

Gott empfangen im Heiligen Geist

Von *Fernand Guimet*

Welchen Zugang haben wir im Heiligen Geist zur Offenbarung Gottes, die uns in Jesus Christus zuteil wird? Indem wir im folgenden die Frage so stellen, begeben wir uns bewußt ins Feld der Theologie. Dabei möchten wir weniger spekulativ als betrachtend vorgehen, und zwar in gleicher Treue zu der uns im christlichen Mysterium geoffenbarten Ewigkeit Gottes wie zu der sorgsam zu bedenkenden Zeitlichkeit unserer Existenz mitsamt all ihren Fragwürdigkeiten, da die uns gewährte Teilnahme am Heiligen Geist beide Wirklichkeiten unlöslich verbindet.

In elf locker zusammenhängenden, teilweise auseinander hervorgehenden Abschnitten wollen wir die verschiedenen Aspekte und Dimensionen der Begegnung von Gott und Mensch, von Ewigkeit und Zeit behandeln.

1. Das trinitarische Mysterium

Wenn wir vom Sinn der Tradition im Geheimnis der Kirche sowie von der den Glaubenden stets aktuellen Bedeutung der heilsgeschichtlichen Ereignisse und der Äußerungen des Wortes Gottes ausgehen, so ergeben sich konvergente Perspektiven. Beide Linien konvergieren so sehr, daß sie als bloße Ausfaltungen einer einzigen Wahrheit erscheinen können: Gottes Selbstoffenbarung in Christus, die Enthüllung des Mysteriums unseres Heils in ihm wird uns nur dann innerhalb der Glaubenzustimmung der Kirche zugänglich, wenn die Gabe und Mitteilung des Heiligen Geistes uns erlaubt, Gottes Gedanken in eigener Zustimmung anzunehmen und sie zu den unsern zu machen, besser noch: unter Preisgabe unseres sterblichen Denkens uns dem ewigen Leben zu erschließen, wie es inwendig im Wesen und in der Wahrheit Gottes wohnt. Die Ausspendung der göttlichen Gnaden innerhalb der Zeit, einschließlich des Erlösungstodes und der glorreichen Auferstehung seines Sohnes, hat nur Sinn, wenn sie uns in diese lebendige Ewigkeit einführt, wo allem vorweg und über alles hinaus Gott Gott ist für Gott, in dieses ewige Gespräch – diese »Theologie«, wie die Väter zu sagen liebten –, das die unerschöpfliche Ekstase der ungeschaffenen Liebe in der vollkommenen Selbstlosigkeit ist.

Dies aber heißt: in einer Sicht, die das lebendige Andenken an den Herrn voraussetzt, das sich im Mysterium von Ostern–Pfingsten für uns Glaubende ebenso neu aktualisiert, wie es für den Glauben der Apostel aktuell wurde,

ist das Geheimnis des innergöttlichen trinitarischen Lebens die Grundlegung und der Abschluß.

Dieses Geheimnis ist so wenig ein willkürliches Gemächte oder eine ungehörliche Extrapolation, Spätfrucht einer mythischen, dem apostolischen Glauben fremden Begrifflichkeit, daß es im Gegenteil als einziges die innere Bewegung dieses apostolischen Glaubens ausdrücken und ihn in seiner existentiellen Wahrheit wie in seinem inneren logischen Zusammenhang rechtfertigen kann: im Licht des mitgeteilten Heiligen Geistes kann unser Glaube, wie der der Apostel, in Christus unsern Erlöser und Retter erkennen, der schon in seiner Person Urheber der Gnade und des Heils ist, noch bevor er durch seine Taten und Lehren beispielhaft wird. Und in der gleichen Bewegung – die aus Rücksicht auf unsere Schwäche und die Zerstreung unserer zeitlichen Existenz die Ordnung der göttlichen Hervorgänge gleichsam umkehrt – werden wir von der Erkenntnis Christi im Licht des Heiligen Geistes von der Glorie des in Menschengestalt gedemütigten und bis zum Tod am Kreuz gehorsamen ewigen Sohnes hingeleitet zur Offenbarung des Vaters: während der Sohn mit uns war, hat er nicht aufgehört, zur Rechten des Vaters zu sitzen. Er ist eins mit ihm, er stellt ihn uns in makellosem Spiegelbild vor: »Schon so lange bin ich bei euch, und ihr kennt mich nicht . . . Philippus: wer mich sieht, sieht den Vater.«

Unser glaubendes Hören auf Gott erfolgt und kann nur deshalb erfolgen, weil Gott selbst, noch ehe die Welt war, noch ehe sein Wort in Schöpfung und Heilsgeschichte am Werk war, in der Person seines Wortes je schon auf Gott hört. Und dieses Geheimnis der Anerkennung Gottes durch Gott, des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn – »Ich sprach: Du bist mein Vater« –, ist untrennbar auch das Geheimnis der gegenseitigen Mitteilung ihres Geistes, die sich in einer so reinen Liebeshingabe vollzieht, daß jede göttliche Person in Wahrheit zur andern sagen kann: »Alles, was mein ist, ist dein.« Diese Beziehung des Andersseins, diese göttliche Dialektik des Selben und Andern, diese vollkommene Selbstlosigkeit des göttlichen »Altruismus«, der sich bis zum letzten Kreuzeswort der erlösenden Liebe erstreckt – »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist zurück« – macht also nie bei einem einsamen Zweisein halt, sondern findet in der Person des Heiligen Geistes das vollendende Lebensband ewigen Austauschs.

Und nun wird in der Person des Heiligen Geistes die Dialektik des göttlichen Andersseins oder »Altruismus« auch zum Prinzip gnadenhafter Verschwendung, zu einer paradoxen Logik ungeschuldeter, überschwenglicher und unerschöpflicher Gabe, in der das Unmittelbare sich frei mitteilen will. »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns mitgeteilt wurde.« Die gesamte patristische und mittelalterliche Überlieferung, die über diesen Text nachgedacht hat, ermächtigt uns, darin die Grundlegung einer christlichen Ethik wie die Umrisse einer christlichen

Mystik wahrzunehmen, die uns, da wir von der Liebe leben, in die Gemeinschaft der göttlichen Personen und in die Heiligkeit ihres Geistes einführt.

Wenn also Gottes Geist die Voraussetzung und die Innerlichkeit all unseres Erkennens und Liebens Gottes ist, so wie er uns in Christus geoffenbart wurde, so wird man die geläufige Aussage ablehnen müssen, daß christlicher Glaube erst zuletzt beim Mysterium der Trinität anlangt, das für ihn durch fortschreitende Reflexion zum Erkenntnisgegenstand wird, als Ergebnis einer mehr oder weniger glücklichen begrifflichen Verarbeitung der geschichtlichen Daten des Evangeliums. Vielmehr muß man sagen, daß der Glaube immer schon davon ausgeht, daß ihm dieses Mysterium als seine primäre Urgegebenheit einwohnt. Denn der Glaube hat seinen legitimen Ort einzig in der konkreten Logik der neuen Existenz, in die der Christ durch die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes eintritt.

2. Notwendigkeit und Tragweite der bejahenden Theologie

Wenn also die Existenz des Christen durch Glaube und Taufe im Licht Gottes steht, wird man schwerlich annehmen können, daß Empfang und Anerkenntnis der göttlichen Transzendenz christlich vornehmlich oder gar ausschließlich auf den Wegen negativer Theologie erfolgen können.

Gewiß wird es stets jeden echten Transzendenzempfang kennzeichnen, daß der Mensch weiß: die Offenbarungswahrheit übersteigt alles, was er durch bloße Vernunfttätigkeit erreichen kann. Immer wird der Glaube ein verneinendes Moment enthalten, wird der Menscheng Geist im Glaubensakt seine Grenzen eingestehen müssen. Er drückt damit bloß die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen aus, vor dem das Endliche in aller Wahrheit zu einem Nichts wird. Deshalb wird man stets zu betonen haben, daß alle unsere Aussagen über den unendlichen Gott, alle noch so korrekten Formeln, die ihn betreffen, alle Bilder und Vorstellungen, die wir uns von ihm machen können, ein Moment der Negativität und Relativität enthalten, das sie angesichts der göttlichen Absolutheit aufzuheben und zu vernichten droht.

Dabei muß man sich aber bewußt bleiben, daß diese negative Reduktion, die sich auf die gedanklichen Wege und Weisen der Erfassung oder der Ausrichtung des menschlichen Geistes auf das Göttliche bezieht, dieses selbst in keiner Weise affiziert. In ihm selbst bleibt Gott, was er ist. Und nur weil Gott in sich bleibt, was er ist, unendlich, absolut, ewig, allmächtig, unsäglich vollkommen und heilig, kurz: weil er Gott ist, übersteigt er souverän alle unsere Analysen, nur deshalb versagt unsere Vernunft, wenn sie ihn erfassen und begreifen will, wie er in sich ist. Die Bejahung Gottes, so wie er ist, in seiner eigenen Ordnung göttlicher Objektivität, rechtfertigt und begründet also die kritischen Schritte, mit denen wir immerfort die Grenzen unserer

Gotteserkenntnis eingestehen müssen: das Quasi-Nichts unserer Vorstellungen und die Unfähigkeit unserer Begriffssysteme – selbst jener, die die gesündeste Theologie von den Glaubensinhalten her aufbauen kann – uns eine adäquate Erkenntnis der Fülle und des Mysteriums Gottes zu liefern.

So und nicht umgekehrt verhält es sich. Nie kann Negierung Gottes, Atheismus, auch nicht in dessen neuesten Ausgestaltungen, das Prinzip eines Fortschritts in der Gotteserkenntnis und Glaubenseinsicht bilden. Nur kraft eines befremdlichen Widersinns möchte man heute, unter Berufung auf die negative Theologie und die dunkle Nacht der Mystiker und Heiligen, eine Art von methodologischem Atheismus anpreisen als das neue Instrumentar, *novum organon*, das dem christlichen Glauben zu einem besseren Verständnis seiner Besonderheit verhelfen soll. Denn auch wenn man zugeben kann, daß die Einreden und gestrengen Postulate der Atheisten uns dringlich einladen, unsere Gottesvorstellungen von allen Anthropomorphismen und Anleihen bei Beschreibungen von Naturphänomenen und deren Gesetzmäßigkeiten zu reinigen, so ist doch klar (oder müßte es zumindest sein), daß das Postulat einer solchen Reinigung allen geschichtlich zufälligen Anlässen, sie vorzunehmen, vorausliegt. Quell und Ursprung der Gotteserkenntnis liegen anderswo als im Menschen und in der Natur. Sie gründen in dem, was man doch wohl naiv oder mutig als eine reine Idee bezeichnen muß, worunter man aber nichts Irreales verstehen darf (was uns Heutigen naheläge), sondern im Gegenteil die Idee jenes Seienden, das um zu sein nur seiner selbst bedarf, so daß sein reines Wesen stets vollkommen übereinfällt mit seiner Wirklichkeit.

Wir sagen damit, daß Gott erst einmal für sich selbst ein bejahtes Wesen ist und es nur deshalb dann auch für uns sein kann. In der uns möglichen Gotteserkenntnis wird deshalb die Bejahung immer der Verneinung vorausgehen. Dies ist so, weil wir in dieser Erkenntnisphäre, wo die Setzung immer um die ganze Unendlichkeit Gottes der Verneinung vorausliegen wird, unsere Aussagen über Gott unablässig (und notfalls die eine durch die andere) verbessern und berichtigen müssen. Und ferner: nur weil Gott zuerst Bejahung seiner selbst als Gott ist, kann er sich auch uns offenbaren. Daraus folgt, daß alle unsere Anstrengung, ihn im Glauben aus der uns zugänglich gewordenen Offenbarung zu erkennen, sich erst einmal getreu der ewigen Selbstbejahung Gottes durch Gott anschließen muß. Und je lauterer diese Treue sein wird, je fügsamer der Gnade des Geistes, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, desto klarer wird sich Gott auch in uns bejahen und folglich offenbaren können, so wie er sich zuerst in sich selber bejaht. Eine affirmative Theologie erscheint somit als das unabdingbare Prolegomenon zu jedem Empfang der göttlichen Wahrheit in ihrer uns erschlossenen Transzendenz.

Für die seit der Taufe von Gott erleuchtete Existenz des Christen gilt unverbrüchlich, daß, wie der Glaube, so auch das theologische Denken mit all

seinen begrifflichen Werkzeugen, rationalen Schematismen und kulturellen Entlehnungen immer von Gott her zu Gott hin geht. Auch dieses Denken hat Anteil an der Taufgnade und an der Entfaltung der Gabe des Heiligen Geistes; nur unter dieser Voraussetzung darf es sich als in der Treue zur Transzendenz des Offenbarungsmysteriums stehend betrachten. Im Bereich des eigentlich theologischen Denkens läßt sich keine andere Denktätigkeit vorstellen als eine von Gott her erleuchtete. Man kann sich hier durchaus auf das Zeugnis der Geschichte berufen und ohne wesentliche Irrtumsgefahr und Schwierigkeit zeigen, daß sämtliche großen Systeme katholischer Theologie, bei aller Vielfalt ihrer Stile und erstaunlichen Freiheit ihrer Rhythmen, in diesem Punkt übereinstimmen: einhellig, jedes auf seine Art, anerkennen sie als ihren Ausgangspunkt und ihr Aufbauprinzip eine (mehr oder weniger entwickelte) Erkenntnistheorie, die je schon mit einer von Gott erleuchteten Vernunft rechnet.

3. Vernunfthaftes Denken und Abbild Gottes

Übrigens muß festgestellt werden, daß eine Theologie der Transzendenz, die angesichts der Unzugänglichkeit und Unauslotbarkeit des Gottgeheimnisses jede Konzession ablehnt, trotz ihres lebhaften Gespürs für die Grenzen ihrer Methoden und Vernunftschlüsse wie für die Notwendigkeit, diese im Glaubensakt zu überschreiten, doch keinerlei systematisch abwertendes Mißtrauen ihren eigenen Denkschritten gegenüber kennt. Wenn der Glaube findet, was die Vernunft sucht, so besagt dies nicht, daß bezüglich der Glaubenswahrheit die Wahrheitssuche der menschlichen Vernunft zu einem eiteln Unternehmen gestempelt wird, das unweigerlich scheitern muß. Es ist ja klar: Glaube ist kein Fideismus. Glaube wirkt sich nicht in einem ausweglosen, Wert und Tätigkeit der menschlichen Vernunft in Frage stellenden Agnostizismus aus, wie der Fideismus es tut, der den Glaubensakt als eine irrationale, gar verzweifelte Flucht vor der Sinnlosigkeit, ja radikalen Vernunftwidrigkeit menschlichen Daseins und Verhaltens deutet.

Christlicher Glaube macht sich dieses Apriori radikaler Sinnlosigkeit nicht zu eigen. Und wenn er auch im Einklang mit der allgemeinen Erfahrung die Widersprüche und Dunkelheiten unseres jetzigen Zustands zugibt und dabei als einziger diesem seine tiefste Bedeutung läßt, weil er darin die Wunden ersieht, die die Sünde der Menschennatur zugefügt hat, ja selbst wenn die große Menschheitsklage über das Elend unseres Daseins keinen mitfühlenderen Widerhall gefunden hat als den christlichen, so weigert sich das Christentum doch anzunehmen, daß dieses Apriori radikaler Sinnlosigkeit, was die Wahrheit und die grundlegende Wirklichkeit unseres menschlichen Daseins angeht, auch das Apriori Gottes sei. Weil Gott Gott ist, ist es unmög-

lich, ja wäre es widersprüchlich, daß sich seine ursprüngliche Schöpferabsicht eines Tages im eigenen Werk so sehr vereitelt sähe, daß jede Spur davon verwischt und verloren wäre. Weil Gott treu ist, ist es unmöglich, daß nicht auch im elenden und verkommenen Menschen etwas vom Bild seines Schöpfers übersteht.

Das Bild Gottes ist des Menschen tiefste Erinnerung. Dieses Erinnern erwacht je neu und tritt aus Schatten und Vergessen ins Denken, wenn in Augenblicken, da der Mensch sich seiner selbst erinnert, ihm auch die Erinnerung an Gott aufsteigt und sein Dasein von da her andere als bloß innerweltliche Horizonte erhält.

Und selbst wenn er dem absoluten, unendlichen, ewigen und höchsten Gut, das er erstrebt und als Ziel seines Tastens ahnt – weil dieses Ziel heimlich schon dem Aufbruch seiner Suche und all ihren Wegstrecken gegenwärtig war – den wahren Namen nicht beilegen kann, wäre es doch der ungerechteste Trugschluß, dies als Vorwand zu nehmen, um jeden metaphysischen oder ethischen Anspruch menschlichen Suchens zu leugnen. Es gibt eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen der metaphysischen Vernunft und dem religiösen Glauben. Und diese Verwandtschaft wird vielen, die – heute wie gestern und vielleicht heute mehr noch als gestern – weder von Religion noch von Glaube etwas hören wollen, zum Anlaß, die gesamte Metaphysik als verkappte Theologie zu verwerfen. Es wäre traurigste Ironie, wenn nun auch die Theologie im Namen der Glaubensreinheit oder irgendeines einfältigen biblischen Fundamentalismus die Metaphysik verächtlich beiseite schieben oder mit endgültigem Anathem belegen würde!

Wie Etienne Gilson sagen konnte, daß »alle großen Geistesbauten, die das Mittelalter uns hinterließ, Erfindungen der Liebe waren«, so ließe sich auf anderer Ebene erklären, daß man im tiefsten Ursprung der großen metaphysischen Systeme des Altertums und der Neuzeit (selbst der idealistischen), welche unermüdlich die Frage, wer der Mensch sei, zu beantworten suchen, eine Sehnsucht nach dem Ewigen wahrnehmen kann, eine Erinnerung an Gott, wie anonym sie auch geworden sein mag. Vielleicht ist das Dasein dieser Erinnerung im Menschengest die erste und unabdingbare Voraussetzung dafür, daß ihm eines Tages die Gnade der personalen Begegnung mit dem lebendigen wahren Gott in seiner geschichtlichen Offenbarung geschenkt werden kann, und damit auch die Gnade, kraft der Erleuchtung des Heiligen Geistes Gott innerhalb der stets aktuellen Vergegenwärtigung des geschichtlichen Heilsmysteriums durch den Glauben und die Tradition der Kirche wiederzuerkennen.

4. Eschatologie und Ewigkeit

Gilt das eben Gesagte, so wird man schließen müssen, daß die im Christentum begegnende Offenbarung Gottes in Jesus Christus dank der Gabe des Heiligen Geistes uns Ewigkeitsgedanken vermitteln will und uns so inmitten der Endlichkeit unseres hinfälligen Daseins eine Hoffnung voller Unsterblichkeit zuspricht. Diese aber schließt mit ein, daß der ewige Gegenstand dieser Hoffnung, falls sie nicht vergeblich bleiben soll, ihr innerlich gegenwärtig sein muß.

Man hat oft genug festgestellt: hier setzt sich das Christentum dem alten Heidentum radikal entgegen. Dessen lauterste Denkbemühung um die Unsterblichkeit der Götter entsprang einer tiefen Melancholie, ja einem abgründigen Pessimismus angesichts unserer sterblichen Existenz: nichts konnte für den todgeweihten Menschen unangemessener, ja unsinniger sein als der Versuch, mit einem Traum von Unsterblichkeit über den eigenen Schatten zu springen. So verschieden davon die Situation des Christentums in der heutigen Geisteswelt sein mag, die mit der antiken kaum noch etwas gemein hat, so andersartig die modernen Weigerungen, zum Ewigen aufzublicken, auch sein mögen: heute wie je würde das Christentum sich selber aufgeben, wenn es auf diesen Ausblick verzichten wollte.

Man muß aber leider feststellen, daß heute auch innerhalb des Christentums die Kategorie des Ewigen in Ungunst gefallen ist, eine weitverbreitete Tatsache, die doch höchst seltsam berührt. Zum Teil als Reaktion auf eine Überbetonung der Kategorie der Vergangenheit (wofür wohl gewisse Formen des strikten Traditionalismus verantwortlich sind) scheint sich heute umgekehrt auf allen Gebieten und bei zahlreichen Christen (jenen wenigstens, die reden und schreiben) spontan die Kategorie der Zukunft anzubieten, als probatestes Mittel, das Glaubensmysterium zu erfassen. Vielerlei Anzeichen für diese Wende zur Zukunft ließen sich in der allgemeinen Mentalität, im christlichen Denken und bis in den Wortschatz der geläufigen Ekklesiologien entdecken, um von der religiösen Publizistik zu schweigen. Natürlich entspricht diese Zukunftswende auch im profanen Bereich einer Situation und Haltung des modernen Menschen, für den – wie man uns in allen Tonarten und Sprachspielen versichert – die Zukunft bereits begonnen hat, der mehr in Entwürfen als in Erinnerungen lebt und sich einer Zivilisation einfügt, in der jede neue Wandlung ihn jedesmal zu einem »neuen Menschen« macht.

Aus diesen Symptomen sei hier nur eines herausgegriffen, das die unmittelbarste theologische Tragweite hat. Wir meinen die Verbreitung und Durchschlagskraft eines immer geläufigeren Vokabulars (wenigstens seit der Zeit, da die Kirche aufgehört hat, Latein zu reden und dafür, wie humoristische Schlauköpfe meinen, griechisch zu reden begann): des Vokabulars der Escha-

tologie. Man begegnet ihm überall, mag es sich um das Substantiv oder das davon abgeleitete Adjektiv handeln. Man begegnet ihm beinahe auf jeder Seite vieler wertvoller, oft sogar grundlegender Werke. Es strebt nach Bürgerrecht in manchen mehr oder weniger direkt vom kirchlichen Lehramt ausgehenden Dokumenten. Um nur ein Beispiel von relativ beschränkter Tragweite zu nennen: das Vokabular ist in den Debatten der Bischofssynode 1971 über den priesterlichen Dienst vielfach verwendet worden. Um den authentischen Charakter dieses Dienstes zu kennzeichnen und zu verteidigen, hat man ihn als »eschatologischen« bezeichnet.

Es kann natürlich nicht genug betont werden, daß das Thema Eschatologie einer grundlegenden Dimension des christlichen Mysteriums entspricht. Fehlt die eschatologische Öffnung, so entartet die christliche Hoffnung, da sie sich kurzerhand auf die Ebene der Geschichte übersetzt. Eine solche Übersetzung entkleidet sie ihrer Transzendenz all den anderen Erwartungen gegenüber, die jeder Einzelne und die Gesamtheit für die Zukunft der Menschheit hegen können. Das Eschatologische tritt ins Spiel, sobald man einsieht, daß das christliche Mysterium zu seiner Vollendung einer anderen Dimension bedarf als der reinen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, die es – sie umfassend – überbietet. So ist also die von ihm erhoffte Erfüllung keine rein-historische, sondern eine ewige. Es erübrigt sich, alle Gesichtspunkte aufzuzählen, die den Verweis auf das Eschatologische heute dringlicher machen als je: für den modernen Christen ist er untrennbar vom Verweis auf die Transzendenz, ja beinahe identisch mit ihm.

Gerade diese Gleichsetzung aber erscheint problematisch. Zumindest müßte man aufzeigen, was sie impliziert und voraussetzt. Wenn man zugibt, daß die gemeinte Eschatologie nur Sinn hat, sofern sie zu einer bestimmten Art, die Ewigkeit wahrzunehmen und uns zu vergegenwärtigen, hinführt, so bleibt diese Art durchaus nicht unbestimmt. Sie ist von den Schemata, unter denen wir uns die Zeitlichkeit denken oder wenigstens vorstellen, nicht völlig abgelöst. Ihrer Definition und Voraussetzung nach bezieht sich ja Eschatologie auf die »letzten Dinge«. Aber selbst wenn man hier so wenig wie anderswo von einer Etymologie gefangen zu werden und einer bildlichen Vorstellung zu erliegen braucht, die uns das Eschatologische als jenes Ewige zeigt, das *nach* allem übrigen – nach der Zeit, der Welt, der kosmischen Evolution und der Menschheitsgeschichte – auf den Plan tritt, so ist doch immerhin diese Negierung der Zeit, wie sie hier formuliert werden muß, ihrer Form nach dieselbe wie die Negierung *innerhalb* der Zeitordnung selbst, wo jeder nachfolgende Augenblick als die Negation des vorhergehenden erscheint, das Nachher nur dann auftreten kann, wenn das Vorher abgetreten ist.

Verbleibt man also im Rahmen einer puren Eschatologie, so muß angenommen werden, daß eine Ewigkeit, die wir als ewige Zukunft ansetzen,

eben damit eine erste kommende, zukünftige Ewigkeit ist, oder, was dann paradoxerweise (falls sie nichts weiter ist) das gleiche besagt: eine Ewigkeit, die noch nicht ist, eine negative Ewigkeit, also schließlich: eine Ewigkeit, die nichts ist. Die Dialektik der Negativität und des Nichtens ist somit dem Begriff einer Ewigkeit innerlich, den man durch einseitige Bevorzugung der Kategorie der Zukunft zu gewinnen sucht. Dasselbe ergäbe sich aus symmetrisch umgekehrten Gründen, wenn man diesen Begriff ebenso einseitig aus der Kategorie der Vergangenheit gewinnen wollte. Stellt man sich die Ewigkeit als reine Gewesenheit vor, einzig dem zugeordnet, was in einer unabsehbar ihr selbst vorausliegenden Vergangenheit vor allen Dingen existiert hat, dann ist es schwer vorstellbar (falls man sich nicht im voraus gibt, was man sucht), daß die Ewigkeit auch dem entspricht, was weiterhin existiert, daß man es also nicht mit einer vergangenen, nicht mehr existierenden Ewigkeit zu tun hat, die kein bißchen besser wäre als die andere, die noch nicht existiert. Die Kategorien des Vergangenen und des Zukünftigen, nach welchen wir die Zeitordnung denken, heben sich auf – sowohl durch sich selbst wie gegenseitig –, sobald wir sie zu etwas anderem verwenden wollen, als wofür sie gemacht sind, nämlich von ihnen fordern, uns die Ordnung der ewigen Dinge nahezubringen. Eine Ewigkeit aber, die weder bloß zukünftig noch bloß vergangen ist, kann nicht sein, es sei denn als gegenwärtige.

Die Frage, die sich hier unabweisbar stellt, falls man die Dimensionen des christlichen Mysteriums nicht von vornherein verfehlen will, ist die folgende: Wie kann das ewige Mysterium in der Gegenwart unserer zeitlichen Existenz, beziehungsweise in der Gegenwart der Menschheitsgeschichte anwesend sein? Von hier müßte man eigentlich ausgehen. Denn entgegen dem Anschein, daß wir ins Abstrakte verfallen, sobald wir die Kategorie des Ewigen verwenden, verhält es sich vielmehr so: wenn wir uns nicht mehr auf die Gegenwart beziehen, sondern der Versuchung des Perfektismus oder des Futurismus erliegen, erfassen wir die Wirklichkeit nur noch teilweise und geraten dabei in Gefahr, den Glauben in etwas zu erniedrigen, das bestenfalls noch ein System, schlimmstenfalls eine Ideologie wäre.

Das Wirkliche aber, das der Glaube uns primär begegnen läßt, ist die immer schon gegenwärtige Ewigkeit: das Reich Gottes mitten unter uns, das bereits begonnene ewige Leben. Wenn wir die künftigen Güter erharren, so weil wir im Geist schon ihr Unterpfang und Angeld erhalten haben; und wenn die gesamte Schöpfung seufzt in der Erwartung ihres Freiwerdens von der Knechtschaft der Vergänglichkeit und des Nichts, so weil sie bereits in der Auferstehung Christi die Erstlingsfrucht ihrer glorreichen Verwandlung empfangen hat. Das Christentum als zugleich historische und eschatologische Religion wäre nichts, wenn es nicht zu diesen ewigen Horizonten offenstünde, nicht allem zuvor Bekenntnis und Anerkenntnis dieser – seit

der Fleischwerdung des Gottessohnes in der geschichtlichen Gegenwart – ewigen Gegenwart wäre.

Demnach kann die Eschatologie nur dann als ein inneres Moment der gegenwärtigen Wirklichkeit aufgefaßt und begriffen werden, wenn sie sich selbst als eine ausschließlich *sub specie futuri* erfaßbare negiert. Erfasst und begriffen kann sie nur werden, wenn sie auch in sich selbst eine Dimension anwesender Ewigkeit anerkennt, oder anders und besser: einen Aspekt ewiger Antizipation, so daß sie nicht allein *sub specie futuri*, sondern auch *sub specie aeterni in praesenti instantis* gegeben und zugänglich ist.

5. Die Ewigkeit des lebendigen Gottes

Einer der Gründe, weshalb von so vielen auch gläubigen Zeitgenossen die Kategorie des Ewigen abgelehnt wird und sie ihnen peinlich, ja belanglos erscheint, ist der, daß man sie oft unterschiedslos mit dem Unzeitlich-Abstrakten gleichsetzt. Sie kann dann nur eine Haltung der Evasion ins Irreale anzeigen, einer Flucht aus der Gegenwart von Existenz und Geschichte, aus der menschlichen, persönlichen wie gemeinschaftlichen Wirklichkeit mit ihrer Verantwortung, ihrem Schmerz, ihrer Ratlosigkeit und Erwartung. Somit erscheint diese Kategorie doppelt belastet: sie ist leer und substanzlos, weil sie einerseits das Wesentliche unseres Seins und Seinsollens ausläßt, andererseits die in der zeitlichen Undurchsichtigkeit und im Wagnis gelebte mitmenschliche Solidarität verweigert und diese Weigerung mit dem Mäntelchen einer verdächtigen Weisheit behängt.

Vom Standpunkt der Theologie aus, dem unsern also, soll gezeigt werden, daß der so formulierte Gegensatz theologisch falsch ist. Ohne diese Behauptung hier allseitig rechtfertigen zu können, läßt sich immerhin nachweisen, daß die oben umrissene christliche Deutung der Ewigkeit als einer Gegenwart in der Gegenwart von Existenz und Geschichte dem Begriff eines zeitlos-abstrakten Ewigen diametral entgegengesetzt ist.

Daß die Ewigkeit des lebendigen Gottes, der in Jesus Christus im Heiligen Geist erkannt wird, nichts gemein hat mit solch eintöniger Zeitlosigkeit, müßte sich von selbst verstehen (tut es aber anscheinend nicht für jedermann): der erste, der einer solchen Zeitlosigkeit überdrüssig werden müßte, wäre gewiß derjenige, der als ihr Subjekt sich immerfort nur selber wiederholte: Gott. Aber die Ewigkeit des lebendigen Gottes ist kein endloser Rundlauf, keine morose Tautologie, die ihn unabsehbar vom Gleichen zum Gleichen, von Identischem zum Identischen triebe, wie das Sein des Parmenides, kein fälschlich hypostasiertes System von Begriffen, keine unbewegliche Summe sogenannter ewiger Wahrheiten, die zuletzt nichts anderes mehr wären als die Banalität der »ersten Prinzipien«.

Wenn wir aber unserem Nachdenken über das Tiefste, das Göttlichste in Gott einen Sinn zuschreiben wollen, so müssen wir im Gegenteil sagen: im Geheimnis der göttlichen Hervorgänge schreitet die Ewigkeit Gottes immer vom Selben zum Andern weiter. Und weil sie – im Mysterium der einen Natur in ihrer Dreipersonlichkeit, in der nie endenden Bewegtheit des göttlichen Altruismus – so beschaffen ist, kann sie auch in Gott immer neu und (wenn der Ausdruck erlaubt ist) immer jung sein. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit ist so für Gott selbst ein solches ewigen Neuseins oder ewig frischen Quellens, einer *aeternitas fontalis*, die vorab die des Vaters ist: Ursprung ohne Ursprung, *Theos agennetos*, ungezeugter Gott . . . Man kann auch andere Bilder beziehen: Dreieinigkeit als ewig aufgehendes Licht, als Licht vom Licht, da der Tag Gottes immer neu im Glanz eines neuen Morgens aufgeht und Gott über Gott zu staunen nicht aufhört.

So dürfte auch der Gedanke nicht abwegig sein, daß eine Beziehung besteht zwischen diesem hehren Mysterium und der »ewigen Kindheit Gottes«, von der Bernanos spricht und mit diesem wundervollen Wort eine ganz einfache Glaubensschau ausdrückt. Oder man kann, tiefer vielleicht, mit Bérulle sagen, daß »Gott in diesem Geheimnis immerfort geboren wird«, falls man diese erstaunliche Formel, die sich auf das je neue Entspringen des Sohnes aus dem Vater bezieht, auf das ganze göttliche Leben übertragen darf. Durch verschiedene Bilder und Gleichnisse kann man wenigstens das enge Band, die Quasi-Identität zwischen Neuheit und Ewigkeit im gesamten christlichen Mysterium erahnen, wie sie sich – um nur das ergreifendste, wohl auch unerwartetste, sinnbeladendste Beispiel zu nehmen – in den Worten des Herrn beim Abendmahl ausdrückt, da er den Kelch als das »Blut des Neuen und Ewigen Bundes« bezeichnet. Das Geheimnis unseres Heils, wie es damals vor den Augen Jesu stand und sich in den nachfolgenden Stunden und Tagen seines Sterbens und Auferstehens erfüllen sollte, war wirklich ein solches ewiger Neuheit, der unerschöpflichen Neuheit des Lebens und Wesens unseres Gottes selbst.

6. *Zuvorkommende Liebe, Prädestination, Anwesenheit des Mysteriums in der Existenzgegenwart*

Nur weil Gottes Ewigkeit lebt und nichts von einer abstrakten und toten Zeitlosigkeit an sich hat, weil die Bewegung der göttlichen Dialektik vom Selben zum Andern auch die Ekstase ewiger Selbstlosigkeit ist, kann das ungeschaffene Leben, ohne sich zu verleugnen oder zu entfremden, auch aus sich herausgehen, um sich in Freiheit mitzuteilen. Diese Mitteilung wird sich nie mit notwendig existierenden »Äonen« oder göttlichen »Emanationen« gleichsetzen lassen, was zu tun alle Gnosis versucht war und was in verschie-

denen, zum Teil grandiosen Formen der großen pantheistischen Systeme, bei Plotin etwa oder bei Spinoza, immer wieder wahrnehmbar ist. Solche Notwendigkeiten im Ewigen hängen stets mit seiner Abstraktheit zusammen: Wie diese das wirkliche Ewigsein des lebendigen Gottes verfehlt, so jene das Wesen der Gnade, der freien Initiative der schaffenden und erlösenden Liebe, mit der Gott, aus sich ausgehend, andere Wesen ins Sein ruft und sie gerade in der Geschichtlichkeit ihres Daseins an seiner lebendigen Ewigkeit teilnehmen läßt.

Weil ein Ausgang aus Gott keinen andern Beweggrund hat als Gott selbst und seine Liebe, ist sie für seine Geschöpfe zuerst heilige Berufung oder – in der Sprache der »Vor-Ewigkeit«, die aber jene der »Nach-Ewigkeit« im echt eschatologischen Denken nicht ersetzen will – ewige Prädestination. Diese hat nie etwas Nötigendes, stellt aber an den Ursprung wie ans Ende unseres historischen Geschicks dasselbe Mysterium und dieselbe noch verhüllte Gegenwart des lebendigen Gottes.

Wenn wir uns deshalb Rechenschaft geben wollen über die in uns wohnende große Hoffnung (1 Petr 3, 15), Rechenschaft auch über unsere ewige Prädestination, so ist dies nur möglich im Blick auf ihr Urbild. Im einen, all-umfassenden Plan Gottes steht urbildlich für alle übrigen die Prädestination seines einzigen Sohnes im Geheimnis seiner Menschwerdung, des Erstgeborenen vor aller Kreatur, des von Gott vor allen Weltzeiten Gekannten und Geliebten, der seit Ewigkeit als erster und höchster Gegenstand seines Wohlgefallens vor ihm stand als Alpha und Omega. Und nur deshalb ist er das Omega dieses bewegten Ganges, dieser Ausdehnung der ungeschaffenen Liebe auf die gesamte Ordnung des Geschaffenen hin, weil Gottes Weisheit, das griechische Alphabet in der rechten Reihenfolge lesend, ihn zunächst als das Alpha an den Ursprung aller ihrer Wege gesetzt hat.

Wenn unsere Berufung und »Erwählung« darin besteht, unsererseits dem Bilde des Sohnes gleichgestaltet zu werden und durch »Annahme an Kindesstatt« (so schwächlich diese Wiedergabe des Paulinischen Ausdrucks auch sein mag), durch Gnade zu werden, was der eingeborene Sohn von Natur ist, so gilt nicht nur von der Gesamtheit, sondern von jedem Einzelnen, daß er auf einmalige Weise, in der einzigartigen Besonderheit seines persönlichen Wesens und in seiner geschichtlichen Gegenwart gewollt und geliebt ist. In diesem Zusammenhang erhält der naiv-sublime Anthropomorphismus des Psalms seinen Vollsinn, da er Gott einem Töpfer vergleicht, »qui finxit sigillatim corda eorum«, der sich die Mühe genommen hat, die Menschenherzen alle einzeln zu formen. So mag unser Dasein in seiner Zufälligkeit und von außen gesehen noch so verächtlich und beschränkt sein, dieses Dasein hat für Gott ewigen Wert, es entspricht in ihm einer einmaligen Absicht und Vorsehung, die für immer vereitelt würde, falls sie nicht unsere ebenso einmalige und persönliche Antwort, wie sie jeder nur für sich selbst geben kann, erhielte.

Fast möchte man sagen: die Erfüllung, das Gelingen unseres Geschicks, das für die Welt meist gänzlich unbedeutend ist, scheint für Gott eine Notwendigkeit zu besitzen, die doch nur die paradoxe »Grenze« der freien und unbeschränkten Selbstlosigkeit seiner Liebe ist.

Wenn das persönliche Schicksal des Menschen – und das bedeutet hier untrennbar den Sinn seiner Geschichte wie das Heil seiner Seele – für Gott solchen Preis hat, dann ist es (selbst aufgrund einer unmöglichen Annahme) keine fromme rhetorische Übertreibung zu denken und zu sagen, daß der Sohn Gottes seine Passion auch dann durchlitten hätte, wenn eine einzige Seele zu retten gewesen wäre. Und es ist keine Ungeheuerlichkeit, mit Pascal zu glauben, daß Jesus in seiner Agonie jenen bestimmten Tropfen Blutes für mich vergossen hat, wobei man nie vergessen wird, daß das für mich vergossene Blut immer auch das für »die Vielen« vergossene ist: »qui pro vobis et pro multis effundetur«. In solcher Sicht besteht kein Zweifel, daß das Heil einer Seele für Gott mehr Wert hat als das gesamte Weltall, daß also für eine christliche Anthropologie – die schließlich nur Sinn hat, wenn sie von dem ausgeht, was der Mensch für Gott ist – die Würde der menschlichen Person keinen mit der ganzen kosmischen Ordnung gemeinsamen Nenner hat, daß somit seine Würde oder die »relative Transzendenz« seines Geistes aufs innigste mit der absoluten Transzendenz Gottes zusammenhängt: wer die eine verkennt, wird unweigerlich auch die andere mißachten. Darin besteht, was man den Idealismus Gottes nennen kann: seine ewige Prädestination, in der wir, alle und jeder, von der Unendlichkeit seiner Liebe unterfangen sind. So geläufig und abgegriffen der Gedanke sein mag: es ist vielleicht doch nicht überflüssig, zu erinnern, daß in christlicher Schau die Größe Gottes von der Größe des Menschen untrennbar ist.

Wenn so das Mysterium Gottes am Anfang wie am Ende unseres Geschicks gegenwärtig ist, wenn von ihm her unsere Vorherbestimmung wie unser Heil Sinn bekommen, in einem Eschaton, das auf kein weiteres mehr verweist, dem als ewig Letztem nichts mehr künftig sein wird, so muß auch im zeitlichen Intervall zwischen jenem Anfang und diesem Ende (wenn dieses Wort noch verwendbar ist für den endlosen Anfang, der unser kommandes Leben ausmachen wird) dasselbe Geheimnis immerfort gegenwärtig sein: es wohnt im innersten Herzen unserer zeitlichen Existenz, im Geschichtlichsten unserer Geschichte. Unsere Geschichte ist vorherbestimmt. Man wird hier aber sorgfältig nicht nur jede grobe Gleichsetzung dieser Prädestination mit irgendeinem unerbittlichen Fatum, sondern auch sämtliche aus deterministischen oder kausalmechanischen Schemata der physikalischen Wirklichkeit abgeleiteten Vorstellungen vermeiden. Wie eine bekannte geistliche Schule unlängst vom »Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks« gesprochen hat, um damit zu sagen, daß Gottes Wille sich uns immerfort unter den Gestalten des jeweiligen Ereignisses vergegenwärtigt, so sollte man – auch

wenn eine solche Spiritualität aufgrund ihrer »Punkthaftigkeit« die Gefahr eines etwas anstrengenden Voluntarismus einschließt – nicht zögern, eine sakramentale Gegenwart der Prädestination in der Gesamtheit unserer zeitlichen Existenz anzuerkennen. Sie ist ihr koextensiv, kein Aspekt unseres Lebens entgeht ihr. Persönliches wie Kollektives, ereignishaftes Äußerliches wie subjektive Innerlichkeit, unser gesamtes zeitliches Leben sind in diesem Mysterium erfaßt (in jedem Sinn dieses Wortes).

Da der Geist es unserem Geist bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind, in einer nicht nur idealen, sondern realen Beziehung, von Bewußtsein zu Bewußtsein, und die Gabe des Geistes uns wesentlich mit Gott zu leben erlaubt, so braucht uns künftig nichts in unserem Alltag mehr gleichgültig und bedeutungslos zu erscheinen. Das Grau unseres Daseins verklärt sich, nicht in Wahn oder falschem Zauber, sondern in der Treue an die uns auf ewig ins Herz gesenkte Gnade des Geistes. Die Gegenwart ist nicht mehr bloß der unfassbar schmale, immer neu zu überwindende Grat zwischen einer Vergangenheit, die versank, und einer Zukunft, die noch nicht da ist. Jenseits der flüchtigen Zeitlichkeit, in einer Art Stase, die gleichsam virtuelle Ek-stase ist, ist unsere Gegenwart die Phänomenologie der Gegenwart Gottes und seiner Gnade, ist zumindest dazu bestimmt, es zu sein. Gegenwart ist von sich her Empfang Gottes. Sie ist, wenn wir dem Geist treu sind, der Ort unserer Begegnung mit Gott und einer Bekehrung, in der uns – in der Gnade des Ostermysteriums – der Übergang aus dieser Welt zum Vater immer neu angeboten wird. Der Alltag schließt sich nicht in sich selbst, sondern öffnet sich unablässig auf ein ewiges Jenseits und bietet sich ihm an. Und dies im Maße, als wir begreifen dürfen, daß, solange noch nicht offenbar ist, was wir einst sein werden, unser Leben mit Christus in Gott verborgen und jede andere Glorie als die vom Kreuz ausstrahlende eitel ist. Das Opfer Dessen, »durch den die Welt für mich gekreuzigt ist und ich für die Welt«, lebt inwendig im Herzen des Christen – als seine tiefe Wirklichkeit und Weisung –, insoweit sich dieses Herz von der vergänglichen Welt gelöst hat; und sein Sichlösen ist nur ein anderes Wort für sein Anhängen der unvergänglichen Liebe. In seinem Besten und Lautersten bleibt der Christ, auch am düsteren seiner irdischen Tage, der Getreue, der in der Gnade des Geistes vom Herrn erbittet (wie eine der schönsten Orationen der österlichen Zeit es tut), lieben zu dürfen, was er befiehlt, hoffen zu dürfen, was er verheißt, damit sein Herz in so viel Schwanken und Unsicherheit dort hafte, wo die wahren Freuden sind.

7. Die Ankunft Gottes

Im Gegensatz zu dem, was eine vereinfachende, uns leider nur zu vertraute und zu allen Zeiten und Unzeiten spontan angewendete Logik uns glauben

läßt, entwertet der Ausblick ins Ewige keineswegs die Zeitlichkeit und Geschichte einer glaubenden Existenz. Vielmehr verleiht er ihr eine Positivität und Sinnfülle, gleichsam ein Wirklichkeitsgewicht, daß sie sich niemals selber geben noch verschaffen könnte. Ihre Zeit ist nicht mehr das reine sich folgende und damit ausschließende Nacheinander des Vorher und Nachher. Wenn uns aber im Menschlichen dieser Ablauf als unumkehrbar erscheint – wie immer es in der Physik mit gewissen an den Grenzen des Erfahrbaren auftretenden Phänomenen bestellt sein mag, bei denen angeblich eine kausale Rückwirkung nicht völlig undenkbar und ausgeschlossen wäre und somit die zeitlich gestaffelten Phänomene in beiden Richtungen ablaufen könnten –, so deshalb, weil zumindest im menschlichen Bereich jeder vergehende und nie wiederkehrende Tag anzeigt, daß anderes und mehr in ihm liegt als das Vergehende: nämlich etwas Endgültiges, Unwiderrufliches, mitten im Zer-rinnen. Dieses endgültig Unwiderrufliche, das sich in der Zeit erfüllt, ist nicht allein die grausame Chronologie, wie sie die häufige Inschrift auf alten Sonnenuhren ausdrückt: *omnes vulnerant, ultima necat*. Die Unumkehrbarkeit der Zeit besagt christlich etwas anderes als diese Abfolge der Stunden, die alle verwunden und deren letzte tötet: sie hilft uns den Ernst eines Daseins erwägen, das je nur einmal gewährt wird, in dem jeder Tag und jede Stunde zählt, und jeder Tag und jede Stunde immer auch Zeit der Antwort auf unsere ewige Berufung ist. Die Unumkehrbarkeit der Zeit besagt nicht nur, daß das Dasein des Menschen kurz ist. Sie besagt tiefer, daß sein Leben, bei all seiner Kürze, eine Wanderung ist und jedes Wegstück ihn seinem Ziel näherbringt, so daß die Wanderung Sinn hat, in der doppelten Bedeutung des Wortes: Richtung und Berechtigung.

Dennoch: so reich und wesentlich dieses Thema des *homo viator* bleibt, es berührt im Blick auf den Glauben nur eine der Bedeutungen zeitlicher Existenz. Unumkehrbare Zeit heißt nicht nur, daß der Mensch auf Erden unterwegs ist zu Gott. Es heißt auch und grundlegender, daß Gott ihm in der Zeitlichkeit unablässig entgegenkommt, ihn suchend, ihm belegend, und daß er es sozusagen mit dieser Suche und Begegnung eilig hat. Die Zeit flieht, weil die Ewigkeit vorrückt. Die Unumkehrbarkeit der Zeit ist nicht nur das Signal dieser vergehenden Weltgestalt; sie ist die Grundlage der Hoffnung. Sie ist das Gleichnis eines Ausgriffs des Ewigen, der Eile Gottes, die, stets geduldig, doch nicht aufhört, unserer Erwartung entgegen- und zuvorzukommen. Gott hat unsere Erwartung nicht abgewartet und wird auch künftig nicht darauf warten, um uns entgegenzukommen. Wenn die Zeit nicht wiederkehrt, so nicht bloß, weil sie nicht stillstehen und sich festlegen kann, sondern weil – während sie sich in eben dieser Fluchtbewegung entwirkt – eine andere Bewegung, eine andere Initiative und eine andere Hoffnung, wirklicher als die sich verflüchtigende Wirklichkeit, dieser vorgreift: die Ankunft des Herrn. Von unserer irdischen Pilgerschaft läßt sich nicht bloß

sagen, daß sie uns jeden Tag Gott näherbringt, als sei die Ewigkeit eine Art regungsloses Ziel, dem wir entgegenwandern; zutreffender ist, daß Gott von Ewigkeit auf uns zukommt. Die ganze Ausfaltung von Zeit und Geschichte ist wie der sakramentale Schleier über der Ankunft Gottes, diesem geheimnisvollen Advent, der die Jahrhunderte erfüllt und seit der Menschwerdung des Gottessohnes deutlicher als die Erwartung der Propheten der Hoffnung ihren Sinn verleiht.

8. Erneuerung der Geschichte und Theologie der Hoffnung

Was für jeden von uns in der Gefährdung und Endlichkeit unserer empirischen Existenz zutrifft, wenn ihm einmal die Gottesgabe als lebendiger, ins ewige Leben aufsprudelnder Quell geschenkt ist, trifft nicht weniger auf die Menschheitsgeschichte im ganzen zu. Gewiß sind wir unfähig, uns von dieser Ganzheit einen erschöpfenden Begriff zu machen. Aber da wir uns wenigstens eine gewisse Vorstellung von ihr bilden können, sind die Fragen, die wir uns über sie stellen, keineswegs sinnlos, so wenig wie die Antworten, die wir vom Glauben erwarten dürfen. Dieser versichert uns, daß sich diese Ganzheit – die für unsern Geist nicht weniger anfordernd ist als die des physischen Weltalls, sondern eher noch überfordernder – unter dem Blick Gottes zu einer Einheit versammelt, daß also innerhalb seines Plans kein Teil dieser Ganzheit bedeutungslos oder vergeblich bleibt und die sich ablösenden Zeiten darin dauernd neu werden. Diese Erneuerung der Geschichte ist die Grundgegebenheit, die uns der Glaube in diesem Bereich zu erfassen und zu bedenken erlaubt.

Die geschichtliche Erneuerung ist für den Glauben und die Hoffnung freilich nicht jene mythische *renovatio*, die das antike Heidentum bewog, die Abfolge der »Arbeiten und Tage« zu verklären und sie mit einer so dichterischen Kraft zu deuten, daß sie uns heute noch zu verzaubern vermag. Sie ist etwas ganz anderes. Sie ist die Anzeige einer absoluten Neuheit, die mitten in der Abfolge der Zeiten die ewige Neuheit Gottes bezeugt. Der Glaube an diese absolute Erneuerung lenkt die Hoffnung, ja er läßt beides in dieser Sicht zusammenfallen: den Verweis des Glaubens auf die Geschichte, wo sich Gott in der Fülle der Zeiten kundgetan hat, und den prophetischen Verweis der Hoffnung auf die absolute Zukunft, da Gott alles in allem sein wird in einem Schöpfungsakt, der alle Dinge neu machen wird in der ewigen Neuheit Gottes.

Von dieser absoluten Zukunft, diesem Punkt des letzten Angekommenseins aus, kann die Hoffnung, gleichsam im Rückblick, aller Verzweiflung trotzen: sie kann im Ablauf der Zeit von dieser absoluten Zukunft her die Linie der historischen Zukunft ziehen. Ja, sie kann in der Geschichte sogar

durch das in ihr Hinfällige und Verbrauchte hindurch so wirken, daß dieses Verhalten – das sichtbarste Merkmal in der Abfolge der Kulturen und Staaten – doch nicht als ihre einzige Konstante erscheint. Der Zukunftslinie entlang, die die Hoffnung durch die vergehende Zeitlichkeit zieht, entspringt unaufhörlich, von Vorläufigkeit zu Vorläufigkeit, die stets neue Chance einer Verjüngung der Geschichte, gleichsam asymptotisch zur Ankunft des Gottesreichs.

In der Perspektive einer solchen Erneuerung erhalten alle unsere menschlichen Unternehmungen ihren Sinn und Wert. Nichts auf der Ebene unserer verschiedenartigen zeitlichen Solidaritäten im Gesamt der Menschheitsgemeinschaft ist bedeutungslos und vergeblich, denn alles, was die geschichtliche Zukunft dieser Gemeinschaft zu bauen strebt, hat einen bestimmten Bezug zur ewigen Zukunft. So ist es auch nicht bedeutungslos und vergeblich, für die Gerechtigkeit zu wirken, zu leben, ja mitunter zu sterben, selbst wenn vor dem Ende der Geschichte und dem Anbruch der kommenden Welt schwerlich mehr als ein relativer Sieg der absoluten Werte verzeichnet werden kann. Denn ein Wirken, Leben und Sterben für die Gerechtigkeit hat schon an sich ewige Bedeutung. Und im Widerspruch zu denen, die wähen, den Übergang von der Geschichte zum ewigen Reich nur als Diskontinuität und vollkommenen Bruch ansetzen zu können, ist der Gedanke erlaubt, daß dieses ewige Reich alles, wodurch es im Zeitenlauf angekündigt und vorweggenommen wurde, nicht aufheben, sondern vollenden wird.

Gott wird auch bei dieser letzten Erneuerung nicht aufhören, sich selber treu zu sein. Bereits als dem alten, der Vergängnis geweihten Bund der neue, niemals endende gefolgt ist, hat die Menschwerdung des Gottessohnes in ihm selbst alle Neuheit gebracht. »Omnem novitatem attulit seipsum afferens«, sagt in unvergeßlicher Wendung Irenäus. Die Menschwerdung hat somit die Geschichtszeit absolut erneuert, auch wenn dies noch verborgen ist. Dennoch hat Gott damit die Zeit der langen prophetischen Erwartung und Hoffnung nicht aufheben, sondern vollenden wollen. Nicht anders wird er am Ende der Zeit, wenn die ganze Menschheitsgeschichte endgültig abgelaufen sein wird, sie verwandeln, ohne sie zu zerstören: *vita mutatur, non tollitur*.

Das ist für den Christen die große, sich allmählich enthüllende Prophetie der neuen Schöpfung: in der Treue zum Heiligen Geist, der immer Prophetengeist ist, kann er ihr trauen. Und wenn dieser prophetische Ausblick uns verbietet, den Geschichtsablauf als unfruchtbare endlose Wiederkehr des immer Gleichen zu fassen, ja uns vielmehr nahelegt, an seine Sinnrichtung zu glauben, so gestattet er doch nicht – wie manche kurzschlüssige eindimensionale Theologien es sich anmaßen – die Gestalt der zeitlichen, sich von der menschlichen Gesellschaft selbst eingestifteten Zukunft vorauszu-

zeichnen, und noch weniger, diesen Ausblick in ein politisches Programm zu übertragen.

Sich einzubilden, man könne den Weltplan Gottes theologisch auf solche Perspektiven festlegen, hieße ihn nicht bloß in das Prokrustesbett unserer Vorstellungen zwingen, sondern, tiefer, ihn aufhalten und in sich selbst erstarren lassen, wähnend, die Futurologie Gottes sei wie die unsere darauf angewiesen, stets nur von vorgegebenen Daten aus zu arbeiten: sie könne Neues nur aus dem Alten herstellen. Dabei vergißt man, daß alles Tun Gottes immer die Neuheit selbst ist, weil es einzig in ihm seinen Ursprung und Grund hat und haben kann, und somit auch im Geschichtslauf nicht abläßt – all unserer Aufmerksamkeit zum Trotz – diese absolute Neuheit, die sich ein erstes Mal bei der Welterschöpfung bezeugt hat, immer aufs neue zu bezeugen. Hier und dort ist es das gleiche Tun, das sich auswirkt, der gleiche Plan, der sich entrollt. Und wenn wir in diesem einen ewigen Plan auch einzelne sich folgende Momente unterscheiden müssen, so ist doch Gottes Tun darin sich selber treu, immer schöpferisch: es ruft das Nichtseiende ins Dasein. Und so ist es Prinzip nicht nur des Seins der Zukunft, das zu seiner Zeit kommen wird, um das Vergangene oder Gegenwärtige abzulösen, sondern auch der Zukunft des Seins, wenn wir damit jenen unausdenklichen Ausgriff, jene Vorwegnahme seiner absoluten Zukunft bezeichnen dürfen, die in allen Wesen die geheimnisvolle inwendige Gegenwart des Planes ihres Schöpfers verrät.

9. *Gottes Abwesenheit und die Mittelmäßigkeit der Seele*

Weil wir aber für die Winke des Geistes zu wenig offen und aufmerksam sind, verkennen wir das absolut Neue des göttlichen Wirkens und vertiefen uns statt dessen in das relativ Neue, in die uns zugänglichen Veränderungen vom Gestern zum Heute oder gar vom Vorgestern zum Übermorgen, die sich in unserem immer begrenzten Beobachtungsfeld feststellen lassen. So kann es geschehen, daß wir, nur die Relativität dieser Veränderungen und die erkennbare Verkettung ihrer Ursachen und Wirkungen betrachtend, zu dem Schluß kommen, daß Gott von Welt und Geschichte ganz einfach abwesend ist, nicht viel anders als etwa im streng naturwissenschaftlichen Denken von Gott als von einer unbrauchbaren Hypothese abstrahiert werden muß, wenn man einen kausalen Determinismus erforscht.

In der Tat kann das Schauspiel der Beweglichkeit der Dinge hinreichen, unsere Aufmerksamkeit so intensiv zu fesseln, daß Gottes Handeln in dieser Spielordnung als störend empfunden werden muß. Eine solche »weltliche« Haltung mag uns sehr vertraut sein, man darf sich aber immerhin fragen, ob man nicht, ehe man die Theorie, gar die (natürlich »welthafte«) Theologie

eines solchen Abwesens Gottes von Welt und Geschichte ausbaut, nach der Beschaffenheit unseres geistigen Auges forschen müßte. Denn im Unterschied zum wissenschaftlichen Denken, dessen Beziehungen zum religiösen Glauben von einem anderen Denkstil geprägt sind, scheint unsere Weise, menschliche Wirklichkeit wahrzunehmen und einzuschätzen doch vor allem von der Qualität unseres Blickes abzuhängen. Wir haben das seltsame Vermögen, das Beobachtungsfeld, innerhalb dessen wir etwas zu erfassen versuchen, mehr oder weniger eng zu belichten. So begrenzt es an sich schon sein mag, wir können es, statt es zu erweitern und auszudehnen, immer noch schärfer eingrenzen, indem wir unsere alltäglichen Vorurteile, ungeduldigen Wünsche, halben Interessen in die Deutung des Vorliegenden hineinprojizieren. So können wir unser Blickfeld nach Belieben verengen, solange, bis es nur noch dem Ausmaß unseres Beliebens entspricht. Wir interpretieren die Gesamtgeschichte zumeist nur von der Deutung unserer eigenen geschichtlichen Gegenwart und ihrer relativen Belanglosigkeit und Mittelmäßigkeit her, unseren Weigerungen und Absagen, jenen vor allem, die wir in unserer Lauheit täglich dem Ruf nach Heiligkeit und Bekehrung, nach radikaler Verwandlung unseres Lebens, kurz, dem Einbruch jener absoluten Neuheit entgegenzusetzen, die in ihrer Macht und Milde immer das unterscheidende Kennzeichen des in uns wirkenden Gottesgeistes ist. Also kann unsere Deutung der Gesamtgeschichte keinen größeren Wert beanspruchen als den des in unserem Bewußtsein Erlebten, das dem Erlebten unserer eigenen Geschichte entspricht. So gelangen wir schließlich dahin, die menschliche Zukunft in Perspektiven zu betrachten, die sich auf das Maß der eigenen, oft höchst kurzsichtigen, von Gesichtspunkten des bloßen Erfolgs blockierten Interessen beschränken, wie sie unserem Ausblick auf die eigene Zukunft entsprechen. Unser Blick ist meistens deshalb so begrenzt, weil er nicht selbstlos und lauter genug ist. Daß Gott von einer solchen Deutung unserer geschichtlichen Gegenwart, von unseren machtsüchtigen Berechnungen der Zukunft nur abwesend sein kann, ist klar; er wird es auch von jeder dieser Optik entsprechenden Gesamtdeutung von Welt und Geschichte sein. Doch diese Optik selbst steht zur Frage.

10. Die Zeichen der Zeit

Wir können unsere Optik dadurch korrigieren, daß wir, der dringenden Aufforderung des Evangeliums folgend, auf diese Zeichen der Zeit achten, um sie richtig zu deuten, oder uns einer solchen Deutung wenigstens anzunähern.

Die Zeichen der Zeit haben für Glaube und Hoffnung dann zeichenhafte Bedeutung, wenn sie auf etwas anderes deuten, als was innerhalb der Zeitordnung liegt. Schon für das philosophische Denken ist es selbstverständlich

und ein Gemeinplatz, daß kein Ding im eigentlichen Sinn sich selber bedeutet. Die weitläufigen Diskussionen, die heute über die Dialektik des Bedeutenden und Bedeuteten geführt werden, sind oft nur deshalb so schwierig, weil schon im rein Sprachlichen die Erwägung des Zeichens erfordern würde, von der Identität des Gleichen wegzukommen und der Andersheit des Andern einen Platz einzuräumen.

Um so mehr gilt dies für eine Theologie des Zeichens im Zusammenhang mit der Hoffnung. Hier können die Zeichen der Zeit nur dann etwas bedeuten, wenn auch sie nicht vom Gleichen zum Gleichen gehen; das aber wäre der Fall, wenn die Zeiten, auf dem Weg einer endlosen Zeitstrecke, immer nur weitere Zeiten ankündigen würden. Würde man uns an solche weiterweisen, so wären wir wiederum nur auf Zeitliches verwiesen. Unter dem Schleier der Veränderung würden wir stets nur vom Gleichen zum Gleichen wandern. Und wiederum hätte man sich vorweg gegeben, was man sucht, wenn man dächte, ein Aufmerken auf die Gegenwart des Ereignisses und die Registrierung seiner sich wandelnden Aktualität würde aufgrund einer Art natürlicher Magie genügen, um den ewigen Plan Gottes zu enthüllen, der dann im Ereignis eher signalisiert als zeichenhaft bedeutet würde.

Aber eben diese Offenbarung des Planes Gottes im Ereignis ist hier gemeint und gefragt, wenn man uns heute so dringend auffordert, gelegen und oft ungelegen, solche Zeichen zu deuten. Da aber solches Drängen für gewöhnlich der Angst zu entstammen scheint, die Absicht Gottes aus mangelnder Aufmerksamkeit auf die geschichtlichen Ereignisse zu verfehlen, so wird man sich fragen müssen, ob solches Drängen das Problem nicht überstürzt lösen will. Sicher kann die angeprangerte Unaufmerksamkeit eine Haltung der Evasion, der Flucht vor den gegenwärtigen Aufgaben besagen. Aber nochmals: der Plan Gottes, dem gewiß nichts von dem, was in der Zeit geschieht, entgeht oder gleichgültig ist, ist selber nicht zeitlich. Wenn wir auch das Ereignis beachten müssen, so genügt das doch nicht.

Ja, wir wären nie auf den Gedanken gekommen, den Gottesplan auf diese deutende Art zu lesen und sein Geheimnis bis in unsere heutige Geschichte hinein zu entziffern, ein solcher Gedanke hätte gar nicht in uns aufsteigen können, wenn uns dieser Gottesplan nicht zuvor in der absoluten Neuheit der Heilsgeschichte geoffenbart worden wäre. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Fülle der Zeit ist das bezeichnende Zeichen für alle die bezeichneten Zeichen, die wir durch Rätsel hindurch fassen, durch Parabeln hindurch in den Wasserzeichen der vor unserem Blick aufgeschlagenen und endlos weiter umzuschlagenden Seiten der Geschichte lesen können. Auf Heilsgeschichte muß sich unsere Deutung der Zeichen der Zeit immerfort und notwendig beziehen, weil in ihr das einmal offenbarte Mysterium ständig in seiner ewigen Neuheit aufscheint, wenigstens wenn wir versuchen, in Treue und reinem Herzen die Gedanken Gottes zu erfassen.

Solche Deutung hat durchaus positiven Wert. Gesetzt selbst, sie füge dem Gemälde keinen Strich, keinen Farbleck hinzu, so wird doch die ganze Realität, die es bezeugt, durch eine solche Neudeutung in eine andere Beleuchtung gerückt. Die Geschichte als ganze wird somit zum Gegenstand der Hoffnung. Sie erscheint nicht mehr bloß in einer Entropie des Veraltens und Verbrauchwerdens, entsprechend einem der Grundgesetze des physikalischen Universums, sie bezeugt nicht mehr ausschließlich ihre ewige Verspätung im Hinblick nicht bloß auf unsere Utopien und Träume, sondern auch auf unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Kurz: sie vermag uns anderes kundzutun als systematische Enttäuschung, weil sie sich in dem Mysterium, das sich ein für allemal in ihr ereignet hat, auf ewig selber in jene Zeitenfülle vorgegriffen hat, die weniger das Ende der vorausgehenden Geschichte als den Anfang der neuen Zeiten bedeutet.

Vielleicht kann man noch weitergehen. Wenn wir an die bedeutungsschwere Simplizität der im Evangelium erwähnten Zeichen denken – ein bescheidenes Voraussehen vom Abend auf den nächsten Morgen –, so erscheint es möglich, die Geschichte mit einem andern Blick ins Auge zu fassen als mit jenem Abendwissen, mit der immer dämmrigen Einsicht der Metaphysik und mehr wohl noch der Geschichtsphilosophie, die bekanntlich immer hinter den Ereignissen herkommt, ja es ist möglich, die Geschichte auch, und gewissermaßen noch vor ihrem Erscheinen, im prophetischen Licht einer morgendlichen Erkenntnis zu betrachten. Und zwar in keinem geringeren Licht als in dem der Hoffnung Gottes selbst. Alle Dinge stehen vor ihm in der Neuheit ihres ewigen Seins. Trotz dem Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf können diese Dinge, zumal für die im Heiligen Geist geläuterten und erneuerten Herzen, bereits im Glanz der neuen Schöpfung erscheinen: nicht bloß die sinnlichen Dinge für eine ästhetische Verklärung, sondern auch die inneren, seelischen Wirklichkeiten. Das unsichtbare Reich, wo sich Berufung zur Freiheit, Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Heiligkeit erfüllen, Gottes Reich läßt sich erahnen und erspüren. Es ist näher und wirklicher als die Welt, von der uns die Sinne Kunde geben, und die zahlreichen Mittel, die mit allerlei Künsten unsere Macht über sie vergrößern. Jenseits dessen, was man Information nennt, sieht der einfache Blick des Glaubens klarer. Er sieht weiter. Auf seine Art ruft er die Dinge ins Sein, die noch nicht sind. In der unbeachteten, übersehenen Kleinigkeit vermag er die Verheißung des ewigen Morgen zu erhörchen. Achtend auf die leisen Anfänge, aufmerksam auf die noch unmerkliche Ewigkeit, auf die Geschichtsphilosophie der evangelischen Parabeln, erwartet er, daß die Keimlinge der Gnade und des göttlichen Lebens wachsen und Frucht tragen. Die profane Geschichte mit ihrer zusammenhanglosen Aktualität erscheint ihm wie eine verstaubte, für das Kommen des ewigen Reichs schon abgeräumte Kulisse. Er verachtet oder vergißt das Vergangene keineswegs, so wenig wie das Heute unseres mensch-

lichen Daseins. In der geheimnisvollen Gnadengegenwart, wo die Ewigkeit des lebendigen Gottes zur gelebten Wirklichkeit der durch den Geist in unsere Herzen ausgegossenen Liebe wird, vertieft und belebt sich die Zukunftserwartung mit einer tieferen Erinnerung als der einer bloß geschichtlichen Erkenntnis. Die Erinnerung an die Wundertaten Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte, im Leben der Kirche und im Herzen der Heiligen gibt der sich öffnenden Seele ihr Ausmaß. Im Angesicht des Nächsten erkennt sie dann Gottes Antlitz. In der Begegnung mit ihm wird ihr die Ewigkeit der Erinnerung ebenso gegenwärtig wie die der Hoffnung. Im Mitmenschen des Alltags – im durchschnittlichen, unerwünschten, unbekanntem, im Unglücksgenossen, Arbeitskameraden oder treuen Freund – der mit brüderlicher Gebärde auf uns zukommt oder von uns eine solche erwartet, verkündet etwas Göttliches die menschliche Wirklichkeit, ohne sie zu überblenden oder aufzuheben. In der Gnade des Empfangens, in ihrer möglichen Gegenseitigkeit, selbst wenn ihr sinnlicher Ausdruck ausbleibt, bringt der Ewige Nächste, mit dem der Herr sich gleichgesetzt hat und für immer gleichsetzt, den heutigen Nächsten uns näher. Die Ewigkeit wird zu kurz sein für unser beglücktes Staunen bei seiner Begegnung.

11. Realismus des Unsichtbaren und Gegenwart für die Welt

So sieht der Christ den prophetischen Ausblick auf die neuen Zeiten, die die uns fortreißende Bewegung der Geschichte, bewußt oder unbewußt, mit sich voranträgt. Dieser Erkenntnis treu sein, ohne ihr die Begrenzungen einer immer zu kurzen Weisheit oder Information aufzuerlegen, bereit sein, auf seinem ganzen Lebensweg das ewige Evangelium (das identisch ist mit dem historischen) mit immer neuem Herzen zu empfangen: das ist der Inbegriff der vielfachen Gabe des Geistes, wie sie so viele herrliche, uns vertraute Kirchengebete unermüdlich erbitten. In der Kommunion mit dem Geheimnis Christi eröffnet uns die Mitteilung seines Geistes die ganze Unendlichkeit Gottes. Das Pfingstgeheimnis, das uns erlaubt, in uns selbst so gesinnt zu sein wie Christus Jesus und mystisch (das heißt wahrhaft) an seinem Übergang von der Welt zum Vater teilzunehmen – in der Gnade des Ostergeheimnisses vorerst noch, bevor er sich dereinst auch für uns in der Glorie ereignet –, ist der Inbegriff unseres mit Christus auferstandenen Lebens. Es ist das Geheimnis unserer Selbstenteignung, die uns fähig macht, auf den Vater in der gleichen Bewegung zuzugehen, in der der Sohn immerfort auf ihn zugeht, ihn segnet, ihm dankt und seinen Willen erfüllt. »Ich segne Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß Du diese Dinge den Weisen und Klugen verborgen und sie den Unmündigen geoffenbart hast. Ja, Vater,

denn so war es Dein Wille.« Und er konnte dabei im Heiligen Geist erbeben vor Freude an Gott.

Durch seine Wunder durfte er die Macht, die planende Weisheit und den Beschluß seines Vaters bezeugen. Die Diskretion, mit der das Evangelium, Jesu Willen gemäß, die Vorzeichen seiner kommenden Verherrlichung umgibt, ist selber eine Lehre. Die Zeichen bezeugen im voraus die Auferstehung, ohne daß sie als sichtbare Werke einfach als gleichwertig oder als Ersatz für die Glorie der Auferstehung gelten könnten. Diese ist eine zu wirkliche Wirklichkeit und eine zu göttliche Wahrheit, als daß sie für uns, solange wir fern vom Herrn pilgern, mit Augen wahrgenommen werden könnte. Der Realismus des Unsichtbaren, worin der Heilige Geist uns leben läßt, ist somit die Gnade aller Gnaden: die Gewißheit unseres Glaubens und die Verheißung der Schau, die wir erhoffen. Nicht in der Ordnung der sichtbaren Dinge vollendet sich unsere heilige Berufung. Die Zurückhaltung des Herrn im Evangelium hinsichtlich der Offenbarung seiner göttlichen Macht behält ihre Bedeutung und wird allen, die in der Treue zu Christus leben wollen, vom Heiligen Geist weiterhin nahegelegt. Die Versuchung zum Schauwunder, zum Spektakulären ist eine der in der Wüste siegreich überwundenen. Und auch wenn die Seinen nicht über gleiche Machtbefugnisse verfügen, hat der Herr ihnen doch versprochen, daß sie in der Gnade seines Geistes noch größere Werke tun werden als er. Diese werden nie äußere Erfolge und aufsehenerregende Schaustücke sein, wenn auch die Versuchung zu solchen durch die Jahrhunderte auf vielerlei Arten an die Christen herantret und sich heute erneut verführerisch nähert. Aber heute wie gestern gilt es, ihr zu widerstehen, gemäß dem Beispiel des Herrn. Wie jene Jünger, die sofortige Ergebnisse und entscheidende Erfolge verlangten, wissen auch wir oft nicht, wes Geistes wir sind. Das Allerwesentlichste ist, unseren Drang, »der Welt gegenwärtig zu sein«, zu prüfen und wenn nötig richtigzustellen; denn er ist nichts, ja oft weniger als nichts wert, wenn nicht durch uns hindurch die Heiligkeit Christi im göttlichen Geist der Welt gegenwärtig wird. Für den Drang nach solcher Gegenwärtigkeit in der Welt wäre es heilsamer, sich im kontemplativen Aufmerken auf das Heilsmysterium in der heiligen Gegenwart des Herrn und seines Geistes zu erneuern, statt dauernd nach neuer Information in der äußeren Aktualität zu fahnden, um auf diese Einfluß zu gewinnen und ihr auf spektakuläre, gar revolutionäre Art, durch den Triumph der eigenen Ansichten ein eklatantes Mal aufzuprägen. Meist wird es ohnehin nur das Mal der eigenen Logik sein und nicht das der Logik des göttlichen Geistes. Statt unsern Blick in eitler Suche nach belanglosen Zeichen am Erdboden der Aktualität umherschweifen zu lassen, bis man schließlich so weit kommt, das stets aktuelle Geheimnis der Auferstehung mit den sichtbaren Aktionen der Christen in der Welt gleichzusetzen, würde es christlichem Geist besser anstehen, sich erst einmal nach dem wahren

Orient zu orientieren, wo die Hoffnung auf das Reich aufgeht und alles Heil sich offenbart und erfüllt. Für unsere Gegenwart in der Welt wird es immer entscheidender sein, im Geist Gottes unser Herz der Liebe Gottes zu erschließen, die das Herz der Heilsgeheimnisse ist. Im Heiligen Geist ist es uns nicht nur gegeben, zu wollen, was Gott will, und zu lieben, was Gott liebt; unsere Gemeinschaft mit ihm ist nicht bloß eine Übereinkunft in gemeinsamen Anliegen, wie sie zwischen Menschen bestenfalls möglich ist. Im Heiligen Geist ist es uns geschenkt, zu wollen, was Gott will, und zu lieben, wie Gott liebt. Im Heiligen Geist dürfen wir in die Schule der ewigen Liebe gehen. Weil unser Mut sich weniger von genauen Zielen her bestimmen läßt als durch die Treue unseres Geistes, der sich willig in die Schule des Heiligen Geistes begibt, so kann er für die weltlichen Aufgaben, die sich uns aufdrängen, auch die Gnade einer tieferen Selbstlosigkeit, einer stärkeren Ausdauer und klareren Hellsicht, sogar einer größeren Wirksamkeit erlangen.

Trotz dieser Schwierigkeiten oder gerade ihretwegen gibt es in der Gegenwart der Geschichte, die auch die der Kirche ist, keine dringlichere und bedeutungsvollere, ja, allem Anschein zum Trotz, keine realistischere und der Welterwartung besser entsprechende Aufgabe als den Versuch, neue Wege zur aufmerksamen Kontemplation des Heilsmysteriums zu entdecken. Wir sind berufen, jetzt schon und immerfort von ihm her zu leben und es zu bezeugen. Dies Letzte aber können wir nur, wenn unsere Reflexion auf ein so tiefes Mysterium seine Dimensionen nicht durch willkürliche Auswahl zu verengen sucht, sich vielmehr der ganzen göttlichen Weite öffnet.

Wenn es gestattet ist, in einer Art abschließendem Anruf die Hauptschritte dieser Untersuchung zusammenzufassen, so erinnern wir noch einmal, daß dieses Geheimnis älter ist als die Welt und jünger als sie, daß es in einer stets neuen Gegenwart auf uns zukommt durch die Gnade des heiligen schöpferischen, prophetischen Geistes, der seit Ursprung der absoluten Neuheit der Schöpfung einwohnt, der die Seele der Kirche ist, der Heilmacher, der Fürsprecher, durch den das vom Sohn in seinen Erdentagen und kraft seiner Auferstehung vollbrachte Heilswerk bis ans Ende der Zeiten fortgesetzt wird, bis alles, in der Heiligkeit der neuen Schöpfung, zurückkehrt zu Dem, von dem alles ausgeht, zum Vater.