



Herder-Bücherei

Karl Rahner
Glaube,
der die Erde liebt



RELIGION UND THEOLOGIE

- 28 Karl Rahner · Von der Not und dem Segen des Gebetes
 36 Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers
 88 Karl Rahner · Vom Glauben inmitten der Welt
 100 Romano Guardini · Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament
 ●●● 108/109 Karl Rahner/Herbert Vorgrimler · Kleines Theologisches Wörterbuch
 122 N. M. Wildiers · Teilhard de Chardin
 ●● 145/146 F. van der Meer · Das Glaubensbekenntnis der Kirche
 161 Karl Rahner · Gegenwart des Christentums
 162 Ernst Benz · Russische Heiligenlegenden
 163 Thomas von Aquin · Gott und seine Schöpfung. Texte
 168 Benedikt Reetz · Guten Morgen! Ein Wort in den Tag
 169 Rochus Spiecker · Die Zeit im Spiegel
 ●● 172 Josef Holzner · Paulus
 175 Martin Luther · Das Magnifikat
 179 Karl Pfleger · Die verwegenen Christozentriker
 ●● 191 Dorothy L. Sayers · Zum König geboren
 194 Paul-Werner Scheele · Vater, die Stunde ist da. Gebete der Ökumene
 198 Eugen Walter · Die zweifache Geburt. Beginn und Vollendung christlicher Existenz
 221 John Henry Newman · Summe christlichen Denkens
 227 Josef Goldbrunner · Sprechzimmer und Beichtstuhl. Über Religion und Psychoanalyse
 228 Benedikt Reetz · „365mal Guten Morgen“ und andere Worte in den Tag
 ●● 236 Bernhard Häring · Macht und Ohnmacht in der Religion
 239 Hans Urs von Balthasar · Wer ist die Kirche?
 244 Romano Guardini · Johanneische Botschaft
 246 Max Thurian · Der ungeteilte Christ
 249 Haag/Haas/Hürzeler · Evolution und Bibel
 266 Karl Rahner · Glaube, der die Erde liebt
 ●●●● 270/271/272/273 Karl Rahner/Herbert Vorgrimler · Kleines Konzilskompendium
 276 Ignatius von Loyola · Geistliche Übungen
 282 Pierre Teilhard de Chardin · Briefe an Leontine Zanta
 291 Wilhelm Bartz · Sekten heute. Lehre, Organisation, Verbreitung
 301 Pierre Rondot · Der Islam. Lehre und Macht einer Weltreligion
 ●● 304/305 Johannes XXIII. · Geistliches Tagebuch
 307 Romano Guardini · Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Aufbau
 der Kirche
 ●● 309 Pierre Teilhard de Chardin · Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe
 318 Margarete Susman · Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes
 ●● 322 Karl Rahner · Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge
 325 N. M. Wildiers · Kirche für eine größere Welt. Analyse, Kritik, Reform
 ●● 326 Herders Kleines Lexikon der Heiligen

AUTOBIOGRAPHIEN UND LEBENSBLDER

- 150 Bernard Shaw und die Äbissin Laurentia
 165 Johannes XXIII., Leben und Werke
 183 Hanns Bücker · Abbe Stock. Ein Wegbereiter der Versöhnung zwischen Deutschland
 und Frankreich
 ●● 192 Ida Friederike Görres · Die „Kleine“ Therese
 247 Albert Schweitzer, Hrsrg. von H. W. Bähr
 ●● 252 Jean-François Six · Das Leben von Charles de Foucauld
 ●●● 304/305 Johannes XXIII., Geistliches Tagebuch

In diesen Besinnungen für das alltägliche Leben der Christen wird wie selten der verborgene Grund der Theologie Karl Rahners offenbar: die eigene geistliche Erfahrung und der seelsorgerliche Einsatz für den Menschen von heute.

In schlichter Sprache legt der Verfasser hier Meditationen, geistliche Erwägungen und auch Gebete vor, die fast vergessen oder nur sehr schwer zugänglich waren. Seine Worte zum Herrenjahr — zu Advent und Weihnacht, Silvester und Neujahr, Ostern und Fronleichnam — lassen die eigentliche religiöse Mitte dieser Feste wieder ursprünglich aufleuchten. Nicht minder überraschend und ungewöhnlich klingt, was K. Rahner über so oft gehörte und wiederholte „Selbstverständlichkeiten“ wie Gottes- und Nächstenliebe, Geheimnis der Ehe oder Weltverhältnis des Christen sagt. Ursprüngliche Weite und kaum geahnte Tiefe des Christentums eröffnen sich in den Besinnungen über „Die heidnischen Christen und die christlichen Heiden“, über die Aufgaben des prophetischen Menschen in der Kirche usw. Jede Seite bringt verschüttete Geheimnisse des menschlichen und christlichen Daseins neu an den Tag.

Es geht hier nicht um umständliche Gelehrsamkeit, sondern um uns selbst in den alltäglichen Sorgen und Nöten. Wieder einmal bewährt sich die Gabe des Verfassers, Allbekanntes und Längstgewußtes so zu sagen, daß plötzlich das ganz Andersartige und immer Neue der christlichen Botschaft durchbricht.

KARL RAHNER

GLAUBE, DER DIE ERDE LIEBT

Christliche Besinnung im Alltag der Welt

HERDER-BÜCHEREI

Veröffentlicht als Herder-Taschenbuch
Umschlagzeichnung: Wolfgang Hanns

1. Auflage November 1966
2. Auflage Februar 1967
3. Auflage April 1967
4. Auflage September 1968



Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany
Imprimi potest. — Monachii, die 15 octobris 1966
Robert Goll SJ
Vice-Praep. Prov. Germ. Sup. SJ
Imprimatur. — Freiburg im Breisgau, den 10. Oktober 1966
Der Generalvikar: Dr. Föhr
© Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau 1966
HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN
Herder Druck Freiburg im Breisgau 1968
Bestellnummer 01766

INHALT

Vorwort	9
-------------------	---

DAS HERRENJAHR

<i>Advent</i>	
Das Gericht des Menschensohnes	13
Festzeit des Glaubens	15
Die Geduld mit dem Vorläufigen	17
Das Ärgernis der Heilsgeschichte	19
<i>Weihnacht</i>	
Die Antwort der Stille	21
Die große Freude	25
Geweihte Nacht	28
Gnade in menschlichen Abgründen	33
Ankunft Gottes in die verschlossene Welt	37
<i>Silvester und Neujahr</i>	
Geistliche Bilanz eines Jahres	40
Im Namen Jesu	44
Meditation zu Neujahr	46
<i>Ostern</i>	
Anfang der Herrlichkeit	59
Glaube, der die Erde liebt	63
<i>Fronleichnam</i>	
Fest des täglichen Brotes	69
Weg mit dem Herrn	73
Gebet	77

LIEBE ZU GOTT UND ZUM NÄCHSTEN

Das erste Gebot	83
Der neue Auftrag der einen Liebe	85
„Ertragt einander und vergebt einander!“	96

Die heidnischen Christen und die christlichen Heiden	103
Der prophetische Mensch und die Kirche	105
Den Entscheidungen nicht ausweichen!	109
Der Christ in der Welt bei den Kirchenvätern	115
Vom Gottgeheimnis der Ehe.	125

HEILIGENFESTE

Fest des heiligen Anfangs	131
„Nimm das Kind und seine Mutter!“	136
Thomas von Aquin.	149

GEHEIMNISSE DES UNSCHEINBAREN

Ein kleines Lied	157
Vom Sehen und Hören	159

GEBET UM DIE HOFFNUNG

Quellennachweise	173
----------------------------	-----

Folgende Besinnungen und Meditationen sind zumeist im Verlauf der letzten 15 Jahre entstanden. Sie waren bisher unveröffentlicht, nur an sehr entlegenen Orten zugänglich oder fast ganz vergessen. Sie werden hier in dieser Auswahl zum ersten Mal als Ganzes vorgelegt. Über den Anlaß der verschiedenen Arbeiten und über den Ort der Erstveröffentlichung unterrichtet das am Ende des Bändchens beigefügte Quellenverzeichnis. Die Sammlung bietet einigermaßen geschlossene Themenkreise. Verlagsrechtliche und technische Schwierigkeiten hindern den Verfasser, seine geistlichen Meditationen gesammelt herauszugeben. So darf zur Ergänzung auf folgende andere Publikationen verwiesen werden: „Schriften zur Theologie“ III und VII (Einsiedeln 1964 bzw. 1966), „Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch“ (München 1965) und „Kleines Kirchenjahr“ (München 1954 u. ö.). Der Verfasser dieser verschiedenen Versuche kann sich nur wünschen, daß diese kleinen Stücke zur Theologie des geistlichen Lebens dazu beitragen können, daß im Leser ein wenig Glaube, Hoffnung und Liebe wachse zur Bewährung des Christlichen im Alltag.

Für die mühsame Arbeit an der kritischen Sammlung der hier vereinigten Arbeiten bin ich Herrn Dr. Karl Lehmann zu sehr großem Dank verpflichtet. Herrn Dr. Jörg Splett sei Dank gesagt für Mithilfe bei der letzten Prüfung des Manuskripts.

München, im September 1966

Karl Rahner

DAS GERICHT DES MENSCHENSOHNES

Luk. 21, 25-33

Seltsam: Das Evangelium am Anfang der Vorbereitungszeit von Weihnachten ist das Evangelium vom Ende aller Weltgeschichte. Und doch ist das nicht verwunderlich. Denn was an einem kleinen Beginn daran ist, das erkennt man am besten an seinem großen Ende. Was mit der Ankunft des Erlösers, mit seinem „Advent“ eigentlich gemeint und schon geschehen ist, das läßt sich am besten ablesen an der Vollendung dieser Ankunft, die wir etwas mißverständlich seine „zweite Ankunft“ zu nennen pflegen. Denn sie ist eben in Wahrheit die Vollendung seines *einen* Advents, der jetzt immer noch im Werden ist.

Darum aber ist unser kirchlicher Advent nicht eine bloße Erinnerung an ein Vergangenes, sondern das Eingehen des Menschen in Glaube und Hoffnung und Liebe in jene Entwicklung, die begann, da Gott selbst in die Geschichte seiner Welt eintrat und sie zu seiner eigenen machte, so daß sie unerbittlich auf den Tag hinstrebt, den uns das heutige Evangelium prophetisch schon vor Augen stellt, damit wir am Bild der Vollendung ablesen, was jetzt schon — unauffällig, leise und darum unserer sündigen Blindheit übersehbar — in Wahrheit geschieht in der Tiefe unseres Lebens und unserer Wirklichkeit. Gott hat sich aufgemacht, er ist schon verborgen da und die Offenbarung seines Daseins ist am Kommen.

Wenn aber offenbar sein wird, daß er ja schon da ist, werden wir ihn sehen als den — Menschensohn. Als einen von uns. Als einen, der bei uns unser Leben mitgemacht hat. So, wie es ist: kurz, bitter und dunkel. Als der *Menschensohn* wird Gott uns dann nach unserem Leben fragen. Wir werden bei diesem Gericht nicht sagen können, daß er — der Ewige in der Harmonie seiner Unendlichkeit — sich doch nicht eigentlich hineindenken könne in unser Leben mit seiner Schwäche und seinen ungelösten Rätselfn. Er hat sich nicht nur hineingedacht, sondern buchstäblich hineingelebt. Er ist selber Fleisch geworden. Nicht der ferne Gott,

sondern der Menschensohn wird das Gericht oder die Rechtfertigung unseres Lebens sein. Der Mensch, der Gott ist, wird unser Gericht sein. Weil er Mensch ist, weiß er milde, wie es mit dem Menschen bestellt ist, geht ihm aber, dem ewigen fernen Gott, unsere Wirklichkeit auch so blutig nahe, wie nur ein Mensch das Menschliche lieben und das Unmenschliche im Menschen aus eigener Erfahrung hassen kann.

Ist es seliger oder gefährlicher, vom Menschen gerichtet zu werden und nicht nur von einem Gott, der nicht selber bei der Geschichte war, die er richtet? Wer kann es sagen? Die Tatsache aber sagt uns das Evangelium. Der Menschensohn hat das Gericht. Wenn aber unser Gericht der Mensch sein wird, der Gott ist, und wenn er so in seinem Advent unseren Weg mitging vom Schoß der Mutter bis zum Schoß der Erde, *dann schaut uns das Gesicht des Menschensohnes*, aus dem wir einst unser Gericht ablesen werden, *schon jetzt geheimnisvoll aus jedem Menschenantlitz an*, weil alle seine Brüder und Schwestern sind: aus dem reinen Gesicht des Kindes, aus dem vergrämten der Armen, aus dem verweinten der Sünder, sogar aus den verbitterten unserer sogenannten Gegner und Feinde. Wir werden einst „unsere Häupter erheben“ und dem ins Gesicht schauen müssen, der als Menschensohn kommt, da er doch der Gott der Ewigkeit ist. Und aus seinem Antlitz werden uns *alle* anblicken: alle um uns, an denen wir gut oder schuldig wurden. Eine Stimme wird aus diesem Munde kommen: Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan . . . nicht getan. Diese Stimme aus diesem Antlitz wird nicht mehr vergehen und unsere Ewigkeit von einem Ende zum anderen erfüllen. Werden wir mit der Zuversicht der Begnadigten und Lebenden unsere Häupter erheben können zu diesem Antlitz des Menschensohnes?

Der Täufer steht in der Adventszeit. Da, in *unsere* Adventszeit paßt er hin. Ist unser Leben nicht noch Advent: Glaube, Erwartung, Geduld und Sehnsucht nach dem, was noch nicht greifbar ist? Müssen wir als Christen nicht Häuser bauen auf ein „bloß“ Erhofftes und Geglaubtes? Müssen wir nicht oft, wenn wir wahrhaft Christen sein wollen, mit der Torheit Gottes den Spatzen in der Hand auf Erden fliegen lassen zugunsten der Taube auf dem Dach des Himmels: den geldlichen Vorteil, den leiblichen Genuß, das brutale Recht behalten fahren lassen um des Himmelreiches willen, ach, des Himmelreiches willen, das kein Auge gesehen hat?

In diesen Advent der Erwartung auf das, was erst noch kommen muß, da hinein paßt der Täufer des heutigen Evangeliums. Er *ist* das, was wir in unserem lebenslänglichen Advent sein sollen. Er sitzt im Kerker. Er war so dumm gewesen, auch gegenüber dem Herrn des Staates die Wahrheit zu sagen. Wie konnte man auch nur so wenig realpolitisch sein! Er sitzt. Es geschieht ihm recht. Und niemand holt ihn heraus. Die Freunde bringen keine Revolte zuwege. Dafür sind sie viel zu kleine Leute, nur an Theologie interessiert und recht lebensuntüchtig (so scheint es wenigstens). Und auch Gott läßt seinen Bußprediger sitzen. Er scheint es auch mit den stärkeren Bataillonen zu halten. Doch — er wirkt ja Wunder in seinem Sohn. Aber — ist es zum Weinen oder zum Lachen? — diese Wunder heilen ein paar arme Teufel, von denen das Reich Gottes wenig zu haben scheint. Aber diese Wunder befreien nicht den heiligen Propheten, den blutsverwandten und ganz offiziellen Vorläufer dessen, der diese Wunder wirkt. Er bleibt gefangen, bis er „liquidiert“ wird.

Es ist nicht leicht, als erledigter Prophet hoffnungslos im Kerker zu sitzen, auf den sicheren Tod zu warten und sich dabei für Wunder zu interessieren, die einem selber nicht helfen.

Aber der Täufer ist kein Rohr, das vom Wind der Welt bewegt ist. Er glaubt trotz allem. Er ist der Bote, der Gott den Weg be-

Joh. 1, 19-28

reitet, auch und zuerst im eigenen Leben und Herzen, der den Weg bereitet dem Gott, der so unmenschlich lang braucht, bis er da ist, und sich nicht einmal beeilt, wenn sein Prophet zugrunde geht, dem Gott, der immer erst da zu sein scheint, wenn es zu spät ist. Der Täufer weiß, daß Gott immer noch recht bekommt, daß er gewinnt, indem er verliert, daß er lebendig ist und lebendig macht, indem er selber getötet wird, daß er die Zukunft ist, die keine Zukunft zu haben scheint. Mit einem Wort: der Täufer glaubt. Es ist ihm nicht leichtgefallen. Das Herz war bitter und sein Himmel verhangen. Die Frage dieses Herzens klingt etwas gequält: Bist du es, der da kommen soll? Aber diese Frage ist doch an den Rechten gestellt, an Gott, der Mensch ist. *Betend* darf man auch sein zitterndes Herz Gott zeigen, das Herz, das fast nicht mehr kann und nicht mehr weiß, wie lange die Kraft noch reicht. In einem betenden Herzen bleibt immer der Glaube, der genügend Antwort erhält: Geht hin und meldet dem Johannes, was ihr gesehen habt . . . und selig, wer an mir nicht irre wird, auch wenn er verlassen im Kerker sitzt.

Wir sind lebenslang im Advent, denn wir Christen erwarten den, der da noch kommen soll. Erst dann werden wir recht bekommen. Vorher aber scheint die Welt recht zu haben. Sie wird lachen, ihr werdet weinen, sagte der Herr. Wir sitzen auch im Kerker: im Gefängnis des Todes, der unbeantworteten Fragen, der eigenen Schwäche, der eigenen Erbärmlichkeit, der Not und der Lebenstragik. Wir kommen lebendig nicht heraus. Aber die Boten unseres Glaubens und unseres Gebetes wollen wir jeden Tag dem entgegenschicken, der von dannen kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Diese adventlichen Boten werden immer zurückkommen mit der Antwort: Siehe, ich komme: selig, wer an mir nicht irre wird.

Wieder steht der Täufer vor uns in unserer Adventssehnsucht und Adventserwartung. Er wird gefragt: Was tust du eigentlich da, wenn du doch nicht der eigentliche, der erwartete Messias bist? Das ist eine uns nur zu verständliche Sprache. Über den Menschen des Advents, des Wartens auf Gott, der brennenden Sehnsucht nach dem Ewigen, kann die entsetzlichste und gefährlichste Ungeduld kommen, die es gibt: ein religiöser Radikalismus, der herrlich und großartig zu sein scheint und in Wirklichkeit das Gegenteil der Haltung des wahrhaft adventlichen Menschen ist.

Der Mensch dürstet nach Gott, er hofft auf ihn, er hofft, daß er nun doch bald sein Reich aufrichte, er will das Unbedingte, die strahlende Wahrheit, deren Glanz jeden Zweifel von vornherein aus dem Geist brennt, die radikale Güte, die jede Furcht vernichtet, daß Güte auch nur eine Form der Selbstsucht sei. Und siehe: Es kommen immer nur Vorläufer; es werden immer nur Anläufe gemacht; es treten immer nur Boten auf mit Gottes Wahrheit in immer noch menschlichen Worten, die diese Wahrheit dunkel machen; es kommen als Boten Gottes nur Menschen mit Menschlichkeiten und manchmal mit Unmenschlichkeiten; es geschehen immer nur Gottes Heilstaten (Sakramente genannt) unter menschlichen Zeremonien. Und all dieses Vorläufige bekennt nur immer wieder: ich bin das Wirkliche nicht selber und nicht das Eigentliche; der Eigentliche ist nur verborgen da in all dem Uneigentlichen der Worte, der Menschen, der Zeichen.

Da kann der Mensch, der noch in seiner geläutertsten Religiosität ein Sünder ist, die Geduld verlieren. Was wollt ihr denn in der Religion, ihr Menschen, Worte, Zeichen, wenn ihr es doch nicht eigentlich seid, doch nicht der schleierlose Gott der nackten Unmittelbarkeit? Ach, die Ungeduldigen meinen dann, man könnte diesen Gott finden außerhalb der Menschen, der Worte und der Zeichen der Kirche. In der Natur, in der Unendlichkeit ihres

eigenen Herzens, in der Politik, die mit Gewalt das Reich Gottes ohne Gott schon jetzt für immer errichten will, oder sonstwo. Aber schließlich merken diese Ungeduldigen — und wie oft zu spät! —, daß sie in die Wüste des eigenen, leeren Herzens geraten sind, wo die Dämonen hausen und nicht Gott; in die liebeleere Wüste der blinden und grausamen Natur, die nur am Sonntagnachmittag wohlwollend ist; in die dürre Wüste der Welt, in der die Wasser der Ideale immer mehr versickern, je tiefer man in sie hineingeht; in die trostlose Wüste einer Politik, die statt eines Reiches Gottes nur die Tyrannei der bloßen Gewalt zuwegebringt.

Nein, es bleibt uns nicht erspart: Wir müssen die Stimme des Rufenden in der Wüste hören, auch wenn sie bekennt: Ich bin es nicht. Wir müssen die Geduld der Menschen des Advents haben. Die Kirche ist nur die Stimme des Rufenden in der Wüste, die verkündet, daß das endgültige, das strahlende Reich Gottes noch kommt, und zwar wenn er will, nicht wann es uns gefällt. Man kann diese Stimme nicht darum überhören wollen, weil sie aus dem Munde von Menschen kommt; man kann den Boten der Kirche nicht links liegen lassen, weil auch er nicht würdig ist, seinem Herrn, dem er vorausläuft, die Schuhriemen aufzulösen, oder weil er nicht das Feuer vom Himmel herunterrufen kann wie Elias. Es ist eben noch Advent. Auch die Kirche ist noch eine Kirche des Advents; denn wir warten noch auf den, der da kommen soll im unverhüllten Glanz der unbedingten Gottheit mit dem ewigen Reich. Und diese Kirche sagt dem Ungeduldigen, der jetzt schon Gott unmittelbar sehen will, immer das Richtige: Bereite doch diesem Gott den wahren Weg, den Weg des Glaubens, der Liebe, der Demut und den Weg der Geduld mit seinen kleinen, vorlaufenden Boten und mit ihren armen Worten und kleinen Zeichen. Dann kommt Gott schon. *Er kommt nur zu denen, die seine Vorläufer und das Vorläufige in Geduld lieben.* Die Pharisäer des Evangeliums aber, die den Vorläufer des Messias ablehnten, weil er doch nicht der Eigentliche, der Endgültige war, haben auch den Endgültigen nicht erkannt.

DAS ÄRGERNIS DER HEILSGESCHICHTE

Luk. 3, 1-6

Das wird das ewige Ärgernis des Christentums, Christi selbst und seiner Kirche sein, daß sie „geschichtlich“ sind. Ausgerechnet, so denkt der Mensch, ausgerechnet im 15. Jahr des Kaisers Tiberius, ausgerechnet in Judäa und Galiläa, ausgerechnet unter jenen Duodezlfürsten von damals und unter einem Pilatus und unter Annas und Kaiphas! Warum fängt das Heil aller Menschen nicht am Anfang aller an? Warum nicht überall und immer? Ist es nicht von überallher und zu allen Zeiten gleich weit zu dem Gott der Ewigkeit, dem alle Welt gehört?

Aber nein, damals und dort erging das Wort des Herrn an Johannes, und damit begann die entscheidende Phase der Heilsgeschichte. Und so ist es geblieben. Man muß getauft werden ausgerechnet mit Wasser, und es geht nicht auch ohne. Man muß sich ausgerechnet am Samstagnachmittag in einem hölzernen Verschlag — Beichtstuhl genannt — das Wort der Vergebung der Sünden sagen lassen aus Menschenmund, und nicht nur Gottes milde Stimme hören wollen in der Stimme des eigenen Herzens. Und Gottes schöne Natur ist *doch* nicht die Kirche, in der man den Leib findet, der damals unter Pontius Pilatus am Kreuz für uns gelitten hat. Die Worte im Katechismus, nicht aber die Ideen am Himmel der Metaphysik sind die Wahrheiten, mit denen man leben und sterben kann.

Gott selber kann den Menschen überall finden, wo der Mensch ohne seine Schuld mit gutem Gewissen steckenbleibt. Und Gott wird das in seiner Barmherzigkeit ohne Maß tun, ohne daß wir dafür sorgen müssen. Aber das beweist nicht, daß wir ihm vorschreiben könnten, wo wir ruhen wollen, uns von ihm finden zu lassen. *Er kann alle Wege gehen. Wir, seine Kreatur, nur die, die er uns vorgeschrieben hat.*

Er hat uns aber bestimmte Wege des Heiles vorgezeichnet. Es ist nicht wahr, daß alle unsere Wege zu Gott führen. Er hat uns bestimmte vorgezeichnet, damit wir erkennen und anerkennen,

daß das Heil *seine* Gnade, seine freie, ungeschuldete Gnade und nicht unser Recht ist, das er uns schuldig wäre. Damit wir erkennen und anerkennen, daß wir ihn nicht zu unserer Verfügung haben, sondern wir zu seiner Verfügung stehen müssen, daß er Gott ist und wir seine Kreatur. Er hat uns bestimmte Wege des Heiles vorgezeichnet, weil er selbst sie — o Gnade über alles Maß! — gehen wollte, weil er selbst ein Mensch werden wollte, gefangen wie wir in Raum und Zeit und Geschichte, denen sich kein Geist des Menschen wahrhaft in dieser Welt entwinden kann: selber geboren unter Kaiser Augustus, ausgerechnet in Nazareth, aus dem nichts Gutes kommt, gelitten unter Pontius Pilatus, eingekerkert im Hier-jetzt, in das Nicht-dann und Nicht-dort eines wahrhaften Menschen. Süße Gnade des menschenfreundlichen Gottes! Wir brauchen Gott nicht zu suchen in seinem Reich der Unendlichkeit, in der wir uns doch wie in einer weglosen Leere hoffnungslos verirren würden.

Wahrhaftig, das Christentum ist so menschlich, so geschichtlich, daß es zu menschlich ist für viele Menschen, die meinen, die wahre Religion müsse unmenschlich, d. h. unsinnlich, ungeschichtlich sein. Das Wort aber ist Fleisch geworden. Im 15. Jahr des Kaisers Tiberius erging das Wort des Herrn an Johannes. Und so ist es geblieben. Das Christentum ist eine geschichtliche und eine sehr konkrete und handfeste Religion, das Ärgernis der Stolzen, die eigentlich — wenigstens im Religiösen — nicht Menschen sein wollen, die Gnade und die Wahrheit aber für die, die demütigen Herzens Menschen sein wollen in Raum und Zeit auch dann, wenn sie den Gott der Ewigkeit und Unendlichkeit anbeten.

WEIHNACHT

DIE ANTWORT DER STILLE

Brief an einen Freund

Weihnachten? Man sagt das Wort fast etwas verzagt, denn kann man jemandem heute wirklich verständlich machen, was damit gemeint ist: Weihnachten feiern? Klar ist, daß es bei diesem Fest nicht mit dem Christbaum, Geschenken, trautem Heim und ähnlich rührendem, aber doch mit milder Skepsis weitergetriebenem Brauch getan ist. Was aber darüber hinaus? Nun, es sei gewagt, Dir so etwas wie ein Rezept zu geben.

Die großen Erfahrungen des Lebens sind zwar Geschick, Geschenk Gottes und seiner Gnade, aber sie werden doch meist nur dem zuteil, der bereit ist, sie zu empfangen. Sonst geht der Stern über seinem Leben auf, aber er ist blind für ihn. Für die hohen Stunden der Weisheit, der Kunst und der Liebe muß sich der ganze Mensch, mit Leib und Seele, vorbereiten, darum auch für die großen Tage der Feier unseres Heiles. Überlasse sie also nicht dem Zufall, trotte nicht verdrossen und alltäglich gestimmt in sie hinein. Bereite Dich, wolle Dich bereiten — das ist das erste.

Und ein Zweites: Hab' den Mut, allein zu sein. Erst wenn Du das wirklich zustande gebracht hast, wenn Du es christlich getan hast, kannst Du hoffen, ein weihnachtliches Herz, also ein sanftes, geduldiges, tapfer gefaßtes, leise zärtliches Herz jenen zu schenken, die Du Dich zu lieben bemühst. Dieses Geschenk ist die eigentliche Gabe unter dem Christbaum, sonst sind alle anderen Geschenke doch nur unnütze Ausgaben, die man auch zu anderen Zeiten machen kann. Also halte es zunächst einmal eine Weile mit Dir aus. Vielleicht findest Du ein Zimmer, wo Du für Dich sein kannst. Oder Du kennst einen stillen Weg oder eine einsame Kirche.

Rede dann nicht mit Dir selber wie mit den anderen, mit denen wir diskutieren und uns zanken, selbst wenn sie nicht da

sind. Warte, horche, erwarte kein seltsames Erlebnis. Leere Dich nicht anklagend aus, genieße Dich nicht. Laß Dich schweigend auf Dich selbst zukommen. Vielleicht wird Dir dann recht entsetzlich zumute. Vielleicht merkst Du, wie fern Dir doch alle sind, mit denen Du täglich umgehst und von denen es heißt, daß man ihnen in Liebe verbunden sei. Vielleicht nimmst Du nichts wahr als ein unheimliches Gefühl der Leere und Erstorbenheit.

Halte Dich aus, Du wirst erfahren, wie alles, was sich in solcher Stille meldet, umfaßt ist von einer namenlosen Ferne, wie durchweht von etwas, das wie Leere erscheint. Nenne es noch nicht Gott! Es ist nur das, was auf Gott verweist und uns in seiner Namenlosigkeit und Grenzenlosigkeit ahnen läßt, daß Gott etwas anderes ist als noch ein Ding mehr, denen hinzugefügt, mit denen wir es sonst zu tun haben. Es läßt uns Gottes Anwesenheit innewerden, wenn wir stille sind und nicht vor dem Unheimlichen, das in der Stille west und waltet, erschreckt fliehen — und wäre es zum Christbaum oder zu handfesteren religiösen Begriffen, die die Religion töten können.

Doch das ist nur der Anfang, nur die Vorbereitung einer Weihnachtsfeier für Dich. Wenn Du es so bei Dir aushältst und das Schweigen von Gott reden läßt, dann ist dieses lautrufende Schweigen seltsam zweideutig. Es ist zugleich die Angst des Todes wie die Verheißung der Unendlichkeit, die Dir segnend nahekommt, und sie sind zu nahe beisammen und sich zu ähnlich, als daß wir von uns aus die ferne und doch nahe Unendlichkeit zu deuten vermöchten. Aber gerade in dieser Unheimlichkeit lernen wir uns recht verstehen und das süße Heimliche der Unheimlichkeit annehmen. Und gerade das ist die Weihnachtsbotschaft: Gott ist Dir wirklich nahe dort, wo Du bist, wenn Du offen bist auf dieses Unendliche hin. Dann nämlich ist die Ferne Gottes zugleich seine unbegreifliche, alles durchdringende Nähe.

Er ist zärtlich da. Er sagt: Fürchte Dich nicht! Er ist inwendig im Kerker. Traue dieser Nähe, sie ist nicht Leere. Laß los, dann findest Du. Gib auf, und Du bist reich. Denn Du bist in Deiner inwendigen Erfahrung gar nicht mehr angewiesen auf das greifbar Harte, das sich behauptend sich vereinzelt, das festgehalten werden kann. Du aber hast nicht nur solches, denn die Unendlichkeit ist Nähe geworden. So mußst Du Deine inwendige Erfah-

rung deuten und sie so als das hohe Fest des göttlichen Abstieges der Ewigkeit in die Zeit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit, als die Hochzeit Gottes mit seinem Geschöpf erfahren. Solches Fest geschieht in Dir — die Theologen nennen es trocken „Gnade“ —, es geschieht in Dir, wenn Du stille bist, wartest und — glaubend, hoffend und liebend — richtig, das heißt von Weihnachten her, deutest, was Du erfährst.

Diese Erfahrung des Herzens läßt die Botschaft des Glaubens von Weihnachten erst recht verstehen: Gott ist Mensch geworden. Freilich, das sagen wir so leicht daher. Wir stellen uns diese Menschwerdung so vor, als sei sie eine Art Verkleidung Gottes, so daß Gott im Grund doch nur der bloße Gott sei und man nicht recht wisse, ob er wirklich da ist, wo wir sind. Gott ist Mensch — das heißt nicht, er habe aufgehört, Gott in der unbeschränkten Fülle seiner Herrlichkeit zu sein. Es heißt nicht: Das Menschliche an ihm ist etwas, das ihn doch nicht recht angeht und nur hinzugenommen ist und eigentlich nichts über ihn, nur etwas über uns aussagt. Gott ist Mensch, sagt wirklich etwas über Gott aus.

Man darf das Menschliche Gottes weder in totaler Einerleiheit mit Gottes Gottheit gleichsetzen, noch wie ein in sich selbst allein dauernd Zurückfallendes, bloß neben Gott hinlegen, es durch ein leeres „und“ mit ihm verbal verbindend. Wenn Gott dieses sein Menschliches zeigt, dann ist es immer uns so belegend, daß *er selber* da ist. Weil wir Gottheit und Menschheit im fleischgewordenen Wort des Vaters nur nebeneinander setzen, statt zu begreifen, daß sie beide demselben, einen Grund entspringen, darum sind wir dauernd in Gefahr, jedesmal die Stelle zu verfehlen, wo das selige Geheimnis von Weihnachten in unserem sich selbst übersteigenden Dasein den Ort findet, an dem es sich als unser Heil in unser Leben und unsere Geschichte einfügt.

Vergiß dabei nicht: Jesus ist nach dem Zeugnis des Glaubens wahrer Mensch, das heißt aber, einer wie Du und ich; ein endlicher, freier, das unbegreifliche Geheimnis seines Daseins gehorsam annehmender Mensch, einer, der antworten muß und antwortet, der gefragt ist und die Frage hört, die Frage, die unendlich ist und nur beantwortet wird in jener letzten Tat des Herzens, das sich an das unendliche Geheimnis liebend und gehorsam ausliefert, in einer Tat, in der die Annahme geschieht in der Kraft des

Angenommenen selbst. So war es auch der, dessen Anfang Du feiernd begehen willst. Weil er als Mensch annahm, kannst auch Du es wagen, wie er zu tun: Der Unbegreiflichkeit still und glaubend „Vater“ zu sagen, sie anzunehmen, nicht als die tötende Ferne und das verzehrende Gericht über unsere Erbärmlichkeit, sondern als die maßlose, vergebende Nähe. Denn er ist Gott und Mensch zugleich: Geber, Gabe und Empfang, Ruf und Antwort zugleich.

Es wäre also gut, wenn wir die Erfahrung unseres Herzens beschwören würden, um selig zu ahnen, was gemeint ist mit der Menschwerdung des ewigen Gottes. Es wäre gut, wenn das in jener Stille geschähe, in der allein man, um sich wissend, bei sich selber ist. Diese Stille, im Glauben an die Weihnachtsbotschaft richtig verstanden, ist eine Daseinserfahrung des unendlichen Menschen, eine Daseinserfahrung, die uns etwas sagt, was nur so ist, weil Gott selbst Mensch geworden ist. Würden wir uns anders erfahren, wäre Gott nicht als Mensch geboren.

Wenn wir das stumme Ungeheure, das uns wie Ferne und doch wie das nahe Überwältigende zumal umgibt, annehmen als die bergende Nähe und die zarte Liebe, die sich gar nicht vorbehält; wenn wir den Mut haben, uns so zu verstehen, was man nur in der Gnade und im Glauben kann — ob man es weiß oder nicht —, dann haben wir die Weihnachtserfahrung der Gnade im Glauben gemacht. Sie ist sehr einfach, aber sie ist der Friede, der den Menschen göttlichen Wohlgefallens im guten Willen verheißen ist.

DIE GROSSE FREUDE

Laßt uns Weihnachten feiern, ein Fest des Glaubens und der Liebe zu dem Wort, das Fleisch wurde, ein Fest der Liebe auch unter uns, weil der Mensch den Menschen lieben kann, seit Gott selber Mensch wurde. Laßt uns Gott anbeten, da er den Menschen und sein armes Fleisch so liebte, daß er es für alle Ewigkeit unvergänglich mitten hinein versetzte in die brennende Lohe seiner Gottheit! Unbegreiflicher Gott, Abenteurer der Liebe! Wir meinten, der erbärmliche Mensch könnte nur ein primitives, schlechtgeratenes Versuchsmodell sein für den Übermenschen, der noch kommen muß; uns ist es hart, uns selber — besonders bei den andern — auszuhalten, so wie wir sind. Und nicht mit Unrecht: denn der Mensch ist schwer zu ertragen, da er sich selber immer wieder mißlingt und von einem Extrem ins andere fällt.

Aber dennoch: *Ihm* — so rühmt die Kirche in ihrem höchsten Lied — hat es nicht gegraut vor dem Schoß der Jungfrau! Er selbst ist gekommen in seine Schöpfung, in den Menschen (ob wir ohne diese Tatsache aller Tatsachen den Mut hätten, zu glauben, daß Gott sein Werk gelungen ist?) Er ist selbst in all die Engen des Menschen hineingekrochen, die nur in unendlichem Abstand von *ihm* scheinen existieren zu können: in die Enge des Mutterleibes, in die Enge eines heruntergekommenen Vaterländchens mit Besatzungsmächten, in die Enge einer trostlosen Zeitsituation, einer bornierten Umgebung, einer verfahrenen Politik, eines todgeweihten Leibes, in den Kerker des Nichtverstandenwerdens, des eintönigen Arbeitsalltags, des restlosen Mißerfolges, in die dunkle Nacht der Gottverlassenheit und des Todes. Er hat sich nichts erspart. *Die Enge aber, in die Gott selber eingegangen ist, muß einen Ausgang haben.* Es muß sich lohnen, Mensch zu sein, wenn Gott an sich selbst nicht genug hatte, sondern auch dazu noch einer dieser Menschen werden wollte, wenn ihm das nicht zu gefährlich oder zu wenig war. Die Menschheit ist keine Herde, sondern eine hei-

lige Familie, wenn Gott selbst darunter als Bruder ist. Die Tragödie ihrer Geschichte muß doch einen seligen Ausgang nehmen, wenn Gott nicht nur vom Thron seiner Unendlichkeit dieser un-göttlichen Komödie unberührt zuschaut, sondern selber mit-spielt, so ernsthaft wie wir andern alle, die wir müssen, ob wir wollen oder nicht.

Die sogenannte „reale Wirklichkeit“ sowohl der Verbitterten und Enttäuschten wie der oberflächlichen „Lebenskünstler“ ist zum Schein degradiert, den nur noch ungläubige Toren blutig oder gierig ernst nehmen, seit Gott selber hinter ihr und mitten unter ihr die wahre Wirklichkeit dieses Scheines geworden ist: die Ewigkeit ist schon im Innern der Zeit, das Leben ist der Kern des Todes, die Wahrheit stärker als die Lüge, die Liebe mächtiger als der Haß, die Bosheit des Menschen schon rettungslos besiegt von Gottes Gnade. Das Christentum ist wahrhaft ein Optimismus vom Menschen, wie ihn nur Gott ausdenken konnte. Kein Wunder, daß er uns so unwahrscheinlich vorkommt. Es braucht keinen Übermenschen, wenn Gott selber Mensch wurde. Schon längst überholt ist ein reiner Humanismus, wenn der Mensch im Sohn des Vaters und der Jungfrau Gott werden soll, wie die Väter sagen, wenn der Mensch unendlich mehr ist als ein Mensch. Der Mensch darf anspruchsvoll sein, er kann — recht verstanden — nie anspruchsvoll genug sein Gott gegenüber; er darf nur eines nicht: weniger sein wollen als der Bruder des ewigen Wortes des Vaters, das Fleisch wurde.

Auf denn, laßt uns wenigstens an diesem Tag und in dieser heiligen Nacht gut sein! Vielleicht merken wir es dann, daß es gar nicht so schwer ist, und bringen es dann auch im neuen Jahr fertig. Laßt uns gut sein! *Wir haben kein Recht, eine bessere Welt zu fordern, wenn wir die Besserung nicht selbst im eigenen Herzen beginnen.* Laßt uns heute gut sein! Wir brauchen ja gar nicht gierig und ängstlich, böse und bitter zugleich uns gegen die andern zu verteidigen. Gott ist gekommen. Ihn, der alles ist, kann uns niemand nehmen. Er ist unser Bruder. Da geziemt es sich, die Menschenfreundlichkeit und Güte unseres Bruders auch im eigenen Herzen zu tragen, ein mildes Herz zu haben, ein Herz, das verzeiht, ein Herz, das hofft, das still ist und fröhlich, arglos und treu. Gott selbst hat es mit diesem Herzen versucht und uns gesagt, daß es geht. Seine Erfahrung ist entscheidender und glaubwürdiger als unsere eigene: wir können besser sein, als wir glauben. Es ist mehr mit uns anzufangen, als wir ahnen. Wenn Christus in

uns eingebildet ist, bilden wir uns nie zu viel ein. Wir sind mehr, als wir ahnen können.

Laßt uns darum singen mit der Fröhlichkeit des Herzens, das erlöst ist zur ewigen Jugend Gottes! Die Nacht ist hell geworden. Gott selbst hat sich ein Fest bereitet, das es in seinem Himmel nicht gab: Er ist Mensch geworden. Himmel und Erde tönen in der stillen, heiligen Nacht Gottes, die lichter ist als der trübe Tag der Menschen: Ehre sei Gott, Friede dem Menschen, an dem Gott so sehr sein Gefallen fand. Laßt uns niederfallen und seligen Herzens das Evangelium lesen: In jener Zeit erging von Kaiser Augustus der Befehl . . .

Warum nennen wir das Fest, das wir heute begehen, Weib-nacht? Wir wissen ja, historisch gesehen, nicht sicher, ob Jesus in der Nacht geboren wurde. Der Bericht von den Hirten, die bei ihren Herden Nachtwache hielten und dabei die himmlische Botschaft von der Geburt des Heilandes erfuhren, ist ja an sich noch kein eindeutiger Beweis, daß Jesus selbst in der Nacht geboren wurde. Und doch hat die Christenheit sich immer diese selige und rettende Geburt in der Nacht geschehend vorgestellt. Und die deutsche Sprache hat diese Überzeugung sogar in den Namen dieses Festes eingetragen. Warum wohl?

Die Nacht hat für den Menschen ein doppeltes Antlitz. Sie ist, wie fast alle von den Mächten des menschlichen Daseins, doppel-sinnig und darum zweideutig. Die Nacht kann das Unheimliche, das Finstere sein, die Zeit, da niemand wirken kann, wie Jesus in der Schrift sagt; sie wird als verwandt mit dem Tod empfunden; sie ist die Zeit des Wesenlosen, des Unsicheren und Gefährvollen, des Unübersichtlichen. Und darum kann auch im Feld des Religiösen die Nacht diese Symbolbedeutung haben: als „Nacht“ gilt in der Schrift die Zeit des Unglaubens und der Sünde, die Zeit des Gerichtes und der göttlichen Heimsuchung. Darum müssen die Christen Kinder des Tages sein, müssen wie die Sterne in der Nacht leuchten, damit sie nicht vom Richter überrascht werden, der kommt wie ein Dieb in der Nacht. Darum müssen wir wachen, dürfen wir nicht schlafen, müssen wir vom Schlaf aufstehen und wie am Tage wandeln. Aber für das menschliche Empfinden, auch wie es sich in der Schrift ausspricht, hat die Nacht auch noch ein anderes Gesicht. Sie ist die Zeit der Stille und der gesammelten Kraft, die an sich hält, die warten kann und reifen läßt. Mitten in der Nacht ertönt der Ruf, daß der Bräutigam kommt. Die Nacht ist in der Schrift die Zeit himmlischer Träume. Weil die Nacht die Zeit der Gelöstheit von den versklavenden Eindrücken und Bindungen des äußerlichen Alltags ist, darum

ist sie eine Zeit des Gebetes, so daß Jesus ganze Nächte in der Zwiesprache mit Gott verbringt. Auch die Nacht kann zärtlich als Geschöpf Gottes empfunden werden, so daß der Psalmist (74, 16) beten kann: Dein ist der Tag und dein ist die Nacht. Und Daniel fordert (3, 71) die Nacht auf, Gott zu preisen, wie ja nach dem Psalmisten jede Nacht die Botschaft von der Herrlichkeit Gottes an die nächste weitergibt, da ja der Himmel schon im Psalm (19, 3) durch die stille Größe und seine unermeßliche Weite dem frommen Gemüte von Gottes Größe spricht.

Warum können wir so die Nacht zwiespältig empfinden? Wir erleben sie als Anfang, als das noch Unbestimmte, auf das das eigentlich Gemeinte und Gültige erst noch kommen soll: das Licht und der Tag. Der Anfang, die Möglichkeit aber ist das Zweideutige: das gute Versprechen, das noch nicht eingelöst ist, die weite, freie Möglichkeit, die aber ihre Wirklichkeit noch nicht gefunden hat, der Plan, der herrlich ist, aber noch nicht ausgeführt. Und solches ist notwendig zweideutig: verheißend und bedroht und bedrohlich zumal, das Vorläufige, das noch zu allen Fernen aufbrechen kann, dem aber noch nicht sicher ist, daß es ankommen wird.

Wenn es nun einen Augenblick der Geschichte gibt, der Geschichte des Einzelnen und der Menschheit, der wie ein Uranfang ist, voll der unübersehbaren Möglichkeiten und Verheißungen, einen Anfang, der alles in seinem geheimnisvollen Schoß birgt, und wenn dieser Anfang unsagbaren, unendlichen Beginnens sogar schon seine Verwirklichung sicher in sich trägt, schon seines Sieges gewiß, schon ebenso Erfüllung wie Verheißung ist, dann müßte man diesen Augenblick *die heilige* Nacht nennen. Nacht, weil Anfang, heilige Nacht, weil seliger und unbesiegbarer Anfang; man müßte zu solchem Beginn heilige Nacht, geweihte Nacht, Weinnacht sagen. Und darum sagen wir zu dem Fest, das wir heute begehen, Weihnacht, Heilige Nacht. Und wir singen: Stille Nacht, heilige Nacht. Überall auf der Welt wird ja diesem Fest also zugesungen. Und man hat nicht von ungefähr dieses Fest während des vierten Jahrhunderts in die Zeit gelegt, wo auch für die Natur die Sonne ihren Lauf wie von neuem beginnt. Man hat damals den Anfang der „Sonne der Gerechtigkeit“, wie der Prophet den Heiland nennt, auf den Tag des heidnischen „natalis solis invicti“, auf den Festtag der Geburt des „unbesieghchen Sonnengottes“, festgesetzt.

Mit heiligem Recht. Denn diese Stunde *ist* die heilige Weih-

nacht. Denn der Glaube der Christen sagt: Da hat es begonnen. Da ist Gott selbst leise aus dem schrecklichen Glanz, in dem er als der Gott und der Herr wohnt, herausgetreten und zu uns gekommen; still ist er in die Hütte unseres irdischen Daseins eingetreten, erfunden wie ein Mensch; er hat angefangen, wo wir anfangen, ganz arm, ganz gefährdet, ganz kindlich und sanft, ganz wehrlos. Er, der die unendliche, ferne Zukunft ist, die wir von uns aus nie einholen, weil sie in immer weitere Fernen zurückzuweichen scheint, wenn wir ihr entgegeneilen auf den harten Straßen unseres Lebens, er ist selbst uns entgegengekommen, bei uns angekommen, da wir sonst nicht zu ihm fänden, er ist mit uns unseren Weg zu sich gegangen, damit er ein seliges Ende finde, weil dieses Ende auch selbst unser Anfang würd. Gott ist nahe; sein ewiges Wort des Erbarmens ist da, wo wir sind; es pilgert unsere Wege, es kostet unsere Freude und unser Elend, es lebt unser Leben und stirbt unsern Tod. Es hat lind und leise sein ewiges Leben in diese Welt und in ihren Tod eingesenkt. Es hat uns erlöst, da es unser Los teilte. Es hat unsern Anfang zu seinem gemacht, unsern Schicksalsweg betreten und ihn so offen gemacht in die unendlichen Weiten Gottes. Und da es uns unaufhebbar annahm, da das Wort Gottes nie mehr aufhört, Mensch zu sein, darum ist dieser Anfang, der unser und seiner ist, ein Anfang unzerstörbarer Verheißungen, ist dieser nächtlich stille Anfang eine *Heilige Weihenacht*.

Aber von daher zeigt sich auch, wie wir Weihnachten feiern müssen. Als Mysterium der heiligen Nacht. Still muß es sein, gesammelt und sanft in unserem Herzen, vorbehaltlos offen wie das Herz eines Kindes, das sich noch keiner der Möglichkeiten seines Daseins versperrt, sondern für alle arglos bereit ist. Das Hintergründige, das Weite und Unverfügbare unseres Seins muß still walten über uns, so wie die Nacht, indem sie das Handhabbare und Gemessene versinken läßt, die weite Ferne näherrückt, ohne sie einzuengen. Wir müssen es wagen, diese nächtliche Stille hereinzulassen in den inwendigen Menschen, indem wir die Flucht in den Betrieb, das Geschwätz und Getue aufgeben, in der wir uns und dem Geheimnis über uns davonzulaufen versuchen, weil uns, die Ungewohnten, auch das große Geheimnis der unendlichen Liebe erschreckt. Wir sollten die geweihte Nacht, darin auch unser Leben konsekriert wurde, nicht durch allzu billigen Festtagsbetrieb entweihen. Das Familiäre, das Kindliche dieses Festes, das solchem Tag durchaus geziemt, sollte doch

durchsichtig bleiben auf jenes unsagbare Geheimnis hin, das die Menschen erst untereinander tief vertraut macht und ihnen die Verheißung ewiger Jugend schenkt. Nur wer in der Stille des milden Ansehens, der lassenden Ergebenheit, in der schweigenden Weihnacht des eigenen Herzens die Vielfalt der Dinge, der Menschen und der Bestrebungen zurücktreten läßt, die ihm sonst den Blick in die Unendlichkeit verstellen, nur wer die irdischen Lichter einmal wenigstens für eine kleine Weile auslöscht, die ihn sonst die Sterne des Himmels nicht sehen lassen, nur wer in solcher schweigender Nacht des Herzens sich anrufen läßt von der unsagbaren, wortlosen Nähe Gottes, die durch ihr eigenes Schweigen spricht, so wir Ohren dafür haben, nur der feiert Weihnachten, wie es begangen werden soll, wenn es nicht zu einem bloß weltlichen Feiertag entarten soll. Es müßte uns zumute sein, wie wenn wir in einer klaren Winternacht unter den Sternenhimmel treten: ferne grüßt noch das Licht der menschlichen Nähe und heimatlichen Geborgenheit; aber über uns steht der Himmel und wir empfinden die schweigende Nacht, die uns sonst unheimlich und erschreckend vorkommen mag, als die stille Nähe des unendlichen Geheimnisses unseres Daseins, das bergende Liebe und weite Größe zugleich ist.

Es ist Heilige Weihnacht! Die ewige Zukunft ist in unserer Zeit gekommen. Ihr Glanz blendet noch, so daß wir meinen, es sei Nacht. Aber auf jeden Fall ist es eine selige Nacht, eine Nacht, die schon durchwärmt ist und durchlichtet, die schön ist, heimlich und bergend durch den ewigen Tag, den sie in ihrem dunklen Schoß trägt. Es ist stille, heilige Nacht. Für uns aber nur, wenn wir die heilige Stille dieser Nacht in unseren inneren Menschen hineinlassen, wenn auch unser Herz „einsam wacht“. Es kann es eigentlich leicht. Denn solche Einsamkeit und Stille ist leicht. Sie hat nur jene Schwere, die allen hohen Dingen eigen ist, die einfach sind und groß. Wir sind ja einsam. Denn es gibt ein inwendiges Land in unserem Herzen, wo wir allein sind, wo niemand hinfindet als Gott. Diese innerste, unbezügliche Kammer in unserem Herzen ist da. Die Frage ist nur, ob wir sie selber in töricht schuldiger Furcht meiden, weil niemand und nichts von den irdisch Vertrauten sie betreten und mitgehen können, wenn wir dort eintreten. Treten wir da leise ein! Schließen wir die Türe hinter uns! Lauschen wir der unsagbaren Melodie, die im Schweigen dieser Nacht ertönt. Die stille und einsame Seele singt hier dem Gott des Herzens ihr leisestes und innigstes Lied. Und sie

kann vertrauen. daß er es hört. Denn dieses Lied muß den geliebten Gott nicht mehr jenseits der Sterne in jenem unzugänglichen Licht suchen, das er bewohnt und dessentwegen ihn keiner sieht. Weil Weihnachten ist, weil das Wort Fleisch wurde, darum ist Gott nahe und das leiseste Wort in der stillsten Kammer des Herzens. das Wort der Liebe findet sein Ohr und sein Herz. Und der bei sich selbst, auch wenn es Nacht ist, Eingekehrte vernimmt zu dieser nächtlichen Stille in der Tiefe des Herzens Gottes leises Wort der Liebe. Man muß ruhig sein, die Nacht nicht fürchten, schweigen. Sonst hört man nichts. Denn das Letzte wird nur im Schweigen der Nacht gesagt, seitdem durch des Wortes gnadenvolle Ankunft in unserer Nacht des Lebens Weihnacht, heilige Nacht, stille Nacht geworden ist.

GNADE IN MENSCHLICHEN ABGRÜNDE

Es ist kein Vergnügen, einen Kommentar oder so etwas wie einen Leitartikel für Weihnachten zu geben. Dem Hörer oder dem Leser wird es auch nicht anders gehen. Es ist ja jedes Jahr dasselbe: etwas „Stimmung“, einige fromme und humanitäre Phrasen, ein paar aufwendige Geschenke (mit der Mühe, sich nachher dafür zu bedanken). Und dann geht alles weiter wie bisher. Wenn man ein Christ ist, hat man erst recht die Pflicht, sich über diesen Weihnachtszauber nichts vorzumachen. Denn ein Christ darf nicht ein Mensch sein, der mit frommen Sprüchen die erbärmliche Wirklichkeit des Menschenlebens zudeckt. Bei Gott nicht. Denn der Christ hängt ja als Zeichen seines Glaubens ein Kreuz, einen Galgen, an dem ein Mensch angenagelt stirbt, an die Wände, die sein Dasein beengen. Und also kann für ihn Weihnachten auch nur den Anfang des Lebens bedeuten, das in dieser Welt an diesem Kreuz endet (oder im Tod, oder in der leeren Bitterkeit der totalen Enttäuschung — es kommt alles aufs selbe hinaus).

Nach Weihnachten, das muß an Weihnachten gesagt werden, geht alles weiter wie bisher. Wir machen weiter wie bisher. Wir bringen es dabei herrlich weit. Bis zum Mond oder noch weiter. Und endlich bis zum Tod (aber davon redet man als anständiger Mensch des Ostens oder des Westens am besten nicht, weil es sich nicht schickt, oder höchstens dann, wenn man daraus einen existenzialistischen Rummel macht, mit dem man Geld verdienen kann).

Soll man sich also ingrimmig in diesen Tagen verkriechen oder gefällt „Weihnachten“ mitmachen, weil es immer noch am besten und anständigsten ist, sich nicht anmerken zu lassen, wie es einem inwendig zumute ist? Nun, man könnte außer diesem und jenem noch etwas anderes tun, nämlich bedenken, was Weihnachten eigentlich sagt, wenn man es christlich versteht. Eine Antwort auf diese Frage könnte auch den Nichtchristen interessieren. Man könnte sich fragen, ob nicht eben doch ganz inwendig in einem

(ob man amtlich Christ ist oder nicht) der unwahrscheinliche Mut sitzt, an Weihnachten zu glauben, an das wahre Weihnachten, und zwar ob man es zugibt oder ob man meint, es nicht glauben zu können.

Weil Gott Weihnachten gemacht hat, ohne uns zu fragen, ist es nämlich möglich, daß wir mehr glauben, als wir zugeben, mehr als wir in unseren theoretischen Ansichten über uns und unser Leben wissen. Wieso das? Wir sind immer die, die über sich schon hinaus sind (welche Last und welche Würde!), die Freien, die Selbstverantwortlichen, die Hoffenden. Wir sind immer schon über das Angebbare und Bestimmte hinaus. Wir leben das Greifbare vom Unbegreiflichen her. Wir gründen im Abgrund des Namenlosen und Unsagbaren. Wir können ihm gegenüber uns gewiß tot stellen; wir können sagen, daß wir damit nichts anfangen können; wir können versuchen, uns an das Alltägliche und Überschaubare zu halten, das Beleuchtete mustern und uns versagen, uns dem ungreifbaren Lichte zuzuwenden, das alles Beleuchtete für uns erst sehbar macht. Aber das Geheimnis durchwaltet eben doch unser Dasein und zwingt uns immer wieder, ihm entgegenzublicken: in der Freude, die keinen Gegenstand mehr kennt, in der Angst, die die Selbstverständlichkeit unseres Daseins auflöst, in der Liebe, die sich als unbedingt und ewig gültig weiß, in der Frage, die über ihre Unbedingtheit und unbegrenzte Weite erschrickt.

So aber geraten wir immer vor das Geheimnis, das ist, das unendlich ist, das gründet, ohne selbst noch einmal einen Grund zu haben, das immer da ist und sich immer unberührbar entzieht. Wir heißen es Gott. Wir meinen das Geheimnis schlechthin, wenn wir Gott sagen. Wo wir das Denken nicht vergessen über dem Gedachten, die Freude nicht über dem Erfreulichen, die Verantwortung nicht über dem Verantworteten, die unendliche Zukunft nicht über dem Gegenwärtigen, die maßlose Hoffnung nicht über dem gerade jetzt Erstrebten, da haben wir es schon mit Gott zu tun, wir mögen diesem Namenlosen diesen oder einen anderen Namen oder keinen geben.

Und wenn wir dieses denkende, liebende, hoffende Dasein angenommen haben in der Tiefe unseres Wesens trotz all der vor-eiligen, ungeduldigen Schmerzen und Proteste auf der Oberfläche unseres Daseins, dann haben wir uns auch schon auf Gott eingelassen, uns ihm übergeben. Viele werden dies tun, selbst wenn sie meinen, Gott nicht zu kennen (man muß ihn ja immer

als den Unbegreiflichen kennen, sonst hat man ihn mit etwas anderem verwechselt), selbst wenn sie in verstummender Ehrfurcht sich nicht getrauen, ihn zu nennen.

In solcher Annahme des Daseins, das sich dem Geheimnis gehorsam anvertraut, kann sich ereignen, was in christlicher Terminologie Gnade heißt: Gott ist das Geheimnis und bleibt es. Aber er ist der Abgrund, in dem das Dasein des Menschen angenommen ist, er ist der Nahe und nicht bloß der Ferne, die Vergabung und nicht bloß das Gericht, er erfüllt die unendliche Frage des Denkens, die Maßlosigkeit der Hoffnung und die unendliche Forderung der Liebe mit sich selbst. Schweigend noch und in jenem Grund unseres Wesens, der sich uns selbst nur eröffnet, wenn wir uns gehorsam von diesem Geheimnis umfassen lassen, ohne es nochmals beherrschen zu wollen. Geschieht dies aber, dann ist in uns schon Weihnachten, jene Ankunft Gottes, von der das Christentum bekennt, daß sie aus der freien Gnade Gottes in jedem Menschen immer geschieht, der sich ihr nicht in jener Schuld versagt, die Angst vor Gott und Hochmut der Selbstgenügsamkeit in einem ist.

Weil wir aber Menschen der Geschichte, des Greifbaren, des Hier und Jetzt sind, weil diese Ankunft Gottes als seine Tat an uns greifbar und unwiderruflich sein sollte, unwiderruflich und geschichtlich greifbar sein sollte sowohl als Selbstgabe Gottes wie als die durch den Menschen endgültig angenommene Ankunft Gottes, darum hat die Menschheit die Erfahrung dieser Zukunft Gottes als endgültige, unüberbietbare und unwiderrufliche auch in ihrer Geschichte gemacht. In Jesus von Nazareth. In ihm ist die Übergabe an das unendliche Geheimnis schlechthin da als Tat des Menschen, die selbst nochmals — wie alles, was Freiheit und Entscheidung heißt — Gnade ist. In ihm hat sich Gott als das unsagbare Geheimnis (es bleibend), als Wort ganz und unwiderruflich ausgesagt, in ihm ist es „da“ als uns allen gesagt, als Gott der Nähe, der unsagbaren Intimität und Vergebung.

Hier sind Frage und Antwort, unvermischt und ungetrennt, eins geworden; der eine ist da, in dem Gott und Mensch eins sind, ohne sich gegenseitig aufzuheben.

Selbst wenn einer noch fern von jeder Offenbarung expliziter Wortformulierung sein Dasein, also seine Menschheit annimmt in schweigender Geduld, besser: in Glaube, Hoffnung und Liebe (wie immer er diese auch nennen mag) als das Geheimnis, das

sich in das Geheimnis ewiger Liebe birgt und im Schoß des Todes das Leben trägt, so sagt ein solcher zu Jesus Christus ja, auch wenn er es nicht weiß. Denn wer losläßt und springt, fällt in die Tiefe, die da ist, nicht nur insoweit er sie selbst ausgelotet hat. Wer sein Menschsein annimmt (ach, das ist unsagbar schwer, und es bleibt dunkel, ob wir es wirklich tun), der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat.

Wenn es in der Schrift heißt, der habe das Gesetz erfüllt, der den Nächsten liebt, dann ist dies darum die letzte Wahrheit, weil Gott dieser Nächste selbst geworden ist und so in jedem Nächsten immer dieser eine Nächste und Fernste angenommen und geliebt wird. Wenn wir das schweigende Geheimnis annehmen, das unser Dasein umfängt und uns wie die Ferne und doch wie das nahe Überwältigende umgibt, es annehmen als die bergende Nähe und die zarte Liebe, die sich gar nichts mehr vorbehält; wenn wir den Mut haben, uns so zu verstehen, was man nur in Gnade und Glaube kann; wenn wir den Grund dieser Nähe und ihre absolute Zusage und Ankunft erkennen in dem, den wir den Gottmenschen nennen, dann haben wir die Weihnachtserfahrung der Gnade im Glauben gemacht.

Wenn so die einen den Mut zum ausdrücklichen Glauben an die Wahrheit von Weihnachten haben, wenn die anderen die sind, die schweigend die unübersehbare Tiefe ihres Daseins, die ungenannt von seliger Hoffnung erfüllt ist, annehmen und selbst von den ersten angenommen werden als die „anonymen“ Christen, dann können alle miteinander Weihnachten feiern. Der scheinbar so oberflächliche und bürgerliche konventionelle Weihnachtsbetrieb erhält dann im letzten doch eine Wahrheit und Tiefe. Der Schein der Lüge über all dem Betrieb ist dann doch nicht die letzte Wahrheit. Dahinter steht die heilige und stille Wahrheit, daß Gott eben doch gekommen ist und Weihnachten mit uns feiert.

So sind wir dann noch einmal ehrlicher, tiefer in der Wahrheit, wenn wir über die zunächst nur zu berechnete Skepsis gegenüber dem bürgerlichen Weihnachten hinausgelangen, indem wir es, unbefangen und unsere eigene Skepsis nicht ernst nehmend, feiern als das Zeichen, daß Gottes Zukunft bei uns alle unsere Pläne und alle unsere Enttäuschungen schon längst überholt hat. Geht es dann nach Weihnachten weiter wie vorher, so bleibt eben doch wahr, daß Gott uns angenommen hat. Und unsere Abgründe sind erfüllt von seiner Gnade.

ANKUNFT GOTTES IN DIE VERSCHLOSSENE WELT

Zum Stephanstag

Heute am zweiten Weihnachtstag feiert die Liturgie der Kirche das Fest des heiligen Stephanus, des Diakons und ersten Martyrers der Jerusalemer Urgemeinde, der bald nach 35, also kurz nach Jesu Tod und Auferstehung gesteinigt wurde. Von ihm ist in der Apostelgeschichte im 6. und 7. Kapitel berichtet. Daß er heute gefeiert wird, kommt daher, daß das liturgische Gedächtnis seines Todes im Osten schon zu einer Zeit — im 4. Jahrhundert — auf den 26. Dezember fixiert war, als das westliche Weihnachtsfest vom 25. Dezember noch nicht im Osten eingebürgert war. Stephanus wanderte also nicht zur Krippe, sondern die Krippe zu ihm, und so kommt der Stephanustag dann vom Osten, schon mit Weihnachten verkoppelt, im 5. Jahrhundert in das Abendland.

So ist der weihnachtliche Stephanustag ein historischer Zufall, keine „ideologische“ Planung. Aber historische Faktizitäten haben ja oft doch einen guten und tiefen Sinn, oft einen besseren als Dinge, die rational ausgedacht und erfunden wurden. So möge der junge Held mit der Palme weiter an der Krippe des Kindes auf Stroh stehen. Er paßt gut dahin. Denn wenn wir bedenken, was nach der Schrift Stephans Eigenart und Todesleiden zu sagen hat, dann hören wir eine durchaus weihnachtliche Botschaft — falls wir nicht Weihnachten selbst mißverstehen.

Er ist ein Mann des Glaubens und des Heiligen Geistes (6. 5), der Gnade und der Kraft (6. 8). Weil er das ist, ist er ein Mensch der Freiheit, man könnte sagen, des Mutes zur Bewegung, zum Auswandern aus dem bloß Ererbten, aus der festen Umzäunung des Buchstabens allein. Darum sagt er, laut der Schrift, die Zerstörung des Tempels voraus, weiß er — ganz paulinisch schon „vor“ Paulus — von der Überwindung des alttestamentlich Institutionellen durch Jesus (6. 14), darum sieht er die ganze Heils- und Unheilsgeschichte seines Volkes in seiner Rede im 7. Kapitel der Apostelgeschichte als eine einzige Wanderung, ein stetes Aufbrechen, einen Gang ins Fremde, ein Auf- und Heraus-

gerufen werden, eine Sendung, in der einer ruft, der aus dem unendlichen Geheimnis heraus und in es hinein ruft und nicht der greifbare Götze ist, den wir uns selbst gemacht haben und als Leitziel voll Trug unserer Bewegung voraustragen. Weil er so empfindet, ist er selbst offen für den Glauben an jenes Zukünftige seines Volkes, das er in seiner Gegenwart erfährt, für die Ankunft des Messias, also für die Botschaft von Weihnachten. Weil er so empfindet, muß er die Unheilsgeschichte, die dieser Heilsgeschichte von offener Bewegung parallel geht, zusammenfassend deuten als einen Widerstand gegen die Propheten. „die von der Ankunft des Gerechten weissagten“, als einen Widerstand, dessen Höhepunkt darum der verräterische Mord an dem ist, der das Ziel dieser Bewegung ist (7, 52f). Und wenn er stirbt, stirbt er ins Offene hinein, in die unendliche Grenzenlosigkeit seines gnadenvoll geistigen Daseins, und er sieht genau an diesem unendlichen Ende den stehen, der nahe gekommen ist, um die unendliche Ferne nahezubringen, der gekommen ist, um die Welt selbst als ganze zur Stätte Gottes zu machen, der die Vergötzung der Welt und ihrer Mächte aufhebt, indem er selber die menschengewordene Präsenz Gottes bei uns ist: ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen (7, 56)!

Ist so der Jüngling mit der Palme des Sieges an der Krippe des Kindes nicht ein guter Deuter von Weihnachten? Weihnachten ist die Ankunft Gottes ins Verschlossene der Welt, damit sie für Gott und die Himmel für die Welt offen werden. Weihnachten sagt: die Bewegung der Welt ist an ihr Ziel gekommen, weil der Endpunkt dieser suchenden, stets neu aufbrechenden Bewegung der Geschichte erreicht ist: aber dieses Ende ist die jetzt erst aufgetane Offenheit der Welt in Gottes eigenes Leben hinein. Ach, wir halten uns die Götzen unserer Utopien selber vor und meinen, wir könnten uns auf sie zu bewegen wie auf ein Ziel, derweil wir in ihnen nochmals unserer eigenen Ziellosigkeit begegnen, der Vergeblichkeit und Endlichkeit, die sich verlaufend, verrinnen. Wir machen uns, wie Stephanus predigt, Götter, die vor uns herziehen (7, 40). Sie ziehen aber vor uns her, weil wir sie uns voraushalten und voraustragen, indem wir uns selbst noch einmal mit unserer Fragwürdigkeit auf die Wand der finsternen Leere projizieren, auf die wir uns zubewegen. Freilich: Wie könnten wir ein Ziel annehmen, durch das wir nicht bei uns selbst ankämen? Und doch: Wie könnten wir ein Ziel gelten lassen, in dem wir nur uns selbst fänden? Was soll also sein? Wir wollen

uns finden, und können uns doch nicht genügen: wir müssen beides haben: uns und die Unendlichkeit und beides in einem. Nennen wir uns Mensch und die Unendlichkeit Gott, dann können wir sagen, was unser Ziel sein müßte, wenn es eines gibt: der Gottmensch. Weihnachten aber sagt nun: Das Ziel ist von Gott her gekommen und siehe, es ist der Suchende und das unendlich Gesuchte in einer Person: der Menschensohn, der Gottmensch, die Herrlichkeit Gottes, die man jetzt erblicken kann, aber nur erblickt, wenn man Jesus zur Rechten Gottes stehen sieht. Das Ziel hat sich von sich aus dem Suchenden genähert und den Suchenden selbst in das Gesuchte hineingenommen, so daß er sich nicht verliert, wenn er den ganz *andern* sucht, so daß man der Findende wird, indem man der einfach und rein Suchende ist, der Suchende freilich, der sich von Gott finden lassen will und sich nicht bloß selber genießt in der schweifenden Ziellosigkeit einer im Grunde doch nicht suchenden Bewegung. Wer die reine Offenheit sieht und sie nicht verwechselt in der konkreten Gestalt, wer das Hier-und-Jetzt und das Überall-und-Immer als dasselbe zu nehmen bereit ist, und dies nicht bloß in der Unverbindlichkeit des abstrakten Postulats, sondern in der Konkretheit des Lebens, wer so und darum den Einzigsten findet, der es erträgt, in der Geschichte der Menschheit als diese Einheit von Gott und Mensch genommen zu werden: *Jesus Christus* — der ist im Suchen ein Finder, in der unendlichen Bewegung ein Angekommener, nicht weil vom Menschen aus beides dasselbe wäre, sondern weil Gott selbst den Suchenden gefunden hat. Wenn wir uns ganz annehmen, so wie wir wirklich sind, so wie wir dadurch sind, daß das Wort Gottes selbst Fleisch geworden ist und unsere Finsternis zur Weihnacht gemacht hat, dann finden wir, was wir suchen. Dann sind uns die Himmel weihnachtlich offen, wie sie es Stephanus waren, und man sieht im Glauben die Herrlichkeit Gottes, weil man siegreich stehend den einen Menschensohn, den unendlichen Menschen sieht. Wahrlich, seit Weihnachten ist, sind die Himmel offen, weil die Himmel auf die Erde gekommen sind. Der Glaubende sieht Gott, der ihn in einem menschlichen Antlitz anblickt und mit einem menschlichen Herzen liebt. Seitdem ist das Unendliche nahe und das Endliche offen in unendliche Weiten.

GEISTLICHE BILANZ EINES JAHRES

Heute ist der letzte Tag eines Jahres. Und so geziemt es sich, daß wir christlich Abschied nehmen von diesem Jahr. Jeder muß im Grunde seines Herzens einen solchen Abschied allein nehmen. Denn jeder Mensch ist vom andern verschieden. Jedes gelebte Jahr eines Menschen unterscheidet sich darum von dem eines andern. Gott führt jeden seinen Weg. Und er ist in seiner Unendlichkeit, in der unabsehbaren Fülle der Möglichkeiten, die er in sich birgt und die er als Schöpfer und Herr unseres Lebens austeilen kann, nicht der Gott, der — weil ihm gleichsam nichts mehr einfiel — es auch nur ein einziges Mal einem Menschen so machen müßte, wie er einem andern tut.

Und dennoch ist das Jahr eines jeden Menschen auch wieder genauso wie das Jahr des Nächsten und jedes andern. Denn es ist vergangen. Das mindestens ist das Gemeinsame. Wir nehmen Abschied von diesem vergangenen Jahr. Wir tun es gemeinsam, in unseren Kirchen, in der Gemeinschaft des einen gnadenhaften Leibes. Wir lassen ein Jahr hinter uns zurück. Wir lassen es zurück mit seinen vielen Tagen, mit seiner Arbeit, mit seinen Sorgen, mit seinen Enttäuschungen, mit seinen Bitterkeiten, mit den Plänen, die wir gehabt haben und aus denen vielleicht nichts oder nicht das Ganze geworden ist. Wir lassen es zurück mit unserer Schuld, mit unserem Versagen, eben mit all dem, was unser karges Herz aus diesem Jahr gemacht hat.

Wem geben wir denn dieses Jahr, von dem wir Abschied nehmen, das wir zurücklassen? Können wir es überhaupt noch jemandem geben? Ist es nicht einfach vergangen und nicht mehr? Dadurch daß wir von ihm Abschied nehmen und es nicht mehr im Bereich unserer Entscheidungsmöglichkeiten ist, so wie es einmal war, als es gelebt wurde, Tag für Tag und Stunde für Stunde, dadurch ist es nicht ausgelöscht und vergangen. Im Gegenteil: wenn wir es christlich sehen, wenn wir mit Gott rechnen, wenn wir uns erkennen, so wie wir sind, geistige Wesen der Ewigkeit, dann

müssen wir eigentlich sagen, daß das vergangene Jahr das gewonnene, das behaltene, das nicht mehr rückgängig zu machende, das bleibende Jahr ist. Die Jahre, die wir gelebt haben, sind unsere Jahre. Ob die Jahre, denen wir entgegengingen, auch unsere Jahre sein werden, das weiß Gott — nicht wir. Uns gehört — so dürfen wir als Christen ruhig sagen — die Vergangenheit, und wir können hoffen und wünschen, daß Gott uns noch viel Zukunft in diesem Leben, dem endlichen, schenken möge, daß auch das einmal dadurch unser eigen werde, daß es, indem es zu vergehen scheint, bleibt.

Wer bewahrt uns das vergangene, das bleibende, das unwiderrufliche Jahr auf? Gott. Er hat es eingetragen in dem, was die Schrift das Buch des Lebens nennt. Er erkennt es, vor ihm bleibt es Gegenwart. Er hat es eingeschrieben in dem „Buch des Lebens“, das wir selber sind, wir in der geistigen Substanz, in der geschichtlichen geistigen Physiognomie, die wir in unserem Leben, also auch während des vergangenen Jahres in diese geistige Substanz, die wir sind, selbst unverlierbar eingepägt haben. Weil so dieses Jahr noch da ist, können wir es jetzt, in einer solchen Abschiedsstunde, immer noch zu dem machen, was es sein soll.

Nehmen wir dankbar vom alten Jahr Abschied, damit es noch werde, was es sein soll, das Geschenk der Gnade Gottes. Denn Gott hat uns alle Tage dieses Jahres gegeben. Und wenn wir sie wahrhaft als von seiner Liebe gegeben angenommen haben (und wir können es immer noch tun), sind es gesegnete Tage gewesen, Tage der Gnade und des Heiles. Wir dürfen nie so mißmutig, vergrämt, skeptisch, mürrisch, verdrossen von uns denken, daß dieser Gedanke eigentlich ein mißtrauisches Denken über Gott selbst würde. Wenn wir nur sagen würden, wir seien die Armen und die Versagenden, die Belasteten, die Müden, die Angstvollen gewesen, diejenigen, die weder unserem Leben noch dem Anruf Gottes entsprochen haben, dann hätten wir zwar vielleicht etwas Wahres gesagt. Wenn wir aber als Christen nur das von uns und von unserem vergangenen Jahr sagen würden, dann würden wir ungerecht gegen Gott sein. Hat er uns nicht in seiner Gnade bewahrt? Hat er uns nicht immer wieder den Leib, den gebenedeiten, seines Sohnes gegeben? Ist nicht sein Heiliger Geist in unseren Herzen? Haben wir nicht doch auch Gottes Last, wenn vielleicht auch nur mühsam und stöhnend, durch dieses Jahr hindurchgetragen? Hat nicht Gottes Gnade auch durch uns hindurch andern Gutes getan? (Man kann übrigens nicht sagen,

daß das Gute, das uns leicht gefallen ist, keine wahre Güte in den Augen Gottes sei; nicht einmal mit Berufung darauf wäre notwendig wahr, daß wir das Gute, das uns schwerfiel, oft oder meist unterlassen haben, wo es uns nicht von Gott durch die Härte des Lebens abgezwungen wurde.) Haben wir nicht, wenn auch nach manchem Murren und Protest, uns doch in vieles geschickt, was hart ankam, es angenommen, was — selbst wenn wir es nicht sehr ausdrücklich bedenken — bedeutet, daß wir Gott angenommen haben, weil man das Tötende nur im Griff nach dem wahren unendlichen Leben wahrhaft gelassen annehmen kann? Wenn wir solches nicht getan hätten, dann wären wir jetzt, am letzten Abend des Jahres, gar nicht vor Gottes Antlitz getreten, dann würden wir freilich nicht zurückblicken können auf dieses Jahr, dann könnten wir es nicht segnen.

Aber weil es durch Gottes Gnade so war, wie wir es erlebten, weil es trotz allem mehr Gottes gnädige Tat an uns als unser Versagen war, können wir es segnen, wir müssen und dürfen es. Wir dürfen dankbar von diesem Jahr Abschied nehmen und es bergen in die Gnade und in die Liebe Gottes, in die Liebe des Gottes, der die Ewigkeit ist und dasjenige uns für unsere Ewigkeit aufbewahrt, von dem wir heute und morgen Abschied nehmen. Was wir voll Dank geben, nimmt Gott in Gnade an, und was so von ihm angenommen wird, das ist erlöst und geheiligt, begnadet und befreit. Und so bleibt es in Ewigkeit: unser gerettetes Jahr, das für immer erworben ist.

Und dann gehen wir weiter, und wir nehmen aus diesem vergangenen Jahr mit: uns, die alten, mit den alten Aufgaben, mit den alten Sorgen, mit den alten Lasten und Kümernissen, mit der alten Angst, die irgendwo auch in unserer Seele steht, mit dem Gefühl, Arme zu sein, die täglich um Gottes Vergebung, täglich um Brot und Kraft, um wenigstens den Tag zu bestehen, bitten müssen.

Aber selbst wenn wir jetzt, da wir nur Abschied nehmen vom alten Jahr, noch nicht vorausblicken ins neue, können wir uns doch getrost ins neue Jahr mitnehmen. Auch so, wie wir sind; denn so sind wir Gottes des ewigen Vaters Geschöpfe, das Werk seiner Hände. Er hat uns gemacht. Er verantwortet, was er gemacht hat. Er verantwortet diese Weltgeschichte und auch das Leben von jedem von uns. Er hat uns umfaßt mit seiner Güte, seiner Liebe und Treue. Wenn wir uns die Last der Vergangenheit, uns mit all unseren Sorgen, mit all unserer Schwäche und Müdigkeit mit-

nehmen ins neue Jahr — der getreue, der gütige Gott geht mit uns. Und die Last, die wir weitertragen und hinein ins neue Jahr, ist nicht größer, als wir sie tragen können. Selbst wenn sie uns erdrückte: Gott würde uns in seiner eigenen Seligkeit empfangen. Und das, was der letzte Schmerz und die letzte Qual schiene, wäre im Grunde genommen nur die Entlastung von allem und der Eingang in Gottes unbegreifliches Leben.

Wir tragen nicht mehr, als wir tragen können. Wenn wir den Eindruck haben, daß das Leichte und Selige im alten Jahr zurückbleibe und seine Last mit uns gehe, sagen wir dann beim Abschiednehmen vom alten Jahr: „Mein Gott, du gehst mit, und darum will ich gern alles mitnehmen aus dem alten Jahr, was ich aus ihm nicht einfach als dein zurücklassen kann, damit du es mir aufbewahrst als mein ewiges Leben.“

Nehmen wir also Abschied vom vergangenen Jahr! Es war ein Jahr des Herrn, ein Jahr seiner Gnade, ein Jahr sogar des Wachstums im inneren Menschen, selbst wenn wir es nicht verspürten, weil Gottes Kraft in unserer Schwachheit zum Siege kommen muß. So können wir wirklich am Schluß des Jahres alle Gott preisen und danken und ihn loben, denn er ist gut, und sein Erbarmen währet ewig!

IM NAMEN JESU

Luk. 2, 21

Wir beginnen ein neues Jahr im „profanen“ Leben, nicht ein neues „Kirchenjahr“. Aber das irdische Jahr, der Alltag, das Leben der Arbeit und der Sorge sind ja das Feld, auf dem unser Heil vor Gott gewirkt werden muß. Und so haben wir allen Grund, auch dieses Jahr im Namen Gottes anzufangen. So laßt uns „in Gottes Namen“ wieder beginnen, wieder weitermachen, ehrlich und unverdrossen! Die Zeit eilt. Man kann verzweifelt oder wehmütig dabei werden, wenn man so an Silvester merkt, wie wieder ein Stück des irdischen Lebens unwiderruflich vergangen ist. Aber die Zeit eilt Gott und seiner Ewigkeit entgegen, nicht der Vergangenheit und dem Untergang. Und darum: in Gottes Namen!

So wie an Dreikönig ein frommer Brauch C + M + B über die Türen schreibt, so laßt uns über das Tor des neuen Jahres den Namen Gottes schreiben, den Namen des Gottes, in dem unsere Hilfe ist, den Namen Jesus. Jesus bedeutet: Jahwe hilft. Jahwe war der Eigenname des Gottes des alttestamentlichen Bundesvolkes. Daß man Gott, dem namenlosen und unbegreiflichen, von dem der Mensch von sich aus letzten Endes doch nur seine ferne und dunkle Unbegreiflichkeit weiß, einen Namen geben kann, das kommt daher, daß er selbst sich in der Geschichte seines eigenen Handelns und Sprechens zu erkennen gab, daß wir daran, wie er handelt, ablesen, wie er wirklich genau uns gegenüber sein will. Alle Erfahrungen, die der Mensch mit dem lebendigen Gott aus seinem Handeln an uns gemacht hat, faßt er zusammen in dem „Namen“ seines Gottes. Nur ein Eigenname, nie ein bloß abstraktes Begriffswort umgreift die volle, unauflösbare und unableitbare Summe dessen, was man an einer lebendigen Person in einem dauernden Umgang von ihr erfahren kann. Und Jesus als Eigenname sagt uns, wie dieser „Jahwe“ uns gegenüber sein wollte: der nahe, der liebende, der helfende, der bis zum Ende getreue. In und an Jesus wissen wir, was wir an Gott haben. An-

ders nicht. Er ist das Wort des Vaters, in dem als dem Wort des Erbarmens Gott sich selbst der Welt sagt. Und wenn wir darum sagen wollen, wer unser Gott ist, müssen wir „Jesus“ sagen. Wenn wir dieses Wort vergäßen, würde Gott für uns in die finstere Unnahbarkeit der Unbegreiflichkeit eines „Weltgrundes“ verschwinden. Wir Christen aber wissen den endgültigen Namen Gottes: Jesus. Denn das ist der Name, den das Kind erhielt, das Gott ist und die ewige Jugend der Welt, das ein Mensch ist und so das ewige Antlitz Gottes. Geben wir auch dem kommenden Jahr diesen Namen! Zeichnen wir uns auf Stirn, Geist und Herz das Kreuz dieses Jesus! Sprechen wir getrost: unsere Hilfe ist im Namen des Herrn! Und dann laßt uns beherzt die Schwelle des neuen Jahres überschreiten. Wo sein Name über ihm erglänzt, wird selbst seine dunkelste Stunde eine Stunde des Jahres des Herrn und seines Heiles sein.

Ein neues Jahr kommt. Was wird es bringen? Ich meine nicht: für die Welt, für die Politik und die Kirche. Ich meine: für mich. Gerade für mich. Denn diese Frage und diese Sorge sind berechtigt. Denn bitte: ich werde einmal abtreten und hier nicht mehr sein. Und mein Glaube, nicht meine egoistische Einbildung sagt, daß ich dann erst recht sein werde, daß ich das bin, was ich hier und jetzt geworden bin, daß sich der Ertrag dieser Zeit sammelt in dem, was wir die Ewigkeit, meine und deine einmalige, unvertauschbare, unübertragbare Ewigkeit nennen. Also habe ich ein Recht, zu fragen, was mir das neue Jahr bringt. Und alle sonstige Geschichte ist im letzten doch nur wichtig (allerdings in einem Maß, das die Oberflächlichen gar nicht ahnen) in dem, was sie diesem, jenem, mir und dir an solcher Ewigkeit bringt. Denn das übrige vergeht und ist darum, weil bald überstanden, nicht sehr wichtig. Wenn man auch sagen kann, daß eben dieses Vergängliche, richtig begriffen, das werdende Ewige ist, das vollendete Zeitliche, nicht etwas, was „danach“ — zeitlich — kommt, weil es ja sonst auch verginge. Also: ich interessiere mich dafür, was das neue Jahr bringt. Ich interessiere mich dafür mit dem ganzen Ernst der Ewigkeit. Was da kommt, geht ja nicht wieder fort. Es kommt, um zu bleiben. Es geschieht, um zu sein, nicht um zu vergehen. Es stürzt in die Leere der Zeit, um sie zu erfüllen. Es ist das Geheimnis der Ewigkeit in der Zeit. Ich kann gar nicht so ernst nehmen, was das neue Jahr bringt, wie es genommen werden müßte. Denn solange ich mit meinem Dasein durch die rinnende Zeit verinne, meine ich immer, es sei darin nichts als dieses. Ich muß immer wieder aufwachen: es geschieht in mir das Ewige, jetzt, auf einmal und für immer, jetzt, wo ich meine, es sei nicht so wichtig, was da läuft und davonläuft.

Nicht alle meine Augenblicke sind gleich erfüllt von diesem Ereignis, das bleibt. Wann wäre denn ein Augenblick meiner Zeit „erfüllt“, so wie man von der „Fülle“ der Zeit spricht, die für die

Welt im ganzen durch das fleisch-gewordene Wort Gottes gekommen ist? Offenbar dann, wenn in diesem Augenblick es geschähe, daß ich ganz wach, tapfer und entschlossen mich voll in diesen Augenblick hinein gesammelt hätte, wenn ich da mich ganz einnehme, wenn ich dieses Eingenommene, das ich ganz bin, ganz in meine Freiheit hineinnähme, wenn ich dieses in Freiheit ganz in eine Gesammelte und Ergriffene in jenem Unbeschreiblichen, das man die Liebe zu Gott nennt (zu Gott, den man nur wirklich kennt, wenn einem dieses Unbeschreibliche gelingt), ganz von sich weg, ganz diesem Gott hingeben könnte (ohne sentimental und Liebrigg sich anzubiedern, sondern in aller unheimlichen Strenge und verschwiegenen Treue, weil dieser Gott ja der Unbegreifliche ist) und ich mich nur so besäße, daß dieser Selbstbesitz der Akt der vollendeten Weggabe wäre. Natürlich ist das alles als christlicher Akt gemeint. Denn die Tat solchen Geschehens ist (ob man es weiß oder nicht) in dieser Ordnung der Wirklichkeit Glaube und Gnade, und dieser Gott, der da gemeint ist, ist nur erreichbar, weil er selbst (unendlich bleibend) uns nahe gekommen ist (ob man es weiß oder nicht) in Christus Jesus, dem Wort der Liebe, das Gott so in unsere Welt gesprochen hat, daß es da zu hören ist, wo wir sonst allein nichts hören als dasjenige Schweigen Gottes, von dem wir nicht wissen, ob es seliges Liebeswort ist oder ewige Verdammnis beinhaltet. Aber wo geschieht solche Tat bei mir? Wann bin ich derjenige, der sich ganz gesammelt und ganz frei wegbringt zu Gott? Ja, es ist schon recht, löblich und gut zu sagen (aber es sollte nicht zu beruhigend wirken): wir denken an Gott, wir meinen es gut, wir erfüllen seine Gebote, und darum (so denken wir) kann uns eigentlich nichts geschehen; er muß uns huldvoll sein; er muß uns belohnen (sagen wir Katholiken), uns wenigstens begnaden (sagen viele andere). Das mag ja alles wahr sein (nein, es ist schon wahr, aber nicht die ganze Wahrheit, um die es mir hier geht). Aber wir müssen doch Gott aus ganzem Herzen lieben, aus allen Kräften, aus der ganzen Seele heraus. Und das muß doch geschehen, solange wir noch fern vom Herrn pilgern, solange wir ihn noch nicht schauen von Angesicht zu Angesicht. Denn diese verheißene Seligkeit soll ja nur die Endgültigkeit, die bleibende Vollendetheit der Zeit, der Liebe in ihr sein.

Wir müssen uns ihm also in der Freiheit dieser Zeit ganz geben haben, um ihn ganz zu erlangen. Es geht nicht billiger. Es gibt da keinen Pardon. Und alle Gnade besteht darin, daß er gibt,

daß wir dies tun, nicht darin, daß er die Seligkeit gäbe, ohne daß wir sie (in der Zeit als Ewigkeit) selbst getan hätten. Auch der miserable Schächer am Kreuz wird noch so erhört, daß er zu glauben und zu lieben beginnt in seiner letzten Stunde aus ganzem Herzen, allen Kräften und aus ganzer Seele. Aber wo geschieht dies bei mir? Wo wird die Gnade Gottes restlos siegreich in der restlosen Freiheit, in der die feige und angstvolle Kreatur, die sich sonst nicht loslassen will, den Mut findet, abzuspringen, sich wirklich ganz zu vergessen über ihrem Gott? Wo und wann werde ich das fertigbringen? Ich muß das schon fertiggebracht haben, könnte ich mir tröstend entgegen. Denn ich vertraue ja darauf, daß ich in Gottes Gnade lobe, sein Erbarmen und seinen Heiligen Geist gefunden habe, der als Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist. Also sei es doch nicht so gefährlich und erschreckend unwahrscheinlich mit der totalen Liebe Gottes, ohne deren Geglücktheit niemand seinen Gott endgültig finden kann. Soll man sagen (das könnte man fragen, um weniger bang fragen zu müssen): man müsse irgendwo und irgendwie im Kern der Person Gott lieben, wirklich echt und ehrlich, man brauche aber „jetzt“ (im Augenblick, da man bang fragt und fragend zeigt, daß man noch unterwegs, noch im geschichtlichen Lauf des Daseins ist, darum aber auch noch nicht fertig sein müsse, weil man als geschichtliches Wesen noch nicht fertig sein könne) noch nicht sein ganzes Leben in diese totale Liebe zu Gott hineingestellt zu haben? Man müsse laufen. Man dürfe nicht absichtlich und erstarrend stillestehen, man müsse weiter wollen, wachsen wollen in dieser Liebe. Aber tue man dies, dann sei doch jetzt schon (da wir die alles total verwandelnde Liebe in uns, den Begierlichen und Selbstsüchtigen, wenn auch glaubend Gutwilligen, noch nicht finden) eigentlich alles in Ordnung. Man habe die Liebe und sie werde schon wachsen, wenn man die Chancen, die das Leben und Gottes Gnade bieten, nicht absichtlich vertue. Wiederum: das alles mag richtig sein (nein, es ist richtig und es ist ein Trost). Aber es ist kein ganzer Trost. Denn irgendwo muß eben dann doch auch einmal der Augenblick der Fülle der Zeit in meinem Leben geschehen: es muß das Eine und Umfassende, das Große und Heilige geschehen, der Augenblick (still und schweigend wie eine Weihnacht), in dem das Herz den Menschen ganz in die Hände des Unbegreiflichen (in die zu fallen schrecklich ist) gibt, so daß sie wirklich leer ist, wenn sie zurückgeht und die Gabe nicht mehr (wie es meistens ist) heim-

lich wieder mitnimmt. Traust du dich, Herz, zu hoffen, daß dir dies einmal gelingt? Hast du darum schon Hoffnung, weil du (es sei dir zugestanden) es schon vielleicht begonnen hast? Weil du meinst, schon doch irgendwie zu lieben oder wenigstens nach solcher Liebe zu verlangen? Ist das schon genug des Angelds für solche Hoffnung, für diese verwegene (und doch tödlich nötige) Hoffnung, daß du einmal wirklich und wirklich ganz lieben wirst? Ach, es mag ja scheinen: je älter das Herz wird, um so weniger gelingt ihm das. Müde wird es und matt. Kalt und stumpf. Man weiß nicht recht: macht man weiter, weil man nicht mehr anders kann, festgefahren und erstarrt durch die Dressur der alltäglichen Vergangenheit, oder kann man nicht mehr anders, weil dieses Unvermögen der selige Lohn der echten Freiheit ist? Ist die Tugend zur Routine, der Schwung zum Leerlauf, die Treue zur Gewohnheit entartet?

Wo gibt es die Fülle der Zeit in meinem Leben, wo die Sternstunde, die das ganze Dasein in sich faßt? Denn es muß diese geben. Der Mensch stückelt ja nicht eigentlich quantitativ sein Leben aus einzelnen guten Taten zusammen. Jede ist vielmehr die Chance des Ganzen, die Möglichkeit, das ganze Leben Gott zu geben. Wäre es nicht so, könnte nicht eine einzige Tat über das ganze Leben entscheiden. Dieses aber tut jede volle Tat (die „schwere“ Sünde und auch die „schwere“ gute Tat, die es ja auch geben muß und die ebenso von einer „leichten“ Guttat wesentlich verschieden sein muß, ähnlich wie die „schwere“ von der „abläßlichen“ Sünde). Aber wo habe ich solche Taten getan, die gewichtigen, die so schwer sind wie ich selbst, weil sie den ganzen Menschen selbst auf die Waage Gottes legen?

Man spricht oft von den größten Stunden, den schönsten und heiligsten Augenblicken im Menschenleben und meint dann abwechselnd — je nachdem, was gerade gefeiert werden soll — die Erstkommunion, den Tag der Hochzeit, den Empfang des Leibes Christi, die Priesterweihe und anderes. Sind diese Ereignisse die gesuchten Sternstunden des Lebens? Sind sie die Fülle der Ewigkeit, die einzieht in den Augenblick der Zeit? Man könnte es meinen. Denn was könnte größer und entscheidender sein als z. B. der Augenblick, da der Mensch das Brot der Ewigkeit leibhaftig genießt, das der Leib des Herrn ist, der sich für uns in den Tod gegeben hat? Aber jeder weiß, daß man nicht nur unwürdig dieses Brot, das die Fülle der Zeit ist, empfangen kann und so das Leben als sein Gericht ißt. Jeder weiß, daß man mit der Fülle

des Sakramentes nicht immer auch die Fülle dessen empfängt (selbst wenn man es nicht unwürdig genießt), was dieses Sakrament bezeichnet und an sich enthält, die Fülle der Gnade. Nicht jeder Empfang der Fülle der Zeit ist ein Empfang der Fülle meiner Zeit. Man kann im Augenblick Christi leben, und doch zieht das eigene Leben tot und leer, oder wenigstens nur sehr unerfüllt, durch seine Zeit hindurch. Wunderbar wäre es ja, wenn in solcher sakramentaler Gestalt die Fülle der eigenen Zeit da wäre, wenn die Fülle der Zeit Gegenwart hätte in meinem Leben. Da wäre dann alles da: die ewige Fülle Gottes wäre gegenwärtig, und diese innere Gegenwart wäre greifbar da in der Verlautbarung ihrer selbst, die nicht eindeutiger, nicht persönlicher und kirchlicher zugleich, nicht existentieller und kultischer zugleich sein könnte. Die Fülle wäre im erfüllten Zeichen, im Sinnbild des Mahles der Ewigkeit, des Mahles der Vollendung da, man leerte den Kelch seines eigenen Lebens bis zur Neige, und siehe, er wäre greifbar eins mit dem Kelch Christi. So kann es sein, so sollte es (vielleicht) sein, wenn wir auch nicht sagen können, ob Gott jedem es zgedacht hat, daß die Sternenstunde seines Lebens gerade dann Ereignis wird, wenn das sakramentale Zeichen der Erfüllung der Welt und des einzelnen in diesem einzelnen Leben aufgerichtet wird, segnend und begnadend, aber eben vielleicht doch nur so, daß nur ein kleiner Teil dieser Gnade empfangen wird, auch nur ein Teil jener Gnade, für die es an sich Raum im Herzen gäbe, wäre es nicht feiger und karger, als es sein müßte.

So kann es sein, daß die größere Stunde, die erfülltere Zeit gegeben ist, wo das Zeichen (im weiteren Sinn) dafür ärmer und zweideutiger, kein „opus operatum“ ist. Es kann sein, daß einer den Kelch seines Lebens mit seinem Leben und seinem Tod leert in einer Stunde, die nicht die des eucharistischen Mahles ist, obzwar er auch dann noch in dieser seiner eigenen Stunde lebt aus der Stunde Christi, da er allen ihre eigene Stunde in seiner erwarb, in seiner Stunde, die gegenwärtig wird im Opfer und Mahl der Messe. Es kann sein, daß irgendeiner in einem verzichtenden Schweigen, das keiner bemerkt, in einem scheinbar „kleinen“ Opfer plötzlich durch alle Mauern durchbricht, hinter denen bisher sein angstvoller Egoismus sich verschanzt hatte, und ausbricht in die Weiten Gottes. Vielleicht merkt er selbst nicht viel davon, daß er etwas berichten könnte in seinem Tagebuch. Er ist nur plötzlich so weit geworden, es ist nur plötzlich etwas Namenloses, Geheimnisvolles schweigend da, wie farblos und unbe-

schreiblich. Aber es ist alles anders. Man kann dieses Anwesende nicht neben die andern Dinge halten, die sonst den Raum des Lebens wie eine Rumpelkammer ausfüllen, man kann es nicht mit ihnen vergleichen und mit ihnen in Übereinstimmung und Abhebung zusammenordnen. Man hat verlassen, man ist ausgewandert, hat losgelassen. Und siehe: man ist plötzlich überall und hält alles (man meint vielleicht, es sei „nichts“, weil es alles ist) und braucht keinen tragenden Grund mehr, weil man selber so etwas wie eine schwebende Ganzheit geworden ist, die sich selber (im Ganzen Gottes) trägt, ohne zu fallen, weil es nichts gibt für den verlassenden Verlassenen, woraufhin er fallen könnte.

Es kann sein, daß sich einer fürchtet vor dieser schweigenden Unendlichkeit, die sich ihm nicht in abstrakten Gedanken, sondern in der Erfahrung der angenommenen Weite seines Seins, der Geist ist, geöffnet hat, und daß er wie erschreckt wieder zum Vertrauten in seinem Leben zurückflüchtet, zu den greifbaren Menschen, zu den abgegrenzten Pflichten, zu den formulierten Geboten, und dann nicht recht merkt, daß all dieses zwar nötig ist (soll Geist und nicht Schwarmgeisteri werden), aber all dieses nicht nötig ist, um das andere zu fliehen, sondern gerade als die Weise des Vollzugs der wahren Annahme der Unendlichkeit, die darin wirklich gefunden wird und nicht nur die erst in bloße Aussicht gestellte Belohnung unserer guten und endlichen Werke ist. In diesen guten Werken ist ja (wenn sie jenes Gewicht haben, von dem die Rede war) die Gnade. Diese Gnade aber ist im letzten Gott selbst, die „ungeschaffene Gnade“, der ewige Geist der Liebe. Dieser Gott ist darin selbst zugegen. Er wird nicht nur den Werken verheißen, er ist in seiner eigenen Wirklichkeit derjenige, der diesen Werken überhaupt nur gibt, daß sie sind, was sie sein solten und sein müssen (sollen sie überhaupt etwas sein, das gilt, solten sie „Heilsakte“ sein): Tore, die offen sind in die freie Unendlichkeit Gottes. Die natürlich sittlichen guten Werke und Gesinnungen wären Ereignisse (wenn es sie allein gäbe oder wo es sie gibt), die, in sich verschlossen, von Gott belohnt würden mit etwas, was Gottes Gabe, aber nicht er selber ist. Die „guten Werke“ des (greifbaren oder anonymen) Christen enthalten die Unendlichkeit Gottes selbst, als die Bedingung ihrer Möglichkeit (und so Gnade genannt) und als ihren „Lohn“ (ewiges Leben genannt). Und weil Gott keine andere Welt gewollt hat als eine, in die er sich selbst und nicht nur seine geschaffenen Wirkungen hineingegeben hat, darum gilt: alles Endliche ist nur sinnvoll als

Ausgang in die maßlose, schweigende und ungreifbare Unendlichkeit.

So kann es sein, daß das Zwiebelchen, das man dem Armen über den Gartenzaun wirft, eine Sternenstunde ist, die kleine Güte, die wirklich vergißt, auf den Dank zu lauern, das Vergeben, das gar nicht merkt, daß es vergibt, der kleine Blutstropfen, der aus dem Herzen fließt und fällt, ohne daß wir wissend angehen könnten, wo er ankommt, fällt, ohne daß das Herz bitter wird, sondern den Schmerz des Sterbens still aushält, man weiß fast nicht, warum und wie es gelingen kann. Da ist einer restlos einsam und läuft dieser Einsamkeit nicht davon und bespiegelt sich nicht in ihr. Da war einer ganz alltäglich anständig und wird dafür nur für einen Dummen gehalten, und er ergrimmt nicht über den Irrsinn der Welt, daß der Gerechte als dumm angesehen wird, er zahlt sich auch nicht selber (zum Ersatz für das Lob der andern) den Trost der Ehre und der Anerkennung für seine Anständigkeit, er bewahrt sich diese nicht geheim auf, um wenigstens später einmal damit aufzuwarten und das Lob der Welt (oder wenigstens seines Freundes oder seiner Frau, denen er sein Leid klagt) einzuheimsen. Er ist einfach anständig. Sonst gar nichts. Es geschieht das Wunder der sich selbst vergessenden Anständigkeit, der (wieder) naiv gewordenen Anständigkeit, die die keusche Liebe zu Gott im Alltag ist. Da tut einer seine Pflicht; er bricht nicht die Ehe, weder in der Tat noch in Gedanken, obwohl ihm diese Pflicht der Treue vorkommt wie der Tod, obwohl er sich vorkommt wie einer, der sich selbst austreicht. Da ist einer, der betet. Und auf einmal hat er vergessen, daß er betet, er hat vergessen, daß er etwas will (und darum den Versuch macht, auf diese Weise das Gewünschte zu erhalten), er hat vergessen, daß er redet, es ist nur einer da: Gott selbst, schweigend, stumm, aber da, namenlos, unaussprechlich und unbegreiflich, unvergleichlich und unaussagbar, aber da. Beinahe da, weil wir nicht mehr da sind, ergriffen, weil wir uns loslassen und uns verschwinden, da, weil wir endlich nicht mehr bei uns daheim sind, sondern — ja das kann man eigentlich nicht mehr sagen; denn wenn man es sich auch im Augenblick solchen Wegkommens von sich sagen wollte, wäre man schon wieder umgekehrt in die Übersichtlichkeit seiner definierenden Aussage und seines eigenen Daseins, und, wenn man es (was man manchmal muß) aussagt, in der Aussage nicht tut, was man sagt.

Ja es gibt solche Sternenstunden, es kann sie geben. Aber man

hat sie ja noch nicht, wenn man darüber redet. Denn ein geschickter Mensch kann auch darüber reden, wenn er es bei andern gehört hat oder wenn er den unvermeidlichen Rest davon gespürt hat, der als das Ingrediens des Geistes und der Gnade auch noch in den geist- und gnadelosesten Taten und Erfahrungen des Menschen steckt. Denn man hörte auf, Geist zu sein (was man ist, selbst wenn man das Messer wetzt, um wie ein Raubtier den andern umzubringen), man hörte auf, ein dauernd von der Gnade „Versuchter“ zu sein (was man aber immer ist), hätte man gar nichts erfahren von dem, was sich eigentlich vollendet nur in solchen Sternenstunden begibt. Aber nicht jede Erfahrung ist eine angenommene, eine mit der letzten Kraft des Herzens ergriffene Erfahrung; man hat noch nicht die Fülle der Zeit und Ewigkeit in sein Herz hineingeborgen, wenn man einen kleinen Geschmack davon verkostet hat und groß über die kleine Probe philosophiert.

Und so bleibt die Frage: hat sich schon eine solche Sternenstunde der Fülle meiner Zeit ereignet? — Törichte Frage. Man kann so eigentlich nicht fragen. Denn es nützte mir ja nichts, wenn ich von einem früheren Augenblick meines Lebens diese Aussage machen könnte. Vielleicht kann ich sie machen, vielleicht vermuten, daß es eine war, als ich kindlich bei der Erstkommunion den Herrn einlud, in das kleine Herz zu kommen, das ihn so sehr liebt. Aber wenn ich so frage, dann stelle ich offenbar die Frage, weil ich meine, es nützte mir jetzt etwas, was damals war. Und das ist eigentlich falsch. Denn es nützt nur die Fülle meiner Zeit, die nicht zerronnen ist. Es nützt mir eigentlich nur, wenn jetzt oder morgen eine solche Stunde der Ewigkeit Ereignis wird. Denn solange man ein Pilger ist, solange die Zeit noch Zeit ist, ist jeder Augenblick wie ein Stafettenläufer mit einer Fackel: er muß nicht nur für sich das brennende Licht halten, er muß es auch dem nächsten geben. Und nur wenn dieser es ergreift und weiterträgt, hat der Lauf des früheren Wert und Geltung. Das Leben setzt sich, wo es Geist und nicht Physik ist und soweit es so ist, nicht eigentlich aus Teilen zusammen, sondern es läuft das Ganze als unteilbares Ganzes in allem werdend durch die Zeit. Ich habe also nichts, weil ich es früher erwarb, sondern ich habe, weil ich wieder dauernd werde, was ich früher schon geworden bin. Das Frühere ist immer nur die Aufforderung, werden zu lassen, was geworden ist, und die Verheißung, daß auch jetzt gelinge, was schon einmal gelungen ist. Man kann sich also nur aus einer sehr nebensächlichen theoretischen Neugierde oder im

Schmerz der Reue, der die Vergangenheit in die Zukunft verwandeln will, zu seiner Vergangenheit umkehren, um nachzusehen, was sich da an hohen Stunden der Ewigkeit ereignet hat.

Wenn man also fragt: hat sich eine solche Sternstunde schon in meinem Leben ereignet, in meinem armen, leeren Leben voll der Täuschung selbst noch im sogenannten Guten, das ich getan habe, dann müßte man besser fragen: von woher kommt mir eine solche Stunde aus einer Zukunft entgegen? In dem, was auf mich zukommt, muß ich sie finden. Darin muß ich auch die vergangenen suchen. Denn nur, wenn sie darin sind, bleiben sie mir, die mir Gott in seiner Gnade auch in der Vergangenheit möge geschenkt haben. Der Schatz der Vergangenheit ist die Freiheit der Zukunft. Wir haben ja getan, um tun zu können, geliebt, um anzufangen, die Liebe zu lernen. Aus der Zukunft kommt mir mit der reuelosen Gnade Gottes eigentlich meine ganze Vergangenheit nochmals entgegen, damit sie bewahrt bleibe oder erlöst werde. Denn was kann dem entgehen, der Gott findet, und welche Chance wäre vertan, wenn wir immer noch die Chance haben, ein Herz zu haben und Gott aus ganzem Herzen lieben zu können? Gottes gerechter Zorn aber trifft den, der diese selige Botschaft seiner reuelosen Gnade, die unsere totale Chance des Lebens ist, nicht aus ganzem Herzen glaubt. Der „Realismus“, der bloß weiß, was in einem selbst und im Menschen im allgemeinen ist (sehr wenig nämlich und sehr Erbärmliches), ist gar kein Realismus. Er vergißt nämlich das Realste: Gott, die ewige Zukunft und die herrliche Gnade des Menschen, solche Zukunft zur eigenen zu machen. Die Erfüllung dieser totalen Möglichkeit braucht nicht immer und überall unter Freudentränen und Rührungen zu geschehen, wie wir sie so gern hätten. Das müde und zermürbte Herz, das mit der unsichtbaren Flamme des Leides und der Enttäuschung langsam zu dürrer Asche verbrannt ist jenes Herz, dem diese selige Chance am meisten, nicht am wenigsten verheißen ist: selig die Trauernden, selig die Dürstenden.

So also kommst du, neues Jahr. Ein Jahr wie alle andern auch. Ein Jahr der Plage, der Enttäuschung an mir und den andern. Wenn Gott das Haus unserer Ewigkeit baut, errichtet er schöne Gerüste, um diesen Bau aufzuführen. So schön, daß wir am liebsten in diesen wohnen und an ihnen nur das schlecht finden, daß sie wieder abgebaut werden. Diesen Abbau nennen wir dann die schmerzliche Hinfälligkeit unseres Lebens, klagen und werden melancholisch, wenn wir im Blick auf ein neues Jahr auch nichts

zu sehen meinen als den Abbau des Hauses unseres Lebens, das in Wirklichkeit hinter diesen auf- und abgebauten Gerüsten still und für eine Ewigkeit aufgebaut wird. Nein, das kommende Jahr ist kein Jahr der Enttäuschungen und kein Jahr der schönen Täuschungen. Es ist Gottes Jahr. Das Jahr, in dem mir Sternstunden leise und unauffällig entgegengehen, in dem die Fülle meiner Zeit einziehen will in mein Leben. Ob ich sie bemerken werde? Oder ob sie leer bleiben werden? Weil sie mir zu klein, zu demütig und alltäglich vorkommen werden? Sie werden ja äußerlich auch nicht anders aussehen als die Augenblicke im Alltag der guten Werke und anständigen Unterlassungen des Herrn jedermann. Und darum kann ich sie übersehen: das bißchen Geduld, das meiner Umgebung das Leben ein wenig erträglicher machte: die unterlassene Ausrede; das Wagnis, auf die Fairneß eines andern zu bauen, dem ich lieber mißtraute, weil ich mit ihm schlechte Erfahrungen gemacht zu haben meine; das wirkliche Geltenlassen des Tadels eines andern an mir (Gott, wie schwer ist das, wenn es sich um Dinge handelt, die meine Eigenliebe berühren); das Sterbenlassen eines Unrechts, das man mir angetan hat, in mir selbst, ohne durch Klage, Grimm, Bitterkeit und Vergeltung dieses Unrecht sich weiterzeugen zu lassen; die Treue im Gebet, das nicht durch „Trost“ und ein „religiöses Erlebnis“ belohnt wird; der Versuch, diejenigen zu lieben und nicht nur mit verschlucktem Grimm aus wohlverstandendem Egoismus zu ertragen, die mir auf die Nerven gehen (mit Recht, natürlich); der Versuch, in der „Dummheit“ eines andern eine Art von Gescheitheit zu sehen, die nicht meine ist, darum aber noch nicht dumm zu sein braucht; die Toleranz, in der man die Untoleranz des andern nicht mit Untoleranz heimzahlt; das Bemühen, seine Tugenden nicht zum Freibrief für seine Fehler zu mißbrauchen; der gute Wille, sich selbst zu bessern, wenn man Sünden bei andern sieht und so gern reformierte; die eisern und hart gegen sich aufrecht erhaltene Überzeugung, daß man sich sehr gern und sehr leicht selbst betrügt und vor sich manche Fehler und Erbärmlichkeiten unentdeckt läßt, die einem bei jedem andern faustdick auffielen; die heruntergeschluckte Klage und das unterlassene Selbstlob und viele andere Dinge, die erst eigentlich gut würden, wenn man sie immer übt (wenn es auch wahr bleibt, daß man besser einiges tut, als alles unterläßt, weil man nicht alles auf einmal aufbringt).

Man muß solche Selbstverständlichkeiten des Alltags nur einmal wirklich versuchen. Dann werden sie schrecklich. Sie können

einen fast umbringen, wenn sie nicht nur in klugen homöopathischen Dosen angewendet werden. Man ist in all diesen Dingen dann der Dumme; man hat den Eindruck, mehr zu bezahlen, als man wieder hereinbekommt. Es lohnt sich nicht, nicht in der Welt und nicht durch das gute Gewissen und die innere Anerkennung über so viel eigene selbstgebaute Tugend; denn auch das wird einem schal. Und dann kommt in all diesen Lächerlichkeiten der anständigen Gesinnung (die im Grunde sehr christlich, wenigstens anonym christlich ist) der Punkt, wo das Sittliche erst eigentlich sitlich und religiös wird: dort wo es das Tor zum Unendlichen und Ewigen wird. Wo man durch „nichts“ mehr belohnt wird, d. h. durch nichts Angebbares, weder außen noch innen, da ist als dieses „nichts“ in Wahrheit Gott gegenwärtig, und der endliche Verlust ist der unendliche Gewinn, dessen Schätzung eingeübt wird durch diesen Verlust. Man „zahlt drauf“ im Leben mit sich selbst. Und nur um diesen Preis ist Gott erhältlich. Man sollte diese Mystik des Alltags lernen. Nur dann wird die Erfüllung des Gesetzes aus einer Respektierung der Vorschriften des obersten Weltregimentes (die man nie recht fertigbringt und durch die man nur gereizt oder verdrossen wird wie ein geschundener Tagelöhner) zum Trachten des Geistes der Kinder Gottes in der Freiheit. Solche Mystik des Alltages ist Gnade. Ganz und gar Gnade. Aber das sagt ja nicht, daß man nichts zu tun habe als den gottlosen Versuch, zu warten, bis Gottes Gnade einen gegen seinen Willen zwingt. Sie „zwingt“ nämlich, indem sie den guten Willen gibt und dieser so von Gott geschenkte gute Wille sieht sich von unten an wie die große und ehrliche Anstrengung des Menschen selbst. Diese aber muß man richtig führen, indem man lernt, Geschmack zu finden an der Ewigkeit in der Zeit durch die Einübung der Mystik des Alltags.

Wenn diese Mystik des Alltags geübt wird, dann ist man vielleicht auch bereit, die erhabeneren Möglichkeiten des Lebens zu sehen, die Stunden der heroischen Opfer (wenn sie einem angeboten werden), die tödlichen Prüfungen, die selige Verschwendung, die heiligen Torheiten und endlich das Sterben, in dem der eigene Tod gestorben wird, der da ist der Tod im Tode Christi. Wie sollte man gerüstet sein, wenn man nicht vorher im Alltag für solche erhabene Stunden, die keiner sich selber gibt, die kommen nach eigenem unerforschlichem Gesetz, sich wach gehalten und — soweit das möglich ist — eingeübt hat? Wer den Geschmack der Ewigkeit in der Zeit nicht gefunden hat, der läuft solchen Stun-

den erschreckt davon, er fürchtet sich und fühlt sich überfordert. Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, daß ihm eben die große Gnade des Lebens begegnet. Es ist ihm selbstverständlich, daß „dies“ ihm nicht zugemutet werden könne — seiner inneren Kümmerlichkeit an Mut, aus der heraus er sich selbst versteht, kann es freilich nicht zugemutet werden. Solche Mystik des Alltags müßte eingeübt werden. Sie ist das Gegenteil von jener „Pflichttreue“ des Pedanten, der, in der „Tugend“ verhärtet, das Dasein eines kleinen Beamten des lieben Gottes am liebsten in Ewigkeit weiterführen wollte, vorausgesetzt, daß er hier sein Gehalt (Ruhe und Ordnung und den „Sieg“ der „Gutgesinnten“ auf Erden) immer pünktlich ausbezahlt erhielt. Sicher ist: es gibt den Alltag, dem wir meistens nicht entgehen können, da auch die Heiligen manchmal gähnen und sich rasieren müssen. Nicht so sicher ist, daß uns Stunden geschenkt werden, die, auch von uns aus gesehen, groß und bedeutend sind. Also muß es eine Ewigkeit im Alltag geben. Denn wir wissen, daß jeder Mensch, der auf dieser Erde scheinbar als erschreckliche Dutzendware herumläuft, wert ist, eine Ewigkeit zu werden, und dies hier, wo er nichts zu tun scheint, als kümmerlich sein Brot zu verdienen, zu heiraten und auf die Politiker zu schimpfen, wenn er nicht gerade einem Fußballspiel zuschaut oder seine Meinung über Picasso zum besten gibt.

Vielleicht kommen auch mir darum die Sternenstunden nur in der Gestalt des Alltags entgegen. Viele solche „Situationen“ des Alltags werden keine Sternenstunden sein. Man kann ja nicht in jedem Moment sich ganz leisten. Und der größten Freiheit muß am meisten geschenkt werden, weil die innigste Wirklichkeit auf der tiefsten Möglichkeit aufgründet, diese aber uns geschenkt wird. Sich ganz aber in Freiheit ganz leisten zu können, ist das größte Geschenk. Es wird einem nicht jeden Augenblick gegeben. Aber eben dieses kann einem gegeben werden in der kleinen Situation des Alltags. Wer kann sagen, wann diese Stunde kommt? Wir handeln immer ins Unübersehbare hinein, mit dem Risiko und der Chance dieses Unübersehbaren. Plötzlich, wo wir es nur ahnten in der Annahme des Unübersehbaren, ist uns die hohe Erfüllung geschenkt. Und ist doch unser, weil wir sie (die nicht gewußte) glaubend angenommen haben.

Das Jahr solcher Möglichkeiten kommt. Wir sollten glaubender das Neujahr feiern, als wir Verdrossene und feig Ungläubige es tun. Die Zukunft kommt. Die Törichten meinen, sie komme.

ANFANG DER HERRLICHKEIT

indem sie wie eine morbid Todessüchtige die Vergangenheit suche. In Wahrheit kommt sie, weil sie Ewigkeit werden will. Die Zukunft wird nicht kleiner, sondern erst eigentlich sie selber, wenn sie Vergangenheit wird, die Vergangenheit, die in dem Menschen, der Gott hat, schrankenlose Gegenwart ist. Die Zukunft, die bleibt, kommt. In der Fülle meiner Zeit, durch die Sternstunden der glaubenden und hoffenden und liebenden Freiheit. Was bringt das neue Jahr für mich? Gott in der Fülle meiner Zeit. Wer weiß, vielleicht sogar so, daß der letzte laufende Augenblick die Fackel des ewigen Lichtes keinem weiteren Augenblick mehr reicht, sondern diese schon leuchtet als das ewige Licht. Wer weiß? Ich laufe, sagt der Apostel. Ich schaue nicht zurück. Ich denke nicht, ich habe es schon ergriffen, aber ich laufe, damit ich ergreife. Man kann auch dem neuen Jahr ein Maranatha zurufen. Denn der Herr ist am Kommen. Auch im neuen Jahr meines Lebens. Was bringt mir das neue Jahr? Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, das Geheimnis seines Todes und Lebens in meinem Leben und Sterben, sein helles Licht in der Mühsal meines Glaubens, seine Verheißung in der Mühsal meiner Hoffnung, seine Liebe zu mir in dem immer neuen Versuch, ihn liebend zu finden in der Teilnahme an seinem Geschick. Es kommt das Jahr des Herrn.

Wenn jemand die Zündschnur für eine ungeheure Explosion schon angezündet hat, aber noch auf die Explosion, die mit unheimlicher Sicherheit eintreten wird, wartet, dann sagt ein solcher gewiß nicht, das Anzünden der Zündschnur sei ein Ereignis der Vergangenheit. Der Anfang eines Ereignisses, das noch in seiner Entwicklung begriffen ist, aber unerbittlich und unwiderstehlich seinem Höhepunkt zusteuert, ist nicht Vergangenheit, sondern eine Gegenwart, die sogar schon ihre Zukunft in sich selber trägt, ist eine Bewegung, die sich bewahrt, indem sie die Vergangenheit und die Gegenwart in einer gegenwärtigen, „wirklichen“ Einheit zusammenfaßt. Das müßte uns begrifflich klar sein, wenn wir überhaupt darangehen wollen, etwas Sinnvolles über die Auferstehung des Herrn zu sagen.

Ostern ist keine Feier eines vergangenen Ereignisses. Das Alleluja gilt nicht dem, was war, Ostern proklamiert einen *Anfang*, der schon über die fernste Zukunft entschieden hat. Auferstehung sagt: *der Anfang der Herrlichkeit hat schon begonnen*. Und was so begonnen hat, das ist daran, sich zu vollenden! Es dauert lang? Es dauert Jahrtausende, weil es wenigstens dieses kurzen Augenblickes bedarf, damit eine unübersehbare Fülle der Wirklichkeit und der Geschichte sich durch den kurzen Todesschmerz einer ungeheuerlichen Verwandlung (den wir Natur- und Weltgeschichte nennen) zu ihrer herrlichen Vollendung durchzwängen kann. Alles ist in Bewegung. Nichts hat hier eine bleibende Stätte. Allmählich kommen wir (wenigstens in einer ersten Ahnung) dahinter, daß auch die Natur ihre einbahnige Geschichte hat, daß sie am Laufen ist, daß sie sich aus sich heraus entwickelt, in der Zeit entfaltet und in unbegreiflicher Selbstüberbietung, hinter der die schöpferische Macht Gottes steht, immer höhere Stufen der Wirklichkeit erreicht. Allmählich ahnen wir, daß auch die Menschheitsgeschichte ihre gezielte Bahn hat und nicht nur die ewige Wiederkehr desselben unter der Sonne ist, daß die Völker in bestimmter

Reihenfolge aufgerufen werden, ihre bestimmte geschichtliche Sendung haben; daß die Gesamtgeschichte ihre Gestalt und ihre Richtung hat, die unumkehrbar ist.

Aber wohin geht das Ganze dieser Bewegung in Natur, Geschichte und Geist? Läuft alles doch auf einen Absturz zu, dem Sinnlosen und dem Nichts entgegen? Läuft man, um sich zu verlaufen? Geschieht letztlich doch nur die Demonstration der Leere und Hohlheit aller Dinge, die sich im Laufe der Natur- und Weltgeschichte demaskieren, so daß alle Komödien und Tragödien dieser Geschichte nur Theater sind, das man nur so lange in einer Illusion ernst nehmen kann, als sie noch dauern und noch nicht zu Ende gespielt sind?

Wie weit ist diese Geschichte schon fortgeschritten? Ist der Sinn dieser Geschichte in diesem Spiel von unendlicher Weite schon herausgekommen? Ist das letzte, alles entscheidende Stichwort schon gefallen, das allem Früheren seinen Sinn gab und schon den Ausgang des ganzen Stückes eindeutig in sich trägt?

Wir Christen sagen, daß diese ganze Natur- und Menschheitsgeschichte einen Sinn hat, einen seligen und verklärten Sinn, einen alles umfassenden Sinn, der nicht mehr gemischt ist mit Unsinn und Finsternis, sondern die un-endliche, alle Möglichkeit und Herrlichkeit in einem umfassende Wirklichkeit und Einheit ist, die wir — indem wir so nach dem absoluten Sinn rufen — Gott nennen. Er ist, so wie er in sich selbst ist, der Endpunkt der Geschichte überhaupt. Er selbst ist am Kommen. Zu ihm fließen alle Wasser unseres Wandels hin; sie versinken nicht in der Bodenlosigkeit des Nichts und der Sinnlosigkeit. Aber wenn wir dies sagen, wenn wir die Unendlichkeit als den Sinn des Endlichen, die Ewigkeit als den Sinn der Zeit und Gott selbst als den Inhalt seiner Kreatur (aus Gnade) erklären, dann reden wir nicht bloß von einem fernen Ideal, von dem wir als noch gänzlich unverwirklichtem vage hoffen, es möge einmal eintreten, das aber vorläufig und für unabsehbare Zeit noch fern, nur eine *gedachte* Zukunft wäre.

Nein, wir sagen „Ostern“, Auferstehung. Und das heißt: es hat schon begonnen, die endgültige Zukunft hat schon angefangen. Die Verklärung der Welt ist kein Ideal und kein Postulat, sondern eine *Wirklichkeit*. Die Naturgeschichte mit allen Entwicklungen und Selbstübersteigungen ist — wenn vorläufig auch erst mit dem ersten Beispiel — schon auf ihrem unüberbietbaren Gipfel angelangt: die materielle Wirklichkeit, die, ganz verklärt,

der herrliche Leib Gottes in Ewigkeit ist. Die ungeheuerlichste und endgültige Selbstübersteigung der materiellen Welt (in der gnadenhaften Kraft Gottes allein natürlich) ist schon geschehen: Sie hat sich selbst in die Unendlichkeit der Geistigkeit Gottes hinein übersprungen und in dem Fall nach oben in die unermessliche Glut Gottes nicht aufgelöst, sie ist geblieben und endgültig verklärt.

Wenn wir es recht bedächten, müßten wir Christen eigentlich sagen, daß wir, nicht die andern, die radikalsten Materialisten sind, denn wir sagen, daß die reine, wirklichkeitsvolle Selbstaussage Gottes (das göttliche „Wort“ Gottes) in *alle* Ewigkeit einen wahrhaftigen Leib hat. Die Menschheitsgeschichte (so sagen wir, wenn wir Ostern feiern) ist in einem, nein *dem* Vertreter dieser ganzen Geschichte (in ihm und durch ihn auch für die andern) schon bei ihrem Ende angelangt, dort, wo nicht mehr bloß Geist und verklärte Seele, sondern der eine ganze Mensch, der diese seine Geschichte tat und litt, vollendet angekommen ist, alles noch da, nichts vergangen und alles als sinnvoll und herrlich enthüllt ist. Dieses Ende, das der Anfang der Vollendung von allem ist, ist eingetreten und hat sich der noch in der Geschichte laufenden Menschheit gezeigt, so wie die Spitze des Zuges, die am Ziel ist, mit Jubelrufen den noch Marschierenden zurückwinkt: Wir sind angekommen, das Ziel ist gefunden, es *ist* so, wie wir bisher gehofft hatten.

Die Stelle, wo solcher Anfang des vollendeten Endes erschienen ist, heißt *Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene*. Weil sein Grab leer ist, weil er, der tot war, sich als der Lebendige in der einen Ganzheit seiner konkreten Menschheit erwiesen hat, darum wissen wir: Es hat alles schon wirklich begonnen, gut zu werden. Es ist noch ungefähr alles unterwegs. Aber unterwegs zu einem Ziel, das nicht ein utopisches Ideal, sondern eine schon daseiende Wirklichkeit ist.

Der Mensch gibt gern halbe Antworten. Er flüchtet gern dorthin, wo man sich nicht eindeutig entscheiden muß. Das ist erklärlich: Wir sind unterwegs, also in einer Verfassung, wo alles — Sinn und Unsinn, Tod und Leben — noch durcheinandergemischt ist, alles unfertig und halb ist. Aber so kann es nicht bleiben. Es geht weiter. Und das Ende kann nicht anders sein als die deutliche Eindeutigkeit. Und darum zwingt uns die Wirklichkeit, ob wir wollen oder nicht, zu einer eindeutigen Antwort, die wir durch unser Leben geben. Und so sind wir gefragt: Tod

oder Leben? Sinn oder Unsinn? Sind wir gefragt: Ideale, die nebelhaft unverbundlich sind, oder wirkliche Tatsachen? Wenn wir glaubend und handelnd uns eindeutig entscheiden zum Sinn und Leben, und zwar als Tatsache, wenn wir Leben und Tod als bloße Ideale für zu wenig finden, wenn wir Leben und Sinn als Tatsache ganz und nicht halb, in maßloser Größe und Weite bejahen, dann haben wir (ob wir es wissen oder nicht) Ostern gesagt. Und weil wir Christen es wissen, weil die Wirklichkeit von Ostern nicht nur die geheime Essenz im Grunde unseres Daseins, sondern die mit Namen genannte, ausdrücklich bekannte Wahrheit und Wirklichkeit unseres Glaubens ist, darum sagen wir mit dem Feste von Ostern, indem wir die ganze Natur- und Weltgeschichte in eine Feier, die im Kult das Gefeierte selbst hat, einfangen und über alles, was darinnen ist, das letzte Wort sprechen: Ich glaube die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben. Ich glaube, daß der Anfang der Herrlichkeit von allem schon über uns gekommen ist, daß wir (die scheinbar so Verlorenen und Verirrten, sie Suchenden und Fernen) von der unendlichen Seligkeit schon umfaßt sind. Denn das Ende hat schon begonnen. Und es ist Herrlichkeit.

GLAUBE, DER DIE ERDE LIEBT

Es ist schwer, in abgenützten Menschenworten dem Geheimnis der Freude der Ostertage gerecht zu werden. Nicht bloß weil alle Geheimnisse des Evangeliums nur mühsam in die Enge unseres Wesens eindringen und noch schwerer unser Wort sie greift. Die Osterbotschaft ist die menschlichste Kunde des Christentums. Darum verstehen wir sie am schwersten. Denn das Wahrste und Naheliegendste, das Leichteste ist am schwersten zu sein, zu tun und zu glauben. Wir Menschen von heute nämlich leben aus dem unausgesprochenen und darum uns um so selbstverständlicheren Vorurteil, das Religiöse sei bloß eine Sache des *inwendigsten* Herzens und des höchsten Geistes, die wir allein und selber tun müßten und die darum die Schwierigkeit und Unwirklichkeit der Gedanken und Stimmungen des Herzens habe. Ostern aber sagt: Gott hat etwas getan. Er selbst. Und seine Tat hat nicht bloß da und dort das Herz eines Menschen leicht berührt, auf daß es leise erzittere von einem Unsagbaren und Namenlosen. Gott hat seinen Sohn auferweckt. Gott hat das Fleisch lebendig gemacht. Er hat den Tod besiegt. Er hat dort etwas getan und dort gesiegt, wo es gar nicht auf die bloße Innigkeit des Gemütes ankommt, dort, wo wir ja doch — trotz allen Preisens des Geistes — am wirklichsten wir selber sind, in der Wirklichkeit der Erde, weit weg von allem bloß Gedanklichen und bloß Gesinnungshaften, dort, wo wir erfahren, was wir sind: Kinder der Erde, die sterben.

Kinder dieser Erde sind wir. Geburt und Tod. Leib und Erde. Brot und Wein ist unser Leben; die Erde ist unsere Heimat. Gewiß muß in all dem, damit es gültig sei und schön, wie eine geheime Essenz der Geist beigemischt sein, der feine, zarte, der sehende Geist, der ins Unendliche schaut, und die Seele, die alles lebendig macht und leicht. Aber der Geist und die Seele müssen da sein. Da, wo wir sind, auf der Erde und im Leib, als der ewige Glanz des *Irdischen*, nicht wie ein Pilger, der, unverstanden und selber fremd, einmal in einer kurzen Episode, wie ein Gespenst, über die Bühne der Welt wandert. Wir sind zu sehr Kinder dieser Erde, als daß wir aus ihr einmal endgültig auswandern wollten.

Und wenn schon der Himmel sich schenken muß, damit die Erde erträglich sei, dann muß er sich schon herniederneigen und als seliges Licht über dieser bleibenden Erde stehen und als Glanz aus dem dunklen Schoß der Erde selber brechen.

Wir sind von hier. Aber wenn wir der Erde nicht treulos werden können — nicht aus Eigensinn oder Selbstherrlichkeit, die den Söhnen der demütig-ernsten Mutter Erde nicht anstünden, sondern weil wir sein müssen, was wir sind —, dann sind wir in einem damit krank an einem geheimen Schmerz, der tödlich im Innersten unseres irdischen Wesens sitzt. Die Erde, unsere große Mutter, ist selbst bekümmert. Sie stöhnt unter der Vergänglichkeit. Ihre fröhlichsten Feste sind plötzlich wie der Beginn einer Totenfeier, und wenn man ihr Lachen hört, zittert man, ob sie nicht im nächsten Augenblick unter einem Gelächter weint. Sie gebiert Kinder, die sterben, die zu schwach sind, um immer zu leben, und zu viel Geist haben, um anspruchslos auf die ewige Freude verzichten zu können, weil sie, anders als die Tiere der Erde, schon das Ende sehen, bevor es da ist, und ihnen die wache Erfahrung des Endes nicht mitteilend erspart wird. Die Erde gebiert Kinder maßlosen Herzens, und ach, was sie ihnen gibt, ist zu schön, um von ihnen verachtet zu werden, und ist zu arm, um sie — die Unersättlichen — reich zu machen. Und weil sie die Stätte dieses unglücklichen Zwiespaltes ist zwischen der großen Verheißung, die nicht losläßt, und der kargen Gabe, die nicht befriedigt, darum wird sie der üppige Acker auch noch der Schuld ihrer Kinder, die ihr *mehr* zu entreißen suchen, als sie gerecht geben kann. Sie mag klagen, daß sie selbst erst so zwiespältig geworden sei durch die Urschuld des ersten Mannes der Erde, den wir Adam nennen. Aber das ändert nichts daran: sie ist jetzt die unglückliche Mutter: zu lebendig und zu schön, um ihre Kinder von sich wegschicken zu können, damit sie in einer *anderen* Welt sich selbst eine neue Heimat ewigen Lebens erobern, zu arm, um selbst ihnen als *Erfüllung* zu geben, was als *Sehnsucht* sie ihnen mitgegeben hat. Und meistens bringt sie es, weil sie immer beides ist: Leben und Tod, zu keinem von beiden, und die trübe Mischung, die sie uns reicht, von Leben und Tod. Jauchzen und Klage, schöpferischer Tat und immer gleichem Frondienst, nennen wir unseren Alltag. So sind wir hier auf der Erde, der Heimat für ewig; und doch: es reicht nicht. Das Abenteuer, aus dem Irdischen auszuwandern — nein, das geht nicht, nicht aus Feigheit, sondern aus Treue, die uns das eigene Wesen gebietet.

Was sollen wir tun? Die Botschaft der Auferstehung des Herrn hören! Ist Christus der Herr von den Toten auferstanden oder nicht? Wir glauben an seine Auferstehung und also bekennen wir: er ist gestorben, abgestiegen ins Totenreich und auferstanden am dritten Tag! Aber was heißt das, und warum ist es eine Seligpreisung der Kinder der Erde?

Er, der Sohn des Vaters ist gestorben, der der Menschensohn ist. Er, der zugleich die ewige Fülle der Gottheit, der unbedürftigen, der schrankenlosen und seligen, als das Wort des Vaters vor aller Zeit *und* das Kind dieser Erde als Sohn der gebenedeiten Mutter ist. Er, der also der Sohn der Erfüllung Gottes und das Kind der Bedürftigkeit der Erde in einem ist, er ist gestorben. Aber — gestorben heißt nicht (wie wir eigentlich sehr unchristliche Spiritualisten kurzsichtig meinen): sein Geist und seine Seele, das Gefäß seiner ewigen Gottheit, habe sich der Welt und Erde entrunnen, sei gewissermaßen in die weite Herrlichkeit Gottes jenseits aller Welt geflüchtet, weil der Leib, der sie der Erde verband, im Tod zerbrochen sei und weil die mörderische Erde gezeigt habe, daß das Kind des ewigen Lichtes keine Heimat in ihrem Dunkel habe finden können. Gestorben sagen wir, und fügen gleich hinzu: abgestiegen ins Totenreich und auferstanden, und damit bekommt das „Gestorbene“ einen ganz andern als jenen weltflüchtigen Sinn, den wir dem Tod beizulegen versucht sind. Jesus hat selbst gesagt, daß er hinuntersteigen werde ins Herz der Erde (Mt 12, 40), dorthin, eben in das Herz aller irdischen Dinge, wo alles verknüpft und eins ist und wo inmitten dieser Einheit der Tod und die Vergeblichkeit sitzt. Dorthin ist er im Tod hinabgedrungen; er ließ — heilige List des ewigen Lebens — sich besiegen vom Tod, daß dieser ihn ins Innerste der Welt hineinverschlinge, damit er, abgestiegen zu den Müttern und der wurzelhaften Einheit der Welt, ihr sein göttliches Leben für immer einstifte. Weil er gestorben ist, gehört er erst recht dieser Erde. Denn wenn der Leib eines Menschen in das Grab der Erde gebettet wird, geht der Mensch — die Seele, wie wir sagen —, obwohl er im Tod gottunmittelbar wird, erst recht die endgültige Einheit ein mit jenem geheimnisvollen einen Grund, in den alle raum-zeitlichen Dinge zusammengeknötet sind und wie aus einer Wurzel leben. In dieses Unterste und Tiefste aller Sichtbarkeit ist der Herr im Tod hinabgestiegen. Dort ist jetzt er und nicht mehr die Vergeblichkeit und der Tod. Im Tod ist er das Herz der irdischen Welt geworden, göttliches Herz in der Herzmitte

der Welt, wo diese noch hinter ihrer Entfaltung in Raum und Zeit ihre Wurzel in die Allmacht Gottes senkt. Aus diesem einen Herzen aller irdischen Dinge, in dem erfüllte Einheit und Nichtigkeit nicht mehr unterscheidbar waren, aus dem ihr ganzes Schicksal quoll, ist er auferstanden. Auferstanden, nicht um nun schließlich doch von dannen zu gehen, nicht damit ihn die Wehen des Todes, die ihn aufs neue gebären, dem Leben und Lichte Gottes so schenken, daß er den dunklen Schoß der Erde selbst hoffnungslos und leer zurücklasse. Er ist ja auferstanden in seinem *Leibe*. Das heißt aber: Er hat schon begonnen, sich diese Welt anzuverwandeln, er hat die Welt für ewig angenommen, er ist aufs neue geboren als Kind der Erde, aber jetzt der Verklärten, der Befreiten, der Entschrankten, der Erde, die in ihm ewig bestätigt und ewig vom Tode und der Vergeblichkeit erlöst ist. Er ist auferstanden, nicht um zu zeigen, daß er das Grab der Erde endgültig verlasse, sondern um zu erweisen, daß eben dieses Grab der Toten — der Leib und die Erde — sich endgültig verwandelt hat in das herrliche, unermessliche Haus des lebendigen Gottes und der gotterfüllten Seele des Sohnes. Er ist nicht auferstehend *ausgezogen* aus der Hütte der Erde. Denn er hat ja noch, ja endgültig und verklärt, den Leib, der ein Stück der Erde ist, ein Stück, das immer noch ihr gehört als ein Teil ihrer Wirklichkeit und ihres Schicksals. Er ist auferstanden, um zu offenbaren, daß durch seinen Tod das Leben der Freiheit und Seligkeit in die Enge und den Schmerz der Erde, mitten in ihrem Herzen, ewig eingesenkt bleibt.

Was wir seine Auferstehung nennen und unbedacht als sein privates Schicksal betrachten, ist nur auf der Oberfläche der ganzen Wirklichkeit das erste Symptom in der Erfahrung dafür, daß hinter der sogenannten Erfahrung (die wir so wichtig nehmen) alles schon anders geworden ist in der wahren und entscheidenden Tiefe aller Dinge. Seine Auferstehung ist wie das erste Ausbrechen eines Vulkans, das zeigt, daß im Innern der Welt schon das Feuer Gottes brennt, das alles zum seligen Glühen in seinem Lichte bringen wird. Er ist auferstanden, um zu zeigen: es hat schon begonnen. Schon schaffen von der Herzmitte der Welt aus, in die er sterbend hinabdrang, die neuen Kräfte einer verklärten Erde, schon ist im Innersten aller Wirklichkeit die Vergeblichkeit, die Sünde und der Tod besiegt, und es braucht nur noch die kleine Weile, die wir die Geschichte post Christum natum nennen, bis überall und nicht nur im Leibe Jesu in Erscheinung tritt, was eigentlich schon geschehen ist. Weil er

nicht an den Symptomen der Oberfläche begann, die Welt zu heilen, zu retten und zu verklären, sondern an der innersten Wurzel anfang, meinen wir Wesen der Oberfläche, es sei nichts geschehen. Weil die Wasser des Leidens und der Schuld dort noch fließen, wo wir stehen, wöhnen wir, ihre Quellkammern in der Tiefe seien noch nicht versiegt. Weil die Bosheit noch immer neue Runen in das Angesicht der Erde zeichnet, schließen wir, im tiefsten Herzen der Wirklichkeit sei die Liebe gestorben. Aber es ist alles nur Schein. Der Schein, den wir für die Realität des Lebens halten.

Er ist auferstanden, weil er die innerste Mitte allen irdischen Seins im Tod für ewig erobert und erlöst hat. Und auferstanden hat er sie behalten. Und so ist er geblieben. Wenn wir ihn bekennen als aufgefahren zu den Himmeln Gottes, so ist das nur ein anderes Wort dafür, daß er uns die Greifbarkeit seiner verklärten Menschlichkeit eine Weile entzieht, und vor allem dafür, daß kein Abgrund mehr ist zwischen Gott und der Welt. Christus ist schon inmitten all der armen Dinge dieser Erde, die wir nicht lassen können, weil sie unsere Mutter ist. Er ist im namenlosen Harren aller Kreatur, die, ohne es zu wissen, harrt auf die Teilnahme an der Verklärung seines Leibes. Er ist in der Geschichte der Erde, deren blinder Gang in allen Siegen und allen Abstürzen mit unheimlicher Präzision auf seinen Tag zusteuert, auf den Tag, an dem seine Herrlichkeit, alles verwandelnd, aus ihren eigenen Tiefen brechen wird. Er ist in allen Tränen und in allem Tod als der verborgene Jubel und das Leben, das siegt, indem es zu sterben scheint. Er ist im Bettler, dem wir schenken, als der geheime Reichtum, der dem Schenkenden zuteil wird. Er ist in den armseligen Niederlagen seiner Knechte, als der Sieg, der Gottes allein ist. Er ist in unserer Ohnmacht als die Macht, die schwach zu scheinen sich erlauben darf, weil sie unbesiegbar ist. Er ist selbst noch mitten in der Sünde als das bis zum Ende geduldig bereite Erbarmen der ewigen Liebe. Er ist da als das geheimste Gesetz und die innerste Essenz aller Dinge, die noch triumphiert und sich durchsetzt, wenn alle Ordnungen sich aufzulösen scheinen. Er ist bei uns wie das Licht des Tages und die Luft, die wir nicht beachten, wie das geheime Gesetz einer Bewegung, das wir nicht fassen, weil das Stück dieser Bewegung, das wir selbst erleben, zu kurz ist, um daraus die Bewegungsformel abzulesen. Aber er ist da, das Herz dieser irdischen Welt und das geheime Siegel ihrer ewigen Gültigkeit.

Darum dürfen wir Kinder dieser Erde sie lieben, müssen sie lieben. Selbst dort noch, wo sie schrecklich ist und uns mit ihrer Not und ihrer Todgeweiheit quält. Denn seit er in sie eingegangen ist für immer durch Tod und Auferstehung, ist ihr Jammer zur bloßen Vorläufigkeit und zur bloßen Prüfung unseres Glaubens an ihr innerstes Geheimnis geworden, das der Auferstandene ist. Daß dies der geheime Sinn ihrer Not ist, das ist nicht unsere Erfahrung. Wahrlich nicht! Aber unser Glaube! Der Glaube, der selig aller Erfahrung Trotz bietet. Der Glaube, der die Erde lieben kann, weil sie der „Leib“ des Auferstandenen ist oder wird. Wir brauchen sie darum nicht zu lassen. Denn das Leben Gottes wohnt in ihr. Wenn wir den Gott der Unendlichkeit suchen (wie könnten wir es lassen?) und die vertraute Erde, wie sie ist und wie sie werden soll, um unsere ewig freie Heimat zu sein: es ist *ein Weg zu beiden*. Denn in der Auferstehung des Herrn hat Gott gezeigt, daß er sie für immer angenommen hat. Caro cardo salutis hat ein alter Kirchenvater in einem unübersetzbaren Wortspiel gesagt: das Fleisch ist der Angelpunkt des Heiles. Das Jenseits aller Not der Sünde und des Todes ist nicht drüben, es ist herabgestiegen und wohnt in der innersten Wirklichkeit unseres Fleisches. Die sublimste Religiosität der Weltflüchtigkeit würde den Gott unseres Lebens und der Rettung dieser Erde nicht herabholen aus den Fernen seiner Ewigkeit und käme auch nicht bis zu ihm in sein Jenseits. Aber er ist selbst gekommen zu uns. Und er hat das verwandelt, was wir sind, und was wir doch immer betrachten wollen als den trüben Erdenrest unserer Geistigkeit: das Fleisch. Seitdem gebiert die Mutter Erde nur mehr Kinder, die verwandelt werden. Denn seine Auferstehung ist der Anfang der Auferstehung allen Fleisches.

Eines tut freilich not, damit seine Tat, die wir nie ungeschehen zu machen vermögen, die Seligkeit unseres Daseins werde. Er muß auch das Grab unseres Herzens sprengen. Er muß aus der Mitte auch unseres Wesens, wo er ist als die Kraft und die Verheißung, auferstehen. Da ist er noch unterwegs. Da ist noch Karsamstag bis zum letzten Tag, der das All-Ostern des Kosmos sein wird. Und dieses Auferstehen geschieht unter der Freiheit unseres Glaubens. Es ist auch so *seine* Tat. Aber seine Tat, die geschieht als *unsere*: als Tat des liebenden Glaubens, die uns hineinnimmt in den ungeheuerlichen Ausbruch aller irdischen Wirklichkeit zu ihrer eigenen Herrlichkeit, der begonnen hat in der Auferstehung Christi.

FRONLEICHNAM

FEST DES TÄGLICHEN BROTES

Das Fest von Fronleichnam ist ein seltsames Fest. Es feiert, was jeden Tag in der bescheidenen Stille der Kirchen gefeiert wird: das Geheimnis der Altäre. Es zeigt in festlichem Zug, was jeden Tag nicht nur gezeigt, sondern empfangen wird, das heilige Brot des ewigen Lebens. Es hebt äußerlich empor, was sonst genossen wird, das himmlische Manna. Es ist fast, als ob das Fest den Versuch machte, eigens zu feiern, was doch jeden Tag geschieht, und doch daran scheiterte, weil der Alltag feierlicher als das hohe Fest begehen kann, worauf es schließlich ankommt: daß wir nämlich dieses Brot des ewigen Lebens als die Pilger zwischen Zeit und Ewigkeit empfangen, täglich neu, bis daß der Weg zu Ende ist und Gott uns ohne Schleier das ewige Brot der Herrlichkeit wird. Aber wie dem auch sei, wir feiern dieses Fest, damit der Alltag uns nicht allzusehr vergessen lasse, was wir jeden Tag feiern: das Mahl der Pilger zum ewigen Leben.

Wie sehr ist dieses Mahl das, dessen wir bedürfen! Wir sind noch unterwegs, Pilger, unstat, immer weiterziehend, im Vorläufigen. Daß wir darum in Schatten und Gleichnissen wandeln, im Dunkel des Glaubens — das ist unvermeidliches Los und heilsamer Schmerz, die nicht verwunderlich sind. Das Höchste ist eben das Fernste und bleibt der erst verheißene Preis der freien Treue in der Vorläufigkeit. Aber dieses Höchste möchten wir doch jetzt schon haben, obwohl, nein gerade weil wir wandern, um es zu finden. Wie könnten wir pilgern, wenn wir nicht schon die Kräfte der Ewigkeit in uns wüßten, wie hoffen, wäre das Erhoffte *nur* Ferne? Gott kann man nur mit Gott suchen, und wir würden nicht suchen, hätten wir nicht schon immer gefunden. ließe nicht er sich selber täglich von uns finden. So kann es also nicht anders sein, als daß beides wahr sei: die Verheißung und der Besitz, als daß Weg und Ziel zugleich da sind, als daß Gott bei uns sei, verborgen unter dem Schleier seiner eigenen Geschöpfe. Wenn uns daher das heilige Mahl der Ewigkeit in dieser Zeitlichkeit zu-

gerüstet wird, so ist es so, wie die nüchterne Demut solcher Pilger erwarten kann: schlicht und gewöhnlich, verborgen unter den Zeichen der irdischen Alltäglichkeit, unter denen das Eigentliche geglaubt und in hoffender Liebe festgehalten werden muß. So hat der Herr dieses Mahl bereitet: den Sinnen ein Zeichen, sich zeigend wie ein wenig Brot und Wein, die auch sonst unsern Leib ernähren und den Geist erheitern. Wo aber in seinem Auftrag und seiner Vollmacht, mit seinem Wort *die* Erinnerung an sein letztes Mahl gefeiert wird, die dieses Mahl wahrhaft hineinrückt in unseren eigenen Augenblick, da ist die innere Wahrheit und Wirklichkeit dieser Zeichen er selber in seinem Fleisch und Blut, da wird er zum Brot der grundlosen Kraft und zum Wein der un-sagbaren Freude. Er selber macht seinen Leib für uns in unserer Stunde zum Zeichen dessen, was er in seinem Geist uns sein will, der Gott, der sein eigenes Leben an seine arme Kreatur verschenkt; er wird jetzt, da wir das Brot der Altäre empfangen, für uns, was er überhaupt ist: das Irdische, bei dem die Ewigkeit Gottes eingetreten ist in die kleine Enge unserer Endlichkeit. Das Haupt des Menschen neigt sich über das, was aussieht wie ein alltägliches Stück Brot — ja fast selbst nur noch wie eine leise Andeutung von rechtem Brot —, seine Hand langt nach dem Becher, der sonst nur den Trunk dieses irdischen Lebens faßt — und da geschieht es, was *allen* Geschehens innerstes Ziel ist —: Gott und das glaubende Herz brechen — jeder von seiner Seite — wie hindurch durch alle unheimlich tonlosen Wände, die sonst so unendlich trennen, um sich zu begegnen in dem, der beides ist, in dem die Einheit schon endgültig und leibhaftig geschah, in dem Herrn, der das Ewige Wort von oben und der Sohn der Erde aus dem jungfräulichen Schoß in einer Person ist. Wir halten den Leib dieser Erde, den müheselig geborenen und geopfertem; wir fallen nochmals in die Tiefe des eigenen, längst erlittenen Schicksals, da wir das ergreifen, was er von uns genommen hat, und wir sind bleibend da, wo wir und auch er geliebt sind, mitten bei Gott. O heiliges Gastmahl, in dem Christus genossen, das Andenken an seine Passion erneuert, die Seele mit Gnade erfüllt und das Unterpand der ankünftigen Herrlichkeit gegeben wird!

Ach, wir Alltägliche machen dieses Geheimnis des ewigen Lebens in dieser sterbenden Zeit so alltäglich! Siehe, wie der Priester mürrisch, getrieben von sachlicher Pflicht, seines hehren Amtes waltet, als ob er ein Amt dieser Welt und nicht die Liturgie feierte, in der das Licht und die Seligkeit der Himmel sich ver-

fangen! Siehe, die engen und dünnen Herzen, in die der Herr hinabsteigt und die — im guten Fall — ihm nichts zu sagen wissen als die paar selbstsüchtigen Begehrlichkeiten, die ihren Alltag ausmachen! Ach, wir Christen! Wir empfangen die reine Seligkeit des Himmels und die feine, verklärte Essenz aus der bitter-süßen Frucht dieser Erde zugleich in diesem Sakrament, empfangen das gewiß wie eingekapselt in harter Schale der Gewöhnlichkeit, aber doch in aller Wahrheit. Und wir empfangen es, als ob nichts geschähe, und müde und träge tragen wir das alte Herz vom Tische Gottes heim in die engen Stuben unseres Lebens, wo uns heimlicher ist als in dem hohen Saale Gottes! Wir opfern den Sohn und wollen unsere Herzen versagen, wir spielen das göttliche Spiel der Liturgie, und es ist uns nicht Ernst dabei. Wir haben dabei vielleicht guten Willen, er aber hat, ach, so wenig Macht über die dumpfe Trägheit unseres Herzens. Aber vielleicht gehört auch dies zum Zeichen, wenn Gott seiner Kreatur schon in dieser Zeit entgegeneilt, wenn jetzt schon das Mahl des ewigen Lebens vorausgefeiert wird. Wenn das Abendmahl des ewigen Lebens in den engen Hütten der Zeit zubereitet wird, dann ist es nicht verwunderlich, daß die Ärmlichen kommen, deren kleiner Geist und kärgliches Herz noch gar nicht versteht, was ihnen zuteil werden soll. Dann ist es verständlich, daß wir ein wenig verstört sind und uns wie überfordert fühlen, ja fast wie in gereizte Schüchternheit gestoßen vor solchem Überschwange Gottes. Dann ist es ja immer noch Gnade, selige Gnade von ihm, wenn wir doch kommen, wenn wir doch Abendmahl halten an seinem Tische. Wenn wir nur kommen, wenn wir uns nur zu ihm hinschleppen, wir die Unfrohen und Gebeugten, die Mühseligen und Beladenen. Er nimmt uns auf, auch wenn er den Glanz der Freude, daß er da ist, nicht in unseren Augen findet. Er ist ja in alle Abgründe dieser Erde hinabgestiegen: es kränkt ihn nicht, wenn er in die dumpfe Enge unseres Herzens eingehen muß, wenn dort nur ein kleiner Funke der Liebe und des guten Willens glimmt. Das höchste Sakrament will in der Geduld, die Gott mit uns Schwachen hat, das Sakrament unseres Alltags sein.

Weil es aber so ist, weil wir nur so ganz von ferne mitkommen, weil wir aus dem Fest, da es täglich ist, eine Mühe und Anstrengung machen, darum geziemt es sich, daß wir wenigstens einmal im Jahr ein Fest derjenigen Feste feiern, die wir jeden Tag begehen. Ein Fest darüber, daß das Gewöhnliche das Ungewöhnlichste, das täglich Begangene der Inhalt der Ewigkeit, das

kleine Brot der Erde Gottes Ankunft bei uns und der Beginn der Verklärung aller irdischen Wirklichkeit ist. Laßt uns also heute feiern ein Fest der getrösteten Trauer darüber, daß wir so alle Tage unfestlich das Geheimnis des Herrn feiern, ein Fest der Freude, daß er trotzdem bei uns ist alle Tage bis ans Ende, ein Fest der Vergangenheit, die Gegenwart ist in der allen Abstand der Zeit wahrhaft aufhebenden Erinnerung an das Abendmahl und den Tod des Herrn, ein Fest der Zukunft, das unter dem Schleier des Sakramentes schon jetzt hat, was alle Zukunft bringen soll, den nahen Gott der ewigen Liebe. Jeden Tag rüstet uns Gott sein Fest, das heilige Abendmahl. Heute, am Fronleichnamstag, sollten gewissermaßen wir selber Gott ein Fest bereiten zum überschwänglichen Dank dafür, daß er jeden Tag uns sein festliches Mahl gewährt, an dem die Pilger Kraft und Freude empfangen, um auf den Wegen dieser Zeit heimzugelangen zum Gastmahl des ewigen Lebens.

WEG MIT DEM HERRN

Die Kirche trägt heute ihr Sakrament in festlichem Zuge durch alle Räume des menschlichen Daseins. Sie geht unter freudigem Hymnengesang durch die Straßen der Welt und zeigt dieser Welt in einem fast erschreckenden Überschwang ihres Jubels ihr Intimstes, die selige Gegenwart ihres Herrn. In diesem feierlichen Handeln, Gehen und Singen nimmt die Kirche scheinbar gar nicht viel Rücksicht darauf, ob uns auch so festlich und fröhlich zumute ist, ob wir fertigbringen, das von Herzen zu tun, was wir an diesem Feste zu tun geheißen werden. Die Kirche getraut sich, jedes Jahr am festgelegten Tage eine solche Prozession zu halten, die man doch eigentlich nur halten kann, wenn man froh ist, gelöst und innerlich befreit von der Last des gewöhnlichen Lebens. Schon von daher könnte einem vielleicht bang ums Herz werden: kann ich mitfeiern, ist das eigene Herz nicht zu schwer? Aber wenn man den Jubel hört, das feierlich selige Gepränge steht und dabei auch bedenkt, was da gezeigt wird, dann bleibt einem sogar fast der Schlag des Herzens stehen. Nicht als ob man diesen Festesjubel verurteile. Gott bewahre. Wo anders dürfte der Mensch feiern, wenn nicht hier, wo doch bekannt wird, daß wir Sünder und Hinfällige, wir Leeren und Gebundenen erlöst sind in die Freiheit der heiligen Herrlichkeit Gottes. Aber — und das wirkt den Schrecken über die Unbegreiflichkeit der singend feiernden Menschen: Es ist doch der Tod, der so jubelnd begangen wird! Denn es steht geschrieben: Sooft ihr das tut, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt. Der Herr hat dieses Sakrament gestiftet in der Nacht, da er in den Tod hinein verurteilt wurde. Er hat gesagt: Tut dies zu meinem Andenken, damit wir im immerwährenden Gedächtnis das Opfer feierten, darin sein Leib brach, sein Blut vergossen wurde und er seine verlassene Seele in die Hände des unbegreiflichen Gottes fallen ließ. Es ist schon so: Das Herz könnte einem stillstehen: jubelnd unter blauem Himmel in den Düften der Blumen und des Weihrauchs, durch die Bogengänge seliger Gesänge tragen wir das

Zeichen, daß einer starb und dieser eine nicht irgendeiner war, sondern das Wort Gottes, das Fleisch wurde. Wie unbegreiflich ist der Mensch und sein Dasein, daß solches Ereignis werden kann, in dem die äußerste Finsternis des Stürzens in die unterste, bodenlose Grube zur Feier kindlich harmloser Freude wird. Wir verkünden den Tod des Herrn, bis er wiederkommt. Laßt uns das heute nicht vergessen. Die Erinnerung an diesen Tod ist kein Tod der Freude, sondern ist dessen abgrundloser Grund, dem unsagbar die wahre Freude dieses Tages wie aus einem unerschöpflichen Born entquillt.

Schaut diese Schreitenden an! Im Festgewand, singend, schreiten sie fast wie einst David tanzend vor der Lade des Bundes. Wohin gehen sie? Wenn man den Mut hat, so zu fragen, und den Mut hat, die Frage zu beantworten, ernst und nach jeder Richtung hin zu beantworten, ganz und ohne Illusionen, kann man dann eine Antwort überspringen, auch wenn sie nur ein Stück der ganzen Antwort ist: Sie gehen in den Tod? Wo gegangen wird, da ist doch die unstete Zeit. Wo die Zeit ist, da sitzt der Tod, das Ende des Getriebes schon in dieser zeitlichen Bewegung. Wenn also sie, die Schreitenden, ihren festlichen Gang beendet haben, sind sie dem Tod, ihrem Tod, schon unerbittlich wieder ein paar Stunden näher, genau so viel näher, als wenn sie diese Stunden bitter geweint hätten. Und nach diesem festlichen Gang hört es ja nicht auf; es geht weiter. Dann gehen sie weiter, andere Gänge, es geht mit ihnen weiter. Aber diese und jene Gänge, diese steinigen Wege und jene breiten Straßen sind doch gleicherweise nur Abschnitte eines und desselben Weges. Dieser aber geht dorthin, wo es nicht weitergeht. Wo alles, was da geht und treibt, ein Ende, das eine Ende hat.

Seltsam nun: Die so gehen und an diesem Tage heute die auswendige Straße ihres inwendigen Ganges in den Tod geschmückt haben, tragen auf diesem ernstesten Gang durch die festlichen Straßen gerade den mit, der so gestorben ist, wie sie sterben müssen, der für die gestorben ist, die sterben müssen, der für sie gestorben ist, weil sie sterben müssen. *Den* haben sie auf ihren Gang bei sich. Sie tragen den einen Getöteten ihrem eigenen Tod entgegen. Warum tun sie das? Nehmen sie so nicht den Tod an ihr Herz, wenn sie diesen Toten tragen, wo sie sich doch bewegen, damit der Stillstand, das Ende nicht zu rasch geschehe? Warum unternehmen sie diese Prozession der Todgeweihten mit dem Getöteten unter Liedern — statt unter den Tränen hoffnungsloser Ver-

zweiflung? Eben weil er gestorben ist. Weil es der Sohn Gottes, das Leben selbst ist, das gestorben ist. Weil sie den bei sich haben, der ihr Los geteilt hat, da er doch der schicksallöse Gott ist. Weil er der ist, der sein Leben freiwillig gab, da es ihm niemand entreißen konnte, weil er der ist, der den Tod im Tod überwinden konnte, weil er der ist, der in die unterste Leere abstieg, um sie mit dem ewigen Leben zu erfüllen. Weil sie den bei sich haben auf der *via dolorosa* ihres Lebens, darum dürfen sie lachen und singen, dürfen ein Stück ihres ernstesten Ganges zu einer Fronleichnamsprozession wandeln. Sie dürfen auch weinen. Sie dürfen auch so mitgehen, wie sie sind, bestaubt von den Landstraßen des Lebens, ein wenig müde und matt, weder zum Lachen noch zum Weinen recht aufgelegt, gleichsam in der Mitte existierend zwischen den untersten Tiefen und den seligsten Höhen des Daseins, auf einer Straße pilgernd, der man nicht anmerkt, ist sie die *via triumphalis* oder die *via dolorosa*. Man darf alles, man kann alles sein, wenn man geht und er dabei ist. Er ist ja der, wenn er dabei ist, der die Tränen ihres Sterbens für sie geweint hat, der hinabgestiegen ist in die unterste Tiefe des Todes, bis dorthin, wo sonst kein Sterbender außer ihm hingelangt. Während er mitzieht, jetzt im Sakrament (wie im Alltag in der Gnade seines Geistes), dann beten die Schreitenden von ihm: Gelitten unter Pontius Pilatus, gestorben und begraben, abgestiegen zur Hölle. Aber sie beten es von dem, der das ewige Wort des Vaters, die Weisheit, das Licht und die Kraft, das Leben und die Auferstehung ist. Wenn das Zeichen des letzten und entsetzlichsten Todes segnend erhoben wird über den Knienden, dann bedeutet das: Im Zeichen des Todes, das die Sterbenden auf ihrem Todesweg segnet, ist das Leben da, und nicht der Tod, das Leben, das den Tod selbst zum Sieg des Lebens machte. Und darum wird einmal im Jahr für uns Christen unsere Straße zu einer *via triumphalis*, darum ziehen wir hinter dem einher, der, in sich das Leben tragend, *unser* Leben dadurch wurde, daß er unsern Tod teilte. Er geht uns voran. Sein Sakrament kündigt seinen Tod. Und auch den unsern. Da er uns voranzieht, lügt er uns keine betäubenden Harmlosigkeiten vor; er sagt: Ihr teilt mein Geschick, das ihr verkündet in diesem Sakrament: ihr teilt seine Härte, seine Schwere und seine Unerbittlichkeit. Und wir sagen durch diesen heiligen Zug: Dein Schicksal ist auch das unsere. Aber dein ganzes, dasjenige, von dem geschrieben steht: Ich war tot, aber, siehe, ich lebe in alle Ewigkeit; ich habe die Schlüssel zu Tod und Unterwelt (Apok. 1, 18).

Wir können die Unermeßlichkeit dessen, was eine solche Prozession mit dem zusammen, der starb und lebt, darstellt, nicht auf einmal erfassen. Wer könnte auch Gott und Welt, Leben und Tod, Zeit und Ewigkeit so in einem begreifen, wie sie da in unserer Feier beisammen sind? Wir können nur in unserem Leben wandern, durch immer neue Wirklichkeiten geführt, so daß davon diese heutige Wanderung nur ein Zeichen ist. Einmal ist der Weg selig, eine große Straße zu fernen Zielen, ein andermal ein Kreuzweg, einmal staubige Feldwege im Freien, aber durch ödes Land, einmal Holzwege, bei denen man nicht weiß, wohin sie führen. Von allem gilt, was die Schrift sagt: Der Mensch ist nicht der Herr seiner Wege. Aber alle Wege sollten *ein* Weg sein, ein Weg Gottes, wie die Psalmen oft sagen, alle sollten sich zusammenfügen zu Wegstücken auf ein Ziel hin, mögen sie durch Freude oder durch den Tod führen. Alle Wege sollten in die freie Unermeßlichkeit Gottes führen, wo keine Wege mehr sind, weil man am Ende der Vollendung angekommen ist und diese Vollendung weglose Unermeßlichkeit und vertraute Heimat in einem ist. Wenn wir den sakramentalen Weg der Prozession von heute sehen, dann wollen wir die anderen Wege nicht vergessen, von denen der heutige Weg nur ein Zeichen, ein Bekenntnis und eine Verheißung ist. Wir wollen dabei der andern Wege gedenken: der Wege unseres eigenen Lebens, der Wege derer, die mühselig, arm und beladen ihrer Wege ziehen, vielleicht ohne zu wissen, welches das geheime Ziel dieser scheinbar so irren und ziellosen Wanderung ist; der Weg derer, die, beherrscht von den Feinden des Christentums, keine fröhlichen Prozessionswege gehen dürfen, sondern den realen Kreuzweg des Glaubens hinter dem Kreuztragenden einher ziehen müssen; wir wollen gedenken und beten, Gott möge uns einmal die Gnade geben, daß einmal an unserem Ende eine ganz kleine Prozession — und wenn sie nur in einem still betenden Priester im Alltagsgewand besteht — auf die Straße unseres Lebens in ihrem letzten Stück einmünde und uns so die Wegzehrung des ewigen Lebens werde da, wo es auf unserem Gang nicht mehr weitergeht, daß uns im Sakrament oder, wenn es Gott gefallen sollte, wenigstens in der Gnade des Sakramentes der Herr das letzte Stück unseres Weges begleite und uns so aus dem Weg dieses sterbenden Lebens in der Nachfolge Christi die selige Straße des ewigen Lebens werde, die hineinführt in die unsagbare Herrlichkeit Gottes.

Herr Jesus Christus, Sohn des Vaters, Sakrament des Lebens, Brot der Pilger, Wegzehrung und Ziel. Weg und Heimat, sei in deinem Sakramente angebetet, geliebt und gelobt.

Herr, heute ist Pfingsten. Heute feiern wir den Tag, da du erhöht über alle Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters, den Geist der Verheißung ausgegossen hast über uns, damit du in deinem Geist bei uns bleibest alle Tage bis ans Ende, und durch ihn in uns sein Leben und Sterben fortsetzest zur Ehre des Vaters und zu unserm Heil.

Herr, siehe die Geister, die uns bedrängen und gib uns die Geistesgabe der Unterscheidung. Wie pfingstlich wäre diese Gabe.

Gib uns die Erkenntnis, die sich im Alltag bewährt, daß, wenn wir dich suchen und nach dir verlangen, der Geist der Ruhe, des Friedens und der Zuversicht, der Freiheit und der schlichten Klarheit *dein* Geist ist, und aller Geist der Unruhe und Angst, der Enge und der bleiernen Schwermut höchstens unser Geist oder der der dunklen Tiefe ist.

Gib uns den Geist deines Trostes. Herr, wir wissen, daß wir auch in Trostlosigkeit, Dürre, seelischer Ohnmacht dir *treu* sein sollen, müssen und können. Aber dennoch dürfen wir dich bitten um den Geist des Trostes und der Kraft, der Freude und der Zuversicht, des Wachstums in Glaube, Hoffnung und Liebe, des hochgemuten Dienstes und Lobes deines Vaters, um den Geist der Ruhe und des Friedens. Banne aus unseren Herzen geistliche Trostlosigkeit, Finsternis, Verwirrung, Neigung zu niedrigen und irdischen Dingen, Mißtrauen ohne Hoffnung, Lauheit, Traurigkeit und das Gefühl der Verlassenheit, Zwiespältigkeit und das würgende Gefühl, von dir fern zu sein.

Wenn es dir aber gefallen mag, uns auch solche Wege zu führen, dann laß uns, wir bitten dich, in solchen Stunden und Tagen wenigstens den heiligen Geist der Treue, der Festigkeit und Beharr-

lichkeit, damit wir in blindem Vertrauen den Weg weitergehen, die Richtung behalten, den Vorsätzen treu bleiben, die wir damals gewählt haben, als dein Licht uns leuchtete und deine Freude unser Herz weit machte. Ja, gib uns dann mitten in solcher Verlassenheit lieber noch den Geist des mutigen Angriffs, des trotzi- gen „Erst recht!“ in Gebet, Selbstkontrolle und Buße. Gib uns dann die bedingungslose Zuversicht, daß wir auch in diesen Zeiten der Verlassenheit von deiner Gnade nicht verlassen sind, daß du ungefühl erst recht bei uns bist, die Kraft, die in unsrer Ohnmacht siegreich sein will. Gib uns den Geist der getreuen Erinnerung an die Vergangenheit deiner freundlichen Heimsuchungen und des Ausschauhaltens nach den spürbaren Erweisen deiner Liebe, die kommen werden. Laß uns in solchen Stunden der Trostlosigkeit unsere Sündigkeit und Armseligkeit bekennen, unsere Schwäche demütig erfahren und anerkennen, daß du allein die treue Quelle alles Guten und allen himmlischen Trostes bist.

Wenn dein Trost uns heimsucht, laß ihn begleitet sein vom Geist der Demut und der Bereitschaft, dir auch ungetröstet zu dienen.

Gib uns immer den Geist der Tapferkeit und der mutigen Entschiedenheit, die Anfechtung und Versuchung zu erkennen, nicht mit ihr zu disputieren, keine Kompromisse mit ihr zu schließen, sondern eindeutig nein zu sagen, weil das die einfachste Kampfes- taktik ist. Gib uns die Demut, um Rat zu fragen in dunklen Situa- tionen, ohne falsche Geschwätzigkeit und Selbstbespiegelung, aber auch ohne den dummen Stolz, der uns sagt, wir müßten immer allein fertig werden wollen. Gib uns den Geist himmlischer Weisheit, damit wir die wirkliche Gefahrenstelle unseres Charak- ters und unseres Lebens erkennen und dort am treuesten wachen und kämpfen, wo wir am verwundbarsten sind.

Gib uns, mit einem Wort, *deinen* Pfingstgeist, die Früchte des Geistes, die da nach deinem Apostel sind: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Vertrauen, Sanftmut, Bescheidenheit, Enthaltbarkeit. Haben wir diesen Geist und seine Früchte, dann sind wir nicht mehr Knechte des Gesetzes, sondern freie Kinder Gottes. Dann ruft der Geist in uns: Abba, lieber Vater, dann tritt er für uns ein in unaussprechlichem Seufzen, dann ist er Salbung, Siegel und Angeld des ewigen Lebens, dann ist er die Quelle des lebendigen Wassers, die im Herzen entspringt und aufspringt ins ewige Leben, die flüstert: auf, heim zum Vater!

O Jesus, sende uns den Geist! Gib deine Pfingstgabe mehr und mehr. Mach unser Geistesauge hell und das geistige Vermögen feinfühlig, daß wir deinen Geist von allen anderen zu unter- scheiden vermögen. Gib uns deinen Geist, damit von uns gelte: wohnt in euch der Geist dessen, der Jesus von den Toten auf- erweckt hat, so wird jener auch euren sterblichen Leib auferwecken zum Leben durch seinen Geist, der in euch wohnt. Es ist Pfingsten, Herr: deine Knechte und Mägde bitten in der Kühnheit, die du ihnen befehlst: laß auch in uns Pfingsten sein. Jetzt und in Ewig- keit. Amen.

LIEBE ZU GOTT UND ZUM NÄCHSTEN

DAS ERSTE GEBOT

Matth. 22, 34-40

Es wird in unseren Tagen viel von der Nächstenliebe geredet und geschrieben. Die Heiden tun es (sie haben es vom Christentum gerettet, denn es ist nicht ihr angestammtes Gut), und die Christen tun es (denn, wenn schon wenig getan wird, dann muß wenigstens davon geredet werden). Das ist gut so. Denn es muß da immer wieder gepredigt, gemahnt, gedroht und gewarnt werden. Es kann nicht genug von der Nächstenliebe geredet werden, vorausgesetzt freilich, daß man nicht davon redet, um nichts tun zu müssen. Aber wir sollten dabei nicht vergessen, was heute im Evangelium steht: das *erste* Gebot ist die Liebe zu Gott. Die Liebe zu *ihm* aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte. Diese Liebe kann man nicht ersetzen durch ein „anständiges Leben“, nicht durch Nächstenliebe, nicht durch Philanthropie noch durch soziale Gerechtigkeit. All das ist auch notwendig. Aber es ist noch nicht die Liebe zu Gott. Diese aber wird von uns verlangt: die große, die lebendige und herzliche Liebe, die so sehr das erste und einzigartige Gebot ist, daß man in ihr vergessen muß, ein Gebot zu erfüllen, und liebt, nicht weil es geboten ist, sondern weil Gott eben — Gott ist.

In diesem seltsamen Gebot wird nicht eine bestimmte bemessbare Leistung verlangt, so daß wir unserer Verpflichtung ledig wären, wenn wir sie erfüllt haben. Die Liebe verlangt unser eigenes Herz, das Innerste und Letzte, uns selbst. Alles aber geben wir lieber her als uns selbst; alles kann man messen und erfüllen, nur das Herz nicht. Das muß sich ganz an Gott herschenken, für immer und ohne Maß. Lieben wir so Gott? Lieben wir ihn als den Liebenden, den Nahen und Getreuen, als den, der unsere Liebe fordert, indem er uns sein eigenes Herz und seine eigene ewige Liebe angeboten hat? Oder ist Gott für uns nur der Name für ein oberstes, höchst unpersönlich gedachtes Weltregiment, das man achtet, mit dem man nicht in Konflikt kommen darf, dem man durch Erfüllung seiner Gebote im Grunde nur aus dem Weg

gehen will? Gott fürchten ist fast leichter als ihn wahrhaft lieben. Aber eben diese Liebe ist uns aufgetragen, so sehr, daß alle Furcht Gottes (o hätten wir sie wenigstens!) ohne diese Liebe uns nichts nützen würde. Denn die Verdammnis ist im letzten nur das verzweifelte Unvermögen, Gott noch lieben zu können.

Unser Herz ist so träge und müde. Es ist vom Alltag verbraucht. Gott aber ist so fern. So scheint es uns geistig Blinden und Lahmen zu sein. Und darum meint unser Herz, nicht lieben zu können. Wenn ihm die Liebe gepredigt wird, bleibt es stumm, unbewegt und störrisch und selbst der „gute Wille“ scheint unvermögend, dem Herzen die Liebe zu gebieten. Nein, von uns haben wir diese Liebe nicht, die uns im ersten Gebot gesagt wird. Geben kann sie nur der, der sie von uns verlangt. So wollen wir wenigstens bei ihm um diese Liebe anhalten. Wir wollen um diese Liebe beten. Wenn das erste Gebot die Liebe zu Gott ist, dann ist das erste Gebet die Bitte um diese Liebe. Wir müssen beten um diese Liebe. Denn Gott selbst muß durch seinen Heiligen Geist diese Liebe in unseren Herzen ausgießen. Er muß das Leben, das Licht und die Kraft dieser Liebe geben. Er muß selber in uns und durch uns hindurch in seinem Heiligen Geist sich selbst lieben, damit unsere Liebe seiner würdig werde.

Das demütige Erschrecken über unsere Lieblosigkeit Gott gegenüber ist der *gottgewirkte* Anfang unserer Liebe. Das Gebet um diese Gottesliebe, ein Gebet, das protestiert gegen den geheimen und uneingestandenem Widerwillen unseres Herzens gegen Gott, ist *unser* Anfang für die Gottesliebe, den wir in seiner uns immer angebotenen Gnade immer machen können. Wir haben schon oft im Gottesdienst die Formel rezitiert, mit der die drei göttlichen Tugenden „erweckt“ werden (wie man zu sagen pflegt). Hoffentlich haben wir aber auch schon aus Herzensgrund um die Liebe gebetet, die nur Gott selbst geben kann, obwohl er sie uns geboten hat in dem Gebot, das immer das erste bleibt. Gott erhört ein solches Gebet. Denn er hat es uns in seinem wahrhaftigsten Wort verheißen. Wir aber sollten ihm mehr glauben als unserem eigenen Herz: wenn es um die Liebe betet, liebt es, selbst wenn das arme Herz nicht viel mehr merkt als den Schmerz, daß wir das erste aller Gebote noch so wenig erfüllt haben.

Es soll hier die Rede sein über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe! Sind das einfach zwei Dinge, die nebeneinander stehen, die irgendwo durch das Gebot Gottes verbunden sind, so, daß Gott eben nur geliebt wird, wie er es will, wenn auch sein Gebot, den Nächsten zu lieben, respektiert und nach Kräften ausgeführt wird? Oder haben diese zwei Dinge ein engeres Verhältnis zueinander? Man könnte ja denken, daß Gott alle möglichen Dinge geboten hat und gewissermaßen die Erfüllung dieser vielfältigen Gebote als Prüfstein und als konkrete Auswirkung dessen erachtet, was er im letzten allein will, daß nämlich der Mensch, aus der ganzen innersten Mitte, aus dem ganzen Herzen, aus allen Kräften, ihn, den ewigen Gott, liebe. Aber so ist es im Grund genommen nicht. Gottes- und Nächstenliebe haben eine viel größere Einheit, als es so in unserer landläufigen Vorstellung gegeben zu sein scheint. Und darüber wollen wir ein wenig nachdenken.

Es kommt, meine ich, zu dieser grundsätzlichen Wichtigkeit des Themas noch eine besondere Bedeutung, die ihm aus der Situation dieser Zeit heraus zuwächst. Es ist nun einmal so — und wir würden uns als Christen täuschen, wenn wir darüber hinwegsehen wollten —, daß der Mensch von heute in der Frage nach Gott sich schwertut. Die Welt scheint gewissermaßen dicht geworden. Das Verhältnis zu Gott, dem lebendigen, weltjenseitigen, ewigen, ist dem Mensch von heute nicht mehr so leicht wie in Zeiten, wo er gewissermaßen, vielleicht auch letztlich gar nicht mit Recht, den Eindruck hatte, daß in seiner Welt überall das geheimnisvolle Walten Gottes unmittelbar erfaßt werden könne.

Der Mensch von heute lebt in einer säkularisierten Welt. Wir brauchen nun in diesem Zusammenhang nicht darüber nachzudenken, wie weit diese Situation trotz und in ihrer Gefahr eine

¹ Vgl. auch K. Rahner, Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe, in: Geist und Leben 38 (1965) S. 168–185 = Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 277–298. — In diesem Aufsatz gibt der Verfasser eine theologisch eindringlichere Begründung des hier Gesagten.

positive Bedeutung hat. Warum und inwiefern und in welchen Grenzen die weltlich gewordene Welt durchaus ein Schicksal des Christen ist, das er erwarten darf und positiv als eine Chance seines echten Gottesverhältnisses und Christeins werten kann. Aber auf jeden Fall ist es doch konkret in der heutigen Situation so (wenn ich das, worauf es hier ankommt, sogleich kurz zusammenfassen darf), daß nur dort, wo und insoweit der Mensch ein echtes, liebendes, aus dem innersten Herzen kommendes Verhältnis zum Mitmenschen hat, er Gott findet und die anderen Menschen davon überzeugen kann, daß es diese Wirklichkeit gibt, die wir Gott nennen. Alles bloß theoretische Reden darüber, aller Kult sogar, alles explizit Religiöse würde den Menschen von heute nicht mehr glaubwürdig vorkommen, wenn es nicht getragen, umfassen, bezeugt ist durch wirkliche Liebe, und zwar Liebe zwischen Mensch und Mensch. Der Mensch von heute hat ein beinahe radikales Bedürfnis — ich möchte sagen —, alles zu entmythologisieren, alle Fassaden herunterzureißen, alle Tabus zu zerstören und zu fragen, was denn bleibe, wenn wir alle Sprüche weglassen, wenn wir alle Ideologien zertrümmern. Wirklich bleibt dann zunächst nur das eine, daß wir nur leben können, wenn wir einander lieben, wenn diese Liebe echt ist. Vielleicht erfüllt der konkrete Mensch von heute diese Liebe nicht, aber er weiß sich dazu verpflichtet, und diese Verpflichtung, diese Liebe, wird er auch heute im ganzen bereit sein als das Echte, das Bleibende, das nicht bloß Ideologische anzuerkennen, als etwas, worüber man nicht nur fromme oder erhabene Sprüche in Versammlungen macht, sondern was im Leben notwendig ist, wie die Wirtschaft und das Brot. Wenn wir Christen nun nicht wüßten, daß in dieser Liebe, die auch nach allen Entmythologisierungen und Enttabuisierungen noch da ist, eigentlich das ganze Christentum drinsteckt, wenn auch verborgen wie in einem Keim, wenn auch als etwas, das erst sich entfalten und daraus gleichsam erblühen muß; wenn wir das nicht wüßten, dann eben meine ich, wären wir in unserer heutigen Situation nicht gerüstet, uns, unser Christentum wirklich zu verstehen und es als die Macht zu bezeugen, die auch heute noch trägt und immer wieder aufs neue lebendig wird. Das ist der „zeitgemäße“ Grund, warum es, glaube ich, sinnvoll ist, etwas über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu sagen.

Schon in der Schrift klingt ja dieses Thema an. Dort ist die Rede davon, daß es zwei Gebote gebe, von denen das zweite, sagt Jesus Christus, dem ersten gleich sei. Das Gebot der Gottes- und der

Nächstenliebe. Paulus sagt, daß diese Liebe das Band der Vollkommenheit ist; er spricht von der Nächstenliebe, wenn er sagt, wer sie hat, habe das Gesetz schlechthin erfüllt. Und er sagt, daß diese Liebe der eigentliche, der bessere Weg sei. Er mahnt uns dabei, nicht zu vergessen, daß diese Liebe und die äußere Hilfeleistung, so sehr sie zueinander gehören, doch nicht dasselbe seien. Denn wenn ich mein ganzes Hab und Gut den Armen gäbe und meinen Leib verbrennen ließe, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts. Er will damit nicht sagen, daß irgendein Gefühl und eine innere Gesinnung alles wären. Diese innere Gesinnung muß in der Tat des Lebens, im wirklichen Tun der Liebe sich äußern, sonst ist alles leeres Gerede, und wir wären auch dann noch mit unseren Gefühlen tönendes Erz und gellende Schelle. Aber immerhin sehen wir, wie sehr Paulus diese Liebe zum Nächsten in ihrer innersten Innerlichkeit radikalisiert und von ihr sagt, daß sie die Erfüllung des Gesetzes sei, das Band der Vollkommenheit.

Das ist aber alles andere als selbstverständlich. Wenn ich so sagen darf, gewiß paradox und übertrieben: Es sieht doch da beinahe so aus, als ob Paulus gar nicht an Gott denke, geradezu eine atheistische Ethik des Christentums entwickle.

Wieso, wenn ich den Nächsten geliebt habe, ist das Gesetz erfüllt? Wieso ist diese Liebe nicht nur ein Stück, sondern das Band der Vollkommenheit? Wieso hängen — und das sagt der Herr — in dieser Liebe das ganze Gesetz und die Propheten? Dann muß doch in dieser Liebe zum Nächsten selbst alles andere schon drinstecken, auch und gerade das Ganze, das Letzte und Entscheidende: daß Gott geliebt werden müsse. Die Schrift sagt uns, wenn wir einmal zunächst von Johannes absehen, nicht wie das eigentlich ist, daß nicht nur zwei Gebote da sind, die einander gleichen, vielleicht gleich wichtig, irgendwie verbunden sind, sondern daß eines im anderen drinstecke. Wir könnten vielleicht noch gut verstehen, daß man Gott nur liebe, wenn man auch den Nächsten liebe, aber bei Paulus ist es doch offenbar so, daß man schon Gott liebt, wenn man den Nächsten liebt.

Wieso ist das möglich? Johannes in seinem Brief führt uns vielleicht ein ganz kleines Stück weiter, indem er sagt, wie könne man den Gott, den man nicht sieht, lieben, wenn man den Bruder, den man sieht, nicht liebt. Natürlich läßt sich sagen, das ist ein einfaches und schlichtes Argument, das eigentlich nichts meine als: nun, wenn du schon den Nächsten, den du konkret und praktisch in deinem Leben da hast, nicht liebst, wie wenig wirst du es dann

fertig bringen, den unsichtbaren Gott, der so fern von deinem unmittelbaren Lebenskreis ist, zu lieben. Aber offenbar ist bei Johannes doch noch mehr gemeint; denn im 4. Kapitel des ersten Johannesbriefes steht ein merkwürdiges Wort: daß Gott in uns sei. Und offenbar gehört auch das zur Grundlage der Möglichkeit, daß wir Gott dann schon lieben, wenn wir wirklich mit absoluter Echtheit, mit einem wirklichen Engagement unserer Person den Nächsten lieben. So geht die These (um es so theologisch schulmeisterlich auszudrücken) dahin, daß diese Gottes- und Nächstenliebe sich derart gegenseitig einschließen, daß dort, wo der Mensch wirklich in Selbstlosigkeit, in einem absoluten Engagement, in wirklichem Selbstentzug seiner Freiheit auf das andere menschliche Du hin sich vollzieht und wirklich das tut, was Nächstenliebe heißt: er schon Gott liebt, selbst wenn er es nicht ausdrücklich wüßte, selbst wenn er es sich nicht ausdrücklich sagte, selbst wenn er nicht gewissermaßen ausdrücklich begrifflich, gegenständlich sich Gott, den er so nennt, zum Motiv einer Liebe zum Nächsten machen würde. Die These geht gewissermaßen dahin, daß, indem der Mensch den Nächsten wirklich liebt, er gewissermaßen in die letzten Tiefen seines Wesens, in die letzten Wirklichkeiten der Welt, des Geschaffenen gleichsam hineinfällt oder durchstößt und, selbst wenn er das gar nicht explizit sagt, eigentlich geheimnisvoll in seiner Liebe schon mit dem Gott seines ewigen, übernatürlichen Heiles zu tun hat.

Nun, wie kann man eine solche These behaupten?

Zunächst einmal darf ich auf die Schultheologie verweisen. Sie kennt drei theologische Tugenden. Das heißt drei Verhaltensweisen des Menschen, in denen er, getragen vom Heiligen Geist, von Gottes Geist in den Tiefen unseres Herzens selbst, nicht mehr bloß mit den Wirklichkeiten der Welt zu tun hat, sondern unmittelbar mit Gott. Drei Grundweisen einer letzten Ausrichtung des Menschen auf den Gott des ewigen Lebens selber in seiner eigenen Herrlichkeit und Weltunbezüglichkeit, so daß wir wirklich unmittelbar alle Partner Gottes selber werden. Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei sind die Grundakte des Menschen, in denen er es mit Gott, dem dreifaltigen Gott des ewigen Lebens zu tun hat. Und nur diese drei, wie Paulus sagt, bleiben.

Nun sagt aber die Theologie, mit dieser göttlichen Grundkraft der Liebe — in der Glaube und Hoffnung schon umfaßt und integriert sind — könne auch und müsse der Nächste geliebt werden. Wenn wir wirklich als Christen heilhaft den Nächsten lieben,

dann ist das nicht nur die Erfüllung irgendeines der Gebote Gottes, die wir mit der Hilfe Gottes erfüllen, sondern dann geschieht wirklich jenes letzte, eigentlich allein ewige Ereignis in unserem Leben, in dem der Mensch wirklich unmittelbar zu Gott selber kommt.

Wo wir den Nächsten in übernatürlicher Gottesliebe lieben, da geschieht, und da im Grund genommen allein, Heil, Rechtfertigung, göttliches Leben, Ewigkeit. Daß es eine solche göttliche Tugend gibt, in der der Mensch den anderen selber findet in der letzten Tiefe seines eigenen Wesens, darüber besteht in der katholischen Theologie kein Zweifel. Und noch einmal: Es handelt sich dabei nicht bloß darum, daß man, weil man Gott liebt, eben auch seine übrigen Geschöpfe mit einem gewissen Wohlwollen betrachtet und sich hütet, die Gebote des geliebten Gottes diesen anderen menschlichen Geschöpfen gegenüber zu übertreten. Nein, in der wirklichen übernatürlichen Nächstenliebe ist die Liebe Gottes in der Kraft Gottes selber vollzogen.

Nun könnte man meinen, wenn man das sagt und die katholische Theologie es so auffaßt, dann sind wir ja schon dort, wo wir hinkommen wollen. Das ist nun doch nicht ganz richtig. Natürlich, wo jemand den Nächsten, ihn selbst, liebt mit dem Glaubensbewußtsein und aus dem Motiv der göttlichen Liebe zu Gott selbst, daß dort solche Caritas, solche göttliche Tugend der Gottesliebe realisiert wird, das ist aus dem, was ich eben gesagt habe, eigentlich klar, und darüber ist sich die katholische Theologie seit Jahrhunderten selbstverständlich einig und erklärt es auch ungefähr so, wie schon kurz angedeutet. Aber ich möchte die Radikalität dieser These noch etwas weiter zu treiben versuchen.

Ich möchte nämlich sagen, daß dort, wo der Mensch wirklich sich selber losläßt und den Nächsten in einer absoluten Selbstlosigkeit liebt, er schon wirklich an das schweigende, unsagbare Geheimnis Gottes geraten ist und daß ein solcher Akt schon getragen ist von jener göttlichen Selbstmitteilung, die wir Gnade nennen und die dem Akt, den sie trägt, ihre Heilsbedeutung und Ewigkeitsbedeutung verleiht.

Einmal von einer ganz anderen Seite her gefragt: Wir begegnen vielen Menschen, die nicht ausdrücklich Christen sind und es nicht einmal sein wollen. Nehmen wir an, ein solcher Mensch würde wirklich in einer letzten radikalen Selbstlosigkeit lieben, den Nächsten, seinen Bruder, jemanden, den er sieht, lieben, was ist dann eigentlich geschehen? Ist das nur eine sehr gute, aner-

kennenswerte Sache, woran im letzten aber doch noch das meiste fehlt, oder ist da ein letztes Verhältnis zu Gott schon gefunden, das sich zwar entfalten, das gewissermaßen seinen Namen bekommen sollte, das in seinen letzten, unausdrücklichen, aber gegebenen Dimensionen auf Gott hin erst noch ausgemessen und benannt werden sollte, aber das doch wirklich schon da ist? Und eben dies meine ich, wenn ich sage, daß bei letzter, echter, radikaler Liebe zum Nächsten, in der der Mensch sich wirklich mit der letzten Kraft seines Wesens einsetzt und weggibt an ihn, daß da immer und überall, wo dies geschieht, Gottesliebe, Caritas gegeben ist. Natürlich nicht deswegen, weil die natürliche Struktur eines solchen Aktes das notwendigerweise erzwingen würde, aber wir leben unter dem allgemeinen Heilswillen Gottes, d. h., wir leben in einer Welt, die immer und überall durch die geheime Gnade Gottes ausgerichtet ist auf das ewige Leben Gottes, immer und überall, wo sich der Mensch nicht ausdrücklich durch wirklich schuldhaften Unglauben gegen eine solche innerste übernatürliche, gnadenhafte Dynamik der Welt versperrt.

Nun ist aber der Akt der Liebe zum Nächsten nicht nur irgendeiner der sittlichen Akte, sondern im Grund genommen der Grundakt des sittlichen Daseins, des Menschen selbst. Erkenntnis ist bei sich selber sein, und Freiheit ist im letzten die aufs Endgültige hin gewollte Selbstverfügung der freien Person über sich selbst.

Beides kann aber gewissermaßen nur geschehen in der liebenden Kommunikation mit dem fremden Du. Die Welt ist primär für den Menschen als geistig personales Subjekt eine Mitwelt. Wir leben nicht bloß in einer Umwelt, in der es alle möglichen verschiedenen Dinge gibt, sondern diese Welt hat vom Subjekt und von der Wirklichkeit, der der Mensch begegnet, her eine innere Struktur, ist letztlich Kommunikation der Liebe mit dem Du. Die ganze Sachwelt, mit der wir es zu tun haben, selbst in Wirtschaft, Gesellschaft usw., ist im Grunde genommen nur das Material, die Voraussetzung, die Auswirkung der liebenden Kommunikation mit dem andern Du. Der Mensch verfügt in dem einen totalen Akt seines Lebens in radikaler ewigkeitsschaffender Freiheit über sich, und diese Selbstverfügung über sich selbst ist einfach im letzten entweder das liebende Sich-öffnen gegenüber dem menschlichen Du oder die letzte Selbstversperrung in Egoismus, die den Menschen in die verdammende, tödliche Einsamkeit des Verlorenen stürzt. Dieser Grundakt ist natürlich immer nur möglich, indem der Mensch vorgreift auf die Absolutheit der

Wirklichkeit, indem er also schon unthematisch, unreflex zu tun hat mit Gott. Denn wir fangen nicht erst dort an, mit Gott etwas zu tun zu haben, wo wir ihn ausdrücklich rufen, wo wir dieses Geheimnis, auf das wir immer zugehen, das überhaupt erst die Möglichkeit geistiger Freiheit und Liebe gibt, ausdrücklich nennen und bekennen. Immer und überall in der Tat der Erkenntnis und erst recht der Freiheit haben wir es unausdrücklich mit Gott zu tun. Und wenn nun ein Mensch in der Grundtat seines Daseinsvollzugs sich liebend zu den Mitmenschen verhält, ist diese Grundtat seines Lebens aus dem allgemeinen vergöttlichenden Heilswillen Gottes, der auch außerhalb der Kirche überall am Werk ist, getragen von Gottes Heiligem Geist, von seiner Gnade und ist wenigstens unthematisch und unausdrücklich, aber wirklich auch ein Akt der Caritas, der Liebe Gottes.

Man müßte natürlich in einer genaueren Beschreibung dessen, was Nächstenliebe bedeutet, zeigen, wie sie eigentlich immer, selbst wenn sie das gar nicht ausdrücklich will und beabsichtigt, an das Geheimnis Gottes grenzt. Wenn wir schweigen, wenn wir vergeben, wenn wir unbelohnt uns ganz einsetzen und uns gleichsam von uns selber absetzen, dann greifen wir immer in eine Unendlichkeit hinein, die nicht mehr umfassen werden kann, die namenlos ist, greifen wir vor auf das heilige Geheimnis, das unser Leben durchwaltet und trägt, haben wir es mit Gott zu tun. So etwas geschieht nun notwendig und immer in der Tat der liebenden Freiheit des wirklichen, radikalen Sich-öffnens gegenüber dem Nächsten, und diese ist deswegen in der gegenwärtigen Ordnung des Heilswillens Gottes dann immer auch schon getragen von der Gnade Gottes, ist Caritas.

Überall dort, wo der Mensch in wirklicher personaler Freiheit sich dem Nächsten öffnet, hat er immer schon, weil das alles schon umfassen ist von der Gnade Gottes, mehr getan als bloß gerade diesen Nächsten geliebt. Er hat den Nächsten geliebt, und er hat im Nächsten schon Gott geliebt. Weil er dem Nächsten gar nicht liebend begegnen kann außer dadurch, daß die Dynamik seiner geistigen Freiheit, getragen von der Gnade Gottes, schon immer Dynamik auf das unsagbare heilige Geheimnis ist, das wir Gott nennen.

Damit ist nicht die Liebe der Menschen, so wie sie sonst vorkommt, gleichgestellt der expliziten glaubend-hoffenden Liebe des Christen. Es ist nur gesagt, daß darin schon eigentliche Gottesliebe vollzogen wird, aber diese soll ja zu sich kommen, sie soll so sein.

daß das, worauf diese Liebe sich immer schon hinbewegt, ausdrücklich angerufen, genannt, beschworen wird, verehrt wird in ausdrücklichem Glauben, ausdrücklicher Hoffnung und ausdrücklicher Liebe. Die menschliche Liebe, die im innersten Wesen durch die Gnade Gottes schon Gottesliebe ist, soll auch ausdrücklich Liebe zum genannten, zum ausdrücklich angerufenen, zum religiös intendierten Gott werden, und diese innere Entfaltungsdynamik ist jeder Liebe eingestiftet durch die Gnade Gottes. Sie hat die Pflicht, sich in dieses ausdrücklich, namentlich Christliche der göttlichen Caritas zu entfalten. Aber umgekehrt ist es deswegen doch wahr, daß diese ausdrückliche Gottesliebe zu dem Gott, der genannt ist, obwohl man ihn nicht sieht, schon innerlich gegeben ist in der Liebe zum Bruder, den man sieht. Es ist nun einmal so, daß es viele Menschen gibt, die von Gottes Gnade erlöst, gerechtfertigt und geheiligt sind, obwohl sie es nicht wissen, und es ist nun einmal so, daß das, was wir als Christen von uns glauben, hoffen, dankbar bekennen, etwas ist, was in allen Menschen durch Gottes übernatürliche, freie, ungeschuldete Gnade gegeben ist als angeboten, ja auch selbst als angenommen sein kann, auch wenn viele meinen, keine Christen und keine Glaubenden zu sein. In der Tiefe ihres Wesens können sie es dennoch sein, nämlich dort und dann, wenn sie wirklich aus ganzem Herzen und mit letzter Selbstlosigkeit es fertigbringen, den Bruder, den sie sehen, zu lieben. Ob sie das tun, das wissen wir natürlich nicht, wir wissen es ja auch im letzten nicht von uns selbst. Wir sind ja immer die, die in unserer Tätigkeit, in unserem Leben versuchen, Gott und den Nächsten und beide in einem zu lieben. Ob wir diese letzte Kraft durch die wirksame Gnade Gottes wirklich aufbringen oder ob alles, was wir tun, im letzten doch nur die schöne Fassade ist, hinter der ein tiefster, sich selber nicht eingestehender Egoismus waltet und herrscht, das wird erst das Gericht Gottes entscheiden. Aber wir haben angefangen zu versuchen, in Tat und Wahrheit Gott zu lieben, indem wir versuchen, den Nächsten zu lieben. All das, was wir da erfahren, die Enttäuschung, die Mühe, das Aufreibende, all das ist im Grunde genommen nur die Weise, in der wir es fertigzubringen versuchen, von uns weg zum nächsten Du und zu Gott zu kommen.

Das ist schwer, das ist die letzte Größe und die härteste Aufgabe unseres Lebens. Wir können uns darüber immer wieder täuschen, aber wenn wir von uns zum Nächsten weggekommen sind, liebend, dann sind wir nicht durch unsere Kraft, sondern durch Gottes

Gnade zu Gott gekommen, dann hat Gott, der uns liebte, wie Johannes sagte, damit wir den Nächsten lieben, uns wirklich erfaßt, hat uns gleichsam weggerissen von uns selbst und hat uns in einem dasjenige gegeben, was unsere Ewigkeit ist, das Angewesensein beim Du, in dem auch wir bei Gott ankommen.

Wir können dasselbe eigentlich noch einmal von einer ganz anderen Seite sehen.

Jesus sagt uns: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

Wie oft haben wir diesen Satz schon gehört und in unseren frommen, erbaulichen Reden benutzt. Aber fragen wir uns einmal: kann denn das Jesus wirklich sagen? Ist das nicht nur ein juristisches „Als-ob“: ich rechne es dir so an, als ob du es mir selber getan hättest, was du dem geringsten dieser anderen Menschen getan hast? Nein, es handelt sich bei diesem Worte Jesu nicht um eine juristische Fiktion, um ein moralisches „Als-ob“, um ein gewisses Kompensationsverfahren: es ist wirklich so, daß wir im anderen Menschen dem fleischgewordenen Worte Gottes begegnen, weil in diesem anderen wirklich Gott selbst ist. Und wenn wir ihn lieben, und wenn wir gleichsam die Dynamik dieser Liebe nicht schuldhaft abbremsen und im Grunde genommen zurückbiegen auf uns, dann geschieht eben nun dieser göttliche Abstieg in das Fleisch des Menschen, so daß Gott da ist, wo wir sind, und uns anblickt in einem Menschen. Dieser göttliche Abstieg geht weiter durch uns hindurch, und es geschieht dann, daß wir, weil Gott uns liebt, den Nächsten lieben und Gott schon geliebt haben, indem wir den Nächsten lieben, weil wir ja diese Liebe gar nicht anders tun können als getragen von dieser göttlichen Liebe zu uns, die eben sich selber zu unserem Bruder gemacht hat. Die christologische Seite, wenn ich so sagen darf, unserer Nächstenliebe müßte wirklich ernst genommen werden und wirklich gelebt werden: daß dort, wo der andere Mensch mir gegenübertritt, wirklich Christus da ist und mich fragt, willst du mich, das fleischgewordene Wort Gottes, lieben, und wenn ich sage „Ja“, dann sagt er: Da bin ich, im geringsten meiner Brüder.

Ein theologischer Aspekt sei zur Verdeutlichung hinzugefügt. In der Ewigkeit wird es, wenn wir das Christentum der Inkarnation ernst nehmen, so bleiben, daß das fleischgewordene Wort Gottes in seiner Menschheit ewig die Vermittlung, das Tor, die Brücke, die Konkretetheit Gottes für uns sein wird, insofern wir

ihn von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Die Menschheit Jesu ist weder eine Barriere zwischen uns und dem Gott der Unmittelbarkeit der Gnade, noch ist sie etwas, was nur einmal in der Zeit vermittelte, um dann gleichsam abgeschafft zu werden. Immer werden wir es mit dem Gott zu tun haben, der selber Mensch geworden ist. Es gibt in Ewigkeit keine Theologie, die nicht Anthropologie wäre.

Ist es nicht so, daß wir Christen vielleicht unseren christlichen Glauben doch noch immer nicht genug verstanden haben, daß die einzelnen dogmatischen Aussagen unseres Glaubens, so sehr wir sie bekennen und annehmen, doch viel zu weit auseinanderliegen, daß wir gleichsam den Eindruck haben, in einer unendlich komplizierten Welt von Aussagen, Dogmen und Vorschriften zu leben? In Wirklichkeit aber ist es so: Gott ist Mensch — und darum ist die Gottesliebe Menschenliebe und umgekehrt.

Vorausgesetzt nur, daß wir die innerste Wesensbewegung dieser menschlichen Liebe bis zu ihrem letzten radikalen Wesensziel und ihrer Wesensvollendung kommen lassen. Wo das aber geschieht, ist schon alles gegeben — das ganze Christentum, denn es gibt im letzten nur ein Gebot, so wie es für den Christen nur einen Gott gibt, den, der in dem ewigen Worte Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat und bleibt, nicht nur gestern und heute, sondern in Ewigkeit.

Wir wissen im letzten von Gott nichts, wenn wir nichts vom Menschen wissen, von dem, den Gott selbst als seine eigene Wirklichkeit angenommen hat und in dem auch das letzte Geheimnis, die letzte Tiefe alles Menschseins beschlossen ist. Wir können ja letztlich von uns das Tiefste nur aussagen, wenn wir sagen: Wir sind die Wirklichkeit, die Gott zu seiner eigensten machen konnte und gemacht hat. Nur dann, wenn wir das sagen, wenn wir gleichsam aus der Anthropologie hinüberspringen in die Theologie, haben wir verstanden, was wir selber sind. Und darum haben wir uns in der Tat unseres Lebens, in der letztlich allein wir uns verstehen, erst verstanden, wenn wir Liebende sind, Menschen, die den anderen Menschen selbstlos liebend gefunden haben und natürlich nicht da und dort nur in einer Feierstunde, sondern in der brutalen, gewöhnlichen, grauen Alltäglichkeit unseres Lebens. Dort finden wir Gott, und wir dürfen durchaus sagen, alles Gebet, aller Kult, alles Recht der Kirche, alle Institution der Kirche seien nur dienende Mittel, damit wir das eine tun: Gott und den Nächsten zu lieben, und wir können

Gott nicht lieben, als daß wir ihn in unserem Nächsten lieben. Dort, wo wir das tun, haben wir dann wirklich das Gesetz erfüllt, haben wir das Band der Vollkommenheit um unser ganzes Leben geschlungen, haben wir den vollkommenen Weg durchmessen, den uns Paulus aufgezeigt hat. Nur wenn wir begreifen, daß es eine wirklich letzte Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe gibt, verstehen wir eigentlich, was das Christentum ist, und welche göttliche einfache Sache es doch ist. Das göttliche Einfache muß natürlich ausgelegt werden, und unser ganzer Katechismus mit all dem, was da drinsteht, ist die wahre und echte Auslegung, aber es ist die Auslegung, die Artikulierung, die Wortausprägung dessen, was wir im Grunde schon ergriffen haben, wenn wir den Nächsten lieben.

Nun komme ich zum Ende zurück auf das, was ich am Anfang anzudeuten versuchte. Wie überzeugen wir heute als Zeugen der Wahrheit und der Liebe Gottes die Menschen, daß tatsächlich vorhanden ist, was wir im Glauben bekennen? Gott scheint fern zu sein; aber wir können eines doch tun: lieben, selbstlos und den Menschen zu sagen versuchen: Siehe dort, wo du dies tust, hast du schon angefangen Gott zu lieben. Wir können ihm den einen, überzeugenden, möglichen Ausgangspunkt für das ganze Christentum immer wieder vorleben und zeigen: Die Liebe zum Nächsten. Wenn wir das tun, haben wir getan, was unser Leben tun muß, und haben wir das erste und letzte grundlegende Zeugnis für das Christentum abgelegt. Wir werden sehr vieles andere auf der Kanzel, im Unterricht usw. über das Christentum noch sagen müssen; aber wenn diese ganze Botschaft nicht anfängt mit dem Bekenntnis der Tat und des Lebens, daß wir uns entschlossen haben, selbstlos den Nächsten zu lieben, bleibt die ganze Rede unverständlich, weil das erste Schlüsselwort fehlt, das einen Menschen von heute überzeugen kann. Wollen wir Boten Gottes und seiner Liebe werden, dann tun wir doch ganz schlicht das eine: im Leben, in der Fürsorge, in der Geduld, im Vergeben, im Tragen des Nächsten — den Nächsten lieben. Dann haben wir das authentische Christentum nicht nur angefangen, sondern im Keim und Kern schon ganz, und dann mag es sich von da aus entfalten in uns und Zeugnis ablegen von der Liebe Gottes in Christo Jesu zu uns, so daß die Menschen glauben, daß Gott ist, weil sie seine Liebe erfahren haben in der Liebe der Seinen zu den Menschen.

„ERTRAGT EINANDER UND VERGEBT EINANDER!“

Zieht denn an, wie es Erwählten Gottes, Heiligen, Geliebten ziemt, ein herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld! Ertraget einander und vergebet einander, wenn einer über den anderen zu klagen hat; wie Christus euch vergeben hat, so tut auch ihr! Und über alldem ziehet die Liebe an, das Band, das die Vollendung ausmacht.

Der Friede Gottes herrsche in eurem Herzen: zu ihm seid ihr in dem einen Leibe berufen. Seid dankbar!

Das Wort Christi wohne in euch in reichem Maße: in aller Weisheit lehret einander und haltet einander zum Rechten an! Singet Gott in geistbeseelten Psalmen, Hymnen und Liedern, daß es lieblich in euren Herzen klingt! Und was ihr auch tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen Jesu, des Herrn! Danket durch ihn Gott, dem Vater!

Kol 3, 12–17

Wir sind die Gemeinde, der Paulus schreibt; er hat ja einer ihm unbekanntem Gemeinde geschrieben, so daß er nur sagen kann, was er allen zu sagen hat. Im ersten Teil des Briefes preist der Apostel die erhabene Würde des ewigen Sohnes Gottes, der als Bild Gottes vor und über allen Mächten ist und als Auferstandener Anfang des seligen Endes unserer eigenen Geschichte, das Haupt der Kirche, die wir sind, und die wir in ihm über alle irdischen Mächte und Gewalten hinaus die Freiheit Gottes gefunden haben. Im zweiten Teil des Briefes zieht Paulus die Folgerungen aus diesen Grundtatsachen unserer christlichen Existenz. Und zu diesem Teil gehört der kleine Doppelabschnitt von sechs Versen, die unserer Meditation vorangestellt wurden. Es geht um die Weise, wie wir Christen leben sollen, wenn wir durch den Glauben von Gott in Christus erreicht sind.

Zunächst scheint, was diesen Lebensstil des Einzelnen und der Gemeinde angeht, alles sehr einfach und klar zu sein. Wer wird grundsätzlich widersprechen, wenn herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld, Ertragen und Vergeben, Liebe, Friede, Dankbarkeit, gegenseitige Förderung in christlicher Erkenntnis

durch den Zuspruch des Wortes Christi empfohlen werden? Fast sieht es so aus, als ob diese „Ideale“ — grundsätzlich wenigstens — selbstverständlich wären; sie erscheinen wie humanistische Haltungen, die wir mit allen Menschen reifer Erfahrung und guten Willens teilen.

Aber wenn wir uns von diesen Worten wirklich treffen lassen, wenn sie die löbliche Fassade unserer bürgerlichen Wohlanständigkeit durchstoßen, dann wird die Situation plötzlich anders. Unser Name steht vielleicht auf einer Sammelliste für gute Zwecke und im Knopfloch steckt ein Abzeichen, das uns vor dem weiteren Geklapper der Sammelbüchsen schützt; aber haben wir Erbarmen im innersten Herzensgrund? Wir haben uns im Leben mit unserer Umgebung zu einer Koexistenz arrangiert, weil so unser Egoismus noch die besten Chancen hat, einigermaßen durchzukommen. Aber besitzen wir wirklich Güte, Demut, Sanftmut, Geduld des Herzens in lauterer Wahrheit? Wir vermeiden Krach. Aber ertragen wir einander so, daß der andere seine Lebenslast von uns mitgetragen erfährt? Haben wir schon einmal dem schweigend, aber im Grund unseres Herzens vergeben, der wahrhaft an uns schuldig geworden ist? Sind wir Liebende oder nur vom Leben Gewitzigte, nur „Realisten“, die ein enttäuschtes Herz nicht mehr an den anderen zu verschwenden wagen? Ist das Herz im Innersten zu toter Resignation gebracht, anstatt eingeborgen in den Frieden Gottes, der heiter, erlöst, voll hoffenden Lebens ist? Sind wir dankbar oder haben wir uns nur abgefunden? Bringen wir es noch fertig, anderen ein gutes Wort zu sagen aus wirklicher Anteilnahme an ihnen? Kann unser Herz noch singen?

Wenn wir den Worten des Apostels wirklich zuhören, überfällt uns ein tödlicher Schrecken über unser eigenes Herz, das erstarrte, das tote Herz, das Herz, das wie ein böses Nest der Vipern unserer Selbstsucht ist, nur zugedeckt durch Lebensschläue und Verdrängung, die uns die schreckliche Grube unseres Herzens gefährlich verbergen.

So erschreckt lesen wir den Text wieder. Und plötzlich merken wir, daß er nicht die Ideale unseres eigenen Herzens anruft, sondern von Gott her in Christus geben will, was er von uns fordert. Er redet ja *Gottes* Auserwählte, Heilige und Geliebte an; er verlangt ein Vergeben, das lebt vom Vergeben, das der *Herr* uns gegeben hat, er spricht von *Gottes* Frieden, von der Macht des Wortes *Christi*, vom Singen im Geiste Gottes, vom Tun im Namen des Herrn Jesus, d. h. in der Ermächtigung und

Freiheit, die vom *Herrn* uns zuteil wird. Der Apostel setzt voraus, daß im Einzelnen und in der Gemeinde — mitten in der Arm-seligkeit und dem steten Neubeginnenmüssen von uns Sün- dern — wirklich geschieht, was er fordert. Aber für ihn kommt von Gott durch dessen Gnade im Glauben, was er fordert; nach ihm tut Gott an uns das Werk unserer befreiten Freiheit der Liebe.

Ach, Gott, wo ist dieses Werk Gottes und seiner machtvoll befreienden Gnade, die uns aus der Grube unseres bösen, ohn- mächtig in sich selbst erstickten Herzens herausholt? Wenn wir so zweifelnd fragen, wenn wir so zweifelnd von uns und Gott Abstand nehmen wollen, um einmal zuzusehen — un- beteiligt —, ob Gott und sein Geist es fertigbringen, uns von uns zu erlösen, dann sind wir schon in der falschen Position, in der an uns nichts geschehen kann. Man erfährt die Gnade nur, in- dem man von ihr *nicht* verlangt, daß sie sich uns zuerst vorstellt, indem man selber anfängt, sie einfach voraussetzt, sich den Imperativ: „so zieht denn an . . .“ bedingungslos sagen läßt, geht und nicht fragt, ob man gehen kann, springt, obwohl man bloß in den Abgrund der eigenen Ohnmacht zu fallen wähnt, sich das Werk in immer neuem verzweifeltm Versuch abquält und es Gott überläßt, die wahre Gesinnung dazuzugeben, ohne die alles Werk nochmals nichts wäre — das Nichts aber, das wir tun können.

Und so kommt der Text gleichsam zum drittenmal uns ent- gegen und sieht wieder so aus, wie er anfangs zu sein schien: wie eine Aufforderung zu humaner Anständigkeit, zu Güte, Geduld, Friedlichkeit, Gelöstheit des singenden Herzens und all dem anderen, ohne das der Alltag des Lebens in Ausweglosigkeit sich verfängt. Aber dieser sehr nüchterne Imperativ des Alltags kommt jetzt als Wort der Gnade, die selbst gibt, was sie fordert, die das Alltägliche in die unendliche Freiheit hinein eröffnet, in der das Land der Herrlichkeit Gottes ist; als Wort der Gnade, die uns Gottes eigenes Werk an uns fortsetzen läßt. Aber eben dieses Gnadewort ist der nüchterne Imperativ des Alltags, der uns fast barsch und herrisch gebietet, unserem trägen und bösen Herzen die Pflicht des Alltags abzurufen, weil nur, wenn wir dies tun, wir unsere Ohnmacht und die Kraft der Gnade Gottes erfahren und annehmen und durch beides zusammen Gottes Heilige, Auserwählte und Geliebte sind und werden.

So aber wird der Text dann ein richtendes und aufrichtendes Wort für uns Christen, die wir heute alle in der Diaspora leben, d. h. unter Menschen, die die christliche Botschaft nicht als das

Licht ihres Lebensweges meinen anerkennen zu können. Was haben wir diesen gegenüber vor allem zu sein, welches ist das erste Zeugnis, das wir ihnen schulden, sollen wir Diasporachristen nicht vor Gott und ihnen schuldig werden? Die Bewährung in der Alltäglichkeit, die uns nicht von uns, sondern von Gott zu- kommt, genau dieses Selbstverständliche, das das Schwerste ist, genau das, was Paulus in unserem Text uns sagt. Wir müssen es sogar tun mit dem Bewußtsein, daß das, was wir so tun im Namen Christi, uns von denen her entgegenkommt, die keine Christen sind oder zu sein verneinen, daß diese, richtend und uns anklagend, aus dem ihnen und uns verborgenen Grund ihrer Gnade tun, was wir tun oder tun müßten: Liebe, Geduld, herz- liches Erbarmen, Friede. Nur wenn wir dieses Bewußtsein in unserem Tun haben, kann es ein wahres Zeugnis für die Macht der Gnade werden, die wirkt, wo sie will und kein Ansehen der Person kennt.

Unser Herz ist schwach und feig und immer überfordert durch das, was das Wort Gottes von uns fordert. Es muß uns geben, was es von uns verlangt. Darum feiern wir das Abendmahl des Herrn: Wir kündigen seinen Tod, der uns erlöst in die Freiheit der Kinder Gottes, wir stellen uns unter das Gesetz seines Kreu- zes, an dem die letzte menschliche Ohnmacht, gehorsam mit sich selbst einverstanden, das Ereignis und die Erscheinung der Kraft Gottes geworden ist, wir empfangen den Leib des Herrn, der für uns dahingegeben wurde, damit jeder, der ihn gläubig empfängt, nicht mehr mit seiner Schwachheit alleingelassen sei, sondern auch an ihm die lebendige Güte Gottes wirke, die das Anfangen gewährt in der Alltäglichkeit der selbstverständlichen Pflicht. In ihr, der ganz alltäglichen Pflicht, so sie nur bedingungslos an- genommen wird, ist ganz inwendig und übersehbar der Tod da, das unbelohnte Opfer, der Verzicht in reinem Schweigen, das Wagnis, das alles fordert und nichts zu geben scheint, eben das Sterben, das Loslassen, das schweigende Annehmen. Wem dieses aus einer Quelle, die er nicht kennt, zu tun und zu leiden gegeben ist, der stirbt mit Christus, ob er es weiß oder nicht. Weil wir es wissen im Glauben, darum feiern wir das Abendmahl des Herrn, in dem er selbst seinen Tod annahm. Es ist ein furchtbares Ge- schehen, sich unter das Kreuz dessen zu stellen, der das letzte gesagt hat, als er sein Leben in die Hände dessen legte, von dem er sagte, er sei der Gott, der ihn verlassen habe. Aber hier allein ist der brennende Dornbusch der Erlösung und der Liebe.

DER EINE GEIST — DIE VIELEN GABEN

DIE HEIDNISCHEN CHRISTEN UND DIE CHRISTLICHEN HEIDEN

Matth. 8, 1-13

Der Herr war zunächst einmal gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Dieses Volk war das ausgewählte Volk, das Bundesvolk Gottes, das Eigentum seines Vaters gewesen. Als der Sohn aber in sein Eigentum kam, nahmen ihn die Seinigen nicht auf. Der „Patriotismus“ dieses Volkes hätte im Glauben an Gott und sein Wort, auch an sein neues Wort, bestehen sollen. Aber das fleischgewordene Wort fand solchen Glauben nicht. Dieses Volk meinte, seine Beziehungen zu Gott seien schon längst endgültig geregelt und es gäbe da nichts mehr zu ändern; es dachte, sein Bund mit Gott sei ein Grund, ihn nicht mehr näher an sich herankommen zu lassen, sein Gehorsam von früher dispensiere es davon, noch weiter zu horchen, was Gott ihm sagen wolle. Beim Volk des Glaubens an den Vater fand der Sohn keinen Glauben, weil es schon zu „gläubig“ war. Er fand diesen Glauben bei einem Hauptmann der heidnischen Besatzungsmacht. Da wunderte sich derjenige, der doch schon immer alles weiß. Durch sein ganzes Leben begleitete diese Verwunderung das Herz des Menschensohnes, die Erschütterung darüber, daß viele, die draußen scheinen, drinnen sind und die geborenen Bürger des Reiches hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis; daß der bedingungslose Glaube dem „Ungläubigen“ oft leichter vom Herzen kommt als denen, die immer schon rechtgläubig waren, und der Himmel wahre Buße eher bei den Sündern findet als bei denen, die ihrer nicht zu bedürfen glauben.

Das alles gilt auch heute noch. Die Grenzen des Reiches Gottes fallen nicht einfach zusammen mit den Grenzen zwischen den Konfessionen oder zwischen den „praktizierenden“ und „nichtpraktizierenden“ Katholiken. Nicht als ob es nicht Gottes Wille wäre, daß man Katholik sei und ein „praktizierender“ dazu. Aber unter diesen Katholiken sind nicht alle wahrhaft Kinder des Reiches. Das Buch des Lebens deckt sich nicht einfach mit der Konfessionsstatistik, der Pfarrmatrikel und den Mitgliederlisten der katholischen Vereine.

Das müssen wir uns immer wieder sagen, so selbstverständlich es ist — theoretisch und im allgemeinen. Nicht jeder, der sagt: Herr, Herr, geht ins Himmelreich ein. Der wahrhaft fürs Himmelreich genügend „praktizierende Katholik“ muß *nicht nur in der Kirche praktizieren, sondern auch im Leben*, und zwar die Geduld, die Bescheidenheit, die Nächstenliebe, die Ehrlichkeit und alle jene Tugenden, in denen oft die Kinder der Welt uns zu überreffen scheinen. Orthodoxie und Glaube, der wahrhaft rechtfertigt, sind zweierlei Dinge. Hinter der „reinen Weste“ kann ein Herz sein, das Gottes und der wahren Liebe ermangelt. Kirchlichkeit allein ist noch kein wahres Christentum. Ja, Orthodoxie, bürgerliche Wohlanständigkeit und Kirchentreue können zur Gefahr werden, zur Gefahr der Selbstgerechtigkeit und der frommen Heuchelei. Irgendwo versteckt jeder Mensch ein Stück schlechter Gesinnung hinter seinem guten Werk. Wir gestehen vielleicht unser Versagen, aber nur unter der Bedingung, daß die andern unser Eingeständnis nicht beim Wort nehmen. Wenn wir gut sind, wird uns das zur Begründung dafür, daß wir es nicht nötig haben, besser zu werden. Wir gehören zu den Leuten, die die Beichtstühle bevölkern: sie glauben, wenn sie einen Fehler erst eingestanden haben, bräuchten sie ihn nicht mehr abzulegen. Wir bringen Opfer: aber meist sind sie nur die Ablösegebühr für jene, die wir eigentlich bringen sollten. Wenn zur Buße gerufen wird, beziehen wir den Ruf auf andere, statt auf uns. Wenn uns gar zu unbehaglich wird in unserem Gewissen, predigen wir andern Besserung. Kurz und gut: irgendwo sind wir alle heidnische Christen, die dem Herrn den Glauben verweigern. Immer noch geht der Herr durch sein Volk und muß sich wundern, wie wenig Glauben er findet.

Wir sollten Ausschau halten nach den „christlichen Heiden“, d. h. nach den Menschen, die Gott nahe sind, ohne daß sie es wissen, denen aber das Licht verdeckt ist durch den Schatten, den wir werfen. Vom Aufgang und Niedergang ziehen Menschen ins Gottesreich auf Straßen, die in keiner amtlichen Karte verzeichnet sind. Wenn wir ihnen begegnen, sollten sie an uns merken können, daß die amtlichen Wege, auf denen wir ziehen, die sicheren und kürzeren sind.

Die Kirche steht immer wieder vor neuen Aufgaben. Vor solchen, die ihr der Wechsel der geschichtlichen Situation stellt, vor solchen, die Gott selbst gibt, da er will, daß die Kirche wachse und den Reichtum ihres verborgenen Lebens in immer neuen Formen und Gestalten in Erscheinung treten lasse. Die Menschen nun, die solche neuen Aufgaben zuerst sehen, zu ihrer Verwirklichung aufrufen, sie in vorbildlicher Weise bewältigen, sind gewiß nicht immer nur die amtlich bestellten Hirten der Kirche: Bischöfe und Päpste. Der Anstoß zu neuen, von Gottes in der Kirche wirkenden Vorsehung ausgehenden Lebensbewegungen kann auch ausgehen und ging auch tatsächlich immer wieder aus von „den Kleinen“ in Gottes Reich, von Ungebildeten und Armen, Kindern, verborgenen Betern und Büßern, kurz von „prophetischen“ Menschen, die, getrieben vom „Geist, der weht, wo er will“, die Botschaft ihres Lebens, ihres Beispiels und ihres Wortes an die Kirche ausrichten.

Wenn Gottes Geist solche Menschen erweckt, dann entsteht ein eigenartiges Wechselverhältnis zwischen ihnen und der Kirche. Die Kirche darf einerseits „den Geist“ dieser Menschen „nicht auslöschen“, sie soll die Botschaft hören (auch in ihren amtlichen Hirten), sie soll solche prophetischen Menschen erbeten, sie soll sich von ihnen gleichsam das Stichwort dafür geben lassen, was gerade jetzt in dieser bestimmten geschichtlichen Stunde zu tun ist.

So ist es auch immer wieder geschehen. Der Beispiele wären ungezählte. Benedikt von Nursia z. B. war nicht Priester und wurde doch durch das „Pneuma“ (= Geist) seiner Weisheit und Diskretion der Vater des Mönchtums, das Kirche und alte Kultur in die neue Zeit des germanischen Mittelalters hinüberrettete. Die scheinbar mit ihrem Auftrag erfolglos sterbende Klosterfrau Juliana von Lüttich gab doch den entscheidenden Anstoß für die Einführung des Fronleichnamsfestes: den armen Franz von Assisi sah der mächtige Papst Innozenz im Traum als die

entscheidende Stütze der Kirche. Und es war nicht bloß ein Traum. Wie viele andere „ohne Amt und Würden“, nur in der Kraft ihres Geistes, nennt die Kirchengeschichte als Träger oder Anreger neuer Lebensbewegungen und kirchengeschichtlicher Entscheidungen: Antonius und Pachomius, die Väter des Mönchtums, Katharina von Siena, die Überwinderin des avignonesischen Exils des Papsttums, eine Jeanne d'Arc, eine Theresia von Avila, die große Lehrerin aller neuzeitlichen Mystik, Maria Ward, die dulddende Vorkämpferin für den modernen Typ der Frauorden, Maria Margareta Alacoque, die Prophetin der Herz-Jesu-Verehrung, Bernadette Soubirous, die Seherin von Lourdes usw.

Aber andererseits: auch solche prophetischen Menschen sind Einzelglieder der Kirche; ihre Gnadengabe ist immer nur ein begrenzter „Teil“ der vielen Gnadengaben, die der eine Geist unter den Gliedern der Kirche verteilt, und muß darum auch andere Gaben in andern Menschen gelten lassen (auch vorsichtige Kritik, nüchterne theologische Überlegung, ein Gespür der Gefahr von Einseitigkeit und Blickverengung können solche geistgewirkten Gaben in der Kirche sein); solche prophetischen Menschen müssen dem Lehr- und Hirtenamt der „amtlichen“ Kirche in Gehorsam unterworfen bleiben. Ob sie es tun, gern, vertrauensvoll, vorbehaltlos, das ist gerade der Prüfstein dafür, ob der Geist dieser Menschen wirklich aus Gott ist. Wo ein Mensch wirklich vom Geiste Gottes getrieben ist, ist er demütig, da fürchtet er Irrtum, da weiß er, daß er nur durch das Lehr- und Hirtenamt der Kirche und durch den gesunden „Instinkt“ der ganzen Kirche auf die Dauer vor der Gefahr bewahrt bleibt, seinen eigenen, sehr menschlichen — wenn auch recht frommen — Geist für den Heiligen Geist auszugeben.

Es fehlt wahrlich nicht an Beispielen, wie wichtig eine solche Kritik an „prophetischen“ Menschen durch die Kirche ist: den „Visionen“ der hl. Hildegard von Bingen, der hl. Elisabeth von Schönau, der hl. Birgitta von Schweden, der hl. Franziska Romana und anderer sind seltsame Irrtümer untermischt, die diese Heiligen und Seligen dennoch für geoffenbart hielten und manchmal in recht autoritativ klingenden Worten ihren Zeitgenossen mit Einschluß der Bischöfe aufzudrängen suchten. Ein hl. Bernhard von Clairvaux prophezeite den Erfolg des von ihm angeregten 2. Kreuzzuges und mußte dessen Scheitern erleben. Wie oft gingen in kritischen Zeiten der Kirche (ums Jahr 1000, am

Ausgang des Mittelalters, in der Zeit der Vernichtung des Kirchenstaats usw.) Weissagungen über die Zukunft um, die sich nicht erfüllten. Der hl. Franz gab in seinem Testament seinen Söhnen das schwer verpflichten sollende Gebot, keine Erklärungen zu seiner Regel hinzuzufügen und keine päpstlichen Erläuterungen dazu zu erbitten, und brachte dadurch seinen jungen Orden in eine schwere Krise, die nur durch den klugen Mut des hl. Antonius überwunden werden konnte, der entgegen dem Testament seines Vaters eine Regelerklärung vom Papst erbat. Der große Apostel Ostdeutschlands, Norbert von Xanten († 1134), glaubte trotz des Widerspruchs des hl. Bernhard durch Offenbarung zu wissen, daß der Antichrist noch zu seinen Lebzeiten erscheinen werde. Eine hl. Katharina von Siena glaubte, es sei ihr geoffenbart, die seligste Jungfrau sei nicht unbefleckt empfangen. Ein hl. Vinzenz Ferrer († 1419) verkündigte unter Berufung auf eine Offenbarung und von ihm gewirkte Wunder das baldige Weltende. Ein seliger Alanus de Rupe († 1475), ein großer Förderer des Rosenkranzgebetes, erklärte die unmöglichsten Phantasien (z. B. über die Herkunft des Rosenkranzes aus apostolischen Zeiten) als Offenbarungen, die ihm zuteil geworden seien: „alle diese Dinge“, sagt er, „bezeuge und beschwöre ich auf meinen Glauben an die Heilige Dreifaltigkeit. Verflucht sei ich, wenn ich vom Weg der Wahrheit abgewichen bin.“ Er hat sich doch gerirt — und ist nicht verflucht. Die „große Verheißung“ der hl. Maria Margareta unterliegt in der Form, in der die Heilige sie als Offenbarung mitteilte, nach dem Urteil ernster Theologen nicht unerheblichen Bedenken. Die hl. Katharina Labouré, die visionäre Anregerin der „wundertätigen Medaille“, trug auch Offenbarungen vor, die sich, was sie selbst ehrlich und demütig anerkannte, als Irrtümer herausstellten. Selbst einzelne Vorherverkündigungen (über das Ende des Weltkrieges usw.) und theologische Formulierungen der Kinder von Fatima geben Anlaß zu berechtigten Vorbehalten, auch wenn sie den Kern der Botschaft von Fatima nicht berühren.

Solche und ähnliche Beispiele zeigen zur Genüge, wie auch heilige und durch ihre Gnadengaben für die Kirche segensreiche Menschen — Menschen sind, dem Irrtum und dem Geist ihrer Zeit tributpflichtig, ohne daß sie in sich selbst allein die Möglichkeit haben, zwischen den Eingebungen des Heiligen Geistes und ihren eigenen Zutaten eindeutig zu unterscheiden, eine Möglichkeit, die auch ihnen *nur vom Geist im Amt der Kirche* er-

öffnet wird. Diese Schwierigkeit der „Unterscheidung der Geister“ (die selbst eine Gnadengabe Gottes ist) darf uns nicht ungeduldig und voreilig machen. Weder Leichtgläubigkeit noch verhohlene oder offene Animosität gegen „neue“ Wirkungen prophetischen Geistes in der Kirche ist die rechte Haltung. So sehr wir die nie laut genug zu verkündende Mahnung zur Buße und zum Gebet hören sollen (das ist ja schließlich der nur zu berechnete Kern der neuesten Offenbarungen), so sehr wäre es ein Zeichen, daß uns der notwendige Geist der Unterscheidung der Geister abginge, würden wir jede Mahnung zur Vorsicht und Warnung vor Einseitigkeit, jede langdauernde Prüfung durch die Kirche, jede Untersuchung neuer Offenbarungen nach der nüchternen Norm einer gesunden Theologie und Seelenkunde als ungläubigen Rationalismus ablehnen. Es gibt genug Vorkommnisse in jüngster Zeit, die solche Vorsicht und Prüfung nahelegen, und auch genug Leute unter den Frommen, denen man sagen muß, daß der Gehorsam gegen die Kirche und selbst die Belehrung durch eine nüchterne Theologie ein wesentliches Kennzeichen dafür ist, ob der Geist, dem sie zur Anerkennung in der Kirche verhelfen wollen, wirklich aus Gott ist. Nur in Einordnung in die Kirche ist die Garantie gegeben, daß das „prophetische“ Wirken der dazu Berufenen wirkliche Früchte bringt.

DEN ENTSCHEIDUNGEN NICHT AUSWEICHEN!

Im christlichen Leben von heute haben wir viele Prinzipien, allgemeine Normen und wenig Imperative. Forderungen und Weisungen für die konkrete Situation. Nicht als ob es an sich zuviel Prinzipien geben könnte. Wenn sie richtig sind, dann sind es ihrer nie zu viele, und sie werden mit Recht verkündigt. Es ist auch klar, daß vieles sehr viel besser wäre, wenn die verkündigten Prinzipien befolgt würden, und daß diese nicht dadurch falsch werden, daß ihre Befolgung Unglück bringt. Aber: die Verkünder der Prinzipien müßten doch auch darüber nachdenken, warum diese gepredigten Prinzipien so wenig Gehör finden. Sagen sie: weil es eben die Stunde der Finsternis und der Macht des Bösen ist, dann müßten sie sich fragen lassen, warum diese auf einmal größer sein solle als bisher und ihr gegenüber die „alten Wahrheiten“ und die „unwandelbaren Grundsätze“ weniger verschlagen. Erklären sie (was doch praktisch wichtiger und richtiger ist): der geschichtliche Wandel der Zeit mit ihren neuen Verhältnissen schaffe eben neue Probleme und Schwierigkeiten, die erst langsam mit Geduld bewältigt werden müßten, dann müssen sie sich fragen lassen, ob sie auch wüßten, wie man diese neuen Verhältnisse und Situationen so gestalten könne, daß sie ein erträgliches Milieu für die Verwirklichung dieser Prinzipien abgeben, oder ob sie *dafür* auch wieder nur Prinzipien hätten statt Imperative. Und so gesehen, bleibt es wahr: die mehr doktrinaire Verkündigung der Prinzipien sollte gepaart sein mit einer Proklamation von Imperativen.

Dabei muß man sich aber deutlich klarmachen: diese Imperative können nicht wieder in Prinzipien bestehen, wie es bei unserem Predigen und Verkünden, der Stellungnahme der Kirche und der Christen zu den unmittelbaren Fragen und Entscheidungen im Leben des Einzelnen und des Volkes an sich der Fall ist. Darum klingen unsere Worte oft zu altgewohnt und einschläfernd, zu

billig und fast hohl. In sich sind sie es nicht. Denn Prinzipien müssen verkündigt werden. Aber die Menschen horchen meist nach Imperativen und hören diese Verkündigung unwillkürlich, als ob sie die der Imperative sein wolle (und oft auch von den Verkündern fälschlich so aufgefaßt wird). Sie haben an sich recht mit dieser Erwartung. Die Hörer sollen ja handeln, also Konkretes tun, in dem allein das Grundsätzliche, Wesenhafte und „ewig Wahre“ realisiert werden kann. Und da hören sie dann meist die Idee statt des konkreten Modells, den abstrakten Satz statt der bildhaft anschaulichen Verwirklichung. Wir machen darum einen „restaurativen“ Eindruck (und verteidigen dies noch mit dem Satz, daß nun eben einmal die Zeit der „Bewegungen“ der zwanziger Jahre vorüber sei). Unser Reden macht einen zu vorsichtigen, schrecklich abgeklärten und ausgewogenen Eindruck. Es ist alles richtig und alles — ein wenig steril. Es gibt keinen einfach-deutlichen Ton. Es ist zu sehr die goldene Mitte. Man ist gut auf der Mitte der Straße, hütet sich ängstlich vor beiden Straßengräben, aber der Karren geht nicht weiter. Man ist stolz auf die katholische Synthese der schwer zu vereinenden, manchmal fast sich auszuschließen scheinenden Prinzipien. Aber man vergißt leicht darüber die Frage, wie nun dieses ausbalancierte System der versöhnten Prinzipien konkret aussieht. Da können nämlich beim besten Willen gar nicht alle richtigen und zu berücksichtigenden Seiten unserer Weltanschauung in völlig gleicher Weise zum Zug kommen. Da müßte man sich entscheiden, müßte in einem ganz bestimmten Stil „dosieren“.

Es ist nämlich nicht so, daß der endliche Mensch alles aus *einem* einzigen Prinzip ableiten könnte, was er zu tun und zu verwirklichen hat (so sehr er sich bestrebt, die Vielheit seines Wesens, seiner Aufgaben und seiner Prinzipien in immer höheren und reicheren Einheitsprinzipien „aufzuheben“). Er hat unüberwindlich eine Vielzahl von Prinzipien. Ihre gleichzeitige Respektierung ist nur durch Entscheidung möglich, und dafür bedarf es der Imperative. Und diese fehlen uns oft, oder es werden nur die alten angeboten, die schon zu abstrakten Prinzipien oder — falsch, das heißt geschichtlich ohnmächtig geworden sind (im Schielen nach der guten alten Zeit, die ja wohl *diese* Zeit nicht aus sich hätte werden lassen, wenn sie so ideal gewesen wäre). Wir müssen es uns hier versagen, unsere Behauptung an Imperativen im heutigen katholischen Deutschland näher zu begründen. Aber wer ehrlich ist, muß doch sagen: die Stimmung

im Lager der Christen ist matt, ziemlich gelangweilt, ohne Spannung; man streitet sich nicht einmal recht untereinander; man pflegt die Einigkeit, indem man kitschigen Fragen gern aus dem Weg geht; man glättet und gleicht aus auf administrativem Wege und meint, damit seien die Probleme gelöst. Man kann dem kleinen Mann nicht leicht klarmachen, was wir (über die Erhaltung des Bestehenden hinaus und außer gewissen schwierigen moralischen Forderungen und der Ablehnung des Kommunismus) eigentlich Neues wollen, wie wir uns die Zukunft denken, nicht die, die kommt („die Zukunft hat schon begonnen“), sondern die, von der wir wollen, daß sie werde, für die wir arbeiten und kämpfen. Wenn man dem meint widersprechen zu sollen, so betrachte man den Schreiber dieser Zeilen als solch kleinen Mann und merke an ihm, daß es solche Leute doch zu geben scheint, zu denen diese Imperative noch nicht genügend deutlich gelangt sind. Wenn man zum Beispiel die letzten Katholikentage bedenkt, dann wird man vielleicht sagen können (etwas boshaft übertreibend und wissend, daß es ganz andere Seiten an diesen Tagungen gibt): vor ein paar Jahren (z. B. Bochum 1949) hat man noch etwas Bestimmtes gewollt, heute ist man vorsichtiger geworden; jetzt will man die Durchführung der Prinzipien. Im Stil der Ignatianischen Exerzitien könnte man formulieren: man wählt das (abstrakte) Ziel, anstatt sich über die Wahl der konkreten Mittel zur Erreichung eines (immer vorläufigen, aber) konkreten Zieles den Kopf und das Herz (noch wichtiger!) zu zerbrechen. Hoffentlich kommt nicht zu schnell der Tag, wo man sagt: „Die und die haben damals wenigstens noch gewußt, was sie wollten“, oder wo man aus lauter Langeweile und Überdruß über die Freiheit zu allem (ohne einen verpflichtenden Imperativ) unter das Joch derer flieht, die — Imperative haben (auch wenn sie falsch und kurzsichtig sind). Es sieht fast so aus, als ob die Leute in den Ländern des Ostens (vielleicht nur in einem kleinen Teil, aber dem ebenso wertvollen) langsam aus solchen und ähnlichen Gründen aufhören, uns im Westen zu beneiden. Und doch gehen wir so unübersehbar neuen und schwierigen Möglichkeiten entgegen, daß es die scharfen Denker und die starken Herzen unter den Christen reizen müßte (jeden auf seinem Gebiet), nicht nur Prinzipien, sondern Imperative zu haben, nicht bloß einen katholischen Glauben, sondern auch eine christliche „Weltanschauung“, wenn wir einmal unter diesem letzten Wort nicht die bloße Summe richtiger Prinzipien (vor allem des Natur-

rechtes), sondern die geeinte Summe der richtigen und geschichtsmächtigen Imperative verstehen wollen.

Die Christen sind (eigentlich ist es gar nicht selbstverständlich) in den letzten Jahrhunderten die Vertreter des konservativen Prinzips geworden. Kein Wunder also, daß sie die Imperative, die sie faktisch leben, für zu selbstverständlich halten, als daß darüber viel im einzelnen geredet werden müßte, und daß sie die bleibenden Prinzipien den umstürzlerischen Gegnern vorhalten, weil man diese sicher beweisen kann und — weniger sicher — meint, damit auch schon die alten Imperative verteidigt zu haben. Die Christen sind in der Defensive, und da ist man eben versucht, sich in den festesten Stellungen zu verteidigen. Imperative aber lassen sich leichter bezweifeln als Prinzipien. Außerdem hat die Kirche in der Mehrzahl der Fälle nicht die Aufgabe und Vollmacht, diese Imperative zu liefern. Sie hat zwar zum Beispiel auch die grundlegenden sittlichen Prinzipien einer jeden Volkswirtschaft zu verkündigen, aber kein konkretes Modell anzupreisen für eine konkret besser funktionierende Volkswirtschaft, als es die vorhandene ist. Die Vertreter der offiziellen Kirche sind sich dieser Sachlage (mehr oder weniger deutlich) bewußt. Die Kirche hat auch schon schlechte Erfahrungen mit dem Preis oder der Verteidigung konkreter Imperative (zum Beispiel „Bund von Thron und Altar“; „Weg mit dem Familienbad!“ usw.) gemacht und ist vorsichtig geworden: sie fürchtet, Parolen auszugeben, die man später zurücknehmen müßte. Und so zieht man sich auf die Prinzipien zurück.

Damit ist aber nicht gesagt, daß die Christen und vor allem die christlichen Laien, die auch „Kirche“ sind, von der Aufgabe dispensiert seien, solche Imperative zu haben, die mit dem Evangelium und der Lehre der Kirche übereinstimmen und, darüber hinausgehend, ein konkretes Programm christlichen Handelns bilden. Darum, weil die Kirche ihnen diese Imperative nicht fertig ins Haus liefern kann, ist noch lange nicht ausgemacht, daß die Christen selbst auch dann ein gutes Gewissen haben könnten, wenn sie solche Imperative nicht besitzen und von der Kirche in dieser Hinsicht das Gewissen nicht geschärft werden kann, weil die unmittelbar kirchliche Gewissenschärfung in den meisten Fällen nur auf die Widersprüche des Handelns gegen die Prinzipien, nicht aber gegen die falschen oder nicht vorhandenen Imperative im Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaften sich richten kann (die Kirche kann zum Beispiel einem Einzelnen nur

sehr indirekt oder überhaupt nicht von einer falschen Berufswahl oder Heirat abraten, obwohl eine solche viel verheerender sein kann als eine Sünde, gegen die sie protestiert). Man könnte ziemlich genau formulieren: die Findung und Propagierung der Imperative ist in erster und letzter Linie Sache der Laien und ihres ihnen als solchen eigenen Apostolats, der Aktion der Katholiken (im Unterschied von der „Katholischen Aktion“). Hier sind sie nicht und können sie nicht bloß Befehlsempfänger der Hierarchie sein. Sie sollen solche Befehle da nicht erwarten und sollen nicht meinen, das Laienapostolat fange erst dort an, wo solche Befehle oder konkrete Wünsche (zum Beispiel in der Katholischen Aktion) geäußert werden. Hier können sie (meist) kein direktes „Mandat“ von der Kirche erwarten, wohl aber von ihrem Gewissen und von Gott. Die Unterscheidung zwischen Prinzipien und Imperativen könnte vielleicht auch die Frage nach der Stellung und Aufgabe des Laien in der Kirche, nach dem Laienapostolat und dem Unterschied zwischen Katholischer Aktion und Aktion der Katholiken beantworten helfen. Wenn christliche Laien diese zeitgerechten Imperative finden und durchsetzen, dann handelt die Kirche (oder die Christenheit) in ihnen, denn sie sind ja auch Kirche, und dennoch braucht die Kirche (als autoritatives Lehr- und Hirtenamt) sich nicht zu engagieren. Diese muß aber (eben zum Beispiel durch die Schulung der Christen in den Gliederungen der Katholischen Aktion) dafür sorgen, daß die Christen nicht meinen, sie hätten ihre Pflicht schon ganz erfüllt, wenn sie im Frieden mit den autoritativ verkündigten Prinzipien der Kirche leben.

Die Laien müßten noch mehr als bisher angeleitet und erzogen werden, den Willen Gottes auch dort zu finden, wo die Kirche ihnen nicht in seiner materialen Konkretheit sagen kann. Sie müßten darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir Christen eine Pflicht haben können, uns (obzwar vielleicht mit Opfer und geistiger Selbstverleugnung) auch einmal auf einen Imperativ zu einigen und nicht nur auf Prinzipien, auch wenn ein solcher Imperativ nicht vom Lehramt autoritativ auferlegt werden kann. Wir müßten lernen, daß es taktisch klüger sein kann, einige wenige Imperative herauszustellen, als immer alle richtigen Prinzipien auf einmal zu predigen. Es gibt die Demut (weil man sich dabei natürlich eher blamieren kann als bei der Vertretung von Prinzipien) zum Mut einer gesunden „Einseitigkeit“. Die Imperative dürften dann von uns ruhig mit etwas mehr Zuversicht, Schwung

und Sendungsbewußtsein vertreten werden, als es gewöhnlich bei uns (außerhalb der großen Programmreden) geschieht. Das Selbstbewußtsein der Leute von Caux könnte da vielleicht ein gewisses Vorbild sein. Imperative wachsen nur da in Geist und Herz heran, wo die richtige Freiheit im Meinen und Suchen, im Propagieren und Diskutieren vorhanden ist. Die „öffentliche Meinung“ in der Kirche *soll* nach Papst Pius' XII. Worten vorhanden sein, weil ihr Fehlen ein Schaden für Hirt und Herde wäre. Man kann der Meinung sein, daß sie nicht sehr rege ist, wenn es auch erfreuliche Ausnahmen geben mag. Das Erbe der Vergangenheit wird nur verteidigt in der Eroberung einer neuen Zukunft. Dazu braucht es aber (neben vielem anderen, das noch viel wichtiger ist) auch Imperative, nicht nur Prinzipien.

DER CHRIST IN DER WELT BEI DEN KIRCHENVÄTERN

Es muß immer wieder neu zur Frage werden, wie der Christ in der „Welt“ die Ideale des Christentums in seinem Leben verwirklichen könne. Neu zu erleben und zu bewältigen ist diese Frage des Lebens deshalb, weil der Laienchrist das Ethos seines weltlichen Berufes vereinigen soll mit der jenseitigen Berufung, die da ist in Christus Jesus. Sein Beruf ruft ihn in die Not und das Glück einer irdischen Aufgabe, die ernst genommen sein will und das Herz fordert: seine christliche Berufung gebietet ihm zu suchen, was droben ist, sich als Fremdling auf dieser Erde zu erachten und lebendig zu wissen, daß die Gestalt dieser Welt vergeht, daß es nichts nützt, die ganze Welt zu gewinnen, wenn man darob seine Seele verliert.

Dem Urchristen war die Haltung des Ausschauens nach dem Kommen des Herrn so selbstverständlich, daß wir in der gesamten Patristik jener Zeit nur wenige Schriften finden, die sich ausdrücklich mit dem Problem der Laienaszese befassen. Um so beachtenswerter sind darum die Schriften, in denen *Klemens von Alexandrien* die Auseinandersetzung zwischen christlichem Geist und antikem Kulturleben herbeiführen will. Man muß sich den asketischen Ernst des urchristlichen Vollkommenheitsideals vor Augen halten, um die Größe eines solchen Versuches zu ermessen, der unter Wahrung der letzten Haltung des Christentums ausdrücklich das Idealbild des Christen in der Welt entwerfen wollte.

Es war eine eigenartige Zeitsituation, die für einen solchen Versuch auf lange Zeit nicht mehr so günstig sein sollte: das Christentum war um die Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert erstarkt und zahlreich geworden und konnte so der Frage nach seinem Verhältnis zu Kultur, Wissenschaft usw. nicht mehr ausweichen. Andererseits lebte in ihm noch der urkirchliche Idealismus, der von jedem Christen das Höchste verlangte, weil die Zeit des Massenchristentums nach Konstantin noch nicht angebrochen war, in der sich die christlichen Ideale fast zwangsläufig in die

Kreise des Mönchtums flüchteten, und dann dort weiter ausgeformt und mönchisch ausgeprägt in dieser ihrer so gewordenen Form für lange Jahrhunderte die christlichen Vollkommenheitsideale auch der Weltchristen (selbst noch in den Drittordensbewegungen des Mittelalters) beherrschen und bestimmen sollten. Klemens war für eine solche Aufgabe wie geschaffen: ein viel gereister, viel belesener, in den religiösen Strömungen seiner Zeit bewanderter Großstädter und (wenigstens wahrscheinlich) Familienvater.

Was Klemens will, zeigt schon der formale Aufbau und die literarische Eigentümlichkeit seiner großen Trilogie (Mahnrede an die Heiden; Erzieher; Teppiche, welche letztere entweder als der geplante „Lehrer“ oder als Vorarbeit dafür zu betrachten sind, was in unserem Zusammenhang gleichgültig ist). Nach der Bekehrung des Heiden zum Christentum (Mahnrede) folgt die sittliche Bildung des Christen durch den Logos als Pädagogen (Erzieher) und dann seine geistige Ausbildung durch den Logos als Lehrer (Teppiche). Die sittliche Ausbildung im „Erzieher“ hat nun aber, wie der ganze Inhalt zeigt, den reichen, gebildeten, verheirateten Großstädter seiner Zeit vor Augen, einen Mann, der mitten im Leben des Alltags, seiner Familie, seines Hauses und seines öffentlichen Berufes steht. Diesen will Klemens zum vollendeten Christen machen, und zwar in diesen seinen Verhältnissen selbst. Seine weitere Ausbildung in den „Teppichen“ zum „Gnostiker“ gilt ebenfalls immer dem gleichen Menschen in eben diesen Verhältnissen. Die geistige Ausbildung in den „Teppichen“ baut ferner zwar immer auf dem Glauben des einfachen Christentums auf — alle „gnostische“ Vollkommenheit will nur die Entfaltung dessen sein, was der Glaube schon abrißhaft enthält —, aber der Gnostiker umfaßt in seinen Bestrebungen auch die Pflege der Philosophie, der Musik, der Dialektik, der Astrologie; er liest Dichter und Philosophen. Wir könnten sagen: die Gnosis des Klemens ist die totale Bildung der auf die übernatürliche Gottverbundenheit ausgerichteten Persönlichkeit, die in ihrem Ideal auch alle Werte der Natur einbegreift. „Es gibt nur einen Weg der Wahrheit, aber in ihm fließen wie in einen ewigen Strom die Bäche von verschiedenen Seiten zusammen“ (Strom. I, 5, 29, 1). Insofern die „Teppiche“ immer wieder in die Probleme des „Erziehers“ zurückfallen, zeigt es sich, daß für Klemens der „Gnostiker“ zwar das Ideal und Ziel seines Christen, die sittliche Bildung des Weltchristen, wie sie im „Erzieher“ behandelt wird, jedoch die

lebendige Mitte seiner Problematik ist, und wie sehr daher der Christ in der Welt sein eigentlichstes Thema ist. Entsprechend dieser seiner Absicht einer Heimholung der Welt durch den vollkommenen Weltchristen ist auch die literarische Form seiner Werke: Klemens schreibt zum ersten Mal unter den Christen „eine Literatur in weltförmiger Art, eine Literatur gleicher Art, wie die der damaligen gebildeten römisch-griechischen Welt es war“ (C. A. Bernoulli). Er ist in seinem Denken und Schreiben ganz einer der „Gebildeten“ von damals, heimisch in ihrer Literatur, ihrer Philosophie und in ihren Idealen und doch eben ein Christ. Aus all dem ergibt sich die Aufgabe, die Klemens sich gestellt hat: die Frage nach dem Laienchristen und der Laienvollkommenheit, die Integrierung der Welt in der christlichen Existenz.

Wenn wir diese Aufgabe und den Lösungsversuch bei Klemens noch etwas genauer betrachten, kommt es uns nicht auf alle Einzelheiten seiner Lösung an noch darauf, wieweit diese ihm gelungen ist. Denn vorbildhaft bei Klemens kann ja für uns heute höchstens die Haltung der Frage gegenüber, nicht seine Lösung sein. Seine und unsere „Welt“ sind zu verschieden, als daß mehr möglich wäre.

Bei der Lösung dieser Aufgabe will Klemens das eschatologische Ethos des Christentums gewahrt wissen: auch ihm ist der Martyrer der Vollkommene. Die Jungfräulichkeit ist ihm die „besere Wahl“ und geht in bezug auf die Heilsfrage der Ehe voran. (Wieweit bei ihm alle seine Sätze über die Ehe mit dieser Erkenntnis ausgeglichen sind, steht hier nicht zur Frage.) Klemens scheint auch eine eigene Schrift zum Preis der Enthaltensamkeit geschrieben zu haben. Die gleiche Haltung nimmt er zur wirklichen Armut ein.

Aber — und hier beginnt die grundsätzliche Frage bei Klemens und seine Haltung dazu sich zu zeigen — er unterscheidet schon zwischen der innersten christlichen Haltung in diesen Taten christlicher Vollkommenheit (Martyrium, Jungfräulichkeit, Armut) und diesen Leistungen selbst. Er sieht, daß das Wesentliche an diesen typischen Leistungen christlicher Vollkommenheit irgendwie hinter diesen selbst liegt, zwar in ihnen zur Erscheinung und zum Ausdruck kommen kann, aber nicht einfach mit ihnen identisch ist, ja daß sogar eine Kluft zwischen der innern Gesinnung und diesen Leistungen entstehen kann, und so die christliche Haltung auch in einem „weltlichen“ Leben seinen

realen, greifbaren Ausdruck zu finden vermag. Er weiß, daß wir in *allem* Martyrer sein sollen, durch Leiden, aber auch in allen Taten, weil jene Haltung — und besonders die Liebe — als Aufgabe des Eigensinns in den Willen Gottes und als Bezeugung Gottes den Menschen zum Martyrer macht. Und umgekehrt: selbst die äußere Leistung des blutigen Martyriums als solche ist für Klemens noch kein eindeutiges Kriterium der Vollkommenheit. Ebenso weiß er, daß Ehelosigkeit zu seelischer Verdorrung führen kann: ohne die heilige Erkenntnis kann der ehelose Mensch in Menschenhaß geraten und von aller Liebe verlassen werden.

Aus dieser Haltung heraus sucht nun Klemens positiv den christlichen Sinn eines weltlichen Lebens herauszuarbeiten, d. h. nicht bloß zu zeigen, daß und in welchem Maß und in welcher Weise ein weltförmiges Leben geduldet und erlaubt ist, sondern daß ihm positiv eine christlich-sittliche Bedeutung zukommt, die den Menschen vollkommen machen kann.

So hat „kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums . . . die Frage nach der sittlichen Bedeutung irdischen Besitzes so einläßlich erörtert wie Klemens“ (Bardenhewer). Zum ersten Mal in der christlichen Literatur weist er dabei auf soziale Gesichtspunkte hin: gut verwendeter Besitz ist ein Mittel, die Menschen enger zu verbinden, ist ein gesellschaftsbildendes und -erhaltendes Element. Reich und arm sind ihm überhaupt nicht unmittelbar religiös bedeutsame Kategorien. Im gleichen Geist betrachtet Klemens das eheliche Leben. Auch hier handelt es sich für ihn nicht bloß um die sittliche Erlaubtheit der Ehe gegenüber gnostischen ehfeindlichen Anschauungen, sondern um die positive Durchchristlichung und Vollendung der Ehe. Wenn es ihm dabei nicht ganz gelang, den christlichen Sinngehalt der Ehe mit der christlichen Würdigung der Jungfräulichkeit zu versöhnen, so ist ihm dies zugut zu halten in Würdigung der Absicht, die ihn bei seinem Preis der Ehe leitete, und er macht dies dadurch gut, daß er die sittlichen Forderungen für die Ehe eher zu hoch als zu niedrig schraubt. Wir brauchen auch hier nicht auf Einzelheiten einzugehen. Wichtig ist hier nur das Grundsätzliche seines Versuches. Es ist der Wille, die Ehe so aufzufassen, daß wir den Herrn bezeugen durch unser ganzes Leben. „Wir sollen heilig sein nicht bloß im Geist, sondern auch in unserm ganzen Verhalten, unserer Lebensweise und im Leib“ (Strom. III, 6, 47, 1), bei welchem Wort es entscheidend ist, daß es nicht gegen die Libertiner, son-

dern gegen die Enkratiten gesagt ist: die Heiligkeit, die das Zeugnis für den Herrn abgibt, ist also nicht so sehr in der Beherrschung des Leiblichen usw. gesehen, sondern in seiner Wirklichkeit und Tätigkeit als solcher. „Wir genießen die Schöpfung mit aller Dankbarkeit und auf Hohes den Sinn gerichtet.“ „Erschaffen ist die Ehelosigkeit, erschaffen ist die Welt. Beide mögen danken in der Stellung, die sie erhalten haben, wenn sie wissen, wozu sie diese erhalten haben.“ „Die Ehe mit einem Weibe begründet ein Haus des Herrn“ (Strom. III, 14, 95, 3; 18, 105, 1; 18, 108, 2).

So betrachtet Klemens das ganze Kulturleben seiner Zeit: Bad und Sport, Kleidung, Schmuck, Salben und Kränze, Lachen und Reden, Hausrat, Teilnahme an Gastmählern, Essen und Trinken, Schlafen, Fußbekleidung, Schönheit, Verkehr usw. Schon diese Themen zeigen, worum es Klemens geht: um die innere Verchristlichung des Lebens in der Welt. Überall zeigt sich Klemens als der Mann, der sich der Freiheit eines Christenmenschen bewußt ist, nicht in dem Sinn, daß der Christ die Welt ein weltlich Ding sein läßt, sondern im Bewußtsein davon, daß der Christ nicht von der Welt ist, doch in hoher freier Geistigkeit die Welt nicht stehen lassen, sondern sie selbst als Schöpfung des einen selben Gottes, der das Kreuz in der Welt aufgerichtet hat, heimholen soll zu Gott.

Daß Klemens sich dieser seiner Absicht bewußt war, zeigt ein Wort von ihm: der wahre Gnostiker — der vollkommene Christ — ist nach ihm „weltlich und überweltlich“. Fromm ist für Klemens allein, „wer schön und ohne Tadel in den menschlichen Dingen Gott dient“ (Strom. VII, 1, 3, 4). Der vollkommene Christ ist nicht bloß weltlich, aber er ist auch nicht bloß im gnostischen Sinn der Verurteilung alles dessen, was nicht „pneumatisch“ ist, überweltlich. Er ist beides. Klemens hat damit die metaphysische Formel christlicher Existenz, ihre immer alte und jeder Zeit neu zu lösende Aufgabe ausgesprochen.

Klemens' Versuch in der Ausdrücklichkeit und Breite, wie er bei ihm vorliegt, ist in der Patristik einmalig geblieben. Schon der größere *Origenes* ist wieder viel weniger weltfreudig und optimistisch, ja bereitet — selbst ein Aszet — gedanklich schon die Ideale des kommenden Mönchtums vor. Die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts ist ganz allgemein eine merkwürdig unfruchtbare Periode in der patristischen Literatur. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts setzt dann inmitten der Reichskirche mit ihrem sinkenden Massenniveau die großartige Blüte des Mönchtums

ein, das, von Ägypten ausgehend, bald den ganzen Orient erfaßt und von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an auch die Kirche des Abendlandes entscheidend beeinflußt.

Wir haben hier nicht die Ursachen darzulegen, die zu dieser stürmisch großartigen Entwicklung des Mönchtums führten, das aus den bescheiden im Schoß der Gemeinden lebenden Aszeten und Jungfrauen der Kirche der ersten drei Jahrhunderte erst eigentlich einen „Stand“ machte, dann diese seine Lebensform (zum guten Teil wenigstens) auch auf den Klerus ausbreitete und so durch beides erst eigentlich die „Laienchristen“ nicht bloß unter den hierarchischen Gesichtspunkten der Kirchenordnung, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Ideale des christlichen Lebens als abgegrenzten Teil des Volkes Gottes ausgliederte. Diese Entwicklung ging sehr schnell. Schon Chrysostomus mußte, wenn er über die Vollkommenheit des christlichen Lebens predigte, von seinen Zuhörern hören: Wir sind doch keine Mönche! Schon damals also empfanden sich — wenn auch zu Unrecht — die Laien als den Teil der Christenheit, der weniger streng zu den Idealen des Christentums verpflichtet ist. Und umgekehrt: christliche Vollkommenheit und Mönchtum wurde beinahe gleichgestellt.

Bei Basilius sind Mönch und Christ fast identische Begriffe. Wenn Chrysostomus die Ideale einer vollkommenen christlichen Ehe preisen will, weiß er kein höheres Lob, als daß sie kaum unter dem Mönchsleben stehe. Die Parabel von der dreißig-, sechzig-, hundertfältigen Frucht wird für unser Empfinden etwas zu eindeutig auf diese christlichen Stände: Ehe, Witwen, Jungfrauen, verteilt. Wenn Hieronymus über die Erziehung von Mädchen schreibt, wird daraus eine Anweisung zur Erziehung einer künftigen Nonne. Die Mönche nehmen in der „kirchlichen Hierarchie“ des Pseudoareopagiten einen besondern Rang vor den übrigen Laien ein. In der Wanderlegende, in der irgendein heiliger Mönch die Offenbarung erhält, daß er nicht vollkommener sei als ein bestimmter bescheidener Laie in seiner verborgenen Heiligkeit, ist es doch meistens (mit einer löblichen Ausnahme) so, daß der betreffende Laie schließlich doch noch Mönch oder Nonne, also auch äußerlich das wird, was er in den Augen des Legendendichters innerlich schon war. In Biographien, wie der der jüngeren Melania, oder in dem Roman des Nilus von Sinai, endet eine glückliche christliche Ehe doch damit, daß Mann und Frau ins Kloster gehen. Bei Augustinus — von Hieronymus ganz zu

schweigen — sind die Laien ein wenig gar eindeutig „die Schwächeren“. Wie gesagt, es kann hier nicht genauer untersucht und geschieden werden, wieweit solche Auffassungen in einer noch etwas massiven Formulierung nur die christliche Glaubenswahrheit von dem Vorzug des asketischen Lebens gegenüber dem weltlichen Leben als Stand (nicht als sittliche Würdigung der Person im einzelnen und ihrer eventuellen wirklichen „Berufung“ auch zu einem weltlichen Leben) aussprechen, wieweit sie Aussprache eines ehrlichen Realismus über die tatsächlichen Verhältnisse sind, wieweit sie nicht aus christlicher Gesinnung, sondern aus spätantikem Pessimismus und aus hellenistischer Leibfeindlichkeit stammen, die im „Geist“ und seinem Aufschwung (Mönchtum war ja eine „Philosophie“) immer auch schon das Christlichere sah. Jedenfalls aber zeigen diese Tatsachen, daß man in der Zeit der Hochpatristik etwas allzusehr die Ideale des Christen in der Welt von denen des Mönchtums her sah, deshalb in der Ausbildung einer Laienmoral und Laienvollkommenheit nicht alles Denkbare tat und die Besinnung auf die spezifisch christlichen Werte des weltlichen Lebens als solchen noch zu wünschen übrig ließ.

Es soll damit nicht gesagt sein, daß die Hochblüte des altchristlichen Mönchtums nur hemmend auf die bewußte Ausbildung einer Laienvollkommenheit gewirkt habe. Das wäre einseitig, selbst wenn wir ganz von der Frage absehen, wieweit damals ein Bedürfnis für so etwas überhaupt vorlag. Das Mönchtum wirkte zweifellos in denkbar höchstem Grade bewahrend und fördernd auf die Lebendigkeit christlicher Ideale überhaupt und hatte so sicher einen erzieherischen Einfluß auf das Laienchristentum. Der Radikalismus, mit dem es in seinen zahlreichen heiligen Vertretern einer müden, alternden Kulturwelt das Christentum vorlebte, konnte nur segensreich auf das große Volk der Durchschnittschristen wirken. So ist, wo es zu Widerspruch gegen asketische Ideale kam, von einer feindlichen Strömung gegen das Mönchtum aus Klerikerkreisen mindestens ebensoviel zu merken wie einer solchen aus Laienkreisen, eine eigentliche Laienangelegenheit war also ein solcher Widerspruch nicht. Dadurch, daß das Mönchtum der Welt der Antike ein Handarbeiterleben vorlebte und als Bestandteil des idealen Christenlebens zeigte — Augustinus „Über die Arbeit der Mönche“ ist der erste patristische Lobpreis der körperlichen Arbeit gegenüber der antiken Auffassung von der Verächtlichkeit eines solchen Lebens —

hat es der Kultur und dem Ethos des Laienchristen den denkbar höchsten Dienst geleistet.

Aber von alledem abgesehen, finden wir in der Hochpatristik genügend Belege dafür, daß man es nicht vergaß, daß auch der Laie — wie jeder Christ — zur Vollkommenheit berufen sei und sie in einer ihm eigentümlichen Weise verwirklichen könne und müsse. Es seien hierfür nur ein paar Hinweise gegeben.

Wenn die Laienmartyrer auch nicht genau für unsere Frage in Betracht kommen — denn sie sind „Heilige“ als Martyrer, und in der Vollendung des Martyriums verschwinden alle Standesunterschiede —, so sei doch wenigstens mit einem Wort auf diese Martyrer hingewiesen. Da finden wir heilige Soldaten und Handwerker, Ärzte, Philosophen, Ehepaare, Mütter mit ihren Kindern, Große der Erde und Sklaven. Sie alle zeigen schon durch ihr bloßes Dasein, daß die Großen des Reiches Gottes aus allen Ständen und Berufen erwählt werden, daß sie sich also schon in ihrem weltlichen Stand geheiligt hatten. Da und dort ist dies auch von solchen Blutzügen ausdrücklich bezeugt: da sind die heiligen Martyrer Crispinus und Crispinianus als Schuhmacher voll sozialer Gesinnung und Hilfsbereitschaft oder der tüchtige Gärtner Phokas von Sinope. Von den „vier heiligen Gekrönten“ wird ausdrücklich ihre handwerkliche Tüchtigkeit gerühmt, die aus christlichem Arbeitsethos stammt. *Statio artis facta est domus orationis*, heißt es bezeichnend in einer solchen alten Martyrerlegende. Die zahlreichen heiligen Ärzte, die als „Anargyroi“, als „kostenlos Behandelnde“, verehrt werden, seien eben nur erwähnt.

Es gibt im Altertum, verglichen mit der Zahl heiliger Bischöfe, Priester, Mönche und Jungfrauen, die wir kennen, nur wenig bekannte „Heilige“, die Laien waren und blieben: ein paar heilige Handwerker und Ärzte, von denen wir nicht viel mehr wissen als ihre Heiligkeit und ihren Beruf (wenngleich auch das bedeutsam ist), ein paar als Heilige verehrte oder heiligmäßige Väter oder Mütter, auf die ein großer heiliger Sohn die Aufmerksamkeit lenkte, wie Monika, die Mutter Augustins, die Eltern und Großeltern des heiligen Basilius, die Mutter des heiligen Johannes Chrysostomus, und schließlich noch Heilige, die aus einem vorbildlichen Laienleben heraus Bischöfe wurden. Es braucht dies nicht wunderzunehmen: da naturgemäß das Heiligkeitsideal damals noch (mit Recht) stark, aber auch ein wenig zu unmittelbar am Martyrerideal orientiert war, so ist es

verständlich, daß man eine Parallele zu den heiligen Zeugen zunächst am ehesten in dem Leben eines Einsiedlers und Mönches sah, deren Aszese ja mindestens auch ausdrücklich als Ersatz des Martyriums gedacht war. Daß daneben der Blick noch in erster Linie auf die religiösen Führer des Volkes, d. h. auf die Bischöfe, fiel, ist auch nicht verwunderlich, zumal damals eine religiös bedeutsame Persönlichkeit, in welchem Beruf sie auch lebte, und auch wenn sie verheiratet war, leichter als heute Bischof wurde. Man denke z. B. an Gregor den Wundertäter, Ambrosius, Paulinus von Nola, Martin von Tours, Parthenius von Lampsakus usw.

Nicht nur dort, wo leuchtende Beispiele der Wirklichkeit dazu zwangen, sondern auch theoretisch hat man es nie ganz vergessen, daß es auch eine Heiligkeit in der Welt geben könne und müsse. Von jener Wanderlegende, die verschiedenen Variationen in der Mönchsliteratur auftaucht, war schon die Rede. Sie hat gewiß unzählige Male gelesen, das Bewußtsein aufrechterhalten: „Wahrhaftig, ob Jungfrau oder Ehefrau, ob Mönch oder Laie, Gott gibt jedem nach seinem guten Willen den Heiligen Geist“ (*Vitae Patrum* VI, 3 n. 17).

Der Prediger christlicher Laienvollkommenheit ist Johannes Chrysostomus. Ist er auch einer der eifrigsten Förderer des Mönchtums gewesen, so hat er doch nie vergessen, daß jeder Christ vollkommen werden müsse. Er wurde ärgerlich, wenn auf seine Predigten über die Ideale des christlichen Lebens immer wieder dieselbe billige Redensart als Einwand erhoben wurde: „Wir sind doch keine Mönche!“ Aszet und Weltchrist stehen ja unter dem gleichen Gesetz Christi; die Bergpredigt richtet sich an alle. Der verheiratete Weltchrist kann die Tugend genauso üben wie der Mönch, kann ebensogut beten und Schrift lesen (ein Lieblingsthema des großen Predigers!), kurz, Christ sein wie der Mönch. Denn über den sittlichen Wert eines Lebens entscheidet letztlich die Liebe, und ohne sie ist selbst die Armut und das Martyrium nichts nütze. Die christliche Vollkommenheit besteht wesentlich in der vollendeten Liebe, die aus dem wahren Glauben erblüht und in einem Leben sich auswirkt, das mit den Geboten Gottes übereinstimmt. Damit ist ein Programm aufgestellt, das für alle gilt. Die Sorge um die Vollkommenheit aller um eine Heiligkeit, die nicht das Monopol irgendeines Standes ist, hat Chrysostomus sein Leben lang beschäftigt. Wer seine Eheideale kennenlernen will, lese z. B. seine 20. Homilie zum

Epheserbrief. Sie enthält ein ganzes Gesetzbuch der christlichen Ehe.

Hier muß schließlich auf die patristische Briefliteratur hingewiesen werden. Sie zeigt, daß auch damals schon Briefe „von Seele zu Seele“ geschrieben wurden, an Laien, in deren Herzen der Wille zu einem vollendeten Christentum lebendig war. Es handelt sich freilich nur um wenige Briefe, die naturgemäß fast immer an hochgestellte Persönlichkeiten gerichtet sind, mit denen der Briefsteller persönliche Beziehungen unterhielt. Meist sind es Antworten auf Anfragen, Dankbriefe oder Mahnschreiben. Der zufällige Grund ihrer Entstehung bringt es mit sich, daß in diesen Seelsorgebriefen nur auf Teilgebiete des geistlichen Lebens eingegangen wird. Dabei kommt es nicht darauf an, die innergeistige Haltung des Christen zu schildern oder von der Theologie her zu begründen. Alles Prinzipielle wird meist als bekannt vorausgesetzt, gelehrt wird nur, wie sich der Glaube an den in Frage stehenden Punkten des praktischen Lebens auswirken muß. Wir suchen darum in diesen Briefen vergebens nach einer theoretischen Darstellung der gesamten Laienaszese oder ihrer einzelnen Gebiete, finden aber neben wertvollen Mahnungen und Winken auch stellenweise recht ausführliche Anweisungen über das Eheleben, das Gebet und andere Einzelfragen, wie sie dem eifrigen Christen, der seinen Glauben in die Tat umsetzen will, stets lebendig bleiben werden. Reiche Lebenserfahrung, theologische Weisheit und ein hohes persönliches Ethos sprechen aus den Worten dieser Briefe, die uns ein interessantes Zeugnis altchristlicher Frömmigkeit und eine Quelle wertvoller Anregungen bleiben werden.

VOM GOTTGEHEIMNIS DER EHE

„Dieses Mysterium ist groß, ich sage es aber im Hinblick auf Christus und die Kirche“ (Eph. 5, 32). Die katholische Eheliteratur und -predigt ist in den letzten Jahrzehnten nicht müde geworden, dieses Apostelwort zu zitieren und zu deuten. Aber es blieb und bleibt doch meist bei einer einfachen Übertragung des Geheimnisses Christus-Kirche auf das liebende Zueinander und die liebende Einheit von Mann und Frau, ohne daß genauer gezeigt würde, wie sich in diesem Geheimnis die Liebesbewegung der Menschen von unten und die Liebesbewegung Gottes von oben treffen, jene in das Herz Gottes einmündet und diese sich in die Herzen der Menschen verströmt.

Schon von der menschlichen Erfahrung aus ermessen, reicht das heilige und kühne Unterfangen, ein einziges Leben der Liebe und Treue zu beginnen, in das Geheimnis Gottes hinein. Denn wenn ein Mensch in der Grundfreiheit seines Daseins über sich ganz verfügt, wenn er sich, sein Herz, sein Leben, sein Schicksal und die ewige Würde seiner Person an einen andern Menschen wagt, einem andern anvertraut und damit sich an das letztlich doch immer geheimnisvoll neue, unbekannte und unerforschliche Geheimnis einer andern Person preisgibt — was man nur kann im höchsten Wagnis der Liebe und des Vertrauens —, dann mag ein solches Ereignis, von außen gesehen, so oft vorkommen, daß es alltäglich und fast banal erscheint, es *ist* doch das, als was es den Liebenden erscheint: das immer einmalige Wunder der Liebe. Und solches grenzt an Gott. Denn es umfaßt den ganzen Menschen und sein ganzes Schicksal. Solches aber in Freiheit getan, ist immer — ob man es weiß oder nicht — ein Kommen vor Gott, hat immer den vielleicht ungesagten, schweigenden, alles umfassenden und bergenden, rettenden und segnenden Partner bei sich, den wir Gott nennen. Denn solches Unterfangen hat keine Grenzen, weist ins Grenzenlose und Unbedingte, ist nur in der unbegrenzten Weite der geistigen Person möglich, die auf Gott verweist. In wirklich personaler Liebe ist immer ein Unbedingtes mitgesetzt, das über die Zufälligkeit der Liebenden selbst hinausweist: sie

wachsen immer, wenn sie wahrhaft lieben. über sich hinaus. sie geraten in eine Bewegung, die keinen Zielpunkt im angebbaren Endlichen mehr hat.

Jenes in unendlicher Ferne Liegende, das in solcher Liebe stumm beschworen wird, ist aber letztlich nur mit einem Namen zu nennen: Gott. Er ist der Garant ewiger Liebe, er ist der Hüter der Würde der Person, die sich in Liebe verschenkt und einem andern fehlbaren und endlichen Menschen anvertraut; er ist die Erfüllung der unendlichen Verheißung, die der Liebe innewohnt, die sie aber nicht erfüllen könnte, müßte sie auch sich selbst solche letzte Erfüllung geben; er ist die unauslotbare Tiefe (in Gnade) des andern Menschen, ohne die doch am Ende jeder Mensch für den andern schal und leer werden müßte; er ist die unendliche Weite, in die hineingehend man den Raum findet, um dort die Lasten zu bergen, die man den andern in Liebe nicht will tragen lassen, obwohl sie, allein getragen, einen erdrücken würden; er steht als die wirkliche Vergebung für beide hinter und über jeder Vergebung, ohne die keine Liebe auf die Dauer leben kann; er ist die heilige Treue in Person, die man lieben muß, um dem andern für immer getreu sein zu können; er ist mit einem Wort die Liebe selbst, von der alle andere Liebe herkommt und zu dem alle andere Liebe offen sein muß, soll sie nicht ein Wagnis sein, das sich selbst nicht versteht und an seiner Unendlichkeit zugrunde geht.

Gottes heimliche Partnerschaft in der Ehe wird aber erst ganz in ihrem sakramentalen Geheimnis Wirklichkeit und für uns deutlich. Aus der Botschaft des Glaubens wissen wir, daß die Ehe in einem noch viel radikaleren Sinn in das Geheimnis Gottes hineinragt, als wir es schon aus der Unbedingtheit der menschlichen Liebe ahnen können. Die Ehe, sagt die Kirche, ist ein Sakrament. Wir nehmen das so selbstverständlich hin. Aber man muß verstehen, was damit gemeint ist, um die fast unheimliche Kühnheit zu würdigen, mit der das Höchste von solchem scheinbar sehr alltäglichen Tun der Menschen gesagt ist. Die Ehe unter Christen ist ein Sakrament. Sie vermittelt also Gnade. Gnade aber heißt nicht nur: Hilfe Gottes, damit die ehelichen Menschen liebend sein können und getreu, geduldig und tapfer, selbstlos und einer des andern Last tragend. Gnade heißt nicht nur Hilfe Gottes zur Erfüllung von Aufgaben und Pflichten, die jeder als dieser Welt angehörig erkennt und, wenigstens in der Theorie, anerkennt. Gnade heißt mehr: Gnade heißt göttliches Leben, heißt Kraft der Ewigkeit, Teilnahme, Angeld, Siegel und Salbung.

Anfang und Grund für jenes Leben, das sich, hineingerissen in das Leben Gottes selbst, lohnt, eine ganze Ewigkeit zu leben. Gnade heißt letztlich Gott selbst, der sich mit der unendlichen Fülle seines Lebens und seiner unaussprechlichen Herrlichkeit un-mittelbar an die geistige Kreatur verschwenden will.

Es ist wahr: das alles ist noch verborgen unter den Schleiern des Glaubens und der Hoffnung, das alles ist noch unbegreiflich und dunkel, es mag bisher aus den tiefsten Tiefen unseres Geistes noch nicht aufgestiegen sein in das Flachland unserer Öden Alltagserfahrung. Aber all das gibt es, und eben dieses, was Gott in der innersten, uns selbst noch unzugänglichen Mitte unseres Wesens gewirkt hat als den Keim des Lebens von Ewigkeit, von Freiheit und seliger Gültigkeit, nennen wir mit einem kleinen, trockenen Wort Gnade. Und nun: von dieser Gnade, von dieser, nicht bloß von irgendwelchen Alltagshilfen Gottes zu einem moralischen Rechttun, sagen wir: sie wird auch durch das Sakrament der Ehe gemehrt. Das heißt also: wo unter Christen geheiratet wird, wo ein Zeichen der untrennbaren Liebe in dieser Welt aufgerichtet wird, das ein Hinweis auf die erlösende Liebe Christi zu seiner Kirche ist, da geschieht Gnade, d. h., da geschieht göttliches Leben, wenn es nicht durch die tödliche Schuld der Liebenden gehindert wird, da fängt eine neue Bewegung an, die tiefer hinein in das Leben Gottes tragen kann, da werden neue Tiefen göttlicher Herrlichkeit aufgebrochen in jener Region des Geistes, in der Gott selbst sich als das Leben der Seele an den Geist des Menschen mitteilt, da wächst jene Liebe zu süßerer Zärtlichkeit und zu stärkerer Treue auf, die den Menschen mit seinem Gott verbindet, da geschieht das eine Geheimnis allen Daseins noch tiefer und lebendiger, noch mächtiger und unbedingter als bisher: das Finden Gottes in der Unmittelbarkeit seiner eigenen Mitteilung an den inwendigen Menschen.

Solch eigentlich verzehrend Kühnes und Göttliches wird von der Ehe gesagt, wenn von ihr erklärt wird, sie sei ein Sakrament. Es wird von ihr gesagt, daß sie nicht nur eine Kommunion der Liebe zwischen zwei Menschen sei, sondern auch dabei und mitten darin eine Kommunion der Gnade mit Gott selbst. Kein Zweifel, daß solche Wahrheit nicht geschieht über den Menschen und seine Freiheit, sein inneres Ja hinweg. Kein Zweifel also, daß die Liebenden diese Wirklichkeit nur erfahren, im Maße sie dafür ihr Herz glaubend und liebend auf tun. Aber er will dieses Gnadenereignis, und es kann und soll diese Begegnung mit Gott selbst in

der Gnade darum auch heute und hier geschehen. Und darum ist die Ehe wirklich ein Mysterium Gottes, ein Stück Liturgie, in der die Geheimnisse der Ewigkeit in heiliger Feier heilspendend gegenwärtig werden.

Die Liturgie des ehelichen Ja-Worts mündet ein in die Feier des heiligen Opfers. Und das ist recht so. Die Gnade der Ehe ist Gnade Christi. Sie kommt also von daher, woher alle Gnade kommt: aus dem durchbohrten Herzen des Erlösers, der an dem Altar des Kreuzes sich selbst für die Kirche, seine Braut, hingegeben hat, indem er sich in die unendliche Finsternis des Todes fallen ließ, darauf vertrauend, daß er so und dadurch gerade seine Seele in die Hände seines Vaters legte, indem er sie preisgab in heiliger Verschwendung zur Rettung aller. Vom durchbohrten Herzen Christi kommt alle Gnade. Und so auch die der Ehe, ohne die keine Ehe heil und selig sein kann. Und darum trägt auch die Gnade der Ehe die Eigentümlichkeit ihres Ursprungs: sie ist Gnade opfernder Liebe, sie ist Gnade vergebender, tragender, verzeihender, selbstloser, den Schmerz verbergender Liebe, sie ist Gnade der Liebe, die bis in den Tod getreu ist, sie ist Gnade der Liebe, die fruchtbar zum Leben ist und im Tod, sie ist Gnade jener Liebe, die Paulus preist, der Liebe, die gütig ist, die alles glaubt, alles erträgt, alles hofft, alles duldet, die nimmer aufhört, ohne die alles andere nichts ist. Wenn wir daher in heiliger Feier vor Gottes heiligem Altar die Feier solchen Ehebundes und die Feier der höchsten Tat der opfernden Liebe Christi zu seiner Kirche vereinen, dann ist, was wir begehen, von selbst das Gebet und die Öffnung der Herzen für solche Liebe.

„Getreu ist Gott, der euch berufen hat; er wird es auch vollenden“, sagt Paulus (1 Thess. 5, 24) vom Christwerden der Menschen. Nun ist aber ein Sakrament in Wahrheit ein Stück dieses Christwerdens. Und darum dürfen wir dieses Wort des Apostels, vertrauend auf die Macht der Gnade und der göttlichen Verheißung, auch auf die liebende Gemeinschaft der Ehegatten anwenden. Wer das Sakrament der Ehe empfangen hat, den hat Gott berufen, in der Liebe zum Ehegatten an seiner eigenen Liebe teilzunehmen. Aber er selbst ist es auch, der dem Schwachen zu Hilfe kommt und die göttliche Vollendung der menschlich-ehelichen Liebe bewirkt. Ihm, der seligen Kraft seiner Gnade, die sich im Herzen des sterbenden Herrn verströmt, müssen sich darum Mann und Frau hingeben, um ihrer ehelichen Hingabe jene Tiefe und Reinheit zu geben, nach der sie von ihrem Wesen her ruft und verlangt.

FEST DES HEILIGEN ANFANGS

Zur Feier der Unbefleckten Empfängnis Mariens

Weil im Reiche Gottes, im Reich der Liebe jedem alles in je seiner Weise mitgeteilt wird, alles in allem webt und waltet, ist jedes der Geheimnisse dieses Reiches unerschöpflich. Man hat es erst ganz begriffen, wenn man alles verstanden hat. Das Ganze aber ist die Unerschöpflichkeit des unendlichen Mysteriums Gottes. Darum kann man auch das Geheimnis des Festes der Unbefleckten Empfängnis unter unübersehbar vielen Aspekten betrachten. Und es ist keinem verwehrt, den sich zu suchen, der ihn am besten und erfülltesten in dieses Geheimnis Gottes so einführt, daß er bei Gott selbst ankommt.

Wir wollen dieses Fest betrachten als das Fest des Anfangs. Wir bedenken den Anfang überhaupt, den Anfang der heiligen Jungfrau, unseren Anfang.

I. Der Anfang überhaupt. Der Anfang ist nicht das leere Nichts, die Unerheblichkeit und hohle Unbestimmtheit, das Niedrige und Allgemeine. So denken heute meist die Menschen, die alles Hohe und Vollendete (wenn sie solches überhaupt noch denken und lieben können) als das raffinierte Gebräu aus den billigsten und gleichmäßig unerheblichen, niedrigen „Grundelementen“ denken. Der wahre Anfang dessen, was zur hohen Vollendung kommt, ist aber nicht die hohle Leere, sondern die verschlossene Knospe, der reiche Grund des Werdens, der hat, was er verströmen kann, nicht das erste und kleinste Stück am Beginn dieses Werdens, sondern das Ganze der anhebenden Geschichte in ihrem ursprünglichen Grund.

Denn der Anfang überhaupt ist Gott, die Fülle aller Wirklichkeit. Und wenn von uns gesagt wird, daß wir aus dem „Nichts“ geschaffen werden, so ist damit zwar gesagt, daß wir nicht Gott sind, aber es ist nicht die Leere und die zu allem gleichgültige Unbestimmtheit als unser Ursprung erklärt, sondern gerade Gott. Und dieser setzt den geschaffenen Anfang, der nicht der erste Augenblick unserer Zeit, sondern der Urgrund der ganzen

Geschichte dieser unserer freien Zeitlichkeit ist. Und darum ist der Anfang allein von Gott gesetzt; darum ist er *sein* Geheimnis, das unverfügbar über uns waltet; darum enthüllt er sich erst langsam im Laufe unserer Geschichte; darum muß er von uns in seiner verborgenen Dunkelheit angenommen werden, vertrauensvoll hoffend, wagend; darum muß er in seinem unverfügbaren Geheimnis und in dem, was er von sich in unserer Geschichte entbirgt, in heiliger Anamnese bewahrt werden. Denn wenn er der bleibende Grund des Daseins ist, der alles trägt, und nicht das, was man als das Vergangene hinter sich läßt, dann ist er Aufgabe des Lebens, Inhalt der Anamnese, die in heiliger Feier den Ursprung anwesend sein läßt. Darum feiern wir Geburtstag, Taufstag, Pascha Domini: lauter Feste des Anfangs, der uns als Menschen und Christen zugeteilt ist. Und wenn wir hoffend in die Zukunft blicken, schauen wir aus nach der Enthüllung des Anfangs, kommt uns im Ende der Anfang entgegen, in der Zukunft die Herkunft, die durch die Geschichte in den Besitz genommene Herkunft. Und wenn wir die Vollendung verfehlen, dann darum, weil wir den Anfang verloren haben. Und wenn ein Ende die reine Vollendung ist, dann muß der Anfang ein reiner Entsprung aus der unendlichen Liebe gewesen sein. Im Thomasevangelium heißt es: „Die Jünger sagten zu Jesus: Sage uns, wie unser Ende sein wird. Jesus sagte: Habt ihr denn schon den Anfang entdeckt, daß ihr nach dem Ende fragt? Denn dort, wo der Anfang ist, wird auch das Ende sein. Selig ist, wer am Anfang stehen wird, und er wird das Ende erkennen und den Tod nicht kosten.“ Der historische Jesus hat diesen Satz sicher nicht gesagt. Aber wahr ist er, richtig gelesen, doch. Und Jesus hat doch auch in Wirklichkeit die Gegenwart als Abfall von dem reinen Anfang, so wie er von Gott gesetzt war und durch ihn selbst wieder eingeholt werden sollte, beurteilt, da er sagte: im Anfang war es nicht so. Und wenn Heidegger sagt: Herkunft aber bleibt stets Zukunft, dann sagt er dasselbe Verhältnis zwischen Anfang und Vollendung aus, das der historische und der gnostische Jesus aussagen. Und dieses Wesen des Anfangs überhaupt sollten wir zuerst bedenken, wenn wir ein Fest des reinen Anfangs feiern.

II. Der Anfang der heiligen Jungfrau. Wenn wir verstanden haben, was eigentlich Anfang ist, dann werden wir begreifen, daß, was die Kirche vom Anfang der heiligen Jungfrau bekennt, nur die richtige Übersetzung in den Anfang zurück von dem ist,

was sie immer schon von ihr aus ihrem späteren Dasein und ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung für die Kirche gewußt hat, so lange die Kirche auch gebraucht haben mag, um diesen Rückgang aus dem Entsprungenen in den Ursprung hinein, aus dem Geworfenen in den Entwurf, aus der Zukunft in die Herkunft hinein zu vollziehen, bis sie endlich bei der Definition von 1854 angekommen war. Gott als Anfang und der von Gott gesetzte Anfang dürfen bei Maria nicht durch das Differential der Schuld der Menschheit auseinanderfallen. Denn dieses Differential ist nicht *vor* Christus und *über* seinem Erlösungswerk, sondern *unter* ihm zugelassen, weil er, der absolute und unbedingte Wille Gottes zu seiner Welt schon im voraus zur Welt und ihrer Sünde, der reine und ursprüngliche Anfang des Willens Gottes zur Endlichkeit war und nur darum die Schuld eingelassen wurde, weil sie umfaßt blieb von diesem ihr verborgenen Anfang, der schon immer die überströmende Quelle der Gnade war, wenn sie sich auch erst in dieser vorher verborgenen, überströmenden Fülle im Lauf ihres Erfließens erfließend kundtat. Maria aber gehört in den Willen des ewigen Gottes, den absoluten, die Sünde immer schon umfassen habenden Willen Gottes zur Fleischwerdung seines Logos hinein. Maria gehört zum umfangenden, nicht zum umfangenen Anfang, freilich als gesetzter, nicht als setzender Anfang, als gesetzter in dem Willen zur Welt, im Willen zur Weltwerdung des Logos und *darin* zur Erlösung und darum als im voraus erlöster Anfang. So gehört sie zur Tat Gottes, in der Gott die Sünde erlösend umgreift, weil in der konkreten Ordnung diese Tat Gottes in der Fleischwerdung des Logos aus ihrem Fleisch und ihrem Gehorsam unablässig ist von ihr. Und darum kann an ihr selbst nicht jene Differenz sein zwischen dem gottgesetzten Anfang jedes Menschen als solchem und dem Anfang des Einzelnen, insofern er dem schuldigen Anfang der Menschheit als ganzer der Tat Adams verhaftet bleibt. Ihr Anfang ist der reine, der unschuldige, der einfache, die bloße Gnade, ein Moment am Objekt der Erlösung selbst. Gott hat Maria immer gewollt mit absoluter Liebe als die Ja-sagende zu seinem eigenen Wort, das er der Welt zusprach, weil dieses absolut gewollte, bedingungslos gewollte Wort der Gnade nur dann absolut gesprochen ist, wenn es im Gehorsam und im Fleisch gehört ist, eben durch Maria. Weil aber so gewollt ist sie, weil bedingungslos gewollt, von *Anfang* als die Ja-sagende, im Anfang als solche gewollt; sie kann nicht im Anfang als die Neinsagenkönnende

in ihren Anfang eingesetzt sein. Sie ist in ihrem Anfang die Begnadete. Rein um Christi willen, der der Erlöser ist, und darum als Moment an der Zuvorkommenheit an der Erlösung, um derentwillen Gott die Schuld nur zugelassen hat. Reine Verfügung ist dieser Anfang, der Moment, worin die sich verschenkende Liebe Gottes an den Menschen noch gesammelt bei sich ist oder (besser) ursprünglich bei sich ist als die die Schuld schon immer überholt habende und von dieser Macht her die Ohnmacht der Schuld zulassende Liebe. Dort wo diese Liebe solch einen geschöpflich geschichtlichen Anfang setzt, ist der Anfang der heiligen Jungfrau. Dennoch oder besser: gerade so war diese Herrlichkeit des reinen gottentsprungenen Anfangs — Anfang. Er mußte von Maria gefunden und eingeholt werden, er mußte mit Schmerzen erfahren werden; die Herkunft bedeutete die Zukunft des Alltags, der Gewöhnlichkeit, des Schweigens, des siebenfachen Schmerzes und des Todes des Sohnes und ihrer selbst. Und erst dann war durch die Zukunft der Anfang eingeholt. Erst dann hatte er sich enthüllt als reine Gnade.

II. Unser Anfang. Er ist in Gott verborgen. Er ist verfügt. Und erst wenn wir angekommen sind, werden wir ganz wissen, welches unsere Herkunft ist. Denn Gott ist das Geheimnis schlechthin, und was er setzte, als er uns in unseren Anfang einsetzte, ist noch das in seinem Offenbarungswort verborgene Geheimnis seines freien Willens. Aber, ohne daß dadurch das Geheimnis aufgehoben wird, können wir sagen: zu unserem Anfang gehört die Erde, die Gott geschaffen, die Ahnen, in deren Geschichte Gott weise und vergebend waltete, gehört Jesus Christus, die Kirche und die Taufe. Erde und Ewigkeit. Alles ist da, alles, was überhaupt ist, versammelt sich schweigend in dem Quellgrund unseres eigenen Daseins, und all das andere ist durchdrungen von dem, was jeder als er selber und so als Anfang gesetzt von Gott einmalig und unwiederholbar ist. Mit dem Schweren und Leichten. Mit dem Zarten und Harten. Mit dem Abgründigen und Himmlischen. Und alles ist umfaßt von Gott, seinem Wissen und seiner Liebe. Und alles soll angenommen werden. Und allem gehen wir entgegen, alles, eines nach dem andern erfahren wir, bis die Zukunft die Herkunft eingeholt hat. Eines aber von diesem Anfang ist uns schon durch das Wort Gottes gesagt: das Annehmen können gehört selbst zur Macht des gottgesetzten Anfangs; und wenn wir annehmen, haben wir die lautere Liebe und Seligkeit ange-

nommen. Denn ist in unseren Anfang auch die Differenz zwischen Gotteswille und Menschenwille mitten hinein gesetzt, sind wir auch schon im Anfang die von Gott *und* die von der Geschichte der Schuld Verfügteten, so ist eben doch bei uns auch dieser Widerspruch immer nur zugelassen und schon umfassen durch die lautere Liebe und das heilige Vergeben. Und je mehr im Schmerz des Lebens und im lebendigmachenden Tod dieses Umfassende, das zu unserem Anfang gehört, angenommen wird, je mehr dieses Ursprüngliche herauskommt und sich zeigen und unsere Geschichte durchwalten darf, um so mehr wird die Differenz, der Widerspruch im Anfang gelöst und erlöst. Und um so mehr wird sich offenbaren, daß wir auch selbst mitgemeint waren in jenem reinen Anfang, dessen Fest wir begehen. Wenn der Anfang sich in der Vollendung gefunden und in der Freiheit der annehmenden Liebe vollendet hat, wird Gott alles in allem sein. Weil dann allen alles gehört, werden die Unterschiede zwar noch da sein, aber sie werden sich verwandelt haben und zur Seligkeit der einenden Liebe, nicht zur Trennung mehr gehören. Und darum ist das Fest *unser* Fest. Denn es ist das Fest der ungeschuldeten Liebe, in der wir alle, jeder an seiner Stelle und nach seinem Rang, geborgen sind.

„NIMM DAS KIND UND SEINE MUTTER“

Zur Verehrung des heiligen Joseph

Wenn diese Betrachtung etwas problematisch ausfällt, also fragend und nur unsicher antwortend, dann schadet das nichts. Eine gute Frage ist besser als eine Antwort, die nur Schein ist.

Warum verehren wir den heiligen Joseph? Nun, wird ein normaler Christ antworten, weil Joseph ein heiliger Mann war und dazu der Gemahl der heiligsten Jungfrau und der Nährvater des Herrn. Das ist eine gute Antwort, wenn sie sich selbst ganz versteht. Aber vielleicht darf man daran ein wenig zweifeln. Warum? Zunächst einmal: daß Joseph in der Schrift als gerechter Mann gepriesen wird (Mt. 1, 9), wenn auch nur in einem bestimmten einmaligen Zusammenhang, das mag uns mit Recht wie eine Art Kanonisationsbulle vorkommen. Es sei also unbedenklich unterstellt: er ist ein Heiliger. Aber niemand, der weiß, wie wir Joseph verehren und wie sich seine Verehrung seit dem Ausgang des Mittelalters² entwickelt hat bis zu seiner Proklamation zum Schutzpatron der Gesamtkirche, wird leugnen, daß diese biblische Kanonisation, die ihn doch zu irgendeinem wahrhaft heiligen und gerechten Mann machen würde, allein nicht ausreicht als Fundament der Stellung und der Verehrung, die ihm die Kirche der Neuzeit zuerkennt. Ja aber, so wird man weiterfahren: er ist doch der Nährvater Jesu und der Gemahl der Gottesmutter. Gewiß, das ist er. Gerade nach dem Zeugnis der Schrift. Aber ist dieses Zeugnis uns in seiner Tragweite und seinem Sinn wirklich deutlich und klar? Das sei ein wenig bezweifelt. Und gleich auch der Grund genannt: nicht jede verwandtschaftliche Beziehung zu Jesus, dem Wort Gottes, das ins

¹ Vgl. im allgemeinen aus der Literatur über den heiligen Joseph: J. Müller. Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung (Innsbruck 1937); Henri Rondet, Joseph von Nazareth. Gestalt und Verehrung (Freiburg 1956).

² Vgl. dazu die Ausführungen (mit weiterer Literatur) bei J. Blinzler, Joseph I/II, in: LThK V (Freiburg 1960) 1129–1130.

Fleisch der Sünde kam, ist schon Grund zu einer solchen Aus-erwählung, die den Verwandten selbst heiligend in die amtlich-öffentliche Heilsgeschichte einbezieht.

Stellung in der amtlichen Heilsgeschichte und innere Heiligkeit

Dieser Satz muß zunächst kurz erklärt werden, ehe wir mit unserer eigentlichen Frage weiterfahren können. Nicht überall, wo das Heil gewirkt wird, wo ein Mensch Gottes Gnade findet in Gottes und des Menschen freier Tat, ist auch öffentliche, durch Gottes an alle gerichtetes Wort bezeugte Heilsgeschichte. Diese ist ein irgendwie abgegrenzter Bezirk in der Gesamtgeschichte der Menschheit, denn nur von einem engen Teil der Gesamtgeschichte deutet uns Gottes Wort selbst den letzten Sinn jetzt schon (vor dem Weltgericht): hier ist Heil und nicht Unheil geschehen, hier ist Gott selbst in der Geschichte seiner Welt handelnd aufgetreten und ist im Glauben zum Heil angenommen worden. In dieser amtlich-öffentlichen Heilsgeschichte, die nicht nur geschieht, sondern als solche geoffenbart wird, ist es nun wirklich so³: wir haben eine unauflösliche Einheit (mindestens in der neutestamentlich-endzeitlichen Heilsgeschichte) zwischen dem äußeren heilsgeschichtlichen Vorgang und dem inneren heiligenden Vollzug dieser Geschichte durch die berufenen Menschen, die diese Geschichte als die gottgewirkte Heilsgeschichte durch ihre Freiheit tun. Außerhalb dieser amtlich-öffentlichen, von Gott als die Geschichte seines siegreichen Erbarmens schon jetzt proklamierten Heilsgeschichte kann ein Mensch etwas Großes und selbst für Gott und sein Reich Wichtiges tun und doch innerlich, sich Gott versagend, versagt haben; Amt und Heiligkeit können auseinanderfallen. So kann es in der eigentlichen öffentlich-amtlichen Heilsgeschichte des neuen und ewigen, endzeitlichen Bundes der nicht bloß angebotenen, sondern auch siegreichen Gnade nicht sein. Sonst wäre das Greifbare, das sich als Gottes siegreiche Nähe ausgibt, innerlich leer, Demonstration eines fernbleibenden Göttlichen, nicht Inkarnation der siegreichen Gnade, die sich der Welt nicht nur anbietet, sondern ihren Widerstand überwindet und selber schenkt, was sie von uns fordert. Wenn schon die

³ Vgl. zum folgenden K. Rahner, Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1964) 227–229f.; Bd. III (Einsiedeln 1964) 114–117; Bd. V (Einsiedeln 1964) 115–135.

Kirche als ganze nicht nur die Verkündigung des Gesetzes und das Angebot der Gnade, nicht nur heilige Veranstaltung Gottes, sondern geschenkte Erfüllung des Gesetzes und siegreiche Gnade, deren Sieg sichtbar erscheint, wirklich geheiligte Gemeinde der Erlösten — eben Kirche und nicht Synagoge ist, dann gilt das erst recht von jener engsten und eindeutigsten Heilsgeschichte, in der dieses Heil leibhaftig erschien, das in der Kirche gegenwärtig bleibt. Darin kann Amt und Heiligkeit, Sendung für andere und eigene Begnadigung, Charis und Charisma nicht auseinanderfallen, da muß in der Tiefe der Wirklichkeit geschehen, was sich in der Greifbarkeit des Geschichtlichen anmeldet, da wird die Geschichte, also das Greifbare, wirklich erlöst, d. h. ist die wirkliche Anwesenheit dessen, was sie sagt, das wirksame „Sakrament“ der Gnade. Darum ist z. B. die Kirche — fast könnte man sagen — „naiv“ davon überzeugt, daß die Apostel, auf die sich der Geist am kirchenstiftenden Pfingsten herabließ und auf die er die sichtbare Kirche gründete, auch wirklich gotterfüllte Männer, Begnadete und Geheiligte waren, die es waren und blieben, so daß auf den zwölf Grundsteinen des ewigen Jerusalem die Namen der zwölf Apostel in Ewigkeit geschrieben bleiben (Apok. 21, 14). Darum weiß die Kirche, daß Maria nicht bloß in einem biologischen Bereich die Mutter Jesu ist, sondern die heilige Maria, die an Leib und Seele heilige Jungfrau, die Erlöste und die Mutter der Gnade — daß bei ihr das Amt ihrer innerlichen Heiligkeit entspricht und umgekehrt. Sendung in der öffentlichen Heilsgeschichte und innere Heiligkeit entsprechen bei ihr vollkommen. Und diese Grundüberzeugung liegt allem Einzelwissen der Kirche über Maria zugrunde.

Gehört nun auch Joseph in diese öffentliche Heilsgeschichte, so daß das eben angedeutete Prinzip auch von ihm gilt? Wenn dies nicht der Fall wäre, wüßten wir über Joseph im Grunde doch nichts als die kurzen Notizen, die in der Schrift zu lesen sind: diese wären zu lesen nicht als Aussagen über eine Heilswirklichkeit, sondern als biographische Randbemerkungen, die ohne eigentlich einen Gegenstand der Heilsgeschichte zu benennen, bei dem Bericht einer solchen Geschichte unvermeidlich sind. Dann wäre Joseph zwar in einer familiären Beziehung zu Jesus. Aber es wäre daraus sowenig abzuleiten wie über die sonstigen Verwandten Jesu, die als seine „Brüder“ und „Schwestern“ genannt werden, ohne daß wir daraus das Recht folgern könnten, ihnen eine besondere Heiligkeit zuzuschreiben. Die alte Kirche

hat in der Umgebung Jesu außer Maria und den Aposteln ausdrücklich nur eine Gestalt gesehen, die sie zu den positiven Trägern der Heilsgeschichte rechnete: den Täufer. Dieser hat durch lange Jahrhunderte den heiligen Joseph übersehen lassen. Von ihm wird mehr und ausdrücklicher in der Schrift berichtet. Von ihm ist deutlicher, daß er wirklich in das amtliche Drama, das zwischen Gott und der Menschheit gespielt wird, hineingehört, als eine tragende Gestalt. Ihn hat darum der Kult der alten Kirche viel früher (und in mancher Hinsicht bis auf den heutigen Tag feierlicher) verehrt als den Nährvater des Herrn. Liegt darin eine grundsätzliche Tatsache und Schranke, oder hat die Kirche allmählich deutlicher zu sehen gelernt, daß auch Joseph wirklich in die Heilsgeschichte als solche hineingehört (wobei wir hier die Frage beiseite lassen können, wie in einem theologischen Sinn der scheinbare Widerspruch zwischen der alten und der neuen Liturgie der Kirche ganz beseitigt werden könne, daß früher eigentlich Johannes die *felix Patriarcharum clausula* war, und heute Joseph so genannt wird)?

Zur Auslegung von Mt. 1

Um diese Frage zu beantworten oder doch wenigstens einen Versuch dazu zu machen, wäre eine ausführliche Exegese des ersten Kapitels bei Matthäus notwendig. Eine solche Arbeit ist hier und beim heutigen Stand der Forschung in einer wirklich zufriedenstellenden Weise nicht möglich. Vor allem Untersuchungen mit Hilfe der formgeschichtlichen Methode (wie sie etwa A. Vögtle und andere für Mt. 2 schon gemacht haben) sind unvermeidlich. Wenn die Auslegung im folgenden methodisch viel einfachere Wege geht, dann hat dies hauptsächlich folgende Gründe: die durchschnittliche Einmütigkeit der traditionellen katholischen Exegese dieser Stelle muß erst von der Sache her fragwürdig werden; außerdem darf auch eine mit modernsten Methoden arbeitende Exegese das schlichte Hinhören auf die *sachlichen* Aussagen des Textes selbst — besonders das eines katholischen Theologen — nicht vergessen: umständliche Konstruktionen können dabei vermieden werden; endlich bleibt es auch theologisch durchaus legitim, durch eine solche Auslegung eine theologische Aussage der Schrift deutlicher ans Licht zu bringen, auch wenn dies nicht nur mit den Mitteln der Philologie und

genetischer Untersuchungen vor sich geht. Damit soll einer gründlichen exegetischen Arbeit nicht vorgegriffen werden. Die folgende Auslegung bewegt sich bewußt im Vorläufigen, glaubt aber dabei doch enger an Text und Sinn der Schrift selbst zu bleiben als herkömmliche Deutungen. Aus diesen Gründen wird auch auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Literatur verzichtet.

Jeder Christ kennt diese Worte aus Mt. 1. Sie lauten:

Mit der Geburt Jesu Christi verhielt es sich so: Als seine Mutter Maria mit Joseph verlobt war, ward sie, bevor beide zusammenkamen, erfunden als schwanger aus heiligem Geist. Joseph aber, ihr Mann, wollte sie heimlich entlassen, da er gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte. Als er darüber mit sich zu Räte ging, zeigte sich ihm im Traum ein Engel des Herrn und sagte: Joseph, Sohn Davids, scheue dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen; denn das in ihr Gezeugte ist aus heiligem Geist. Sie wird einen Sohn gebären; dem sollst du den Namen Jesus geben . . . Joseph stand vom Schlafe auf, tat, was ihm der Engel des Herrn aufgetragen hatte und nahm sein Weib zu sich . . . (1. 18-24).

Der Text wird fast allgemein in der Exegese und in der frommen Betrachtung so verstanden, daß Joseph zwar etwas davon bemerkte, daß Maria gesegneten Leibes war, aber nicht wußte, wie er sich diese Sachlage erklären sollte; daß er weder durch eine Frage von seiner Seite noch durch die Initiative Marias über das Wunder dieser Empfängnis belehrt wurde und so Maria aus dieser Situation heraus entlassen wollte. Man versucht dann eine sehr sublimale Psychologie, um zu erklären, warum Maria und Joseph schweigen, warum genauerhin Joseph Maria entlassen wolle und dies doch heimlich zu tun beabsichtige.

Stimmt diese Deutung? Zunächst heißt es im Text eindeutig: Maria sei erfunden worden als schwanger aus heiligem Geist. Niemand zweifelt, daß der Zustand, dessen „Erfundenwerden“ hier festgestellt wird, von *Joseph* bemerkt worden ist. Aber man korrigiert eigenmächtig den Text: das „aus heiligem Geist“ sei ein Zusatz, der eigentlich nicht hierhergehöre; er sei eine Erklärung des Verfassers über einen Sachverhalt, den Joseph erst später, eben aus dem Mund des Engels vernommen habe. Aber so steht es doch nicht hier. Eine solche Abschwächung der Aussage wäre erst berechtigt, wenn sonst die Erzählung nicht mehr sinnvoll bliebe. Setzen wir also einmal unbefangen voraus: Joseph

bemerkte den Zustand Marias und wird von ihr auf seine Frage hin über den himmlischen Ursprung dieses Zustandes belehrt. Dann hat der Satz seinen vollen Sinn: Maria ward (von Joseph) erfunden als schwanger aus heiligem Geist. Und warum sollte es nicht so gewesen sein? Um zu erklären, warum es nicht so gewesen sein könnte, erfindet man eine sehr gequälte Psychologie: Joseph fragt nicht. Warum sollte er eigentlich Maria nicht fragen? Was ist natürlicher als eine solche Frage, gerade einer Frau gegenüber, der er vertraut, die er liebt! Und Maria sollte schweigen? Warum denn? Hat sie kein Vertrauen zu Joseph und seiner Glaubensbereitschaft? Konnte Maria, wenn sie sachgemäß und mit ruhiger Klarheit des Geistes handelte, sich darauf verlassen, daß Joseph anderswoher erfahren werde, was er doch gerade vom Gesichtspunkt Marias aus erfahren mußte, da sie ja von sich aus nicht die Absicht hatte, sich von Joseph zu trennen? Wenn sie aber bei ihm bleiben wollte, dann mußte sie doch in einem Moment, in dem ihre Schwangerschaft schon von ihm bemerkt war, auch deren Grund sagen. Darauf hatte er ein Recht. Und die weise Jungfrau konnte billigerweise nicht damit rechnen, daß Joseph durch ein Wunder das mitgeteilt werde, was er ohne ein Wunder durch sie selbst erfahren konnte und erfahren mußte, weil er mindestens dann darauf Recht hatte, wenn Maria bei ihm als ihrem Gemahl bleiben wollte. Maria macht in ihrem übrigen Leben nicht den Eindruck, daß sie nicht imstande sei, die normalen Alltagspflichten (auch wenn sie aus sehr himmlischen Ereignissen entspringen) sehr alltäglich normal zu tun.

Aber Joseph erfährt doch nach dem Text vom *Engel*, daß Maria aus heiligem Geist empfangen hat? Gewiß. Aber muß dies die erste Belehrung über diese Tatsache sein? Kann sie denn nicht auch aufgefaßt werden als eine himmlische Bestätigung dessen, was Joseph von Maria weiß? Wäre ein „zweiter Zeuge“ in einer solchen Frage, die die höchste Anstrengung des Glaubens verlangt, überflüssig und sinnlos? In keiner Weise. Schon von dieser Überlegung aus ist es ganz willkürlich, aus Vers 20 herauslesen zu wollen, daß Joseph bisher von dem himmlischen Ursprung des Kindes nichts habe wissen können. Wenn also Vers 18 sagt, daß Joseph davon schon gewußt hat (wenn wir diesem Vers seinen schlichten, vollen Sinn lassen), dann wird diese Tatsache durch den Vers 20 nicht dementiert. Zudem ist diese Mitteilung des Engels von der himmlischen Herkunft des Kindes nicht nur eine Bestätigung eines schon von Maria erhaltenen Wissens, son-

dem wird als Grund für etwas anderes eingeführt, wie wir noch sehen werden, und erhält dadurch eine Berechtigung im Munde des Engels, die unabhängig ist von der Frage, ob Joseph den Sachverhalt in sich schon wußte oder nicht. Denn man kann in einem bestimmten Begründungszusammenhang einem andern gegenüber sinnvoll auf eine Tatsache hinweisen, die, rein in sich genommen, von diesem schon gewußt wird.

Aber Joseph will Maria doch heimlich entlassen? Gewiß. Aber gerade das erklärt sich sinnvoller, wenn wir voraussetzen, er habe vom übernatürlichen Ursprung des empfangenen Kindes schon gewußt.

Zunächst einmal: wenn Joseph nichts davon gewußt hat, warum will er dann Maria heimlich entlassen? Wenn er eine unsittliche Ursache dieser Schwangerschaft vermutet hätte, wie wäre dann die Absicht, sie heimlich zu entlassen, motiviert und wie wäre sie dann ein Zeichen einer besonderen „Gerechtigkeit“, d. h. doch, alttestamentlich gesehen, eines Willens zur Erfüllung des ganzen geschriebenen Gesetzes? In einer solchen Hypothese ist weder das eine noch das andere zu erklären. Wenn aber Joseph nicht an eine solche ehebrecherische Ursache gedacht hat und andererseits doch nichts vom übernatürlichen Grund der Empfängnis gewußt hätte, dann hätte er sich gar keinen Grund dieser Empfängnis sagen können: er wäre also im Grund durch diese heimliche Entlassung einer Frage des Lebens einfach davongelaufen, einer Frage, die er hätte lösen können durch eine schlichte und naheliegende Frage bei seiner Braut. In diesem Zusammenhang davon zu reden, daß Joseph eben alles Gott überlassen und anvertraut habe, ist verkehrt. Man vertraut ein Rätsel des Lebens erst dann mit Recht in einem passiven Aufsichberuhenlassen Gott an, wenn man das Seine getan hat, es zu lösen. Das aber hätte Joseph erst dann getan, wenn er sich bemüht hätte, dem Rätsel dieser Schwangerschaft auf den Grund zu kommen durch eine einfache, sehr natürliche Frage bei jemandem, der den Grund dieser Schwangerschaft wissen konnte, d. h. in dem Kreis der für Joseph letztlich allein in Frage Kommenden (er rechnete nicht mit Engeln), bei Maria. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß er auch tatsächlich so gehandelt hat. Jedenfalls aber: die Absicht bei Joseph, Maria heimlich zu entlassen, wird nicht erklärt durch ein Nichtwissen Josephs über die Geschichte dieser Empfängnis. Hätte er sie nicht gekannt, hatte er anders handeln müssen.

Und nun: gerade das Wissen um die Übernatürlichkeit dieser Empfängnis erklärt die Absicht des Bräutigams. Er weiß, hier hat der Himmel diesem Mädchen ein Kind geschenkt; er hat sie erfunden als aus heiligem Geist schwanger. Was liegt da näher, als sich selbst als nicht in diese heilige Geschichte hineingehörig zu betrachten? Mußte Joseph nicht gerade, weil er von Maria wußte, was Gott Großes an ihr getan hat, sich sagen: hier kann ich keinen Anspruch mehr auf meine Braut machen? Hier hat der Himmel diesen Menschen in Anspruch genommen, hier habe ich zurückzutreten, wenn ich ein gerechter Mann sein will? Damit dieses Zurücktreten, diese Aufgabe der durch die Verlobung erworbenen Rechte Maria nicht schade, muß er sie natürlich heimlich entlassen⁴.

Natürlich kann man sich fragen, ob ein solcher Entschluß unter den gegebenen Verhältnissen für Maria in jeder Hinsicht vorteilhaft gewesen wäre, ob er nicht doch auch bei einer heimlichen Entlassung für sie Schaden gebracht hätte. Bei einer solchen Abschätzung der möglichen Nachteile wäre freilich auch noch zu fragen, ob Joseph Maria vor der Geburt des Kindes zu entlassen gedachte; ob bei einer sofortigen oder späteren Entlassung das Kind in der Öffentlichkeit als ehebrecherisch empfangen oder als unrecht vor der Heimführung gezeugt oder auch als Kind Josephs gegolten hätte. Da dies alles schwer zu sagen ist, muß man sich hüten, von solchen Erwägungen aus, wie Maria nach der Entlassung dagestanden hätte, zu schließen. Joseph könne die Mutter und das Kind nicht haben entlassen wollen, wenn er von dem himmlischen Geschehen gewußt hätte. Man kann auf jeden Fall sagen: auch in der Hypothese, daß Joseph vom himmlischen Geschehen nichts wußte, wollte er durch die Entlassung Maria nicht schaden.

⁴ Der Satz: Joseph wollte sie nicht bloßstellen, soll nicht eine Begründung der Entlassung sein, sondern eine von deren „Heimlichkeit“. Wenn Joseph Maria unter öffentlich-ausdrücklicher Bekanntgabe entlassen hätte, wäre sie in Verdacht gekommen, selbst einen schuldhaften Grund zur Entlassung gegeben zu haben, wie immer dieser Grund in ihrer Umgebung vermutet worden wäre. (Er brauchte ja von dieser nicht notwendig in der Schwangerschaft als solcher gesucht werden, da wir nicht sicher sagen können, wann Joseph Maria hätte entlassen wollen und ob nicht die Umgebung auf jeden Fall das Kind als Kind Josephs betrachtet hätte.) Denn Joseph konnte auf keinen Fall sich der Hoffnung hingeben, daß die Umgebung an ein wunderbares Werden des Kindes glauben werde. Eine allgemein bemerkte Entlassung hätte also auf jeden Fall auf Maria einen Verdacht geworfen. Der Satz, Joseph wollte Maria nicht bloßstellen, beweist also weder einen Verdacht bei Joseph noch daß er selbst von dem himmlischen Geheimnis vor der Engelbotschaft nichts wußte.

Das deutet der Text hinreichend an. Es müssen also die Umstände so gewesen sein, daß ein kluger und umsichtiger Mann einen besonderen Schaden für Mutter und Kind nicht befürchten mußte. Ist dies auf jeden Fall so, dann kann man nicht sagen. Joseph hätte Maria und das Kind notwendig zu sich nehmen müssen, wenn er von dem Geheimnis gewußt hätte, weil er ihnen sonst geschadet hätte, was er unter dieser Voraussetzung doch nicht tun wollte.

Wir können also ruhig sagen: Joseph erkennt den himmlischen Ursprung des Geschehens und des Kindes und will sich *darum* als Fremder und Unbeteiligter zurückziehen, er will nicht die für sich in Anspruch nehmen, die Gott für sich in Anspruch genommen hat. Joseph hat also gerade nicht so gedacht, wie die „Josephologie“ seit den Zeiten Augustins⁵ ihn denken läßt: ich habe von mir aus väterliche Rechte auf dieses Kind, ich bin sein Vater, weil dieses Kind, wenn auch durch das Wunder des Himmels, in meiner Ehe geworden ist, weil die Mutter meine Gattin ist. Ganz abgesehen von der Frage, ob man grundsätzlich nach dem damaligen Eherecht von dem Kind der bloß Verlobten, aber noch nicht Heimgeführten so denken konnte. Joseph hat so vom Verhältnis zwischen sich und dem Kinde des Himmels und seiner Mutter nicht gedacht. Er nimmt als der, der an sich „von unten“ ist, dieses Heilsgeschehen gerade nicht auf als etwas, was sich in den Rahmen seiner irdischen Verhältnisse einzufügen hat, sondern als etwas, was diese seine irdischen Rechte, soweit sie wirklich seine sind, aufhebt, so daß er von der Tat seiner irdischen Verlobung her keine Ansprüche auf die Mutter und das Kind hat und darum auch keine mehr geltend macht.

Joseph, der amtlich bestellte Vater Jesu

Hier ist nun der Punkt erreicht, dessentwegen wir diese ganze exegetische Überlegung angestellt haben: Durch die Engelserscheinung wird Joseph zu dem bestellt, was er von unten, von

⁵ Vgl. Augustinus, sermo 51 n. 17–21 (PL 38, 342–345) Contra Julianum V n. 46f. (PL 44, 810f.); sermo 225 n. 2 (PL 38, 1096); De consensu evangel. II, 23 (PL 34, 1071–1072). Mit der Kritik an diesem „Meisterstück der Theologie über die Ehe“ (wie Rondet es nennt: 10), die auch Müller preist (116), soll nicht geleugnet werden, daß, nachdem einmal „von oben“ das natürliche Band zwischen Maria und Joseph gleichsam in die Sphäre der

seiner Verlobung her gerade nicht wäre: zum Gemahl *dieser* Jungfrau, zum Vater *dieses* Kindes; er wird in die Heilsgeschichte als solche hineingenommen, er erhält wirklich von oben den Heiland der Welt für uns anvertraut. Darum ist Jesus der Erbe der Verheißung an David, weil er der Sohn Josephs, des Sohnes Davids, ist, wie ihn der Engel ausdrücklich nennt. Darum muß er im himmlischen Auftrag diesem Kind seinen Erlösernamen geben. Darum ermuntert ihn der Engel nicht, zu tun, was zu tun sein angestammtes Recht wäre, sondern befiehlt ihm zu tun, was er eigentlich sonst nicht tun dürfte: nimm dein Weib zu dir. Darum wird ausdrücklich gesagt, daß er dies tat, gehorsam dem Gebote des Engels des Herrn. Darum nimmt er „das Kind und seine Mutter“ (Mt. 1, 24; 2, 14; 2, 21), wie es immer wieder heißt. Joseph steht also nicht nur in einer privaten, bloß natürlichen Beziehung zu Jesus, wie etwa seine „Brüder“ und „Schwestern“, die darob noch lange nicht selig gepriesen werden können, deren Verwandtschaft (selbst wenn sie „blutmäßiger“ war als das Verhältnis Josephs zu Jesus) ihnen keine Rechte im Gottesreich verlieh und keine Heiligkeit gab. Joseph steht nicht am Ende der Stammbaumreihe Jesu (Mt. 1, 16; Lk. 3, 23) als einer der Sünder, aus deren Geschlecht der Erlöser das Fleisch der Sünde annehmen wollte (Röm. 8, 3); er steht in der Heilsgeschichte als einer, der in den Anfang jener neuen Lebenslinie hineingenommen ist, die nicht mehr aus dem Willen des Fleisches kommt. Er ist der Bewahrer und Hüter des Sohnes, der von oben ist. Er ist es durch den himmlischen Auftrag, den er im Glaubensgehorsam annimmt. Auch er wird (wenn auch mit anderen Worten) selig gepriesen, weil sein natürliches Verhältnis zu Jesus „aufgehoben“ worden ist in seine übernatürliche Glaubenstat, genauso wie Maria (vgl. Lk. 1, 45 mit Lk. 11, 27f.). Es ist nicht einfach so, daß das Irdische heil-los aus der Tat des begnadenden heiligen Geistes ausgeschlossen würde (da doch alles Fleisch das Heil Gottes schauen soll), aber es ist auch nicht so, als ob das fleischliche Verhältnis zu Jesus einfach unverwandelt kraft eigenen Rechtes in das himmlische Geschehen von Charisma und Charis, Amt und Begnadigung einginge, als ob die Väter Christi (Röm. 9, 5) „dem Fleische nach“ nicht auch wie alle anderen erst noch aus dem „Geiste“ die werden müßten, von denen der Herr sagen kann, daß sie ihm Bruder, Heils- und Gnadengeschichte erhoben war, gewissermaßen sakramental geworden war, alles das, was Augustin sagt, doch sehr richtig ist. Zu dieser Lehre Augustins vgl. besonders Müller, 108–120.

Schwester und Mutter seien (Mt. 12. 50). Aber eben dies, daß Joseph entscheidend mehr ist als ein leiblicher Verwandter Jesu dem Fleische nach, der nur in die private Biographie, aber nicht eigentlich in die Anamnese der Geschichte des Reiches Gottes hineingehört, das bezeugt uns die Schrift, da sie Joseph durch die Tat von oben Vater Jesu werden läßt in dem Augenblick, da er durch seine Absicht bekennt, daß er es nicht von unten her ist. Wenn es in der Schrift heißt, daß wir auferbaut sind auf den Aposteln und Propheten, wenn also gesagt wird, daß unser ewiges Heil und Schicksal auf deren Glaubensgehorsam für immer aufruhet wie auf dem Abrahams, dann gehört in diese Reihe der Väter unseres Heils auch der heilige Joseph. Und zwar an die Stelle, wo er steht, an die Seite des Kindes, das das Heil selbst ist. Während Joseph das „Gezeugtsein aus heiligem Geist“ als Grund betrachtete, der es ihm zur Pflicht der Gerechtigkeit macht, sich zurückzuziehen, erklärt der Engel eben diesen Umstand als Grund der Pflicht, zu bleiben: Das Heilige muß behütet werden, es soll in der ehelichen Liebe und Gemeinsamkeit von Maria und Joseph geborgen sein, es soll das *angenommene* Heilige sein, wenigstens von einem heiligen Rest, wenn schon die Seinen im allgemeinen es nicht aufnehmen (Jo. 1. 11).

Hier aber muß jener Ausgangspunkt des Verständnisses für Josephs Amt und Heiligkeit gesucht werden, von dem wir am Anfang unserer Überlegungen gesprochen haben. Erst wenn das Gesagte begriffen ist, ist verstanden, was gemeint ist, wenn wir sagen: Joseph ist der Bräutigam der Gottesmutter und der Nährvater Jesu und *darum* der heilige Joseph, so wie ihn die Verehrung der Kirche kennt. Weil er dort, wo das Heil für alle Zeiten geschah, von oben her in die eigentliche, öffentliche Heilsgeschichte als Vater Jesu mit einem eigentlichen diese Heilsgeschichte mittragenden Amt berufen wurde, darum hat er unweigerlich eine Heiligkeit, die dieser Funktion in dieser öffentlichen Geschichte entspricht. Anders könnten wir diese gar nicht wissen. Sonst könnten wir hoffen und annehmen, daß er das Heil erreicht hat, wir wüßten es aber so wenig, wie wir es von irgendeinem der namenlosen Ahnen und Verwandten des Herrn wissen. Er gehört so zu dieser Heilsgeschichte, daß sie an ihm und für ihn das Heil wurde, weil er ihr wirklich zugehörte, mindestens so wie die Apostel und der Täufer. Von hier aus kann dann der Versuch gemacht werden, die These von einer Protodulia (Erstverehrung) des heiligen Joseph verständlich zu machen, die schon seit langer Zeit in der

Theologie vertreten wird, so daß sie als mehr erscheinen kann als ein seltsam ausgeklügeltes Fündlein müßiger Spekulation. Aber davon soll hier nicht mehr gesprochen werden. Denn die Nachfolge Christi und Ignatius von Loyola mahnen uns, nicht gar zu genau den Rang der Heiligen Gottes in seinem Reich bestimmen zu wollen.

Auch sind wir oft zu Hütern des Heiligen berufen, das da in der Welt aus ihrem dunklen Schoß herausgeboren werden soll. Zu Hütern in uns selbst, in unserem Leben, in unserem Beruf und unserer Arbeit. Scheinbar spielen sich da nur die Dinge des Alltags ab, die nichts mit der heiligen Geschichte des Reiches Gottes und des Heiles der Welt zu tun haben. Wir und unser Tun gehören auch tatsächlich nicht in die öffentliche Heilsgeschichte hinein, die, da die Zeit noch läuft und wir im Glauben pilgern, von Gott schon jetzt *als* solche Geschichte geoffenbart ist. Von uns ist noch nicht offenbar, daß wir Kinder Gottes sind. Wir hoffen es und laufen, ohne zu rechnen und zurückzublicken, mit Furcht und Zittern und mit fester Hoffnung dem entgegen, was zu sein uns Gottes Gnade verliehen haben möge. Aber, wenn auch nicht enthüllt und offenbar gemacht, verborgen soll und kann auch unser Leben Heilsgeschichte, Geschichte des Reiches Gottes und des Sieges der Gnade, Geburt Christi im Fleisch, Bewahrung und Hut des Heiligen sein wie in der Geschichte Josephs. Scheinbar knüpfen wir nur auf eigen gut Glück und aus eigenem Entschluß Bande und Beziehungen des Lebens, der Bekanntschaft, der Liebe und des Berufes. Im Grund aber sind wir darin die Berufenen und Begnadeten, die Hüter des Heiligen in Glaube, Starkmut, Treue und Gehorsam wie Joseph. Die irdische Liebe wird zum Sakrament und die Ehe zum Ursprung eines ewigen Schicksals voll der Herrlichkeit der Gnade. Und wem sind nicht auch sonst Kinder Gottes anvertraut, die das Leben *des* Kindes Gottes schlechthin in dieser Zeit fortsetzen sollen: anvertraut in der Familie, in der Nachbarschaft, im Beruf, in der Schule, kleine und große Kinder Gottes, die ja alle vor Gott und in der Sorge um das ewige Leben Kinder, schwach, arm und hilfsbedürftig, abhängig von treuer Sorge bleiben? Uns erscheint kein Engel vom Himmel, der uns diesen himmlischen Auftrag deutet, der uns sagt: nimm dieses Kind der Ewigkeit, für das du nicht sorgen könntest und dürftest, wenn es dir nicht aufgetragen wäre von oben, nimm das Kind, denn es *ist* dir aufgetragen. Und dennoch ist auch uns durch die ebenso himmlische Botschaft des Glaubens,

des Evangeliums derselbe Auftrag zuteil geworden, wenn auch uns nicht offenbar gemacht wurde durch dieselbe Stimme, daß wir ihn wirklich auch angenommen haben. Durch nur scheinbar irdische Ereignisse und Verhältnisse ist uns das Himmlische und Göttliche, Gottes Gnade, ihr Fortbestand und Sieg in unserem eigenen Herzen und in unserer irdischen Umgebung anvertraut. Überall lebt der Sohn Gottes, der Mensch wurde, sein Leben weiter. Überall sind wir gefragt, ob wir so treu in der Hut dieses Kindes, das uns in allen seinen Brüdern und Schwestern (und sogar in uns selbst) begegnet, erfunden werden wie Joseph, von dem es heißt: er war gerecht, er nahm das Kind und seine Mutter, er bewahrte sie in der Fremde und in der Heimat, in guten und in bösen Tagen, er hütete das Kind, damit es werden konnte, was es war: der Heiland der Welt.

I

Wenn wir das Fest des heiligen Thomas begehen und, wie es sich geziemt, des Patrons der theologischen Studien gedenken, wenn wir seiner in der Betrachtung Erwägung tun, dann ist vielleicht das erste, worüber wir einen Augenblick nachdenken könnten, die katholische Heiligenverehrung überhaupt. Sie ist spezifisch Katholisches innerhalb des Christentums des Abendlandes. Und mit Recht. Wir müssen aber verstehen, was diese Heiligenverehrung eigentlich besagt. Dann werden wir erkennen, daß wir in diesem Punkte heute gar nicht so katholisch sind, wie wir es vielleicht zu sein meinen. Heiligenverehrung ist ja nicht bloß die historische Erinnerung an menschlich und kirchlich bedeutsame Vergangenheit, sondern ist eine wirkliche und wahrhafte Beziehung zu einer lebendigen Person, die vollendet ist und gerade so gegenwärtig und mächtig bleibt; Heiligenverehrung ist Glaube, Hoffnung und Liebe. Einbezogenheit in das schon angebrochene Reich Gottes in seiner Vollendung. Und da tun wir uns wohl alle oder doch die meisten schwer: von uns her liegt uns das heute gar nicht. Das Religiöse hat sich für uns in einer sehr merkwürdigen Weise auf Gott konzentriert. Weil es das absolute Geheimnis nur einmal gibt, weil Religion für uns das Kommen vor diesen Abgrund der radikalen Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit geworden ist, weil die Toten uns unheimlich tot und fern geworden sind, weil die Welt der Menschen brüchig, unheimlich endlich und vor allem profan geworden ist, haben sich die Heiligen wie aufgelöst in ehemalige Geschichte und Totsein. Und insofern wir sie in ihrem Bleibendsein nicht leugnen, sind sie für uns gewissermaßen verschlungen und verschwunden in dem einen Wort, das unsere heutige Religiosität noch ausspricht, in Gott. Und dies ist gar nicht katholisch. Und das altmodisch überlieferte Katholische der Heiligenverehrung ist etwas, was so fast wie ein

Fernziel unserer eigenen religiösen Entwicklung, als eine höhere Zukunft noch vor uns steht: die wirkliche, echte, lebendige Realisation dessen, daß sie sind, daß sie leben, mächtig sind, uns näher sind als je, daß sie nicht absorbiert sind durch Gott, sondern von ihm bestätigt, daß er wirklich ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist, daß man nicht untergeht, wenn man sich ihm naht, sondern erst zu seiner eigenen Fülle und Selbstständigkeit kommt, daß der wirkliche Gott nicht nötig hat zu entmachten, daß Heiligenverehrung darum kein verkappter Polytheismus ist, noch eine puerile Art der Frömmigkeit, der die Übermacht und das schauervolle Geheimnis Gottes noch nicht recht aufgegangen ist, sondern die Reife des christlichen Gottesverhältnisses. Denn diese Reife weiß, daß die Kreatur nicht im Abgrund Gottes verschwindet, wenn sie ihm verfällt, sondern erst wirklich lebendig und gültig wird. Sie kann darum die Kreatur in Gott finden, weil sie darin eingegangen, aber nicht aufgegangen ist, und indem sie die Kreatur in Gott findet, in seiner Vollendung, in der Endgültigkeit der Selbstmitteilung Gottes an diese Kreatur, ist dieses Finden ein echt religiöser Akt, der zur Reife des Gottesverhältnisses gehört. Was von der Kreatur so in Gott gefunden wird, was an ihr verehrt und als ewig gültig anerkannt wird, was liebend umfaßt wird, das ist ja kein imaginäres Weiter-existieren und Weiter-tun, indem sich diese vollendete Kreatur als Daimonion und Zwischenwesen zwischen Gott und uns schieben würde, sondern ist genau die Ewigkeit ihrer Zeit, ist die unwiderrufliche Gültigkeit des Lebens, das sie hier gelebt haben. Genau wie bei Jesus die Anamnese in unserer Rückwendung zu seiner einmaligen Geschichte und die Anrufung des erhöhten Herrn zwei Momente ein und desselben Vorganges sind, weil, wäre er nicht der Erhöhte, seine Geschichte in der Verwehtheit des Vergangenen untergegangen wäre, und wäre er nicht der Geschichtliche, der als solcher endgültig geworden ist und als seine Ewigkeit sein einmaliges Leben besitzt, er als Erhöhter nur als Idee oder als leerer Name oder als unberechenbare, unbekannte Macht angerufen werden könnte, genauso ist es bei den Heiligen. Die, die wir aus ihrer Geschichte kennen, rufen wir als die Verklärten an, weil ihre Geschichte ihre Vollendung ist.

Wenn wir nun aus der Fülle der geistigen Physiognomie des hl. Thomas ein paar Züge nennen, von denen wir wissen, daß diese auch jetzt noch in ihrer Weise segnende Gegenwart für uns sein können, wenn wir uns ihnen verehrend öffnen, dann sind wir uns bewußt, daß diese auswählenden Angaben willkürlich sind und es jedem freisteht, das Bild des Heiligen sich von einer anderen Seite her zu verdeutlichen. Sagen wir also unter dieser Voraussetzung:

1. Thomas ist der *sachlich Nüchterne*. Jeder hat dies schon gespürt, wenn er ein wenig die Summe gelesen hat. Sein Ton ist leise, gehalten, er ist fast still, er bemüht sich nicht um eindrucksvolle Worte. Er hält es nicht für notwendig, die große Sache, von der er redet, durch große Worte größer zu machen, weil man das eben nicht kann. Er verrät so gut wie keine Vorliebe für bestimmte Themen der Theologie vor anderen. Das Ganze ist ihm wichtig und darum jede Einzelheit. Darum wird er auch von dem einzelnen nicht geblendet; er denkt immer vom Ganzen her und auf es hin. Weil er nicht Eindruck machen will, sondern selber von der Sache beeindruckt ist, weil er dort noch meditiert und sich die Wirklichkeit aneignet, wo er sie anderen redend vermitteln will, redet er fast auf sich selbst zu, leise, sparsam, geduldig mit sich und der Sache, vornehm gegenüber seinen Gegnern, soweit er überhaupt solche hat und haben kann bei der inneren Weite und Geräumigkeit seines Geistes. Er ist der Systematiker, der immer mit den klar erfaßten letzten Prinzipien das einzelne bedenkt; aber weil er der Sachliche ist, wird das einzelne doch nicht zur bloßen Gelegenheit, über die Prinzipien zu deklamieren, sondern ist wirklich liebevoll bedacht, selbst wenn es sich auf den ersten Blick nicht ohne weiteres den großen Leitmotiven seines Denkens zu fügen scheint. In dieser sachlichen Nüchternheit verrät sich oder verbirgt sich die Ehrfurcht, die männliche Scham, die auf die Seele geht, die Sehnsucht nach dem ewigen Licht, das jetzt noch immer unmittelbar leuchtet, und das Bewußtsein, daß auch in der Theologie alle Erkenntnis nur in dem Maße wirklich theologisch ist, als sie sich ihrer Vorläufigkeit und Inadäquatheit wirklich dauernd bewußt bleibt. Thomas ist der sachlich Nüchterne in seinem Denken.

2. Thomas hat seine *Theologie als sein geistliches Leben* und sein *geistliches Leben als seine Theologie*. Es gibt bei ihm noch nicht jenen gräßlichen Unterschied, den man in der späteren Theologie oft beobachten kann, zwischen der Theologie und dem geistlichen Leben. Er denkt die Theologie, weil er sie in seinem geistlichen Leben als seine wesentlichste Voraussetzung braucht, er denkt sie so, daß sie dafür „existenziell“ auch wirklich bedeutsam werden kann: er wird in seinem geistlichen Leben (man denke an die Eucharistiehymnen) nicht wieder primitiv, als ob er nie Theologie betrieben habe; er glaubt nicht, daß sich das geistliche Leben notwendig auf dem Boden von Simplität, d. h. von Denkfaulheit und geistlicher Durchschnittlichkeit am besten entfalte. Es wäre bei ihm undenkbar, daß er, der theologische Gelehrte, etwa wie ein biederer Pater sein geistliches Leben nähren würde mit der drittrangigen Kost von frommen Einbildungen einer Nonne, die diese Phantasien, gewiß gutgläubig, als Offenbarungen Gottes ausgibt. Und wenn wir leider meistens nur seine Summe studieren, dürfen wir nicht vergessen, daß er sich selbst vor allem als Interpret der Heiligen Schrift weiß, und dieses Amt ein wissenschaftliches und geistliches Amt für sich und für andere in einem war. Er spricht und dichtet Hymnen, in denen sich Tiefe, Ernst und Einfachheit paaren, und sie sind seine Theologie und sein geistliches Leben in einem. Weil heute die Schulbücher sehr oft zu ungeistlich sind und die geistlichen Bücher zu untheologisch, darum ist bei uns immer die Gefahr, daß die Theologie zu einer unangenehmen Hürde wird, die auf dem Weg zum Priestertum nun einmal übersprungen werden muß, und daß unser geistliches Leben und unsere Predigt später aus den kleinen, abgeleiteten Rinnsalen einer sekundären frommen Literatur leben und nicht aus der Schrift und aus der hohen Theologie der Väter und der großen Theologen. Bei Thomas aber ist Theologie und geistliches Leben noch wirklich eins.

3. Thomas ist der *Mystiker der Anbetung des Geheimnisses* über aller Aussagbarkeit. Thomas ist nicht der Meinung, daß die Theologie, weil sie es mit dem unendlichen Geheimnis Gottes zu tun hat, ungenau und vage daherreden dürfe. Aber er ist auch nicht der Meinung, daß die präzise Sprache der Theologie den Eindruck erwecken dürfe, man sei dahintergekommen und habe das Geheimnis Gottes in den subtilen Zirkeln theologischer Begriffe eingefangen. Thomas weiß, daß die höchste Genauig-

keit und die nüchterne Sachlichkeit der wahren Theologie letztlich nur zu einem dient: den Menschen aus der übersichtlichen Helle seines Daseins hinauszuzwingen in das Geheimnis Gottes hinein, wo er nicht mehr begreift, sondern ergriffen wird, wo er nicht mehr räsoniert, sondern anbetet, wo er nicht bewältigt, sondern selber überwältigt wird. Nur dort, wo die Theologie der begreifenden Begriffe sich selbst aufhebt in die Theologie der ergreifenden Unbegreiflichkeit, ist sie Theologie. Sonst ist sie im Grunde doch nur menschliches Geschwätz, mag sie noch so richtig sein. Das „Adoro Te devote, *latens* Deitas, quae sub his figuris vere *latitas*“ muß nicht dauernd lyrisch gesagt werden, aber das innerste Prinzip alles theologischen Denkens und Erkennens sein. Weil dies ist, und zwar nicht nur jetzt, sondern in Ewigkeit, weil selbst dort, wo wir erkennen, wie wir erkannt sind, und schauen von Angesicht zu Angesicht, das Geschaute, Geliebte und Gelobte sein wird das ewige Geheimnis, das als *solches* sich ins Herz gibt und dadurch nicht kleiner, sondern unbegreiflicher wird und verzehrender, als wenn es sich nur kundtut in Zeichen und Gleichnissen, *darum* darf es in der „*Theologia viatorum*“ nicht anders sein: sie muß Einweisung in die Erfahrung des Geheimnisses schlechthin werden, freilich des nahe gewordenen Geheimnisses. Der Faule, der Geist- und Herzlose, der Bequeme soll nicht sagen, es sei alles Stroh, was in der Theologie gesagt wird, wie es Thomas gesagt hat. Aber wenn der Mensch mit Geist und Herz, mit Fleiß und Energie, nicht auch in der Theologie den tödenden und lebendig machenden Schmerz wie Thomas verspürt hätte, daß alles, was in der Theologie gesagt wird, doch nur „*paleae*“ sind, dann hätte er nicht Theologie in der Nachfolge des Thomas getrieben; sie wäre gescheit, aber nicht pneumatisch gewesen; sie wäre kein wahrer Thomismus.

Thomas lebt, er lebt *sein* Leben bei Gott, in Gott ist es ganz rein und in lauterer Reinheit gültig geworden, das eigene geblieben und doch offen in die Unendlichkeit Gottes und in die Unüberschbarkeit anderer Berufungen. Und darum kann jeder wahrhaft glaubend sagen: Heiliger Thomas, bitte für mich!

GEHEIMNISSE DES UNSCHEINBAREN

Viele Leute hören heutzutage viel Musik. Denn man kann sie heute aus dem Empfangsgerät haben wie das Wasser aus der Leitung. Man muß nur aufdrehen. Aber wenig Leute machen sich selbst Musik. Wenige singen. Und noch weniger Leute können sich selbst ein neues Lied aus dem Herzen heraus singen. Obwohl solch ein Lied (wie das Spiel und der Tanz) dem vermutlich nur schwer entbehrlich ist, der ein Mensch sein will. Solch ein Lied, das, neu gesungen, als das eigene den Menschen zu sich selbst bringt, braucht keine „große Musik“ zu sein. So wie es neben den Werken der großen Geister in Dichtung, bildender Kunst, Philosophie und Theologie das weise Wort des Alltags, das gute und herzliche Wort gibt, in dem jeder sich selbst so sehr aussagen kann, daß er sich selbst findet, und Gott selbst dieses Wort nicht mehr vergißt — so muß es neben der großen Musik auch das „kleine Lied“ geben.

Es ist ebenso wichtig, weil darin der kleine Mann (der auch ein ewiges Leben vor sich hat und also unendlich groß ist) sich selber aussagt. Es muß das kleine Lied geben, das, einmal gehört, sich einer im Alltag als sein eigenes Lied summt oder leise pfeift, das ihm wie ein Echo aus der Muschel des eigenen Herzens durch Geist und Sinn geht und ihm dazu dient, sich selbst und dem Geheimnis seines Daseins, Gott genannt, das eigene Wesen in allen und in den letzten Dimensionen deutlich zu sagen, damit er nicht, in sich verschwiegen, an sich selbst erstickt. Und solch ein Lied muß es auch da geben, wo der Mensch am meisten Mensch und bei sich ist: wo ihm Gott begegnet und er Gott. Darum aber ersetzen auch die alten heiligen Kirchenlieder der Gesangbücher nicht das Lied, das neu aus dem Herzen aufsteigt. Diese Kirchenlieder sind die notwendige „Tradition“ des vor Gott singenden Menschen, der ja auch singend bekennen muß, daß er geistliche Ahnen hat, die ihm das Ewig-Junge Gottes überliefert haben. Aber der Mensch muß doch auch sich selber singen, den neuen und immer einmal-

gen Menschen, der jeder in seiner Art ist. Welch tödliche Gefahr also meldet die Tatsache an, daß heute meist nur große religiöse Musik neu geschaffen wird (oder solche, die dies sein will), Musik, so feierlich und amtlich, daß man sie auch in der Kirche, in der Gemeinde aller beim öffentlichen Hofdienst, singen kann und — ist es nicht fast eine schreckliche Ironie? — auch *nur* da singt. Ist es nicht erschreckend, daß es nur wenig Neuschöpfungen in der religiösen Musik gibt, die jemand als den Gesang seiner eigenen „privaten“ Frömmigkeit (durch die er im Alltag sein ewiges Heil wirken muß!) empfinden kann? Aber müßte sie es nicht geben? Man müßte sie pfeifen können. Sie bräuchte keinen anderen Tief-sinn und Tiefgang zu haben, als der Alltag ihn haben kann (das reicht nämlich vollkommen: es ist noch genug darin). Oder hat denn das Religiöse nur in den erhabenen Stunden des Lebens seinen Platz? Oder hat das WORT, das Fleisch geworden ist, nicht den Mut, es in der Enge unserer Gewöhnlichkeit auszuhalten? Das neue kleine Lied müßte einem einfallen, wenn man wohlgelaunt und dankbar in die Ferien fährt (wem fällt dabei heute dann ein, vor sich hinzusummen: „Alles meinem Gott zu Ehren“? Nein, so singen wir es nicht mehr, obwohl wir — hoffentlich — das Gleiche meinen). In solches Lied hinein müßte die Schwermut des Herzens wie von selbst sich lösend aus-singen können (aber wer singt dafür heute beim Geschirrwaschen: „O Haupt voll Blut und Wunden“?). Der Rhythmus des Fernlasters könnte doch auch einmal ein neues frommes Lied inspirieren. Warum auch nicht? Oder gehört die echte Religion nur zu den sonntäglichen Gefühlen und zum höheren Kulturkonsum, für den der Staat bezahlen muß, weil er sonst zu teuer käme?

Über solche und ähnliche Dinge müßte man nachgedacht haben, wenn man den französischen Jesuiten *Aimé Duval* hört, falls man seiner nicht sicher ist, daß man ohne weiteres unbefangenen und heiteren Herzens demütig und arglos hören und mitsingen kann.

Und noch etwas: es ist sehr billig, etwas schnell als „sentimental“ vor sich und anderen schlecht zu machen. Man sollte sich aber vor dem Gefühl nicht fürchten. Das hat eigentlich nur der Nötiger zu wenig Verstand hat. Die anderen könnten ruhig den Mut haben, „sentimental“ zu sein, das heißt der ursprünglichen Re-gung des Herzens sich anzuvertrauen.

Sehen und Hören sind offenbar die Grundweisen der menschlichen Erfahrung. Man braucht, um das sagen zu können, nicht die alte Frage neu zu stellen, wie viele „Sinnesorgane“ der Mensch eigentlich habe. Das „Tasten“ kann vielleicht verstanden werden als rudimentäre Form des Sehens und wird offenbar doch erst im Raum des Sehens und Hörens menschliche, d. h. den anderen und das andere *absetzende* und so verbindende Erfahrung. Und welcher Esser und Raucher hat nicht schon gemerkt, daß Schmecken im Finstern nicht zu seinem eigenen vollen Wesen kommt. Aber selbst, wer dies bezweifelt, mag, was im folgenden gesagt wird, so verstehen, daß Hören und Sehen als die besonders deutlichen exemplarischen Fälle von ursprünglich menschlicher Erfahrung überhaupt gelten, und er braucht das folgende darum nicht als schon im Ansatz verfehlt abzulehnen.

Nun wird eine „Philosophie“ des banalen Alltags Hören und Sehen einfach als zwei Tore auffassen, durch die die Mitwelt und Umwelt zu uns in den Raum der Subjektivität hineintritt, als zwei Brücken, über die wir über den Graben zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ hinausgelangen. Diese Alltagsphilosophie (wenigstens antik-abendländischer Provenienz) wird diese beiden Tore und Brücken als eben faktisch gegeben einfach hinnehmen mit dem unterschwelligen Empfinden, sie könnten „an sich“ auch anders ein und dann ganz andere Erfahrungen vermitteln; sie wird darauf hinweisen, daß andere biologische Lebewesen offenbar eine ganz andere Sinnenwelt haben, daß uns bei unseren Sinnen sehr vieles entgeht, was an sich auch ebenso unmittelbar sich um uns breitet, daß unsere faktisch gegebenen Sinne ein sehr willkürliches apriorisches Filter (wenn auch biologisch nützlich) seien, das apriorisch auswählt, vieles nicht hineinläßt, zu vielem keinen Ausgang eröffnet: wir sehen kein Ultrarot, wir hören die akustischen Wellen nicht, die eine Fledermaus mit ihrem „Radar-gerät“ benützt, wir haben für die Radiowellen kein unmittelbar

zugreifendes Organ usw. und kommen so nur sehr indirekt und mit Hilfe zwischengeschalteter Apparaturen an einen größeren Bereich materieller Wirklichkeit heran. Kurz, wir fassen unser Seh- und Hörvermögen ungefähr so auf wie ein altes Rundfunkgerät, mit dem man leider keine Kurzwellen empfangen kann, und trösten uns dann höchstens noch dadurch über diese Primitivität unserer Empfangsgeräte, daß wir sagen, sie würden schließlich doch für die unmittelbar lebensnotwendigen Zwecke ausreichen und seien *dafür* sogar nicht schlecht gebaut.

Aber offenbar ist diese „Alltagsphilosophie“ über Sehen und Hören doch zu primitiv. Zunächst einmal: eine wirkliche Metaphysik des Menschen kann (ohne daß dies hier näher begründet werden kann) unsere Sinnesorgane nicht verstehen nach dem Modell eines Mikroskops, das unserem Schenwollen vorgeschaltet ist und so viel sehen läßt, als sein vom Sehenswollenden unabhängiger Bau eben sehen läßt. Wir *haben* nicht nur Sinnesorgane: wir *sind* vielmehr Sinnlichkeit. Unsere Leiblichkeit (und somit Sinnlichkeit) ist von innen her, vom personal-geistigen Subjekt selbst her gebaut, ist die bleibende Weise, in der Geist (d. h. das auf das *Ganze* aller möglicher Wirklichkeit sich immer schon eröffnet habende freie Subjekt) sich selber von *sich* her in die Welt begeben hat. Es kann also (wenn dieser gerade nur angedeutete Ansatz richtig ist) gar nicht so sein, daß die „Hör“- und „Sehbrillen“, die unsere Sinnesorgane darstellen, uns „von außen“ aufgesetzt seien und genausogut anders sein könnten. Ihre biologische „Zweckmäßigkeit“ ist nur verständlich als Ausdruck der Tatsache, daß sie uns gerade *als* geistig personalen Wesen von Weltlichkeit überhaupt (nicht bloß von Umweltlichkeit!) „passen“. (Der Hund als Nasantier ist ja, bloß biologisch gesehen, in seiner „Sinnlichkeit“ ebenso „zweckmäßig“ für *sein* Leben. Es fragt sich also, „wozu“ wir uns diese unsere Apparatur gerade so eingerichtet haben.) Wir müssen also sagen (so kühn die These sein mag), daß, wenn eine hinnehmende Geistigkeit als solche (nicht: unsere, die schon von ihrer „Sinnlichkeit“ rückbestimmt ist) „ausgeht“ und sich von ihrer eigenen Zielsetzung her ihr „Empfangsgerät“ schafft, sie hören und sehen will, genauso wie wir sehen und hören. Sehen und Hören sind genau die Weisen, in denen der Geist, auf das *Ganze* der Wirklichkeit überhaupt sich öffnend, diese zur unmittelbaren Begegnung zuläßt. (Dabei ist diese Begegnung, zu der man ausgeht und zuläßt — hörend und sehend —, letztlich gemeint als liebende Kommunikation der

leibhaftigen Geistpersonen so, daß darin sich die Zusage des absoluten Geheimnisses Gottes ereignet; Sehen und Hören einerseits und Interkommunikation andererseits implizieren in ihrer Einheit und Differenz das Problem des Verhältnisses zwischen dem Ästhetischen und Sittlich-Religiösen, auf das hier natürlich nicht eingegangen werden kann.) Natürlich kann diese These vom Ursprung der Sinnlichkeit im Geist selber, der sich dadurch von sich selbst her als sinnlich zeigt, hier nicht näher begründet werden. Man kann sie vielleicht lächerlich finden und warnend die Möglichkeit andeuten, daß einmal auf einem fernen Stern leibhaftige Geistwesen entdeckt werden könnten, die durch ganz andere Sinne als durch Sehen und Hören mit ihrer Umwelt kommunizieren. Man könnte kritisch darauf hinweisen, daß unser jetziger Stand der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis beweise, daß einerseits der menschliche Geist auf das *Ganze* der Weltwirklichkeit aus sei, ihm aber durch Hören und Sehen davon nur ein winziger Ausschnitt unmittelbar geboten werde, so daß der Geist sich mühsam von dieser Basis aus einen Weg indirekt in dieses *Ganze* hinein bahnen müsse und so doch gewiß als leibhaftiger Geist gedacht werden könne, dessen Tore zur Welt von vornherein weiter offen stünden. Aber es bleibe doch bei dieser These. Es sei gefragt, was sie beinhaltet, wenn sie wirklich verstanden wird. Zunächst einmal: es ist letztlich *nicht* so, daß Hören und Sehen nur ein schmales Ausgangsmaterial liefern, das vom (wissenschaftlichen) Geist verarbeitet wird, bis er dann bei seiner, von ihm selbst gebauten Wissenswelt ankommt, die erst dann seine und — gleichzeitig dem „Ansich“ der objektiven Welt am *angenähtesten* — das gewußte Spiegelbild der objektiven Welt ist, so daß das „sinnliche Material“ nur ein seltsames, letztlich doch amorplies „Zwischen“ zwischen der objektiven und der geistigen Welt wäre. Weil der Geist die Sinnlichkeit als sein eigenes Vermögen aus sich entspringen läßt (wie Thomas von Aquin sagt) und bei sich behält (anima est forma corporis), ist der Geist selber bei seiner eigenen Vollendung, wenn er — geistig natürlich, d. h. von seinem Ursprung her, in seinem unendlichen Horizont, mit allem, was er ist — wirklich hört und sieht, die „Zuwendung“ (fast könnte man übersetzen: die „Bekehrung“) zum Bild vollzieht, ohne die es kein wahres Erkennen gibt, wie Thomas weiß in seiner Lehre von der „Conversio ad phantasma“ und ebenso Kant, für den der Begriff ohne Vorstellung leer bleibt. Die konkrete Gestalt in ihrem „Licht“, das sich durch die Farben an die Gestalt vermittelt,

das geformte Wort mit seinem Verstehenshorizont — beide mit all der Unendlichkeit, in der sie stehen — ist das volle Ereignis des Geistes selbst.

Was mit oder neben dieser Sehe- und Wortgestalt noch gegeben ist, ist zweierlei, das nicht in eines vermengt werden darf, so daß dieses Gemenge dann fälschlich den Schein gewinnt, es sei das vom Geist in Wahrheit Gesuchte. *Einerseits*: der reine Horizont unendlicher Weite des Geistes, in der die Gestalt erst sie ist, von dem sie sich abhebt, den sie aber als angeschaute oder gehörte auch erst erfahren sein läßt: Die Unendlichkeit des schweigenden und bergenden Geheimnisses heiliger Stille. Wo wir die Gestalten (gehört oder erblickt) so haben, daß sie daher kommen, darein sich bergen, dieses Unsehbare und Unsägliches erfahren lassen, haben wir „Urgestalten“ (der Natur oder der Kunst) — wie etwa den Apollo, den Rilke in seinem Gedicht anblickt — oder „Urworte“. „Hinter“ diesen Urgestalten ist nichts, weil mit ihnen alles da ist, das unendliche Geheimnis, das in ihnen *da* ist. „Wie sah St. Benedikt die Welt in einer Kohlen? — Es ist in allen alls verborgen und verhohlen“, heißt es bei Angelus Silesius (Cherubinischer Wandersmann IV 159). Erst wenn wir so sehen (oder hören) können, können wir wirklich sehen und hören. Daß wir meist *nicht* so sehen und hören, sondern technisch und nutzhaft die Dinge als mögliche Gegenstände der aktiven Manipulation zugunsten unserer biologischen Selbstbehauptung alltäglich oder naturwissenschaftlich sehen, spricht nicht dagegen, sondern nur gegen uns in unserer Uneigentlichkeit und Verfallenheit. Dieses Hören und Sehen muß man heute wieder mühsam lernen. Alle wahre Kunst der Gestalt und des Wortes will uns das lehren. Was man „Bildmeditation“ nennt im Bezirk des Religiösen, hat hier seinen Grund. Und ebenso die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ in einer langen christlichen Tradition und die Übung der „Anwendung der Sinne“ in der mystischen Kontemplation bei Ignatius von Loyola. Und ein Christ müßte hier bedenken, was ihm der I. Johannesbrief sagt: „Was wir *gehört*, was wir mit unseren Augen *gesehen*, was wir *geschaut* und unsere Hände berührt haben von dem Wort des Lebens . . .“; er müßte begreifen, daß die Fleischwerdung des Logos Gottes und die hier von Johannes beschworene Urerfahrung in ihrem Sinn zerstört werden, wenn man meinen würde, das Sehen und Hören sei nur die Absprungsrampe, die man hinter sich läßt, um das eigentliche Wissen abstrakter, unanschaulicher und sprachloser Art zu erreichen.

Andererseits: Die Wissenschaft der abstrakten Begriffe. Niemand soll sie verachten. Sie gehört zum Menschen: er muß sie wagen, nicht nur zu seiner biologischen Selbstbehauptung, sondern auch als weltlicher Geist. Sie gehört auch zu seiner Tat, durch die er sich über ein bloß kontemplatives Weltverhältnis hinaus vollziehen muß. Aber: wo die *geistesgeschichtliche*, die philologische und historische Wissenschaft nicht zurückführt zur Anschauung und Anhörung der konkreten Gestalt, werden sie leeres Gerede. Wo Philosophie und Theologie keiner Urworte mehr mächtig sind, hören sie auf, wahre Philosophie und Theologie zu sein, die Sage des Wortes, die das Geheimnis über uns walten läßt. Und die *Naturwissenschaften*? Sie haben das Wissen und die Macht über die Dinge gewiß ungeheuerlich erweitert. Aber wenn ihre mathematisch formulierten Aussagen über Funktionszusammenhänge der physischen Welt nicht reine Mathematik und formal-logische Gespinste werden sollen, dürfen sie den Verweisungszusammenhang mit der Unmittelbarkeit der sinnlichen Erfahrung nicht verlieren. Was sie physisch, nicht bloß mathematisch sagen wollen, kann *immer* letztlich nur verständlich gemacht werden am Modell der Gegenstände des unmittelbaren Hörens und Sehens und bedeutet gerade Machtabsicht letztlich auf das hin, was wir leibhaft erleben. Diese Erweiterung des biologischen Lebensraumes und die theoretische Kenntnis naturwissenschaftlicher Art stehen letztlich im Dienst jenes Geistes, der im schlichten ursprünglichen Schauen und Hören seiner Welt als Umwelt und in der liebenden Interkommunikation der Personen offen wird auf das absolute Geheimnis. So führen alle Wissenschaften zurück zu jenem ursprünglichen Sehen und Hören der Urgestalten, an denen den Menschen das heilig bergende Geheimnis aufgeht (zumal wenn diese Urgestalt der Mensch selbst, sein Antlitz, das je einmalige Wort seiner Liebe ist).

Herrscht nicht ein Streit zwischen Sehen und Hören? Hat nicht fast die ganze griechisch-abendländische Tradition der Philosophie den Menschen als den Schauenden der „Erscheinung“ des Seins begriffen und hat nicht die christliche Tradition vom Alten Testament her bis zu Luthers Wort, daß allein die Ohren das Organ des christlichen Menschen seien, das machtvolle uns zugesagte Wort, das herbringt, was es sagt, und das „leidende“ Hören im Gegensatz zum „wirkenden“ Schauen als die Grundweise der menschlichen Existenz verstanden? Klagt man nicht darüber, daß der Mensch von heute nicht mehr lesen wolle (also

hören), sondern nur noch Bilder anschauen wolle? Es wäre ein törichtes Unterfangen, würde hier der Versuch gemacht, den Streit zwischen Augen und Ohren zu schlichten, wer von beiden unmittelbarer, radikaler vom einen Ursprung der menschlichen Existenz herkomme. Wer in der Bibel das Wort Jesu liest, daß die Ohren und die Augen seiner Jünger selig seien (Mt. 13, 16), der wird den Streit vielleicht gar nicht schlichten *wollen*, weil er eben kein wahrer ist, da beide Weisen der Welthabe und der Interkommunikation aus demselben Grund entspringen und *zusammen* die eine Weltbegegnung und das eine Anwesen des heiligen Geheimnisses bilden. Er könnte mit Angelus Silesius einfach sagen (Cherubinischer Wandersmann V 351):

Die Sinnen sind im Geist all ein Sinn und Gebrauch; — Wer Gott beschaut, der schmeckt, fühlt, riecht und hört ihn auch.“

Aber ist es wahr, daß der Mensch von heute sich aus dem Menschen des Ohres und des Wortes in einen Menschen des Auges und Anblicks verwandle? Natürlich könnte es an sich durchaus denkbar sein, daß es „epochale“ Wandlungen darin gebe, worin das Letzte dem Menschen begegne (wie etwa der alttestamentliche Mensch ein Buch Gottes hatte, sich aber kein Bild von Gott machen durfte). Aber es könnte ja der genannte, oft beklagte Wandel von heute viel einfacher zu deuten sein, soweit es ihn *wirklich* gibt. Man könnte sagen, daß durch die modernen Wissenschaften in ihrer fast grenzenlosen Differenzierung, durch die Unmenge der Bücher, durch die Unanschaulichkeit der Aussagen der modernen Naturwissenschaften, durch die „Entmythologisierung“ der Theologie (die immer auch eine Entbildlichkeit ist, so schicksalhaft notwendig dieser Vorgang sein mag) die Menge der Worte (und Wörter) im Vergleich zu früher gegenüber dem Schaubaren so ungeheuerlich gewachsen ist, daß die Begierde nach dem Bild heute doch nur ein letztlich gerechtfertigter Versuch ist, das Gleichgewicht zwischen Schauen und Hören zu bewahren. Daß dann dem leeren „Gerede“ ein ebenso leeres „Gesche“ uferlos zur Seite tritt, ist betrüblich und bedrohlich, aber nicht verwunderlich. Aber der Mensch ist der, der „zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt“ ist. Er kann und muß immer neu lernen zu sehen. Mit dem gesammelten Blick, der die Gestalten aufblühen läßt, rein und so, wie sie aus dem Geheimnis ursprünglich hervortreten. Es können Gestalten sein in wunschloser Einfalt und Schöne, oder Gestalten, die (wie der Gekreuzigte) das Unbegreifliche aus der finsternen Tiefe unseres Schicksals herstellen, unausweichlich,

Gestalten, die Gott gebildet hat oder wir für ihn gebildet haben. Und weil wirklich das Sehen das Werk des Menschen ist (mehr als das Leiden des Hörens), darum zeigt sich im Sehen der Mensch selbst, tritt vor uns, verrät sich in dem, wie er sieht und was er als sein Angeschautes schafft. Am Auge sieht man nach der Schrift dem Menschen seine Angst, sein Heimweh, seinen Stolz, sein Erbarmen, seine Güte, seine Bosheit, seine Mißgunst, seinen Spott, seinen Neid und seine Falschheit an. Wir tun uns selbst, indem wir sehen, und bilden uns selbst durch Schauen. Aber wir müssen sehen lernen. Dem Menschen ist nicht nur die „Anstrengung des Begriffes“ (Hegel), sondern auch die Anstrengung der „Anschauung“ abverlangt, weil ihm die Gnade des Sehens geschenkt ist. Wenn die höchste Rede der letzte Augenblick vor dem verstummenden Schweigen ist, das das Letzte sagt: wenn der Mensch vielleicht am leichtesten schweigen lernt, wo er anschaut, wenn wir Christen nach der „Anschauung Gottes“ verlangen, wenn wir Christus ebenso als Bild (2 Kor. 4, 4) wie als Wort Gottes bekennen, dann ist es eine hohe Aufgabe und eine heilige, menschliche und christliche Kunst — sehen zu lernen. Wir meinen nur, wir könnten es schon immer und nichts sei einfacher als dies. Darf man sagen in Abwandlung eines Schriftwortes: wer Augen hat zu sehen, der sehe? Darf man sagen: nur wer sehen gelernt hat (mit dem Blick der Liebe), nur der wird selig? Wer sehen gelernt hat mit „einfachem Auge“ (Mt. 6, 22), der hat die wahre „Weltanschauung“.

GEBET UM DIE HOFFNUNG

Wir bitten Dich, Gott der Gnade und des ewigen Lebens: mehre in uns, stärke in uns die Hoffnung, schenk uns diese Tugend der Starken, diese Kraft der Zuversichtlichen, diesen Mut der Unerschütterlichen. Laß uns immer Sehnsucht haben nach Dir, der unendlichen Erfüllung des Wesens, laß uns immer auf Dich bauen und Deine Treue, laß uns immer unverzagt uns halten an Deine Macht — laß uns so gesinnt sein und wirke Du durch Deinen Heiligen Geist diese Gesinnung in uns — dann, unser Herr und Gott, haben wir die Tugend der Hoffnung. Dann können wir mutig immer wieder die Aufgabe unseres Lebens anpacken, dann lebt in uns die fröhliche Zuversicht, nicht umsonst zu arbeiten, dann tun wir unser Werk und wissen, daß Du der Allmächtige in uns und durch uns und ohne uns, wo unsere Kräfte versagen, Deine Ehre und unser Heil wirkst nach Deinem Wohlgefallen. Stärke in uns Deine Hoffnung!

Die Hoffnung der Herrlichkeit aber, ewiger Gott, ist Dein eingeborener Sohn. Er ist der, der Dein unendliches Wesen besitzt von Ewigkeit zu Ewigkeit, weil Du es ihm geschenkt hast und immer schenkst, in ewiger Zeugung, er besitzt alles also, was wir erhoffen und ersehnen, er ist die Weisheit und die Macht, die Schönheit und die Güte, das Leben und die Herrlichkeit, er ist alles in allem. Und ER, dieser Dein Sohn, dem Du alles gegeben hast, er ist unser geworden. Er ist Mensch geworden. Dein ewiges Wort, Gott der Herrlichkeit, ist Fleisch geworden, ist geworden wie einer aus uns, er hat sich erniedrigt und Menschengestalt angenommen, einen menschlichen Leib, eine menschliche Seele, ein menschliches Leben, ein menschliches Schicksal bis in seine fürchterlichsten Möglichkeiten. Dein Sohn, heiliger Vater, ist wahrhaft Mensch geworden. Anbetend beugen wir das Knie. Denn wer mag ermessen diese Unbegreiflichkeit Deiner Liebe; so sehr hast Du die Welt geliebt, daß die Menschen Ärgernis nehmen an Deiner Liebe und das Wort von der Menschwerdung Deines Sohnes Torheit

und Irrsinn nennen. Wir aber glauben an die Unbegreiflichkeit, an die vernichtende Kühnheit Deiner Liebe. Und weil wir glauben, können wir in seliger Hoffnung aufjubeln: Christus in uns ist die Hoffnung der Herrlichkeit. Denn wenn Du uns Deinen Sohn schenkst, was könnte dann noch sein, was Du etwa zurückbehalten hättest, was könnte sein, das Du uns verweigertest? Wenn wir Deinen Sohn, dem Du alles, Dein eigenes Wesen gegeben, besitzen, was könnte uns da noch fehlen? Und er ist wirklich unser. Denn er ist der Sohn Marias, die in Adam unsere Schwester ist, er ist ein Kind der Familie Adams, er ist eines Geschlechtes mit uns, er ist eines Wesens und eines Ursprungs mit den Menschen. Und wenn wir Menschen alle in Deinen Plänen und nach Deinem Schöpferwillen eine große Geschlechts- und Schicksalsgemeinschaft bilden sollen und wenn Dein eigener Sohn zu dieser einen großen Geschlechts- und Schicksalsgemeinschaft gehört, dann teilen eben wir, wir arme Kinder Evas, das Geschlecht und das Geschick Deines eigenen Sohnes. Wir sind Brüder des Erstgeborenen, des Einziggeborenen, Brüder Deines Sohnes, Miterben an seiner Herrlichkeit. Wir nehmen teil an seiner Gnade, teil an seinem Geist, teil an seinem Leben, teil an seinem Schicksal durch Kreuz und Herrlichkeit, teil an seiner ewigen Glorie. Nicht mehr *wir* leben unser Leben, sondern Christus, unser Bruder, lebt in uns und durch uns sein Leben. Siehe, Vater Jesu Christi und unser Vater, wir sind bereit, am Leben Deines Sohnes teilzunehmen. Verfüge Du über unser Leben, mache es gleichgestaltet dem Leben Deines Sohnes. Er will sein eigenes Leben in uns weiterführen bis zum Ende der Zeiten, er will in uns und in unserem Leben die Herrlichkeit, die Größe, die Schönheit und die Segenskraft seines Lebens offenbaren. Was uns im Leben begegnet, ist nicht Zufall, ist nicht blindes Geschick, sondern ist ein Stück des Lebens Deines Sohnes. Die Freude wollen wir aufnehmen als Freude Christi, Erfolg als seinen Erfolg, Schmerz als seinen Schmerz, Leid als sein Leid, Arbeit als seine Arbeit, Tod als Teilnahme an seinem Sterben.

In einem Stück bitten wir besonders um Deine Gnade, Anteil zu haben am Leben Jesu: Laß uns teilnehmen an Jesus dem Beter. Er ist der große Anbeter Gottes im Geist und in der Wahrheit, er ist der Mittler, durch den allein unser Gebet vordringen kann zum Thron der Gnade. In ihm wollen wir beten, vereint mit seinem Beten. Er, mit dem wir eins sind in seinem Geist, er lehre uns beten. Er lehre uns beten, wie er selbst gebetet hat: allzeit zu beten und

nicht nachzulassen, beharrlich zu beten, vertrauensvoll, demütig, im Geist und in der Wahrheit, in wahrer Liebe zum Nächsten, ohne die kein Gebet vor Dir wohlgefällig ist. Er lehre uns um das zu beten, wofür er gebetet hat: daß Dein Name geheiligt werde, daß Dein Wille geschehe, Dein Reich zu uns komme, denn wenn wir so zuerst um Deine Ehre beten, wirst Du uns auch hören, wenn wir für uns, unsere irdische Wohlfahrt und irdischen Sorgen beten. Gib uns den Geist des Gebetes, der Sammlung und der Gottvereinigung. Herr nimm mein armes Herz an. Es ist oft so fern von Dir. Es ist wie wasserloses, dürres Land, verloren an die tausend Dinge und Nichtigkeiten, die meinen Alltag füllen. Herr, nur Du kannst mein Herz auf Dich hin sammeln, der Du doch der Mittelpunkt aller Herzen, der Herr aller Seelen bist. Nur Du kannst den Geist des Gebetes verleihen, nur Deine Gnade vermag mir zu geben, daß ich durch alle Vielfalt der Dinge, durch alle Zerstreuung des Alltags hindurch Dich finde, das eine Notwendige, das eine, in dem mein Herz ruhig werden kann. Dein Geist komme meiner Schwachheit zu Hilfe, und wenn wir nicht wissen, um was wir bitten sollen, dann trete er mit unaussprechlichem Flehen für uns ein, und Du, der Du die Herzen kennst, hörst, was Dein Geist in uns begehrt, der für uns eintritt.

Endlich aber bitte ich Dich um das Schwerste und Härteste: um die Gnade, in allem Leid meines Lebens das Kreuz Deines Sohnes zu erkennen, in ihm Deinen heiligen unerforschlichen Willen anzubeten, Deinem Sohn auf seinem Kreuzweg nachzufolgen, solange es Dir gefallen mag. Laß mich feinfühlig werden für Deine Ehre und nicht bloß für mein Wohlbefinden, dann werde ich manches Kreuz auch tragen können als Sühne für meine Sünden. Laß mich im Leid nicht bitter werden, sondern reif, geduldig, selbstlos, milde und voll Sehnsucht nach jenem Land, in dem kein Leid wohnt und nach jenem Tag, wo Du jede Träne abwischen wirst von den Augen derer, die Dich geliebt haben und im Schmerz an Deine Liebe und in der Nacht an Dein Licht geglaubt haben. Laß mein Leid ein Bekenntnis meines Glaubens sein an Deine Verheißungen, ein Bekenntnis meiner Hoffnung auf Deine Güte und Treue, ein Bekenntnis meiner Liebe, daß ich Dich mehr liebe als mich selbst, daß ich Dich um Deinetwillen auch liebe ohne Lohn. Das Kreuz meines Herrn sei mir Vorbild, sei meine Kraft, sei mein Trost, sei die Lösung aller dunklen Fragen, das Licht aller Nächte. Gib, daß wir uns rühmen im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus, gib, daß wir so reif im

wahren christlichen Sein und Leben werden, daß wir das Kreuz nicht mehr als Unglück und unverständlichen Widersinn betrachten, sondern als das Zeichen Deiner Auserwählung, als das geheime sichere Zeichen, daß wir Dein sind in Ewigkeit. Denn getreu ist das Wort, wenn wir mit ihm sterben, so werden wir auch mit ihm leben, harren wir mit ihm aus, so werden wir auch mit ihm herrschen. Vater, wir wollen alles mit Deinem Sohn teilen, sein Leben, seine Gottesherrlichkeit, und darum auch seinen Schmerz und seinen Tod. Gib Du nur mit dem Kreuz auch die Kraft, es zu tragen, laß Du im Kreuz uns auch seinen Segen erfahren, gib Du uns das Kreuz, von dem Deine Weisheit weiß, daß es uns zum Heile und nicht zum Verderben ist.

Sohn des Vaters, Christus, der in uns lebt, Du bist die Hoffnung unserer Herrlichkeit. Lebe Du in uns, unterwirf unser Leben den Gesetzen Deines Lebens, mach unser Leben Deinem Leben gleich. Lebe Du in mir, bete Du in mir, leide Du in mir, mehr verlange ich nicht. Denn wenn ich Dich habe, bin ich reich: wer Dich gefunden hat, hat die Kraft und den Sieg seines Lebens gefunden. Amen.

QUELLENNACHWEIS

DAS HERRENJAHR

ADVENT

- Das Gericht des Menschensohnes: Der Volksbote 49 (1949) Nr. 47 vom 24. 11., S. 12.
Festzeit des Glaubens: ebd., Nr. 48 vom 1. 12., S. 12.
Die Geduld mit dem Vorläufigen: ebd., Nr. 49 vom 8. 12., S. 12.
Das Ärgernis der Heilsgeschichte: ebd., Nr. 50 vom 15. 12., S. 12.

WEIHNACHT

- Die Antwort der Stille: Die Presse vom 22. 12. 1962, S. 17.
Die große Freude: Der Volksbote 49 (1949) Nr. 51 vom 22. 12., S. 1.
Geweihte Nacht: bisher unveröffentlicht.
Gnade in menschlichen Abgründen: Erste Fassung veröffentlicht in „Die Zeit“ 17 (1962) Nr. 51 vom 21. 12., S. 17.
Ankunft Gottes in die verschlossene Welt: bisher unveröffentlicht.

SILVESTER UND NEUJAHR

- Geistliche Bilanz eines Jahres: Geist und Leben 30 (1957), S. 406–408.
Im Namen Jesu: Der Volksbote 49 (1949) Nr. 52 vom 29. 12., S. 12.
Meditation zu Neujahr: Stimmen der Zeit 82 (1956/57), S. 241–250.

OSTERN

- Anfang der Herrlichkeit: Der Volksbote 56 (1965) Nr. 14 vom 1. 4., S. 1.
Glaube, der die Erde liebt: Geist und Leben 23 (1950), S. 81–85 (hier unter dem Titel: Freue dich, Erde, deines himmlischen Lichtes).

FRONLEICHNAM

- Fest des täglichen Brotes: Gottes Wort im Kirchenjahr (Würzburg 1955), S. 19–21 (früher unter dem Titel: Mahl der Pilger).
Weg mit dem Herrn: bisher unveröffentlicht.
Gebet: Erstmals gedruckt in „Offen sei Dein Herz zur Welt“, hrsg. von Auguste Staud-Weth (Innsbruck 1954), S. 72–74 (Titel: Pfingst-Gebet).

LIEBE ZU GOTT UND ZUM NÄCHSTEN

- Das erste Gebot: Der Volksbote 50 (1950) Nr. 38 vom 24. 9., S. 13.
Der neue Auftrag der einen Liebe: Vortrag bei der Generalversammlung des Katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder, 11.–13. Mai 1965 in Köln, veröffentlicht in „Korrespondenzblatt“ 35 (1965), S. 206–216.

„Ertragt einander und vergebt einander!“: Predigt beim Nordischen Katholikentag in Hamburg am 18. 6. 1965 („Wortgottesfeier“). Veröffentlicht in „Geist und Leben“ 38 (1965), S. 310–312.

DER EINE GEIST – DIE VIELEN GABEN

- Die heidnischen Christen und die christlichen Heiden: Volksbote 50 (1950) Nr. 3 vom 19. 1., S. 12.
Der prophetische Mensch und die Kirche: Münchener Katholische Kirchenzeitung 41 (1948) Nr. 7 vom 15. 2., S. 40.
Den Entscheidungen nicht ausweichen!: Kraft und Ohnmacht. Kirche und Glauben in der Erfahrung unserer Zeit, hrsg. von M. von Galli und M. Plate (K. Färber zum 75. Geburtstag) (Frankfurt 1963), S. 84–91.
Der Christ in der Welt bei den Kirchenvätern: Einleitung zu „Kirchenväter an Laien. Briefe der Seelenführung“, übertragen von L. von Welsershelm (Freiburg 1939, 21954), S. 1–17 bzw. 5–21.
Vom Gottgeheimnis der Ehe: Geist und Leben 31 (1958), S. 107–109.

HEILIGENFESTE

- Fest des heiligen Anfangs: Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum 94 (1960), S. 13–16 (ursprünglich Betrachtungsvorlage zum 8. 12. 1959).
„Nimm das Kind und seine Mutter!“: Geist und Leben 30 (1957), S. 14–22 (vorliegende Fassung ist stark überarbeitet).
Thomas von Aquin: Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum 95 (1961), S. 25–28.

GEHEIMNISSE DES UNSCHEINBAREN

- Ein kleines Lied: Orientierung 23 (1959), S. 93–94. Nachwort zu A. Duval SJ, Chansons (Salzburg 1959), S. 45–46.
Vom Sehen und Hören: Beitrag zu K. Pawek (Hrsg.), Panoptikum oder Wirklichkeit. Der Streit um die Photographie (Hamburg 1965), S. 75–81.

GEBET UM DIE HOFFNUNG

Bisher unveröffentlicht.

Autor und Verlag danken für die Genehmigung des Abdrucks der Beiträge „Den Entscheidungen nicht ausweichen!“ und „Vom Sehen und Hören“ den oben genannten Herausgebern bzw. den betreffenden Verlagen.

KARL RAHNER

BIBLISCHE PREDIGTEN

232 Seiten. Leinen, Bestell-Nr. 14309

„Diese Predigten sprechen trotz aller Wandlungen in Kirche und Welt den einzelnen Menschen in unverminderter Kraft an, jenseits alles liturgischen oder homiletischen Pathos. Es sind Versuche, ohne wissenschaftlichen Zierat die uralten stilisierten Bibeltexte hier und heute ankommen zu lassen bei dem, der zuhören kann, bei dem, der sich seine Fragwürdigkeiten eingestehen mag, bei dem, der vor einfachen und konkreten Forderungen nicht zurückschreckt — denn diese Predigten verlaufen sich nicht in unverbindlichem Optimismus —, bei dem, der angesichts des Geheimnisses zu sich selber finden und Kirchlichsein als Brüderlichkeit verstehen will. Dies zusammengenommen zeigt, daß solche Worte gedruckt festgehalten werden dürfen. Die ausgewählten 43 Predigten aus den Jahren 1953–58 ergaben kein vollständiges „Kirchenjahr“ und keinen thematischen Zyklus. So erschien es richtig, sie in der Reihenfolge der biblischen Bücher anzuordnen, ohne daß die Hinweise auf die entsprechenden Tage des Kirchenjahres hätten unterbleiben sollen.“

■ Aus dem Vorwort von Herbert Vorgrimler

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER · FREIBURG · BASEL · WIEN

SCHRIFTEN VON KARL RAHNER
IN DER REIHE
QUAESTIONES DISPUTATAE

Band 1: Karl Rahner
ÜBER DIE SCHRIFTINSPIRATION
4. Auflage, 88 Seiten, Bestell-Nr. 02001

Band 2: Karl Rahner
ZUR THEOLOGIE DES TODES
5. Auflage, 106 Seiten, Bestell-Nr. 02002

Band 4: Karl Rahner
VISIONEN UND PROPHEZEIUNGEN
3. Auflage, 108 Seiten, Bestell-Nr. 02004

Band 5: Karl Rahner
DAS DYNAMISCHE IN DER KIRCHE
3. Auflage, 148 Seiten, Bestell-Nr. 02005

Band 10: Karl Rahner
KIRCHE UND SAKRAMENTE
3. Auflage, 104 Seiten, Bestell-Nr. 02010

Band 11: Karl Rahner – Joseph Ratzinger
EPISKOPAT UND PRIMAT
2. Auflage, 126 Seiten, Bestell-Nr. 02011

Band 12/13: Paul Overhage – Karl Rahner
DAS PROBLEM DER HOMINISATION
2. Auflage, 400 Seiten, Bestell-Nr. 02012/13

Band 15/16: Karl Rahner – Herbert Vorgrimler
DIACONIA IN CHRISTO
658 Seiten, Bestell-Nr. 02015/16

Band 25: Karl Rahner – Joseph Ratzinger
OFFENBARUNG UND ÜBERLIEFERUNG
72 Seiten, Bestell-Nr. 02025

Band 31: Karl Rahner – Angelus Häußling
DIE VIELEN MESSEN UND DAS EINE OPFER
Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit
2., überarbeitete und erweiterte Auflage
144 Seiten, Bestell-Nr. 02031

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN



Karl Rahner, geboren am 5. März 1904 in Freiburg i. Br., 1922 Mitglied der Gesellschaft Jesu. Nach den ordensüblichen Studien der Philosophie und Theologie (1924-1934) Schüler M. Heideggers in Freiburg; Dr. theol. in Innsbruck (1936); Habilitation und Privatdozent in Innsbruck (1937). Seit 1949 ordentlicher Professor für Dogmatik an der Univ. Innsbruck, seit 1964 als Nachfolger R. Guardinis Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München. Konzilstheologe, Ehrendoktorate der Universitäten Münster, Strasbourg und Notre Dame (USA). Träger des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim 1965. Herausgeber mehrerer theologischer Standardwerke mit internationaler Verbreitung. Das Verzeichnis seiner Bücher und Aufsätze umfaßt bis 1966 über 1350 Nummern.

Foto: Stefan Moses