immer auch jene persönliche Ungebundenheit, die das unendliche Ziel auf unendlich vielen Wegen erreichen läßt.

#### DIE EINHEIT

Unter den obersten Wesensbestimmungen der Kirche nennen die alten Glaubensbekenntnisse<sup>1</sup> ihre *Einheit* an erster Stelle: Credo in unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. Auf welchem Rang sich diese Attributionen bewegen, zeigt deutlich genug ihre Parallelität zu den vorangehenden theologischen (Credo in unum Deum) und christologischen (et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum). Diesen Rang zu benennen, müßte man geradezu von transzendentalen Bestimmungen der kirchlichen Seinsgemeinschaft sprechen. Denn das Einig, Heilig, Katholisch und Apostolisch eignet der Kirche in jener einzigartigen Weise, die sonst nur noch in der wurzelhaften Ent-

<sup>1</sup> Vgl. den Text nach Cyrill von Jerusalem (Denz. 9), des Symbolum Epiphani (Denz. 14) und des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum (Denz. 86).

faltung des Seins in Einheit, Wahrheit, Schönheit und Güte, in den sogenannten Transzendentalien, eine Entsprechung findet. Demgemäß werden sie auch anders als bloße Eigenschaften von der Kirche ausgesagt. «Caritas, unitas est Ecclesiae: Liebe ist die Einheit der Kirche», heißt es in der Abhandlung Cyprians über die Einheit der katholischen Kirche, wobei das «est» die Liebe und Einheit der Kirche auf ihren Wesensbestand bezieht. Die obersten Wesensbestimmungen der Kirche schließen jeweils ihr Sein mit in den Sinn ihrer Aussagen ein. Das gilt vorzüglich von der Einheit der Kirche. Sie ist mit dem Wesen des Geeinten synonym. Wer Kirche denkt, kann sie mit Augustinus nur als unitas plena atque perfecta (in Joh tr. 26, n. 17) denken; und wer mit der Gründonnerstagsliturgie bekennt: «Christi Liebe sammelte uns zur Einheit», hat sich mit diesem Bekenntnis zur Einheit in der Liebe auch schon zur Kirche bekannt.

So entspricht es der Herkunft dieser transzendentalen Einheit, die letztlich aus der Einheit der Identität des dreieinigen Gottes erfließt. «Aus der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist geeintes Volk», sagt Cyprian in seiner Vaterunser-Erklärung (c. 23), und er verdeutlicht damit eigentlich nur den Hinweis, den bereits die Parallelen des Credo enthielten. Was (nach der östlichen, von den personalen Unterschieden ausgehenden Theologie) das Ineinandersein der drei göttlichen Personen leistet – die Wesensidentität in der personalen Verschiedenheit –, das wiederholt im Nachbild die Einheit der Kirche auf der Ebene des geschöpflichen Seins. Nur solange die Kirche ihre Einheit bewahrt, ist sie das (in der Erlösungstat Christi wiederhergestellte) Bild des einen Gottes inmitten der von schreienden Gegensätzen zerrissenen Welt. Der Verlust ihrer Einheit käme dem Abfall von der Einheit des dreifaltigen Gottes gleich.

Daß sie als die «vollkommene Einheit» Bild des dreifaltigen Gottes ist, sagt zunächst etwas Wichtiges über die Weise aus, wie ihr die Einigungsgnade gegeben ist. Wie nämlich die

Einheit der Kirche bildhaften Charakter verleiht, so verdichtet sie sich selbst zum Bild, und zwar dort, wo sie wurzelnhaft entspringt. «Wurzel und Ursprung der katholischen Einheit» aber ist nach der Lehre der Kirche die Eucharistie<sup>1</sup>. Mit dieser Aussage faßt sie eine Glaubensüberzeugung zusammen, die sich bis auf das altchristliche Eucharistiegebet der Didache und bis auf das Apostelwort zurückverfolgen läßt «Ein Leib sind wir vielen, die wir an dem einen Brote teil haben» (1 Kor 10, 17), und die Johannes Damascenus als Erbe der Patristik in die Worte faßt: «Wenn das Sakrament eine Vereinigung mit Christus und gleichzeitig eine Vereinigung aller untereinander ist, eint es uns auf jede Weise, die es mit uns empfangen» (De fide orth. l.4, c. 13) Wirkgrund der Einheit ist die Eucharistie, indem sie die geeinte Kirche versinnbildet. Wer den Blick zu ihr erhebt, hat wie die Kirche in der Sekret des Fronleichnamfestes betet, das erhabenste Zeichen «der Einheit und des Friedens» vor Augen. Es übt eine Urheberschaft eigener, von keiner innerweltlichen Form des Verursachens abzuleitender Art. Sie entspricht der Ursächlichkeit der Sakramente, die «bewirken, was sie bezeichnen» und die gerade im Bezeichnen bewirken. Ursprüngliches Wissen um die Wirkmacht des Bildes ist hier lebendig bewahrt. In dieser Überzeugung erwartet die Postcommunio der «Um Beilegung einer Kirchenspaltung» vom Genuß des eucharistischen Mahles: «es möge so in Deiner Kirche die Einheit herstellen, wie es das Urbild der Einigung aller Glaubenden in Dir ist»: gleich wie es also das Einheitsgeschenk versinnbildet, möge es das Bezeichnete auch ursächlich bewirken

Die Besiegelung der Einheit in der Kirche durch die Eucharistie hebt jedoch diesen Grundzug der christlichen Gemeinschaft nicht nur ins lichte Bild, sie verhüllt ihn zugleich auch. Denn eben im eucharistischen Realsymbol der Einheit wird deutlich, wie sie ihre wurzelnhafte Herkunft im Kreuzes-

<sup>1</sup> Vgl. die Konstitution Pius X. von 1912 (AAS, Bd. 4, 615).

opfer Christi hat und mit «Blut und Wasser» zugleich aus der Seitenwunde des Gekreuzigten emaniert. Für immer ist die Einheit der Kirche aus dem zerrissenen Herzen ihres Stifters geboren; davon ist sie durch die ganze Weltzeit hindurch gezeichnet. Erst der Tag der Vollendung wird dieses Mal von ihr tilgen und sie als die österlich strahlende darstellen, die sich in dem «Gott alles in allem» (1 Kor 15,28) erfüllt. Hier hat das dunkle Pauluswort, das von einer Notwendigkeit der Spaltungen spricht – «Oportet et haereses esse» (1 Kor 11,19) – seinen Ort: Aus den Schmerzen der Zerrissenheit muß sich die Einheit in der Kirche immerfort erneuern.

An dieser Stelle zeigt sich abermals, doch klarer als zuvor, wie die höchsten Güter des Geistes dem Geist der Kirche gegenwärtig sind. Ähnlich dem alles geschichtlich Existierende überwölbenden Ideenhimmel Platons bewahrt auch die Kirche die Urgründe des Seienden als Bilder. Im Gegensatz zu allen idealistischen Anschauungen eignet diesen Bildern jedoch konkrete Realität und reale Wirkmächtigkeit. Der «Gemeinschaft» (*koinonia*) der Ideen entspricht im Leben der Kirche der Hort der heiligen Zeichen, der sakramentalen Real-symbole. Dort ist das Reale auf seine idealen Seinsgründe hin durchleuchtet, aber in einer Weise, daß davon die Wirkkräfte zur erlösenden Umgestaltung der Welt unaufhörlich ausstrahlen. Indem sie dem hinfälligen Zustand des Daseins die urbildlichen Geltungen entgegenhalten, wollen sie es zugleich dem Eidos der Kirche einverwandeln, damit die ganze Welt werde, was sie ist: das Gleichbild des dreieinigen Gottes in der Begrenztheit des irdischen Raumes und im Wandel der menschlichen Geschichte.

Als Bild des *trinitarischen* Gotteslebens sagt die Kirche Entscheidendes auch über den Charakter ihrer Einheit aus. Sie leitet ihn von dort her, wo er seinen Ursprung hat, und erklärt daher das trinitarische Ineinandersein zu seinem ausschließlichen Sinngrund. Daß in der Kirche aus der Vielzahl ihrer Glieder, aus dem Widerstreit der in ihr sich überschneidenden Interessen, Neigungen und Richtungen, je und je das

Wunder der Einheit erblüht, kann nicht aus dem naturhafter Einheitsstreben, etwa eines Kristalls, eines Organismus oder eines tierischen Staatswesens abgeleitet werden, sondern allein aus dem lebendigen Austausch, in dem sich die personale Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist derart durchdringt und ergänzt, daß daraus – wiederum nach dem Verständnis östlicher Theologie – die unwandelbare Identität des Gotteswesens hervorgeht. Das besagt nach unten, im Blick auf die niederen Formen der Einigung hin, zunächst einmal, daß jede Art von Einheitszwang und Gleichschaltung, wie er sämtlichen totalitären Lebensformen geläufig ist, dem Geist der kirchlichen Einheit zuinnerst widerspricht. Was es aber nach oben hin, im Hinblick auf das göttliche Maß dieser Einheit besagt, geht nicht mehr in die Fassungskraft des menschlichen Wortes ein. Denn das Wort wird erst der Einheit kundig, wenn es nicht mehr Aus-Sprache der einsam auf sich selbst gestellten Individualität, sondern Brücke von Ich und Du ist, wenn es sich zur Zwi-Sprache weitet. Nur im liebenden Gespräch der in Christus Geeint wird das Ereignis der gottentstammten Einigung, die einend bewahrt und bewahrend eint, mitteilbar. Außerhalb dieser Mitteilung kann sie nur in Andeutungen berührt werden, die weit hinter dem lebendig Erfahrenen zurückbleiben und unzulänglich, ja unglaublich und unwahrscheinlich wirken. Nur der Liebende weiß, daß er zum Bruder sagen darf: «Du bist mir gegenwärtig, und ich bin dir in deinem Gebet gegenwärtig. Sei nicht erstaunt, daß ich von Gegenwart rede; denn wenn du mich liebst und darum liebst, weil du in mir das Bild Gottes erblickst, das du liebst, so bin ich dir ebenso gegenwärtig wie du dir selbst<sup>1</sup>». Nur er, der Liebende, weiß sich bestätigt durch das Augustinuswort: «Liebst du die Einheit, so hat auch für dich, wer immer in ihr etwas hat» (in Joh tr. 32, n. 8). Und es bedarf schon der ganzen Autorität der Heiligen Schrift, daß wir es nicht als eine sentimentale

<sup>1</sup> H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln/Köln 1943, 72.



Metapher, sondern als buchstäbliche Realität verstehen, wenn es heißt: «Die Menge der Gläubigen war *Ein* Herz und *Eine* Seele» (Apg 4, 32). Doch eben dies ist das Geheimnis der Einheit, bis zum Unglaublichen hin neu und groß und wunderbar: sich im Du zu wissen und das Du in sich, und darin doch nichts von der unantastbaren Würde des personalen Selbstandes einzubüßen<sup>1</sup>.

Aber soviel vermag diese Unwahrscheinlichkeit doch deutlich zu machen: daß erst mit ihr das Leben in der Kirche beginnt. Denn die Einübung ins Göttliche fängt im Menschlichen an: «Wenn einer seinem Bruder, den er doch vor Augen hat, die Liebe versagt, kann er auch Gott, den unsichtbaren, nicht lieben» (1 Joh 4, 20). Die Beziehung zu Christus aber lebt geradezu von dieser Perichorese zwischen Ich und Du. Das bezeugt die johanneische Christumystik ebenso eindringlich wie die paulinische: «Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, und wie ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben» (Joh 6, 56f.). «Ich bin der Gute Hirte. Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne» (Joh 10, 14). «Bleibet in mir, dann bleibe ich in euch!» (Joh 15, 4). «Christus in euch; er ist die Hoffnung auf die Herrlichkeit» (Kol 1, 87). Die Überwindung der individuellen Vorbehalte in der zwischenmenschlichen Beziehung schafft gleichsam die grammatikalische Voraussetzung für das Urwort der Christusinnigkeit: «Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir!» (Gal 1, 20). Ohne diese Vorübung gibt es kein Fortschreiten zu den «höheren Dingen» der Lehre Christi, sondern immer nur die leidige Notwendigkeit, die Anfangsgründe einzuschärfen, wie es der Hebräerbrief beklagt (6, 11f.). Daher die fast leidenschaftliche Sorge des

<sup>1</sup> Gerade dieses Moment unterstreicht die Patristik mit der Wendung «in unitate ipsius Ecclesiae solidari» (Ildefons von Toledo, *De cognitione baptismi*, c. 96). Die Einheit in der Kirche schafft eine Solidarität, die den Einzelnen in dem, was ihn unterscheidet und prägt, konsolidiert und bestätigt.

Apostels um die *communicatio spiritus*, die lebendige Geistesseinheit in seinen Gemeinden. «Ich möchte ihre Herzerfestigen, damit sie, vereint in Liebe, zu der reichen Fülle der Einsicht kommen, zu der Erkenntnis des Gottesgeheimnisses Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind» (Kol 2, 2 f.). «Wenn ihr also auf christliche Ermahnung etwas haltet, auf liebevollen Zuspruch, auf die Gemeinschaft im Geist, auf herzliches Erbarmen, so macht meine Freude voll und seid *ein* Herz in gleicher Liebe. . . » (Phil 2, 1 f.). Während der Kolossertext eine Art Missionsprogramm entwickelt, greift das Wort aus dem Philipperbrief unverkennbar auf die Aussage der Apostelgeschichte zurück; nur daß sie den Indikativ jener ergreifenden Schilderung der Urgemeinde in die dringliche Form eines Imperativs übersetzt und damit dem Gedanken der Einheit die Wendung ins Ethische gibt. Die Dringlichkeit der Forderung läßt erkennen, daß die Einheit in der Kirche wie kaum etwas anderes in ihr der Willensentscheidung ihrer Glieder überantwortet ist. «*Simul ergo cum in unum congregamur: Ne nos mente dividamur, caveamus: Da wir zur Einheit geweiht werden, hüten wir uns vor Spaltung im Geist*», mahnt die Gründonnerstagsliturgie. Und sie gibt auch den Grund dieser Mahnung zu erkennen: «*Cessent iurgia maligna, cessent lites. Et in medio nostri sit Christus Deus: Böser Streit und Zank soll enden, und in unserer Mitte stehe Christus Gott.*» Nur die Eintracht der Gesinnung – Origenes spricht in diesem Zusammenhang von der «Symphonie» der Herzen (Matthäus-Kommentar l. 14, n. 1–2) – schafft den geistigen Raum für die Anwesenheit des göttlichen Einigungsprinzips: Christus. Erst von hier aus gewinnt die Rede von dem Einheitsgeschenk (*donum unitatis*) und der Einigungsgnade (*gratia unionis*), die im liturgischen Sprachgebrauch der Kirche immer wieder begegnet, ihren genauen Sinn. In der Einheit der Kirche begegnen sich göttliche Gnade und menschliche Mitwirkung. Wo die Glieder der Kirche einander in brüderlicher Liebe zugetan sind

(Röm 10, 10), wird «der Gott der Geduld und des Trostes» die Ein-Sinnigkeit aller bewirken und ihnen helfen, «einmütig, mit einem Munde Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus zu verherrlichen» (Röm, 15, 5 f.). Wo alle Angehörige der Gemeinde eifrig darauf bedacht sind, die Einheit des Geistes zu erhalten (Eph 4, 2), da schließt sich die Hierarchie der vielen Stufen und Abschattungen der Einheit zu einer lückenlosen Folge, die von der Einheit des Sakraments über die Unteilbarkeit des Mystischen Leibes zur Einheit des Glaubens und der Hoffnung führt und mit ihrer Spitze die Ureinheit Gottes berührt, in der die Einheit der Kirche ihren Anfang und ihr Ziel hat: «Es ist nur *ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch, da ihr berufen wurdet, zu *einer* Hoffnung berufen wurdet. Es ist auch nur *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der da ist über und durch alle und in allen» (Eph 4, 4 f.). Zu ihm steigt der Wille zur Einheit empor, von ihm kommt die Einigungsgnade herab, bis der Sohn in der Vollendung seines Einigungswerkes «sich selbst dem unterwirft, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott sei alles in allem» (1 Kor 15, 28)

#### DIE LIEBE

Ein Wort bezeichnet deutlicher als jede Umschreibung die Haltung dessen, der sich das Anliegen der Einheit zu eigen gemacht hat: *Liebe*. Es zeigt, wie sich die Einheit der Kirche im Medium des Menschenherzens bricht. Es verdeutlicht, wie sich die Gabe der Einheit in menschliche Gesinnung und Taten umsetzt. Es schildert die Einheit im Akt, im lebendigen Vollzug. Dieser Übergang von der Gabe in die Aufgabe, vom objektiven Sein ins personale Bewußtsein prägt bereits das neutestamentliche Bild der Liebe. Paulus schließt seinen Hochgesang auf das alle andern Geistesgaben überragende Charisma der Liebe an seine Theologie des Mystischen Herrenleibes an. Wie das göttliche Haupt der Kirche jedem Glied, jeder Dienstleistung und jedem Amt seine be-

stimmte Funktion zumißt und so die Harmonie des Ganzen bewirkt, stimmt auch die Liebe alle Fähigkeiten und Haltungen aufeinander ein und faßt sie unter die krönende Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe zusammen. So eröffnet sie den «besseren Weg» (1 Kor 12, 31), den Weg nach innen, zum lebendigen Mitvollzug der äußeren, aus Ämtern und Charismen sich aufbauenden Hierarchie der Kirche. Ähnlich entspricht im Johannesevangelium der Mahnung «Bleibt in mir!» (15,4) die eindringliche Aufforderung: «Bleibt in meiner Liebe!» (15,9). Und auch hier setzt sich das objektive Bild der mystischen Seinsgemeinschaft mit Christus, das die Gleichnisrede vom wahren Weinstock entwirft, fort in die Anweisung zum personalen Mitvollzug des Gesagten: «Das ist mein Gebot: Liebet einander, so wie ich euch geliebt habe» (Joh 15, 12). Im Licht dieser Stelle wird die cyprianische Gleichsetzung von Einheit und Liebe erst voll verständlich: «Liebe *ist* die Einheit der Kirche. Ob du also von Liebe oder von Einheit redest: es läuft auf dasselbe hinaus, denn Einheit *ist* Liebe, Liebe Einheit» (De cath. Eccl. unitate, c. 7 und 15). In der Liebe korrespondiert das Menschenherz der von Gott her ermöglichten Einheit; in der Einheit wird die Sehnsucht der Liebe leibhaftige Wirklichkeit. So bestätigt es auch der große Prediger der Liebe, Augustinus: «Wo ungeteilte Liebe, da vollkommene Einheit» (vgl. in Joh tr. 18, n. 4). Und noch deutlicher, wenn er die Einheit des Geistes aus dem Gluthauch der Liebe entstehen sieht: «zu Einem Geist im Feuerbrand der Liebe verschmolzen» (De Trin. l. 4. c. 9).

Die Caritas erblüht aus der Einheit; sie setzt sie als die Ur-Gegebenheit voraus. Das grenzt sie aufs deutlichste von ihrem naturhaften Widerpart, dem Eros, ab. Gewiß, auch er ist der Einheit verschrieben; sie ist das eigentliche Ziel seiner «Jagd». Sie sucht dieser «gewaltige Jäger»<sup>1</sup> insgeheim, um in ihr seine Armut zu verhüllen. Aber er hat sie immer nur

<sup>1</sup> Vgl. Platon, Symposion, c. 23.

vor sich, er lebt nicht aus ihr. Dann und wann gelingt es ihm, die flüchtige Beute zu fassen; in diesen beseligenden Augenblicken besitzt er sie, aber nicht umgekehrt. Nie durchseelt und trägt sie ihn, so wie sie Lebensgrund und Seele der Caritas ist.

Dennoch herrscht zwischen beiden kein unversöhnlicher Widerspruch. Die tiefste Sehnsucht des Eros ist es, in die Caritas aufgehoben zu werden. Und ihr ist es aufgetragen, sein glühendes Begehren heimzuholen in den Raum des unvergänglichen Seins, wo sich die schweifende Sehnsucht zur Hoffnung verinnerlicht, die ihres ewigen Zieles gewiß ist.

Aus der vollkommenen Liebe ist die Furcht zwar ausgeschieden, wie Johannes nachdrücklich versichert (vgl. 1 Joh 4, 18); doch die Farbe des Eros ist in sie eingeschmolzen. Unverkennbar ist sie von seinem Stigma gezeichnet<sup>1</sup>. Auch sie weiß um die schmerzliche Distanz von Streben und Erreichen: «Nicht als ob ich es schon erreicht hätte oder bereits vollendet wäre, jedoch ich jage ihm nach und möchte es ergreifen, wie ich von Christus Jesus ergriffen bin» (Phil 3, 12). Der Schmerz der Trennung und das Glück des Wiedersehens sind ihr nicht fremd. Auch sie muß unter Schmerzen erfahren, daß es «fürs Liebkosn eine Zeit gibt und eine Zeit fürs Getrenntsein» (Prdg 3, 5). Doch behält für sie weder die Trauer beim Abschied noch das Glück bei der Wiedervereinigung das letzte Wort. Weil sie aus der Einheit hervorging, weiß sie sich innerlich versichert, daß es ein Kommen im Gehen und ein Verweilen im Abschied gibt. Der augenblickliche Schmerz der äußeren Trennung ermahnt sie nur immerfort, in ihre eigene Wesenstiefe einzudringen, wo ihr, was ihrem sichtbaren Besitz entgleitet, unverlierbar zugeeignet ist.

Wie der Begriff Eros unzertrennlich mit dem Symposion verbunden ist, das uns Platons Bericht überliefert, so ist die Caritas unlöslich an das Abschiedsmahl Jesu geknüpft,

<sup>1</sup> Hier zeigt sich eine ähnliche Korrespondenz wie zwischen der Versehrtheit der Dinge und dem vom Kreuz gezeichneten Urbild der Wahrheit.

Da, beim Geheimnisse des Weinstocks, sie  
 Zusammensaßen, zu der Stunde des Gastmahls  
 Und in der großen Seele, ruhig ahnend den Tod  
 Aussprach der Herr, und die letzte Liebe, denn nie genug  
 Hatt' er von Güte zu sagen  
 Der Worte, damals, und zu erheitern, da  
 Er's sahe, das Zürnen der Welt. HÖLDERLIN, PATMOS

In dieser Stunde erhob Jesus die Liebe zu seinem neuen Gebot und zum Erkennungszeichen der Seinen (vgl. Joh 13, 33 ff.). Damals schrieb er ihr mit der Verheißung: «ich gehe und komme zu euch» (Joh 14, 28), ihr Wesensgesetz ein. Und er gründete sie in die Seinsgemeinschaft des wahren Weinstocks.

Es kann darum nicht verwundern, daß der Kirche die tiefste Aussage über die Liebe dann gelingt, wenn sie das Andenken jener Stunde begeht und sich in die Liebe «bis zum Äußersten» (Joh 13, 1), die sie zum Inhalt hat, versenkt. Beim Mandatum, der Zeremonie der Fußwaschung am Gründonnerstag, singt der Chor die Antiphon: «Ubi caritas et amor, Deus ibi est.» Es ist dies eine Erinnerung an das Herrenwort «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18, 20), aber eine Erinnerung, die das Gesagte verdeutlicht, indem sie die spezifische Qualität des Versammeltseins aufzeigt: die Liebe. In der Liebe wird menschlich erfahren und mitvollzogen, was Christi Liebeshingabe bewirkte: «Congregavit nos in unum Christi amor»<sup>1</sup>. Durch die Liebe tritt die menschliche Gemeinschaft in jene Beziehung ein, in welcher der Gott der Liebe von Anfang an zu ihr steht. Liebend stimmt sie sich ein auf die überströmende Selbstmitteilung des göttlichen Seins, der sie ihr

<sup>1</sup> Wenn «Christi amor», wie es hier geschieht, als genitivus subjectivus aufgefaßt wird, entfällt die Verlegenheit, im Einleitungsvers caritas und amor als synonyme Ausdrücke erklären zu müssen. Statt dessen ergibt sich der genaue Sinn: «Wo die Liebe (als menschliche Tugend) und die Liebe (als göttliche Gnade) zusammenwirken, da ist Gott, der als Liebe aufscheint (vgl. 1 Joh 4, 8.16) und in der Liebesverbundenheit der Menschen widerscheint.

Dasein, und mehr noch auf die Hingabe des Erlösers, auf seine Liebe bis zum Äußersten, der sie ihr Heil verdankt. Liebend respondiert sie dem Wort, mit dem sie beim Namen gerufen und Gott zueigen gegeben ist (vgl. Is 43, 1). Die Zwietracht schweigt. Zur Natur der Übereinstimmung aber gehört es, daß sie sich äußert, daß sie singt. Daher der Aufruf: «Exsultemus, et in ipso jucundemur!» Dieser heilige Enthusiasmus bringt Kräfte zum Fließen, die zuvor in tiefer Erstarrung lagen. Mühelos ordnen sie die Bezüge zum göttlichen und menschlichen Du. Zu Gott hin knüpfen sie das Band der religio, geflochten aus ehrfürchtiger Scheu und liebendem Hingerissensein: «Timeamus et amemus Deum vivum». Von Mensch zu Mensch ermöglichen sie jenen gegenseitigen Inbesitz, der einem jeden Anteil am Wesen und Leben des andern schenkt und nur eine Bedingung kennt: «Et ex corde diligamus nos sincero!»

Das Tiefste, was die Kirche über den Sinn der Liebe aussagt, ist demnach im Blick auf das Geheimnis der göttlichen Einwohnung gesagt. Im Grunde wiederholt sie in der Antiphon zur Fußwaschung das Verheißungswort des scheidenden Herrn: «Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich will ihn lieben und mich ihm offenbaren» (Joh 14, 21)<sup>1</sup>. Nur daß sie diese Verheißung im «Liebesbund» der Kirche (Ignatius von Antiochien, Römerbrief) bereits erfüllt sieht und ausdrücklich auf die Einwohnung des dreifaltigen Gottes in der Innerlichkeit seiner Gemeinde bezieht.

Wesensform dieser Liebe ist die geistige Begegnung, das Gespräch. Die Liebe der Gemeinde erfüllt sich in der Anwesenheit des liebenden Gottes. Und Gottes Liebe erreicht ihr Ziel, insofern sich die Gemeinschaft der Liebenden ihr erschließt.

<sup>1</sup> Der Text knüpft inhaltlich an die sogenannte johanneische Stelle bei den Synoptikern an: «Mir ist alles von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als allein der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will» (Mt 11, 27). Jetzt nennt Jesus die Bedingung, an die seine Liebesoffenbarung gebunden ist: die Liebe zu ihm.

Auf Grund dieser Struktur läßt die Liebe den personalen Eigenstand der Liebenden unangetastet. Und doch bleibt sie dabei nicht stehen. Ihr Sinn ist auf Vereinigung gerichtet. Darum baut sie zwischen den Partnern etwas Neues, in dem, was von ihnen mitteilbar ist, zusammenschwingt zu einer neuen, dauernden Wesenheit. In ihr besitzen sie sich, ohne sich zu verlieren. In ihr sind sie eins, ohne je aufzuhören, sich selbst anzugehören.

Worin besteht nun diese Übereinkunft zwischen Gott und seiner Gemeinde? Auf keinen Fall in etwas, was als Drittes zu beiden hinzukäme; denn die Liebe ist ausschließlich. Wenn nun aber nichts anderes als vermittelndes Medium denkbar ist, dann kann das Erfragte nur in einem Anderssein des geschöpflichen Partners, der Kirche, liegen. Und das ist die Kirche, insofern sie Einkehr hält bei sich selbst, insofern sie ihre Sichtbarkeit dem Unsichtbaren an ihr einverwandelt, insofern sie dem Geiste Gottes antwortet. Und alles dies ist der *Geist der Kirche*. Als unsichtbare, geistige Wesenheit bezieht die Kirche alles, was ihr übergeben ist, immerfort zurück auf seinen ewigen Ursprung. Und eben dadurch schafft sie im Andrang des Gegebenen jene Lichtung, durch die das göttliche Licht einstrahlen kann in diese Welt. Je inniger die Kirche bei sich selber ist, desto offener ist sie für Gott, und desto näher ist Gott bei ihr.

Hier zeigt sich deutlicher als je zuvor, wie tief die Beziehungen von Kirche und Liebe gehen. Die Liebe ist der Kirche nicht einfach anvertraut als ihrer Hüterin gegen jedes Entgleiten in erotische Verwirrung. Sie berührt sich mit ihr in ihrer eigenen Wesenstiefe. Wie die Kirche als eine Säule und Grundfeste der Wahrheit gesetzt ist und wie sie im Galaterbrief «die Freie» heißt, so gilt: *Caritas, unitas est Ecclesiae*. Ihr Innesein ist die Urform, das Herz der Liebe. Solange die Kirche besteht, kann die Liebe nicht untergehn. Und solange es Liebe gibt, wird auch die Kirche sein.



Die Liebe nimmt die Einheit auf ins menschliche Werk. Der *Friede* eignet sie zu aus göttlicher Huld. Im Frieden geht Gott ein auf das, was die Liebe hingibt. Erst in dieser Begegnung erfüllt sich der Sinn der Einheit; erst durch sie gewinnt sie Bestand, wird sie bleibender Zustand.

So wenig wie die liberalistische Freiheitsidee oder den platonischen Eros vermag sich die Kirche die natürliche, von politischen Konventionen gefärbte Vorstellung von Frieden zueigen zu machen. Sie meint nach Ausweis der Wortgeschichte eine gegenseitige Übereinkunft feindlicher Partner, die in einer festen Abmachung, in einer Willensverfügung, ihre Krönung findet<sup>1</sup>. Für das christliche Verständnis ist Friede fast genau das Gegenteil davon: das Nicht-Auszuhandelnde, das Unverfügbare, nur aus göttlicher Huld sich Zueignende. Und so sehr auch die menschliche Friedensvorstellung Anknüpfungspunkte für diese christliche Sinndeutung aufweist – so etwa in der griechischen *eirene*, welche die glückhafte, schöpferische Pause in dem andauernden Kriegszustand einer verfeindeten Menschheit verkörpert –, so bleibt doch alles, was sie dazu beiträgt, von dem Begriff des Friedens als einer Gewährung von oben her überstrahlt.

Von oben hersagen ihn Engel an über einer friedlosen Welt. Und das Abschiedswort Jesu bestätigt es: «Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch» (Joh 14, 27). Der Friede, den Christus meint, gehört nicht der faktischen Ordnung der Dinge an; er überkommt das erstaunende Menschenherz unerwartet, als göttlicher Hulderweis. So sagt es mit der vergegenwärtigenden Kraft des Dichterwortes eine der zwölf großen Hymnen Hölderlins:

Versöhnender, der du nimmergeglauht  
Nun da bist, Freundesgestalt mir  
Annimmst Unsterblicher, aber wohl

<sup>1</sup> Vgl. F. Rütten, *Christliche Worte*, Hamburg 1947, 43 ff.

Erkenn ich                      das Hohe  
Das mir die Knie beugt,  
Und fast wie ein Blinder muß ich  
Dich, himmlischer Bote, fragen, wozu du mir,  
Woher du seiest, seliger Friede!

Für das Verständnis der Aussage ist es wichtig zu bedenken, daß sie die Schilderung einer Friedensfeier im Freundeskreis einleitet<sup>1</sup>. Nicht dem einsamen Denken des Einzelnen, sondern der feiernden Gemeinschaft wird der Friede gewährt. Sie schafft den Raum für seine Ankunft, wie er umgekehrt die Tiefe ihrer Verbundenheit und ihres Feierns bildet. Davon ist sowohl die Weise seiner Gegenwart wie die Art, in der von ihm die Rede ist, bestimmt. Nicht die sachliche Wesensaussage, sondern die persönliche Anrede herrscht vor. Nicht als verfügbares Gut ist er gegeben, vielmehr nimmt er «Freundesgestalt» an, indem er gegenwärtig wird. Wo sich Menschen in freier Entschließung begegnen und vereinen, da stellt er sich ein. Er gibt den aufblitzenden Akten der Verständigung und Übereinkunft dauernden Bestand. Zweckentbunden und souverän ist er da, ohne Woher und Wozu, die göttliche Besiegelung der menschlichen Mühe um Eintracht und Gemeinschaft. Er hebt die kurzen Augenblicke des guten Willens ins Unvergängliche empor und verankert sie im ewigen Frieden Gottes.

Darum bleibt dieses Friedensgeschenk auch dort, wo es den Menschen zu eigen gegeben ist, so sehr reine, der Unzulänglichkeit des Weltlichen überhobene Vollkommenheit, daß von ihm her eine Wesensbenennung Gottes möglich wird. So ist der wahre Friede nicht nur ein «Friede Gottes» (Phil 4, 7), sondern Gott auch ein «Gott des Friedens» (Röm 15, 33; 2 Kor 13, 11; Phil 4, 9).

Dem entspricht die Funktion des Friedens. Als Gottesname erhellt er die geheimnisvolle Beziehung von Gottes-

<sup>1</sup> Stärker als das Fragment hebt dies noch die neuentdeckte Endfassung der «Friedensfeier» hervor. Vgl. dazu: Hölderlin, Friedensfeier, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1954.

begriff und Menschengeist; er rückt sie in die Helle des Sagbaren. Das geschieht in dem Gebetswunsch des Philippbriefs: «Der Friede Gottes, der jedes Begreifen übersteigt, bewahre eure Herzen und Gedanken in Christus Jesus» (4, 7). Er erinnert in formaler Hinsicht so stark an eine klassische Bestimmung der Theologie, daß es sich empfiehlt, ihn von dort her zu beleuchten. Im Anschluß an augustinische Wendungen definiert Anselm von Canterbury in seinem Proslogion Gott als das «quo maius cogitari non potest» (c. 2). Mit dieser Aussage wird die Gottesidee als die Horizontlinie alles Denkbaren beschrieben, als das Umgreifende jedes Begriffs, das selbst nicht mehr umgriffen werden kann. Eine ganz ähnliche Funktion spricht der Philippertext dem Frieden zu. Er ist das alles Begreifen Übersteigende, das Herz und Gedanken umfängt. Kann er, wie alle Dinge der absoluten Rangordnung, auch rational nicht mehr durchlichtet werden, so sind doch die Bewegungen des Gemüts ebenso wie die Gedankengänge des Intellekts in ihm bewahrt und aufgehoben. Das bedeutet zunächst: dem schweifenden Drang des Gefühls und dem Abenteuerum eines sich selbst überlassenen Intellekts setzt der Friede eine zwar sanfte, aber unwiderstehliche Grenze entgegen. Wer den Frieden gefunden hat, dessen Empfindungen brechen nicht mehr ins Uferlose aus, und dessen Gedanken verirren sich nicht im Niemandsland der Täuschungen.

Doch diese negativen Auskünfte reichen nicht hin, die Tiefe des Wortes auszuloten. Nicht die begrenzende, sondern die führende und weisende Wirkung des Friedens ist sein eigentliches Anliegen. Mehr noch als Grenze ist der Friede Bewahrung und Hut. Er erschöpft sich nicht im Einschränken und Zurückdämmen des Geistes auf den Bereich des Wahren und Wesentlichen. Er verweist das Herz an seinen Platz in der Mitte des Bewußtseins und weist den Gedanken den Ort ihres Geltens an. Unwillkürlich steigt die Erinnerung an das corpus veritatis auf. Das Motiv des «Bewahrens» stellt dazu sogar ausdrücklich die Verbindung her. Das

kann nicht verwundern. Denn die letzten Sinngründe liegen nicht neben-, sondern ineinander. Als Abglanz des ewigen Gottesgeistes sind sie dem Bewußtsein der Kirche zudem nicht in gesonderten Akten, sondern in einem alles durchgreifenden Blick gegenwärtig. Darum ist das Walten des Friedens von der Geltungsweise der Wahrheit sachlich nicht verschieden. Er erfüllt den Raum, den sie ausmißt, mit seiner milden und doch machtvollen Gegenwart. Er führt das Denken in sie ein. Er schließt die Kluft zwischen der subjektiven Vernunft und ihrem objektiven Sinngefüge.

Das alles wird indes erst vollends glaubhaft, wenn auch noch das Ziel des «Bewahrens» ins Blickfeld tritt. Es ist ein Bewahren «in Christus Jesus». Nicht einem Kosmos abstrakter Normen und Geltungen vertraut der Friede die menschlichen Gemüts- und Denkbewegungen an, sondern der lebendigen Person des Gottmenschen. Seine Hirtensorge beseelt das Walten des Friedens, so daß er zu einem bewahrenden Frieden wird, so wie sein Wissen das Wesen der Wahrheit durchlichtet. Wie der Ausdruck «Leib der Wahrheit», im lebendigen Vollzug gesehen, nichts anderes meint als die Rückführung der begrifflichen Geltungen auf seine konkrete Person und damit eine eigentliche «Einverleibung» des Abstrakt-Gedanklichen, so ist es das innerste Anliegen des Friedens, auch den Träger dieser Gedanken, den denkenden und fühlenden Menschen, der Obhut des Guten Hirten zu übergeben. Und wirklich: erst damit ist der Friede gesichert. Denn Unfriede und Unzufriedenheit rühren zuerst immer von den Ansprüchen eines maßlos gewordenen Herzens und von den Fiktionen eines irregeleiteten Denkens her. Wo beide, Herz und Gedanken, in Christus geborgen sind, da sind die zentralen Gefährdungen des Friedens beseitigt. Denn Fühlen heißt von nun an: sich einsfühlen mit Christus. Und Denken bedeutet: sich und die Dinge sehen lernen in ihm.

Dieser Friede steht im Brennpunkt des Betens der Kirche. Als eines ihrer dringlichsten Anliegen nimmt sie ihn bis in

den innersten Kreis ihrer Eucharistiefeyer hinein. Die Eingangsworte des Kanon bitten «vor allem» für sie, die Kirche: «quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum», und das Hanc igitur vor der Wandlung wiederholt: «diesque nostros in tua pace disponas». Im Blick auf das Gut des Friedens legt die Fortführung der letzten Vaterunser-Bitte das «Sed libera nos a malo» aus. Den Höhepunkt dieses Betens aber bildet die Brotbrechung, die das Wort Frieden in einer so ursprünglichen Weise artikuliert, als werde es jetzt erst dem Bereich des Ungesagten abgerungen. Tatsächlich ist dieses «Pax Domini sit semper vobiscum» mehr als ein bloßer Wunsch. Was es ausspricht, wird durch die dritte Anrufung des Agnus Dei deutlich: «Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: dona nobis pacem<sup>1</sup>». Es bezeichnet den Hervorgang des Friedens aus der Todeswunde des geschlachteten Lammes (vgl. Offb 5,6), der unmittelbar an die Geburt der Kirche aus der Seitenwunde des zweiten Adam und an die Abkunft der Wahrheit aus dem gleichen Geheimnis erinnert. Was die Friedensbitte der Brotbrechung erfleht, ist also nicht von der Welt her an Gott herangetragen. Nicht von der Not des menschlichen Daseins ist sie eingegeben, sondern vom Opferwillen des Erlösers. Indem sie laut wird, vergegenwärtigt sie seine Todeshingabe. Darin liegt ihre Kraft. Sie darf ihrer Erhörung versichert sein. Und dies, wie das auf das Agnus Dei folgende Friedensgebet sagt, um so mehr, als sie nicht im Blick auf die Bedrängnisse des sün-

<sup>1</sup> Die Frage nach der Herkunft des Agnus Dei sieht sich an die Ostkirche verwiesen. In der Chrysostomusliturgie betet der Priester bei der Teilung der Hostie: «Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, gebrochen und doch nicht geteilt, allzeit genossen und doch niemals verzehrt, sondern seine Teilnehmer heiligend.» Von da führt die Linie zur Symbolik der Apokalypse, zur Vision des geschlachteten Lammes vor dem Throne Gottes, zumal die Bildersprache dieser Szene ihrerseits an Elemente der urchristlichen Liturgie anknüpft. Ausgangspunkt dieser Reihe ist schließlich das paulinische Bild des Mittlers, der «durch sein Blut am Kreuze Frieden stiftete» (Kol 1,20). Hier tritt der Bezug zum Frieden nochmals ausdrücklich hervor, ein deutlicher Beweis dafür, wie tief der Friede in den Sinnbestand des Erlösungswerks hineingehört.

digen Menschen, sondern auf den Glauben der Kirche ausgesprochen ist. Darum geht sie ohne weiteres in die Verwirklichung über. Wen der Friede des Agnus Dei erreicht, der ist schon friedfertig und friedenswillig. Äußere Besiegelung dieser Gnadengabe ist der Friedenskuß, der Ausdruck der liebenden Verbundenheit aller, die das Band des Friedens umfängt. Wie Augustinus die Liebe der Kirche in der Selbstinnigkeit des liebenden Christus erfüllt sieht und darum von dem «*unus Christus, amans seipsum*» spricht (In psalm 26, s. 2, n. 23; in 1 Joh tr. 10), so deutet Florus von Lyon den Sinn der Zeremonie mit dem Wort: «Sich selber gegenseitig gibt die Kirche den Friedenskuß» (Expositio Missae c. 89). Es ist der Kuß, in dem sich die Kirche selbst umfängt, das Liebeszeichen, das sie an ihre Bestimmung erinnert, ein Herz und eine Seele zu sein.

Die übrigen Friedensgebete der Kirche strahlen von der eucharistischen Anrufung des göttlichen Friedens aus. Sie sprechen, wie die Sekret von Fronleichnam, von der geheimnisvollen Versinnbildlichung oder, wie die Sekret der Votivmesse «Zur Beseitigung einer Spaltung», von der Bewirkung des Friedens durch die dargebrachten Opfergaben. Sie erinnern, wie die Oration der «Messe um Frieden», an die Verheißungsworte des Herrn und beziehen schließlich, wie die Oration des vierten Sonntags nach Pfingsten, den gesamten Weltlauf in den Gesichtskreis ihres Bittens ein. Einen neuen Gedanken fügt nur noch die Postcommunio der Votivmesse um den Frieden hinzu, der gleichzeitig zum Ausgangspunkt des Gesagten zurückkehrt: «*Deus, auctor pacis et amator, quem nosse vivere, cui servire regnare est. . . ; Gott, Urheber und Liebhaber des Friedens, dich kennen, heißt leben, dir dienen, ist herrschen. . .*» Wenn Liebe und Friede den Lebenskreislauf innerhalb der Kirche schließen, dann ist das nur der Widerschein einer umfassenden Beziehung, die Gott mit der Welt und die Welt mit Gott verbindet. Ihr Name heißt Friede. Von Gott geht sie aus: Er ist ihr Quellgrund, ihr Urheber. Zu ihm führt sie hin:

er ist ihr Ziel; der Liebhaber dessen, was sie wirkt und stiftet. Wo immer auf Erden sein Friedensgeschenk Wurzel faßt, da bekundet er ein göttliches Interesse, da zieht er die zarten Ansätze zu sich, der Heimat und Vollendung allen Friedens, empor. Diesen Gott erkennen und ihm dienen heißt: sich dem Kreislauf des Friedens eingliedern oder, wie das Beten der Kirche sagt: leben und herrschen. Der Gedanke an diesen Gott des Friedens begegnet sich schon im Ansatz mit dem Gedachten. Es kann ihn nur fassen, wer von ihm gnadenhaft berührt und dabei von jenem Licht durchstrahlt wurde, in welchem Erkennen, Sein und Erkanntsein unzertrennlich zusammenwohnen. Desgleichen ist, wer diesem Gott dient, zuvor von ihm in seinen Dienst genommen. Dienend ist er Sachwalter des göttlichen Willens. Davor wird das Wort «Dienst», sofern es knechtische Abhängigkeit meint, gegenstandslos. Ein anderes, richtigeres stellt sich ein: königliches Herrschertum.

Doch damit wurde fast unversehens der Schwerpunkt der Betrachtung in einer Weise verschoben, daß nun statt der göttlichen Gabe die menschliche Mitwirkung am Frieden in der Mitte des Blickfeldes steht. Was kann der Mensch tun, damit – von Gott her – Friede werde? Wo kann und soll er sich in das Werk Gottes einschalten? Was darf er von seinem Beitrag erwarten? Die Antwort gibt die Mahnung des Epheserbriefs: «Seid eifrig darauf bedacht, die Einheit des Geistes zu erhalten durch das Band des Friedens!» (4, 3). Das Wort berührt sich aufs innigste mit der Philipperstelle, die gleichfalls von dem das menschliche Empfinden und Denken bewahrenden Walten des Friedens berichtet. Der in die Augen springende Unterschied besteht jedoch darin, daß dort diese Wirkung der göttlichen Gewährung zugesprochen, hier aber von der menschlichen Mitwirkung erwartet wird. Doch in eben dieser Differenz zeigt sich das Entscheidende: der menschliche Beitrag zum Frieden, die Gesinnung der Friedfertigkeit, rückt mit in jene Funktion ein, die der göttliche Friede übt. Wie der Gürtel die (orientalische) Klei-

derung zusammenhält und in Ordnung bringt, so legt sie sich als einendes Band um die divergierenden Richtungen des Geisteslebens<sup>1</sup>. Oder, vom Gleichnis gelöst und genauer gesagt: der menschlichen Friedensgesinnung ist es anvertraut, die vom Frieden Gottes gewirkte Übereinkunft der vielfältigen Ansätze und Tendenzen des Geistigen, so weit menschliche Kraft es vermag, zu erhalten. Was keine machtmäßige Gleichschaltung je erreicht, bleibt ihr, der gewaltlosen, sanften Friedensgesinnung vorbehalten. Sie ist die menschliche Voraussetzung für jene gnadenhafte Kommunikation der Gedankengänge und Willensstrebungen, die das Schriftwort *unitas spiritus*, Einheit des Geistes, nennt. Sie sorgt im Rahmen des menschlichen Vermögens dafür, daß die Ideen nicht in hartem Paradoxon aufeinanderstoßen, daß die Erkenntnisse nicht unvereinbar auseinanderbrechen, daß sich die Absichten nicht unversöhnlich widerstreiten.

Wer aber von der *communicatio Spiritus* spricht, hat das Innenleben der Kirche genannt. Er meint die inwendige Sicht der Kirche, die ihrer – mystischen – Sichtbarkeit als Leib Christi korrespondiert. Er spricht vom Geist der Kirche. Nichts Geringeres ist der bewahrenden Kraft der Friedfertigkeit übergeben. Je mehr der von Christus ergriffene Mensch von seinen gewaltsamen Neigungen abläßt, je inniger er sich die sanftmütige und demütige Gesinnung Jesu zu eigen macht und auf die Rechte seiner Mitmenschen eingeht, desto reiner wendet sich das Leben der Kirche nach innen, dorthin, wo sie ein Geist mit Christus ist (vgl. 1 Kor 6, 18) in der Einheit seines Leibes.

Was heißt aber dieses «Ein Geist mit ihm» im Blick auf den Frieden? Oder anders gefragt: Worin kommen die vielen überein, wenn «das Band des Friedens» sie zusammenschließt? Darauf antwortet die Epheserstelle, welche die tiefste Auskunft über Sinn und Wesen des Friedens in der Kirche

<sup>1</sup> Von der Liebe als einem «Band der Vollkommenheit» spricht eine verwandte Stelle des Kolosserbriefs (3, 14), die den Vergleich zu den Kleidungsstücken ausdrücklich durchzieht.



gibt, mit dem Wort: «Er ist unser Friede, er, der die beiden Teile vereinigte und die trennende Scheidewand entfernte und damit auch den Grund der Feindschaft» (2, 14, vgl. Mich 5, 4). Was die sanftmütige Friedensgesinnung erhält, ist, wesentlicher und wichtiger als jedes andere geistliche Gut, die Anwesenheit Christi inmitten der Seinen. Das friedfertige An-Sich-Halten räumt ihm den Platz ein, an dem er gegenwärtig sein kann. Die scheinbare Leere, die durch die Sanftmut dort entsteht, wo zuvor die Apotheose des Ich gefeiert wurde, ist in Wirklichkeit von seiner Nähe erfüllt. Dort ist er seiner Gemeinde mitteninne. Dieses Insein spricht aber nur in ontologischen Kategorien aus, was operativ betrachtet als sein Friedenswerk erscheint. Er eint «die beiden Teile», Judenchristen und Heidenchristen, wobei diese gegensätzlichen Gruppen der Urkirche, wie die verallgemeinernde Ausdrucksweise zu verstehen gibt, nur als Modellfall gelten für jeden Gegensatz, der je die Einheit der Kirche bedroht, angefangen von dem kleinlichen Parteigezänk in Korinth bis zu den grundsätzlichen Spannungen zwischen Traditionsgebundenheit und Missionsgeist, Klerus und Laienschaft, meditativer und aktiver Frömmigkeit. Und er bringt die Einung zustande, indem er «die trennende Scheidewand» niederlegt, verallgemeinernd gesprochen, indem er durch seine Anwesenheit das Unwesen der gegenseitigen Vorbehalte und Vorurteile zunichte macht und dadurch «den Grund der Feindschaft» beseitigt.

Wie er alles Streben nach Wegesicherheit, nach Erkenntnis und Leben in sich erfüllt, wie er das Verlangen nach Licht und den Hunger nach Brot in und durch sich stillt, so nimmt Christus auch alle Friedenssehnsucht und allen Friedenswillen in sich auf, um sich so als Inbegriff des Friedens zu erweisen. Wer sich im Sinne seiner Seligpreisungen bemüht, Friedensstifter zu sein (vgl. Mt 5, 9), dem geht, sobald er dafür reif ist, auf, daß Friede mehr ist als ein wenn auch noch so ersprißlicher Zustand und mehr als ein wenn auch noch so köstliches Gut, daß er am Ende überhaupt nicht mit sach-

lichen Kategorien erfaßt, sondern nur von Herz zu Herz, als lebendige Person angerufen werden kann; und er wird inne, was es heißt: «Er ist unser Friede.»

Auch über dieses Innewerden sind wir nicht im Dunkel gelassen. Davon spricht der Wunsch des Kolosserbriefs: «Der Friede Christi herrsche in euren Herzen» (3, 15). Als höchster Kampfrichter, das besagt der griechische Wortlaut, möge der Friede, wie ihn Christus als eine vorzügliche Weise seines Gegenwärtigseins schenkt, den Widerstreit im Herzen, dem Schnittpunkt aller Daseinsbezüge, schlichten. Wenn sich dieser Wunsch erfüllt, tritt eine eigentümliche, für das volle Verständnis des Friedens entscheidende Verwandlung ein: der mit sich selbst zerfallene Mensch sieht sich dem Schiedsgericht des göttlichen Friedens unterworfen. Er sinkt dem ans Herz, der ihm näher ist als sein eigenes Herz. Nun hat er nicht den Frieden, der Friede hat ihn. Er übernimmt die Führung seines Geschicks, indem er die zerrissenen Bezüge von neuem anknüpft und die widerstreitenden Neigungen ordnet. Denken ist ein Erhellwerden von ihm, Handeln ein Geführtwerden durch ihn. Er holt den Menschen heim in seine letzten Möglichkeiten. Nun ist das Menschenherz aufgenommen in das, was größer ist als unser Herz (vgl. 1 Joh 3, 20). Und selbst die drängende Spannung von Wunsch und Ziel ist überholt in die Gewißheit einer alles Erdenken übersteigenden Erfüllung.

Und doch ist dieser Akt des subjektiven Innewerdens nur Vorspiel zu der größeren Frage, wie denn Christus der Friede aller sei. Trotzdem ist schon damit Entscheidendes gewonnen. Denn dort, wo diese Frage ansetzt, herrscht nicht mehr das Gesetz der Unterscheidung, dort liegen die Dinge nicht mehr nebeneinander, sondern ineinander. Die Friedenserfahrung des Einzelnen gliedert ihn bereits ein in die Christusinnigkeit des Ganzen, weil diese sich immer nur im Innewerden des Einzelnen ereignet. Wem der Friede Christi aufgegangen ist, der ist bereits in jenen umfassenden Bewußtseinsakt einbezogen, in dem sich der Geist der

Kirche immerfort bewahrt weiß in Christus, dem Frieden der Kirche.

Was nur seltenen Ausnahmen, der dichterischen Inspiration und der denkerischen Abstraktion, vorbehalten schien, ist in der Kirche allen zugeeignet. Sie ist wirklich die umfassende Lichtung des Daseins. In ihr öffnet sich für einen jeden der Raum, der ihm verstattet, die zerbrechenden Gehalte seines Lebens hinüberzuretten in ein unzerstörbares Gelten. Sie erfüllt das unstillbare Verlangen nach dem Bleibenden im Geström des Vergänglichen, nach dem Gelungenen und Ganzen in der Aufhäufung des Bruchstückhaften. Und sie ermöglicht dies, ohne die Wirklichkeit auch nur einen Augenblick lang an Utopien zu verraten. Wie kann das sein? Offenbar nur dadurch, daß in der Kirche sich immerfort das Mysterium der Menschwerdung wiederholt und verstrahlt bis in letzte, unscheinbare Abschattungen hinein. Wie sie aus dem Geheimnis lebt, daß der Logos in der Fülle der Zeiten Fleisch, das heißt eine konkrete, geschichtliche Menschennatur annahm, so ist sie von innen her darauf angelegt, die Dinge der Natur, zumal aber die Leistungen des Menschengeistes ihrem Leben einzuverleiben oder doch wenigstens ihrem Gebrauch dienstbar zu machen. Damit führt sie die aufgenommenen Worte und Werte einer zuvor noch nicht einmal ersichtlichen, geschweige denn erreichbaren Vollendung entgegen. Wie es für die menschliche Natur keine größere Möglichkeit gab, als mit der göttlichen vereint zu werden; wie es für das Brot, das auf den Feldern reift, und für den Wein, der in den Trauben kocht, keine größere Möglichkeit gibt, als in den Leib und in das Blut Jesu Christi verwandelt zu werden, so gibt es auch für alles, was Menschengeist ersann und Menschenfleiß erschuf, keine größere Möglichkeit, als in den Geist der Kirche einzugehen und dem göttlichen Wort dienstbar zu sein. Auf diesem Weg kehren die Dinge, zumal die geistigen, zu ihrem Ursprung zurück, zu dem Wort, das im Anfang war. Von dorther sind sie aber

auch wieder an die Welt verwiesen. Denn in seiner Fleischwerdung hat der Logos nicht nur alles Geschaffene als sein Eigentum beansprucht; er ist zugleich zu ihm herabgestiegen; er ist in sein Eigentum gekommen. Davon sieht sich auch jeder, der den Innenraum der Kirche aufsucht, bestimmt. Er darf nicht hoffen, dem täglich Aufgegebenen mit seinen Sorgen und Mühen zu entrinnen. Er geht, um wiederzukommen. Aber er kommt als ein anderer, betraut mit der Sendung, die Welt nach den Maßen, die der Ursprung ihn lehrte, umzugestalten. Weil er die menschlichen Grundworte in ihrer Urbedeutung kennenlernte, ist er befähigt, sie genauer in die Sprache des Augenblicks zu übersetzen. Weil er um den urbildlichen Sinn der Wahrheit weiß, findet er sich in den Verschlingungen von Einsicht und Täuschung eher zurecht. Nachdem ihm die wahre Freiheit aufging, kann er weder der Propaganda des Terrors noch der Überredung zum Libertinismus erliegen. Das Wissen um die Einheit hilft ihm dem Hang zur Zersplitterung widerstehen. Der Blick auf das Urbild der Liebe gibt ihm den stärksten Rückhalt gegenüber ihrer Verzerrung im erotischen Betrieb. Die Idee des Friedens ist ihm die sicherste Gewähr für eine letzte Versöhnung im Widerstreit der Meinungen und Mächte. Weil die ideale Bedeutung dieser Prinzipien durchweg mit dem Wesensbild der Kirche in eins fällt, begreift er, daß er in ihr die erschöpfende Antwort auf die Fragen des Lebens gefunden hat.

Die Kirche gibt aber auch die allein genügende Antwort auf die Frage nach ihr selbst. Was über ihre Rolle bei der Auflichtung des Daseins gesagt wurde, ist solange nicht zu Ende gedacht, als es nicht auf sie selbst angewandt wurde. Denn auch in der Kirche überschneiden sich Innen und Außen. Wenn die Rede von der *unsichtbaren* Kirche im Unterschied zur sichtbaren einen Sinn haben soll, dann den, daß auch die kirchliche Gemeinschaft unter dem Gesetz steht, das Paulus in die Worte faßt: «mag auch unser äußerer Mensch aufgerieben werden, der innere wird doch von Tag zu Tag er-

neuert» (2 Kor 4, 16). Wer von der unsichtbaren Kirche spricht, der meint nach der Deutung Franz von Baaders den Inbegriff der geistigen Güter und Ideale, die ihr als Hort der Bewahrung inmitten einer allgemeinen Verwahrlosung anvertraut sind<sup>1</sup>. Mehr noch: er benennt damit den Ort, wo sie, wie im Anschluß an augustinische Gedanken zu sagen ist, von ihren Außenwerken herkommend in sich selber eingeht<sup>2</sup>. Dort findet jeder, der nur sehen will, die Sinndeutung all dessen, was bei der Annäherung von außen her an ihr schroff, anmaßend, überfremdet, unerlöst, erscheint. Dennoch gibt es keine Berufung von der sichtbaren Kirche an die innere, unsichtbare. Wer bei ihrem Insein Zuflucht sucht, behält, was ihm in der Auseinandersetzung mit ihr an Bedrückendem widerfuhr. Aber es befremdet ihn nicht mehr; es zwingt ihn nur um so tiefer in sie hinein. Das makellose Inbild, das ihm dort entgegentritt, ist ihm aber nicht nur als Trost gegeben; es sendet ihn ins Vorfeld zurück, von wo er kam, damit er sich der unvollkommenen Formen und Erscheinungen annehme und sie dem inwendig Geschauten anverwandle.

An diesen Ort, wo die Dinge vom Zwang des täglichen Bedarfs befreit und in ihre urbildliche Bedeutung eingesetzt sind, kann niemand gelangen, der nicht auch *selbst* von der dort waltenden Verwandlungsmacht ergriffen würde. Im gleichen Augenblick, wo sich die Sinngründe des Daseins vor seinen Augen enthüllen, wird ihm klar, daß sich sein eigener Standort veränderte. Er begreift, daß er das Schauspiel, das sich ihm darbietet, nicht als unbeteiligter Zuschauer genießen kann, daß er vielmehr – wie Parzival von den Wundern der Gralsburg – mit seinem ganzen Sein von dem Geschauten eingefordert ist. Wenn er sich diesem An-

<sup>1</sup> Über die sichtbare und unsichtbare Kirche, sowie über die sichtbaren und unsichtbaren Wirkungen der sichtbaren Kirche, in: Philosophische Schriften und Aufsätze, II. Bd., Münster 1832, 427–438.

<sup>2</sup> Vgl. Augustinus, Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Übertragung von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln/Köln 1942, 128 f. (In Joh tr. 47, 1–3).

ruf versagt, wird alles zurücksinken in ferne Unerreichbarkeit. Wenn er sich ihm jedoch erschließt, wird es durch ihn in das Getriebe der Dinge herabsteigen und ihr Halt und ihre Mitte sein. Dann wird in seinem Bewußtsein der Geist der Kirche anbrechen und in seinem Beten ihr sehnsüchtiges «Komm!» hörbar werden, in dem sie die ganze Welt mit ihrer Armut und ihrem Grauen der ewigen Vollendung weiht.