

HANS URS VON BALTHASAR

THEOLOGIE  
DER GESCHICHTE

EIN GRUNDRISS

DR. BARBARA  
HALLENSLEBEN

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

estete

ZWEITE AUFLAGE

Mit kirchlicher Druckerlaubnis  
Copyright by Johannes Verlag, Einsiedeln 1950  
Alle Rechte vorbehalten  
Hergestellt in den Werkstätten der  
Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., Einsiedeln

# INHALT

---

## THEOLOGIE DER GESCHICHTE

### I

#### DIE ZEIT CHRISTI

### 2

#### DER EINSCHLUSS DER GESCHICHTE IN DAS LEBEN CHRISTI

### 3

#### DIE PERSON CHRISTI ALS NORM DER GESCHICHTE

### 4

#### DIE GESCHICHTE UNTER DER NORM CHRISTI

## THEOLOGIE DER GESCHICHTE

Das Schema, nach welchem menschliches Denken die Dinge zu bewältigen sucht, ist von Platon und Aristoteles über die Scholastik bis zur Aufklärung, zu den Idealisten und zu Husserl die Zerlegung in die beiden Elemente des Faktischen, das als solches das Einzelne, Sinnliche, Konkrete, Zufällige ist, und des Allgemein-Notwendigen, dessen Universalität zugleich das Abstrakte ist: das Gesetz und die Geltung, die vom Einzelfall absieht, ihn übersteigt und ihn regelt. Dieses Schema kann als der Ausgangspunkt alles abendländischen Philosophierens angesehen werden; es entspringt, wie die große Erkenntnislehre einhellig feststellt, der innersten Struktur des menschlichen, diskursiv-synthetisierenden Denkens, dem Urteil; es entspricht aber auch, in einer weniger evidenten, aber doch die entgegengesetzten Systeme analog durchziehenden Aussage, der Struktur des endlichen Seins, mag nun das „Allgemeine“ ante, in oder post rem gedacht sein.

Dieses Schema des Philosophierens erhält seine Grenze an der Grundtatsache der Offenbarung, an der Geschichtlichkeit des Logos in Jesus Christus, und es bedarf nicht erst der Ausdrücklichkeit des Kreuzes, es genügt die geschichtliche Gegenwart des Logos auf dem Plan der Geschichte, um ihn für das menschliche Denken als das Ärgernis und die Torheit erscheinen zu lassen und dem Christen jeden Plan einer einfachen Synthese zwischen Philosophie und Theologie aus der Hand zu schlagen. «Denn ich beschloß, *nichts anderes* zu wissen unter euch, es sei denn Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten» (1 Kor 2, 2). In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, sondern selber Geschichte. Aus der Faktizität der Ereignisse des Lebens Jesu kann nichts Gültiges «abstrahiert» werden; die Fakten selbst sind das Gültige. Sie sind nicht ein phänomenales

Gleichnis (wie noch die alexandrinische Theologie meinte), hinter dem ein noumenaler Sinn zu enträtseln wäre; sie sind der Sinn selbst. Das geschichtliche Leben des Logos ist als solches die eigentliche Ideenwelt, die alle Geschichte normiert, aber nicht von einem übergeschichtlichen Standort aus, sondern aus dem Schoß der Geschichte selbst. Dieses Leben ist wie der Quellpunkt des Geschichtlichen überhaupt, aus welchem alle Geschichte – vor und nach Christus – ausfließt.

Nun hat freilich die neue Existenzphilosophie einen Schritt über das alte platonische Schema hinaus getan, indem sie in einer Art Umkehrung die Sphäre des Wesens, des Logos, sich in ihrer Tiefe öffnen läßt auf die fundierende Sphäre der Existenz hin, der Ek-sistenz des Wesens in Zeit und Geschichte hinein, sofern das Zu-kommen des Seins (esse accidens sagte die arabische Scholastik), das Zeit-haben, zuhöchst religiös das Offenstehen für den ankommenden Willen und Befehl Gottes das Geschehen ist, in welchem Menschsein sich allererst grundlegt. Ob nun ein solches Denken in dem Sinne vom Christlichen herkommt, daß es als dessen Säkularisation zu bezeichnen ist (somit als illegitime Übertragung ursprünglichen Offenbarungsgutes auf die Ebene weltimmanenter Spekulation), oder ob es, was tiefer und gerechter zu sein scheint, als eine legitime philosophische Beschreibung von Verhalten zu gelten hat, die im Lichte der Offenbarung, von der Konsequenz christlichen Existierens aus betrachtet aufscheinen: in jedem Fall ist der theologische Denker aufgerufen, die existenzphilosophischen Anliegen als seinen eigenen seltsam verwandt anzuerkennen. Er wird aber nicht (wie es etwa Bultmann tut), oder doch nicht vor allem, die Ergebnisse der Existenzphilosophie als gesicherte natürliche Begrifflichkeiten hinnehmen (so wie die Scholastik die griechischen Denkschemata übernahm), um daraus ein vielleicht geeignetes Werkzeug zur Interpretation der Offenbarung zu gewinnen, er wird, was etwas ganz anderes ist, den existenzphilo-

sophischen Anliegen durch einen genuin theologischen Ansatz gegenüberreten, sich also um eine eigenständige, von keiner Zeitströmung beeinflusste *Existenztheologie* bemühen. Ob diese die Existenzphilosophie überholt, indem sie sie negativ als eine Zerfallsform eines ursprünglich theologischen Anliegens entlarvt, oder ob sie ihr positiv die letzten Fundierungen bietet, die sie aus sich selber nicht zu erarbeiten vermag, dürfte ein sekundäres Anliegen sein. Denn nicht im Seitenblick auf die Philosophie sollte die Existenztheologie sich darstellen, sondern im vollen Gehorsamsblick auf Jesus Christus, dessen Stehen in Zeit und Geschichte unmittelbar zu beschreiben ist als Kern und Norm aller Geschichtlichkeit.

Nun wird aber die Frage nach diesem Stehen Christi in Zeit und Geschichte sich nicht klären lassen ohne die zweite Frage: nach dem Verhältnis seiner Existenz zur Geschichte der Welt und der Menschheit. Diese wird sogleich in zwei Aspekte zerfallen: die Voraussetzung von Geschichte überhaupt für die Möglichkeit der Geschichtlichkeit Christi, und die Voraussetzung der Geschichtlichkeit Christi für die Möglichkeit von Geschichte überhaupt. Im ersten Aspekt erscheint das Leben Christi in dem Sinne als Erfüllung der Geschichte, daß es sich individuell als deren Erfüllung darlebt, daß also Geschichte überhaupt und Geschichte Christi im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung stehen. Im zweiten Aspekt, der aus dem ersten notwendig folgt, wird die in der Kategorie der Erfüllung enthaltene Kategorie der Normierung herausgestellt: das Leben Christi wird Norm jedes geschichtlichen Lebens und somit jeder Geschichte überhaupt. Auch diese Normierung kann nach zwei Seiten hin betrachtet werden: als Qualität dessen, der Norm ist, also Christi, in der ihm selbst zukommenden Universalisierung seiner faktischen Geschichtlichkeit im Hinblick auf jede Geschichte. Dann aber auch als Qualität des durch Christus Normierten: des Christen und der Kirche, schließlich des Menschen

und der Geschichte im ganzen. Es ergeben sich somit für diese Studie vier Teile:

1. Die Zeit Christi;
2. Der Einschluß der Geschichte in das Leben Christi;
3. Die Person Christi als Norm der Geschichte;
4. Die Geschichte unter der Norm Christi.

Dieser Entwurf bedürfte einer letzten, sehr schwierigen Abrundung. Christus ist als Zentrum der Geschichte und der Schöpfung nicht nur Schlüssel zur Deutung der Welt, sondern ebenso Gottes. Er ist es nicht nur durch sein Wort, seine Lehre, die von ihm vertretene Wahrheit, sondern ebenso durch seine ganze Existenz. In ihr aber läßt sich nicht mehr scheiden zwischen zeitlosem Inhalt und zeitlicher Form. Und so muß Ernst gemacht werden mit dem Gedanken, daß gerade die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit Christi Auslegung (Joh 1, 18) der Existenzform des dreieinigen Gottes sind. Nicht als ob Gott zeitlich wäre. Aber die Zeit ist dennoch als solche die von Christus gewählte, somit adäquate Auslegungsform der wahren Ewigkeit. Die alte platonische Gegenüberstellung von Zeit und Ewigkeit, von Ewigkeit als Negierung der Zeitlichkeit, erscheint von hier aus als höchst problematisch, und die boethianische Definition der Ewigkeit als die *tota simul possessio* des Lebens erscheint als ein allzu schwacher Ansatz, der jedenfalls einer weitern, noch nicht absehbaren Entfaltung bedürfte. An diesem wichtigen Beispiel bewahrheitet sich ein allgemeiner Grundsatz: daß die Theologie jedenfalls noch etwas ganz anderes ist als die überhöhende Vollendung der Philosophie. Wo diese notgedrungen zu letzten, abstrakten Antithesen vorstößt und dabei die negative Aussage über Gott eindeutig der positiven überordnet, dort wird die Theologie sie überholen und umkehren und zuletzt die positiven Aussagen über die negativen stellen. Wenn Gott sich nicht an die philosophische Seinshierarchie gehalten hat, als er Mensch wurde,

sondern das, «was das Schwache der Welt ist, erwählte, um das Starke zu beschämen, und das Niedrige der Welt und das Verachtete erwählte, das Nicht-Seiende, um das Seiende stillzulegen» (1 Kor 1, 27–28), dann ist dieses Nichttende, eben die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit, gerade das, worin er sein ewiges Sein am klarsten, am positivsten zu spiegeln geruht hat. Nicht durch Vereinigung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit wird man zur Ewigkeit Gottes vordringen, sondern durch eine gleichsam unendliche Intensivierung (wie etwa Bergsons *durée réelle* das Zeitlichste in der Zeit ist und zugleich ihr Gehalt von Ewigkeit), aber nicht in einem philosophischen Denkversuch, sondern in der glaubenden Analyse dessen, was die Existenz Jesu Christi offenbart. Wir klammern dieses Problem aus der gegenwärtigen Studie aus.

## 1. DIE ZEIT CHRISTI

«Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 6, 38). Diese Selbstaussage Jesu kann als der Grund seiner Existenz gefaßt werden; sie läßt sich auslegen durch eine Unzahl anderer Texte, vor allem bei Johannes. Der Sinn dieser Menschwerdung und dieses Menschseins ist zuerst sichtbar als Nicht-tun, Nicht-vollziehen, Nicht-ausführen des eigenen Willens. Diese zuerst und zunächst auffallende Negativität steht im Dienste einer tiefern Positivität, die sie erfüllt, ohne sie jemals, in irgendeiner höhern oder höchsten Phase, zu überholen; das Tun des Willens des Vaters. Und diese Positivität hat abermals ihren letzten, alles begründenden Grund in der Sendung, die somit zum Schlüssel der ganzen Existenz Jesu wird.

Die Negation steht am Anfang. Der Sohn kann nichts aus sich selber tun (5, 19.30; 12, 49), er kann nicht aus



Eigenem reden (7, 17; 12, 49; 14, 10). Er tut darum nicht seinen Willen (5, 30; 6, 38), obschon er wohl einen eigenen Willen hat (5, 6; 17, 24; 21, 22 f.), und somit keineswegs bloß als das Negative zu beschreiben ist, in dem Gott west. Er ist Subjekt, der eine Fülle von Selbstaussagen macht, dem ein ausgesprochenes Ich- und Personbewußtsein eignet – bis hin zum ungeheuren «Ich bin es!», ohne Prädikat gesetzt (8, 24. 58; 13, 19) – aber er ist, was er ist, auf dieser bleibenden Basis des: nicht meinen Willen! nicht meine Ehre! (7, 18.) Sein Wesen als Sohn des Vaters ist es, Leben (5, 26), Einsicht (3, 11), Geist (3, 35), Wort (3, 34; 14, 24), Wille (5, 30), Tat (5, 19), Lehre (7, 16), Werk (14, 10) und Verherrlichung (8, 54; 17, 22. 23) von einem andern, vom Vater zu empfangen. So zu empfangen freilich, daß er das alles in sich hat (5, 26), geradezu *ist* (1, 1), aber nicht in einer Aufhebung des Empfangs, sondern als dessen dauernde, ewige, ihn selbst begründende Bestätigung. Wäre sein Haben einen Augenblick lang nicht mehr ein Empfangen, sondern ein aus der Wurzel selbständiges Verfügen, so hätte er sogleich aufgehört, der Sohn des Vaters zu sein, er hätte jede Glaubwürdigkeit eingebüßt, und er forderte die Menschen auf, in diesem Fall ihm nicht mehr zu glauben (10, 37).

Die Existenzform des Sohnes, die ihn von Ewigkeit her (17, 5) zum Sohn macht, ist dieser ununterbrochene Empfang von allem, was er ist, und somit seiner selber, vom Vater her. Seine Existenzform auf Erden ist nichts anderes als die Erscheinung im Raum der Geschöpfe, die Vergeschöpflichung dieser himmlischen Existenzform: Dasein als Empfang, als Offenheit zum Willen des Vaters, als subsistierender Vollzug dieses Willens in ununterbrochener Sendung. Wie der Sohn im Himmel nicht zuerst eine Person für sich ist, die dann nachträglich es übernimmt, sich in den Dienst des Vaters zu stellen, so ist der Sohn auf Erden nicht zuerst ein Mensch für sich, der sich nachträglich zum Vater hin öffnet, um seinen Willen zu erhorchen

und zu tun. Sondern dies, daß er der Offene, der Empfangende, der Gehorchende und Vollziehende ist, macht ihn zum Menschen. Er unterliegt nicht zuerst einem allgemeinen Gesetz der Bedürftigkeit, die ihn den übrigen Geschöpfen gleichstellt und ihn dazu bringt, diese allgemeine Bedürftigkeit Gott zuzuwenden («Der Mensch lebt nicht vom Brot *allein*. . .» Mt 4, 4), eine Bedürftigkeit, die ja auch die Engel kennen und die sie aufgebrochen sein läßt zum Empfang unsichtbarer Speise (Tob 12, 20), sondern er hat so sehr nur die eine «Speise, die ihr nicht kennt, die Speise, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden» (Joh 4, 32. 34), daß er sein Werk mit einem Fasten von vierzig Tagen beginnt. Er steigt nicht auf vom irdischen Brot zum himmlischen Bedürfnis; er steigt als das wahre Brot vom Himmel herab: im Nichts des irdischen Brotes das All der himmlischen Speise offenbarend.

Eben diese Empfänglichkeit für alles, was von Gott dem Vater kommt, ist es, was für ihn in seiner geschöpflichen Existenzform Zeit heißt und Zeitlichkeit begründet. Sie ist jene Grundverfassung seines Seins, in der er je und je offen ist zum Empfang der väterlichen Sendung. Diese Verfassung steht also so wenig im Gegensatz zu seinem ewigen Sein als Sohn, daß sie vielmehr deren direkte und angemessene Offenbarung ist. Gerade *weil* der Sohn ewig ist, wird er, in der Welt erscheinend, zeitlich; man kann sogar sagen: seine Zeitlichkeit ist das Ewigste an ihm. Sie ist der scharfe und genaue Ausdruck dafür, daß der Sohn in der Ewigkeit sich nichts so nimmt, daß es ihm nicht dauernd und kontinuierlich vom Vater gegeben würde, daß er das Eigene nicht in einem fort als das vom Vater Empfangene, nur in ihm und durch ihn Besessene, ihm daher immerfort Angebotene, Zurückgegebene, und je nur als neue Liebe Empfangene empfinden und haben würde. Es ist darum vergeblich, im Sohn einen Gegensatz zwischen zeitlicher und ewiger Existenzform zu suchen,

oder innerhalb seiner Geschöpflichkeit einen Gegensatz zwischen einer niedrigeren Sphäre, in der er innerhalb der Zeit empfängt und wirkt, und einer höchsten, «ewigen» Sphäre, in der er bedürfnislos in sich ruht und besitzt. Mit andern Worten: jede Philosophie, die die Zeit in irgendeiner Weise als Schein, als «Anschauungsform», als Aufzuklärendes hinstellt, um von da in eine vermeintliche Überzeitlichkeit aufzusteigen, sich in einer vermeintlichen, stoischen Burg der Ewigkeit zu verschanzen, muß angesichts der Offenheit Christi zum Vater für immer verabschiedet werden. Es ist nicht so, daß Christus vor der Passion in einer Art Schein in der Zeit lebte, während seine «Ewigkeit» dahinter latent blieb und etwa auf Tabor hervorbrach, als die «Wahrheit» seiner zeitlichen Existenz. Gerade seine Zeitlichkeit, die auf Tabor nicht aufgehoben, sondern nur verklärt wird (das Gespräch dreht sich dort um die Passion), ist der unmittelbarste Ausdruck seiner Ewigkeit.

Daß Jesus Zeit hat, sagt vor allem dies: daß er den Willen des Vaters nicht antizipiert. Er tut das Einzige nicht, was wir Menschen in der Sünde immer tun wollen: die Zeit und die in ihr liegenden Verfügungen Gottes überspringen, um in einer Art angemäßer Ewigkeit uns «Überblicke» und «Vergewisserungen» zu verschaffen. Irenäus und Clemens sind bekanntlich der Meinung, daß die Paradiesessünde wesentlich in einer solchen Antizipation bestand, und in der Tat reicht ja der Sohn am Ende der Offenbarung dem Sieger als Lohn jene Paradiesesfrucht, die der Sünder sich selber zum Schaden geraubt hatte (Apok 2, 7). Weil Gott dem Menschen *alles* Gute zgedacht hat, der Mensch es aber *dann* erhalten soll, *wann* Gott es ihm gibt, darum ist aller Ungehorsam, somit alle Sünde in ihrem Wesen Antizipation, Überspringung der Zeit. Und die Wiederherstellung der Ordnung durch den Sohn Gottes mußte darum die Widerlegung dieses «Vorgriffs» der «Erkenntnis» sein. Das Niederschlagen der zur Ewigkeit

hin ausgestreckten Hand. Der Rückzug aus falscher Ewigkeit in wahre Zeitlichkeit. Daher im Neuen Bund die Rolle der Geduld, die mehr noch wie die Demut als Grundverfassung der christlichen Existenz geschildert wird: das Ausharren, Durchhalten, Verbleiben, bis ans Ende Durchstehen, das Nicht-aus-der-Haut-fahren, nicht heroisch oder titanisch Vorgreifen und Zusammenzwingen, sondern die über alle Heldenkraft hinausliegende Sanftmut des Lammes, das *geführt wird*.

Das Verhältnis Jesu zu «seiner Stunde» (Joh 2, 4), die die Stunde des Vaters ist, zeigt das. Sie ist wesentlich Stunde, die «kommt», die als kommende da ist und somit alles bestimmt, was vor ihr und auf sie zu geschieht, die aber als bestimmende doch erst kommt und in keiner Weise antizipiert werden kann. Nicht einmal als Wissen (Mk 13, 32), denn auch das wäre Antizipation, die das reine, nackte, restlose Entgegennehmen des vom Vater Kommenden stören würde. Der Sohn wird, wenn die Stunde kommt, wenn der Vater sie ihm als höchste Erfüllung und Verherrlichung (Joh 12, 23), als höchstes Geschenk seiner Liebe schenken wird, dem Vater nicht sagen wollen, er habe diese Stunde immer schon gekannt, immer schon um sie gewußt, sie sei für ihn nichts Neues, sie bringe nur das Alte, längst Vertraute, längst in Gedanken Durchkostete, nach allen Seiten Analytierte, von allen Fingern schon Abgegriffene. Der Sohn will sie vielmehr vom Vater so neu, so unmittelbar aus der väterlichen Liebe und Ewigkeit geboren empfangen, daß keinerlei Spur an ihr sichtbar ist als der Wille des Vaters. Natürlich «*könnte*» der Sohn sie im voraus wissen und ermessen – aber er wäre dann eben nicht der Sohn, sondern vielleicht ein Übermensch, dem die Menschen ihre eigenen Sehnsüchte als Attribute der Vollkommenheit umgehängt hätten. «Seine Stunde» ist nicht nur sein Schutz gegen seine Verfolger (Joh 7, 30; 8, 20), der ihn unantastbar macht, «seine Stunde» ist selbst als solche das Unantastbare, das auch er,

vor allem er, nicht beruhien will. Auch das Wissen, das er von ihr hat – und er hat natürlich ein solches Wissen – hat sein Maß an dem, was der Vater ihm davon offenbart. Man kann daher (weil «die Stunde» ja der Inbegriff seiner Sendung ist) allgemeiner sagen: sein göttmenschliches Wissen hat sein Maß an seiner Sendung. Es ist nicht selber Maß, sondern Gemessenes, während die Sendung Maß und Messendes ist. Seine Vollkommenheit ist sein Gehorsam, der nicht antizipiert. Diesem Maßstab haben sich alle übrigen Attribute unterzuordnen. Würde man sich das Wissen Christi so vorstellen, daß er aus einer Art ewiger Schau und Übersicht heraus seine einzelnen Akte in der Zeit disponiert, so wie ein genialer Schachspieler, der vom zweiten Schachzug an das ganze Spiel übersieht, die Figuren eines für ihn im Grunde schon abgelaufenen Spieles setzt, so hätte man damit die ganze Zeitlichkeit Jesu aufgehoben, aber auch seinen Gehorsam, seine Geduld, das Verdienst seiner Erlösung, und er wäre nicht mehr das Urbild christlicher Existenz und somit christlichen Glaubens. Er wäre nicht mehr befugt, die Parabeln des Harrens und Wartens zu erzählen, in denen er das Leben in seiner Nachfolge beschreibt.

Die Verweigerung der Antizipation ist gleichbedeutend mit der Bejahung des Heiligen Geistes, der je und je im Augenblick den Willen des Vaters vermittelt. Dieser Wille kann sowohl Verengung auf ein einzelnes Kleinstes sein wie Ausweitung zu einem umfassendsten Rundblick («Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alle an mich ziehen», Joh 12, 32): er wird nur in der Führung empfangen. Der Geist, der Jesus führt, ist der Geist des Vaters, der als göttliche Person die Freiheit hat, zu wehen, wo er will (3, 8), und der dem Sohn gerade in dieser Freiheit «ohne Maß verliehen» wird (3, 34). Und nicht der Sohn ist es, der diesem väterlichen Geist durch irgendwelche «Vorgriffe» in den Arm fallen wird, die Richtung seines Wehens festlegen wird, den Plan, den er ihm entwickelt,

von sich aus schon entwerfen wird. Er ist hier einem Schauspieler zu vergleichen, der die Rolle, die er spielt, Szene für Szene, Wort für Wort erst eingeblasen bekommt. Das Stück existiert nicht im voraus, es wird gleichzeitig erdacht, in Szene gesetzt und aufgeführt. Die Menschwerdung ist nicht die xte Aufführung einer irgendwo in der Ewigkeit längst bereitliegenden Tragödie. Sie ist ursprünglichster Vorgang, so einmalig und so unabgegriffen wie die ewige je-jetzt sich vollziehende Geburt des Sohnes aus dem Vater. Daß das Wort Gottes in Schrift und Tradition den Anschein einer Entzeitlichung bekommen kann, im Sinn einer allgemeinen Zuhandenheit und Verfügbarkeit, einer Sache, die man «schon kennt» und die darum gelegentlich veraltet und überholt erscheinen kann, gehört nicht zur Eigentlichkeit seiner Existenz in der Welt, sondern teils zum Geheimnis seiner äußersten Kenosis und Entfremdung, teils zum Geheimnis der Sünde, die, wie Origenes sagt, die Passion des Wortes durch die Zeiten hindurch fortsetzen kann.

Im Sohn begründet also die Empfänglichkeit für Gottes Willen die Zeit. In seiner Empfänglichkeit empfängt er vom Vater sowohl die Zeit überhaupt wie den Inhalt der Zeit, und zwar beides in einem: er empfängt die Zeit als die je qualifizierte Zeit des Vaters. Es gibt für ihn keine leere Zeit, die mit indifferentem Inhalt gefüllt werden könnte. Zeit haben heißt für ihn so viel wie Zeit haben für Gott, und dieses ist gleichbedeutend mit Zeit erhalten von Gott. Darum ist der Sohn, der in der Welt für Gott Zeit hat, der primäre Ort, an dem Gott für die Welt Zeit hat. Andere Zeit als im Sohn hat Gott für die Welt nicht, aber in ihm hat er *alle* Zeit. In ihm hat er für alle Menschen und alle Geschöpfe Zeit. «In ihm haben wir Offenheit und Zugang in Vertrauen durch den Glauben an ihn» (Eph 3, 12). Diese Erschlossenheit Gottes durch die Zeit ist dasselbe wie Gnade: die von ihm selbst geschenkte Zugänglichkeit zu ihm. Damit ist aber gesagt, daß Zeit kein rein «natür-

liches» Phänomen ist, in welchem von dieser Erschlossenheit abstrahiert werden kann. Vielmehr ist die Zeit entweder wirkliche Zeit, in der Gott begegnet und in der sein Wille vom Menschen empfangen wird, oder sie ist unwirkliche, verlorene und verfallene Zeit, Zeit als Selbstwiderspruch der Endlichkeit, als Verheißung, die nicht eingelöst wird, als Raum, der mit nichts erfüllt wird, als Ablauf, der zu nichts hinläuft. Das ist die Zeit der Sünde und der Sünder, die Zeit, in der Gott nicht begegnet, weil der Mensch die Begegnung Gottes flieht. Die Zeit, die sich für ihn zur Strafe verkehrt. Er kann daraus nur entfliehen wollen, indem er sich eine zeitlose philosophische «Ewigkeit» konstruiert, die ihn aber, weil sie nicht existiert, immer neu zurückwirft in das Erlebnis der leeren, nichtenden Zeit, mit einem Grund von Nichts und Sinnlosigkeit. Es ist die Zeit, in der die Völker «ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt dahinleben» (Eph 2, 12). Die Zeit als wiederkäuendes Ungeheuer, als der geballte Ausdruck des unverständlichen Daseins. Wir hätten demnach theologisch verschiedene Modi der Zeitlichkeit zu unterscheiden: die paradiesische Zeit, in der Gott dem Menschen erschlossen war, sich mit ihm im Pneuma des Abendwindes unterhielt (Gen 3, 8). Die Zeit der Sünde, die als solche verlorene Zeit ist, hineinlaufend in die Vernichtung des Ganzen, da es Gott gereut, eine Welt geschaffen zu haben (Gen 6, 6), und da er die aus Chaoswasser Gebildete wieder im Chaoswasser untergehen läßt (2 Petr 3, 6). Die Zeit des Erlösers, in welchem Gott sich neu für die Welt Zeit nimmt, und von der Zeit Christi aus, als Vorbereitung und Auswirkung, die Zeit des Alten und des Neuen Bundes. Die Zeit der Menschen, die in und durch Christus abermals teil erhalten an wirklicher Zeit.

Die Zeit Christi ist weder paradiesische noch sündige noch erlöste Zeit. Sie steht jenseits von allen diesen Modi, wie ja die Menschheit Christi weder gleichzusetzen ist derjenigen Adams noch derjenigen der Erlösten. Er, als der

wahre Mensch, als die Uridee des Menschen vor Gott, steht über den erscheinenden Modalitäten des Menschseins, er erscheint wohl «in der Gestalt», in der «Ähnlichkeit», im «Schema» des Menschen (*μορφή, δμοίωμα, σχῆμα* Phil 2, 7), aber er läßt sich nicht als ein «Fall von Mensch» unter die Kategorie als Allgemeines subsumieren. Sonst wäre die Kategorie das Regelgebende, und nicht mehr er. So ist auch seine Zeit, gerade weil sie zur allgemeinen, zur regelgebenden Zeit werden muß, eine besondere. Sie ist Erfüllung der Zeit Adams, da sie, weit über dessen Gnade hinaus, Zugang zu Gott ist, nämlich Offenheit der ewigen Verslossenheit zwischen Vater und Sohn innerhalb der Welt. Sie ist aber auch Zeit der Sünde, weil sie Zeit auf die «Stunde» hin ist, in welcher der Vater dem Sohn nur noch in der Entzogenheit und der Verlassenheit des Kreuzes erschlossen sein wird. Zeit also, die in ihrer wachsenden Erfüllung die wachsende Leere und Verlorenheit der sündigen Scheinzeit in sich aufnimmt. Zeit, die in ihrer Echtheit unbedingt die Modalitäten der unechten Zeit in sich einfaßt, nicht nur, um sie kennenzulernen, sie als erkannte zu überwinden, sondern tiefer, um sie als solche mit dem Sinn der Echtheit anzufüllen. Es wird der höchste Beweis der Liebe des Vaters zur Welt sein, daß er am Kreuz des Sohnes für ihn keine Zeit mehr zu haben scheint – eben weil er so sehr mit der Welt beschäftigt sein wird (Joh 3, 16). Die Zeit des Menschen ist also ein innerlich analoges Phänomen, das als solches durch die Zeit Christi (weil von ihr umgriffen) erklärt ist.

Die Zeit des Menschen innerhalb dieser Zeit, also die christliche Existenz, ist in ihrem Inhalt bestimmt durch «diese drei» (1 Kor 13, 13): Glaube, Hoffnung, Liebe. Um sie in ihrer Tiefe zu verstehen, muß man sie innerhalb einer christlichen Theologie der Zeit betrachten. Oder negativ ausgedrückt: man darf sie nicht innerhalb einer platonisch-aristotelischen, überhaupt philosophischen Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit bewerten. Tut man es den-



noch, so wird man sie zunächst auseinanderreißen müssen: Glaube und Hoffnung der Zeitlichkeit, Liebe allein der Ewigkeit zuweisen. Man wird folgerichtig gerade den Zeitcharakter von Glaube und Hoffnung als etwas Vorläufiges, zu Überwindendes, in ein höheres «Schauen» und «Besitzen» Aufzuklärendes hinstellen, also das Gegenteil dessen tun, was wir am Anfang postulierten: nämlich die Zeitlichkeit als die Offenbarung schlechthin des ewigen Lebens anzusehen. Man wird damit schließlich dahin gelangen, den Sinn der paulinischen Perikope in ihr Gegenteil zu verwandeln. Denn einmal widersetzt diese sich jeder Aufteilung von Glaube, Hoffnung, Liebe auf Diesseits und Jenseits; Paulus schließt sie vielmehr in einer Art Perichorese zusammen, die er durch das zeithafte Dulden und Harren umschließt: «Die Liebe erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles» (1 Kor 13, 7). Diese Liebe nun, die Glaube, Hoffnung und Harren in sich einschließt, ist es, die die Charismen allesamt übersteht: Weissagung, Sprachen und Gnosis. Gnosis ist Stückwerk und wird vergehen. Was aber «bleibt» (*ἡμι δέ* in Vers 13 ist logisch zu fassen) – und dieses Bleiben, das das «niemals Untergehen der Liebe» von Vers 8 wiederholt, steht im absoluten Gegensatz zum «Aufhören», «Zugrundegehen», «Enden» der Charismen – das ist «Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, und das Größte (weil die beiden andern umfassend) ist die Liebe» (1 Kor 13, 13). Die Erkenntnis bleibt das durchaus von der Liebe Gemessene, das sich innerhalb der Liebe selbst widerlegt (1 Kor 8, 2), innerhalb der Liebe selbst übersteigt (Eph 3, 19), während Glaube und Hoffnung nicht in diesem dialektischen Verhältnis zur Liebe stehen, sondern, wenn sie vollkommen sind, als deren innere Modi erscheinen. Außerhalb der Liebe wären auch sie nichts (1 Kor 13, 2–3). Sie sind das, was sie christlich sein sollen, als Ausdruck der Liebe, die nicht «das Ihre sucht» (ebd. 5), sondern den ankommenden Willen Gottes. Hoffnung wäre dann nichts als die zu allem ja sagende,

zu allem verfügbare Bereitschaft der Liebe, die ins Unendliche offen bleibt, weil sie weiß, daß Gott der immer bessere ist; Glaube nichts als die sich selbst und somit die eigene Wahrheit anbietende und übergebende Haltung des Menschen, der in Liebe die immer größere, immer wahrere Wahrheit Gottes der eigenen vorzieht. Denn wie die Hoffnung sich nicht über dem bisher Geschenkten schließt, um es zu besitzen, sondern gerade von ihm aus sich dem je besseren Gotte aufschließt, so schließt sich der Glaube niemals über einer von Gott geschenkten Wahrheit, sondern hat sein eigentliches Wesen darin, sich für jede *mögliche* Offenbarung Gottes verfügbar zu halten. Ein Glaube, der in die Zukunft hinein irgendwelche Vorbehalte machte, der nur jene Worte Gottes annehmen wollte, die er an der eigenen Vernunft gemessen hätte, ein solcher wäre kein christlicher Glaube. Ist aber in Hoffnung und Glaube dieser unendliche Öffnungswinkel vorhanden, dann sind beide im Kern echte Modi der Liebe, unzerstörbar vom Tod und unüberholbar auch durch die höchste Schau von Angesicht zu Angesicht. Sie sind im ewigen Leben zwar verwandelt und erfüllt, und in dieser Wandlung geht der irdische Glaube als nicht-schauender Autoritätsglaube (Dz 1789) auf in der Schau, und die nicht-besitzende Hoffnung auf im Besitz (Dz 530). Aber auch im ewigen Leben wird nicht das «Schauen» und «Besitzen» das Höchste und Normgebende sein, sondern die Liebe, die in Ewigkeit nicht anders zu empfangen wünscht, als der ewige Sohn empfängt. Das Zeitlichste also an der Zeit ist schon hienieden das Ewigste in ihr und darum auch das durch keine Ewigkeit in Frage Gestellte. Irenäus hat das alles in klassischer Weise zusammengefaßt: «Denn so gehört es sich: *Er* muß über alles hinaus immer der Größere sein. . . und dies nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der kommenden, daß Gott immer der Lehrende bleibe, der Mensch aber immer als Schüler lerne von Gott. Sagt doch auch der Apostel, daß wenn alles übrige untergegangen sein wird,

diese drei allein noch verharren: Glaube, Hoffnung und Liebe. Denn immerdar bleibt unerschütterlich unser Glaube zu unserem Lehrer hin, der uns die Gewißheit gibt, daß Er der alleinig wahre Gott ist, daß wir Ihn wahrhaft immerdar lieben, weil Er der einzige Vater ist, und daß wir daraufhin auch hoffen dürfen, wieder etwas mehr von Gott geschenkt zu bekommen und von Ihm zu lernen, weil Er der Gute ist und unausschöpfbaren Reichtum besitzt und ein Reich ohne Ende und unbegrenzte Belehrung» (C. Haer. II, 28, 3).

Eine genuine Theologie der Zeit, die nicht aus Transpositionen «philosophischer» Erkenntnisse gewonnen ist, vermag also diesem Grund der christlichen Existenz, der glaubenden und hoffenden Liebe, erst das rechte und offenbarungsgemäße Ewigkeits-Fundament zu verleihen. Wo zeitflüchtig gedacht wird, werden notwendig Glaube und Hoffnung als ganze aufgelöst in eine diesseitige Vorläufigkeit. Damit wird aber auch das Grundphänomen des Christlichen selbst angegriffen: die christologische, vollkommene Offenheit für «jedes Wort, das aus dem Munde Gottes kommt» (Mt 4, 4) und, da der Sohn selbst das Wort ist, die Erschlossenheit für sich selbst *in* der Erschlossenheit für den Vater. Die *Visio* liegt demnach nicht in der Verlängerung der *Gnosis*, sondern in derjenigen der *Pistis*: Glauben ist mehr als Wissen, und Schauen ist vollendetes Glauben. Das ist in der paulinischen Verlagerung des Schwerpunktes der *Gnosis* in den erkennenden Gott hinein ausgedrückt, in welcher die eigene Evidenz aufhört, Kriterium zu sein, weil das Kriterium an Gott übergeht (1 Kor 9, 3; 13, 12, 2 Kor 5, 11; Phil 3, 12; vgl. Joh 6, 28–29, Eph 2, 10). Die Theologie der Zeit ist Voraussetzung dafür, daß man im Spiegel von Glaube und Hoffnung das ewige Leben erblickt.

## 2. DER EINSCHLUSS DER GESCHICHTE IN DAS LEBEN CHRISTI

Die Zeit Christi ist der Ausdruck dafür, daß er darauf verzichtet, sein Dasein selber zu gestalten. Im ganzen wie im einzelnen will er dieses Dasein zu einem Denkmal des Vaters in der Welt werden lassen. Vom Vater soll sein Leben reden, nicht von ihm selbst. Darum gibt er seinem Leben keine Sinngestalt, sondern überläßt es dem Vater, es von Augenblick zu Augenblick zu formen und mit seinem Sinn zu erfüllen. Er führt die Situationen, die sein Leben ausmachen, nicht selbst herbei. Er läßt sich vom Vater in sie stellen. Dieser Verzicht auf Selbstgestaltung des Daseins scheint in eine Art Enge der jeweiligen Geschichtlichkeit hineinzuführen: als wäre die eine vom Vater angebotene Möglichkeit alles, was in das Feld des Bewußtseins und der Tat hineinfiele, jeder Abstand, jede freie Überlegung und Wahl ausgeschlossen. Als sei der Täter des Willens Gottes so sehr in die Aktion hinein versunken, daß jede Distanz der Kontemplation fehlt.

Dem ist nun freilich nicht so. Das volle Stehen in der jeweiligen Realisierung verhindert nicht nur nicht, sie eröffnet geradezu das Feld der unendlichen Wahrheit. Für den Sohn ist es so, daß er in der «Speise», die der Vater ihm gibt, im «Gebot» (Joh 12, 49; 15, 10), das er ihm aufträgt, jeweils den ganzen Vater empfängt und sieht. Für ihn besteht keine Spannung zwischen Geber und Gabe. Und der Vollzug des Willens des Vaters ist darum für ihn vollkommen eins mit der realen Erkenntnis des Vaters selbst, mit dem existentiellen Innewerden seiner Wahrheit. So wird es zum christlichen Gesetz: «Wenn einer Seinen Willen tun will, der wird in bezug auf die Lehre erkennen: ob sie aus Gott ist oder ob ich aus mir selber rede» (7, 17). «Wenn ihr in meinem Worte bleibt, dann seid ihr in Wahrheit meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen» (8, 31). Es gibt auch im göttlichen Logos keine der Aktion

vorausliegende Kontemplation, vielmehr wird der Logos er selbst im passiven Mitvollzug des ewigen aktiven Zeugungsaktes des Vaters. Bejahend, was er ist, ermißt er in sich den Vater, die Tiefe seines Wortes und darin seines Wesens. Die Freiheit, die er dabei gewinnt, ist nicht eine solche der Abständigkeit, der Indifferenz zwischen Möglichkeiten, sondern der Ausweitung in der Liebe durch die je-größere Herrlichkeit des Vaters. So gibt es für den Sohn keine Trennung, nicht einmal einen Phasenwechsel von Aktion und Kontemplation (auch wenn sein äußeres Leben, um uns in beides zu erziehen, bald diesen, bald jenen Aspekt hervorhebt), weil er als der Logos des Vaters je beides in wurzelhafter Einheit ist. In der höchsten Nähe und Dramatik der Aktion geht er in dieser nicht unter, sondern hat die Weite und Ruhe der Übersicht: die absolute Intensität seines Gehorsams schafft als solche die absolute Extensität, das Raumhaben der Kontemplation.

Von hier aus nun wird verständlich, daß sein Gehorsam alles andere ist als das bloße Stehen unter dem je und je senkrecht vom Himmel herabfallenden Gotteswillen, daß vielmehr dieser Gehorsam auch die Dimension der irdischen Waagrechten, der Ausdehnung des Geschichtlichen haben kann. Indem der Sohn dem Vater gehorcht, erfüllt er nicht nur den Willen, sondern auch die Verheißung, die Prophezeiung des Vaters. Und gerade indem er es sich angelegen sein läßt, die Prophezeiungen zu ihrer Fülle und Erfüllung zu bringen, erfüllt er wiederum den Willen des Vaters. Erst wenn man dies bedenkt, wird die Geheimnistiefe des trinitarischen Lebens und Spiels zwischen Gehorsam und Freiheit erschlossen. Der Sohn kennt Gesetz und Propheten; er weiß, daß sie von ihm Zeugnis ablegen (Joh 5, 39), ja er legt sie selber auf sich hin aus (Lk 4, 16f.; 24, 27). Er begegnet in ihnen dem Worte Gottes, das bereits in der Welt ist, bereits Menschengestalt angenommen hat, noch vor seiner Menschwerdung. Wäre dieses Wort nichts anderes als eine verschwommene Kontur im Däm-

merlicht und somit eine bloße Vorform seiner jetzt klar und scharf aufgetauchten Gestalt, so bräuchte er davon nicht eigens Notiz zu nehmen. Er könnte Gesetz und Propheten als Vergangenheit hinter sich lassen und eine absolute Gegenwart schaffen, die die Vergangenheit rechtfertigt und die Zukunft entwirft. Aber der Alte Bund ist in zweifacher Hinsicht für ihn nicht Vergangenheit. Er enthält einmal eine Art präzises Schema seines zu lebenden Erdenlebens, mit einzelnen vorgezeichneten Punkten, an die er sich zu halten haben wird, denen gegenüber er nicht «frei» sein wird, so oder anders zu wählen. Er wird kein Pferd besteigen dürfen, sondern auf der Eselin reiten müssen, damit Zacharias in Erfüllung gehe (Joh 12, 15), und sich dabei von den Kindern zujubeln lassen müssen, damit Psalm 8, 3 sich bewahrheite. Und im Grunde wird es nicht nur um Bindungen an gewisse Punkte gehen, die von den Evangelisten eigens verzeichnet wurden, sondern um eine gebundene Marschroute im ganzen: in der Ganzheit seines Lebens wird sich die Ganzheit der Erfüllung des ganzen Gesetzes und aller Propheten finden müssen. Jeder Schritt, den er setzt, wird von einer Verheißung her in eine Erfüllung hinein zu setzen sein. Es wird fast so sein, daß er durch seine Existenz eine im voraus punktierte Figur auszuziehen haben wird; wie wenn ein junger Mensch, der eben sein Leben zu gestalten beginnt, seine ganze kommende Biographie in einem Buch zu lesen bekäme, fast so hört der menschgewordene Sohn Gesetz und Propheten. Und dennoch ist er dadurch in seiner Freiheit nicht eingeschränkt, ja nicht einmal – trotz des nachträglichen «alles mußte so kommen» (Lk 24, 26) – im voraus determiniert. Er ist es ja, der als Erfüllung der Grund der Verheißung ist, er ist das Urbild, nach welchem und auf welches hin jene Vorbilder gestaltet sind. Die Biographie seiner selbst, die er in der Schrift liest, ist ihm *nach-* und nicht *vor-*erzählt. Selbst wenn man einem Menschen Photographien vorzeigen könnte, die erst zwanzig Jahre spä-

ter von ihm aufgenommen würden, so würden diese Bilder ihn nicht determinieren: sie richten sich ja nach ihm, nicht er nach ihnen. Demnach geschieht nun das Seltsame, daß der väterliche Wille, der der Inhalt seines Daseins ist, ihm nicht unabhängig von den alten Bildern der Geschichte sich vorstellt. Der senkrechte Auftrag des Gehorsams und der waagrechte Auftrag der Erfüllung verbinden sich je und je zu einem einzigen Auftrag. Indem er unmittelbar und frei dem Vater im Himmel gehorcht, bezieht er erfüllend alles Geschichtliche ein und gibt ihm seinen letzten Sinn.

Er gehorcht dem Vater allein und keineswegs Moses und den Propheten, deren Herr er ist. Er ist ja vor Abraham (Joh 8, 59), und David nennt ihn Herr (Mt 22, 45). Aber er gehorcht dem Vater nicht nur senkrecht, sondern auch waagrecht, indem er aus Liebe zum Vater und zu seiner Verherrlichung jedes Stricklein und Häklein des Gesetzes erfüllt (Mt 5, 18), um dessen Güte zu erweisen.

Das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung kann trinitarisch vom Standpunkt des Vaters wie von dem des Sohnes aus gedeutet werden. Vom Standpunkt des Sohnes ist Erfüllung Gehorsam gegenüber dem Vater: Gesetz und Propheten sind für ihn integriert in dessen Willen hinein, und das Neue, Christliche an dieser Erfüllung des Gesetzes ist die Tiefe, die Präzision, die Motivierung: so hat noch keiner das Gesetz erfüllt und den Vater geehrt. So war noch keiner gerecht. So hat noch keiner die letzte, geheimste Absicht des Geistes im Buchstaben begriffen. Das Schöpferische, das den Sprung vom Alten ins Neue macht, ist die Liebe, mit der gehorcht wird, eine Liebe, die so vollkommen ist, daß sie das Prinzip des alten Gehorsams sprengt und das Gesetz zum Diener der Liebe macht. Ist für den Sohn dieser Liebesgehorsam Dienst am Vater, so ist für den Vater der ganze Alte Bund Dienst am Sohn. Gott der Vater hat den Bund aufgerichtet, das Gesetz erlassen, die Propheten gesandt, um dem Sohn den irdischen

Weg zu bahnen. Wo der Sohn im Gesetz den Vater erblickt, dort erblickt der Vater im Gesetz den Sohn. Für ihn ist der ganze Sinn des Alten das kommende Neue; das Alte ist Skizze einer kommenden Ausführung, Nötigung als Basis einer kommenden Freiheit, Form als Gefäß eines kommenden Inhalts. Der Vater unterwirft nicht den Sohn dem Gesetz, sondern das Gesetz dem Sohn, als eine Hilfe, einen Weg, der ihm gleichsam abgenommen und erspart wird, eine Grundlage, die er voraussetzen kann. Darum ist die Unterwerfung des Sohnes unter das Gesetz kein Zwang, sondern die freieste Dankbarkeit gegenüber dem Vater, dessen Liebe der Sohn im Gesetze wiedererkennt. Er geht, indem er erfüllt, nicht hinter sich zurück auf eine primitivere Stufe, von der er sich gleichsam nicht losreißen konnte, er ist ganz bei sich selbst und bei seiner Freiheit, bei seiner Liebe zum Vater, die das einzige ist, was er in der Welt darzustellen kam und die er schöner nicht darstellen kann als in dieser vollkommenen Ehrung des Vaters durch den Gehorsam.

Die Ehrfurcht, mit der der Sohn der Tradition des Vaters in der Welt begegnet, wird wie zusammengerafft und bildhaft deutlich in dem Verhältnis Jesu zu seiner Mutter Maria. Sie hat ihn empfangen und geboren, sie hat ihm fleischlich übermittelt, was von den Geschlechtern seiner Ahnen in sein Menschsein eingehen sollte, von Ahnen, die Sünder und Heilige waren. Sie hat ihm aber auch, sofern er Mensch war und lernen konnte, die religiöse und geistige Tradition seines Volkes erschlossen. Sie zeigt ihm, wie der Mensch zu Gott betet und aufblickt, von ihren Lippen erfährt er erstmals den menschlichen Klang des Vaternamens, ihr spricht er ihn nach. Und sie ist für den Knaben Autorität, ein nahes, nie versagendes Abbild der himmlischen Autorität. Indem er dem Vater gehorcht, gehorcht er auch ihr. Doch wird der Augenblick kommen, da er, mitten in die Kontinuität dieses Gehorsams vorher und nachher hinein, als Zwölfjähriger, den Blitz werfen wird,



der sie scheinbar durchbricht, um der Aufrichtung einer noch älteren Urtradition willen, der Tradition des Paradieses und seines reinen Gottesstandes, die der Weltstand des Alten Bundes (den Maria hier und auch später im öffentlichen Leben Jesu zu vertreten haben wird) nicht mehr kennen konnte, die aber der Messias als höchste Gabe des Himmels ebenfalls zu erfüllen kam. Und dann ist ja Tradition die Weitergabe dessen, was von Gott her geschehen war: der immer neuen Aufhebung innerweltlicher geschichtlicher Kontinuität durch unerwartete, nie zu er rechnende Eingriffe Gottes, und diese Unterbrüche und Aufhebungen, die den wesentlichen *Inhalt* der Tradition ausmachen, durften in der *Form*, wie Jesus sie empfing und seinem Leben einverlebte, gerade nicht fehlen. Die je neue Aufhebung der Tradition gehört in der Offenbarung zum Wesen der Tradition. Und wenn der Knabe Jesus im Gehorsam seiner Mutter gegenüber menschlich in die göttliche Tradition hineinwuchs, so war diese Unterwerfung unter die Tradition die Übererfüllung jedes Gesetzesgehorsams, so sehr, daß durch den Gehorsam des Sohnes die Situation sich umkehrt und dort, wo dieser Gehorsam seinen Höhepunkt erreicht, am Kreuz, die Mutter in den restlosen, alles in sich einfassenden Gehorsam des Sohnes einbezogen wird. Im Verhältnis Mutter und Sohn spielt sich die intimste und konkreteste Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Geschichte ab: und die Aufgabe, dieses Verhältnis zu erforschen, führt die Theologie der Geschichte in ihre innerste Kammer.

Auf diese Weise also geht die Geschichte, zunächst als Heilsgeschichte und -tradition, in die Erfüllung ein und erhält von dort her Sinn und Rechtfertigung. Aber nun wird eine Ausweitung möglich und notwendig. Die Heilsgeschichte, die von Christus zusammengefaßt und ihrem letzten Sinn entgegengeführt wird, indem er sie erfüllt und in sein eigenes Menschenleben hinein integriert, besteht nicht nur aus einzelnen wörtlichen Prophezeiungen und

aus einzelnen Gesetzesvorschriften. Sie besteht aus dem ganzen lebendigen und chaotischen Geschehen der jüdischen Geschichte von Abraham bis auf Johannes den Täufer. Diese Geschichte mit allen ihren Peripetien, ihrer Dramatik, ihrem Wechselspiel zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, ist als solche Verheißung. Der Mensch also, mit seinen Entscheidungen, die seine Würde als freies Geschöpf bekunden, steht als ganzer innerhalb dieser praeparatio evangelica: um das Spiel der Verheißungszeit, in welchem Gott und Mensch im höchsten Ernst miteinander ringen (und die nicht als chronologische Zeit zu fassen ist, welche mit dem Kommen des Sohnes abgeschlossen sein müßte), legt sich die Klammer der Erfüllungszeit, die dem Spiel eine ganz andere, dritte oder vierte Dimension gibt. Die Freiheit des Menschen und seiner Entscheidung wird nicht angetastet durch die Freiheit Gottes, der, auf anderer, göttlicher Ebene, das vom Menschen Getane mit einem neuen Index versieht. So wenig das Spiel zwischen dem schlafenden König und der bösen Königin seinen Charakter als dramatischer Vorgang dadurch verliert, daß Hamlet und der Hof ihm zusehen, es auf die Vorgänge ihrer eigenen Welt beziehen. Daß das Spiel im Spiel überhaupt aufgeführt wird, daran ist wohl Hamlet schuld, Grund und Ziel des kleinen Schauspiels liegt im großen. Es wird aber deswegen nicht in seiner Eigengesetzlichkeit angetastet. So wird die Heilsgeschichte nicht dadurch als echte Geschichte fragwürdig, daß sie von Gott dem Vater in der ausdrücklichen Intention auf den Sohn hin in Szene gesetzt wurde, und daß durch den Sohn die Rollen und Szenen wiederholt, zusammengefaßt und auf der höchsten Ebene zu ihrer Wahrheit und Eigentlichkeit gebracht werden. Das Worumwillen der Geschichte ist die Aktion des Sohnes: daß es überhaupt so etwas geben konnte wie ein Paradies, einen Sündenfall, eine Sündflut, einen Bund mit Abraham, ein Gesetz und eine prophetische Geschichte, das alles hat seinen

Sinn im Erscheinen des Sohnes, obwohl der Sohn in seiner Erscheinung sich gehorsam dem Formenspiel des Vergangenen und Bestehenden einpassen wird. Die Geschichte unterwirft sich dem Sohn und der Sohn der Geschichte. Aber die Unterwerfung der Geschichte unter den Sohn geschieht im Dienste der Unterwerfung des Sohnes unter die Geschichte, die ihrerseits nur Ausdruck seiner Unterwerfung unter den Willen des Vaters ist.

In dieser Perspektivität der Standpunkte von Vater und Sohn, von Schöpfung und Erlösung, wird die Wirkung und der Standort des Geistes sichtbar, der den Einheits- und Beziehungspunkt und damit gerade den Punkt der Perspektivität selbst herstellt und einnimmt. Er ist es ja, der die Geschichte zur Heilsgeschichte werden läßt, nämlich prophetisch auf den Sohn hin ausrichtet, und er ist es auch, der den Sohn in die Situationen stellt, die Erfüllung der Verheißung sind. Weil er Geist des Vaters und Geist des Sohnes in personaler Einheit ist, darum kann er das Innerste des väterlichen Gebotes wie das Innerste des sohnlichen Gehorsams sein, das Innerste darum auch der väterlichen Verheißung in der Geschichte auf den Sohn hin und das Innerste der sohnlichen Erfüllung der Geschichte auf den Vater hin. Die wahre Geschichte hat also eine trinitarische Dreidimensionalität, die ihr innerhalb der geschaffenen Welt eine göttliche Raumfülle und Entfaltungsmöglichkeit sichert.

Mit der Andeutung über Paradies und Sündenfall ist aber schon der Schritt über die Heilsgeschichte im engeren Sinn – von Abrahams Berufung bis auf Christus – in die Geschichte überhaupt getan: zurück über Noe bis auf Adam, zurück aus dem Raum der postlapsarischen Geschichte in ihren paradiesischen Quellpunkt, aber auch der Schritt aus der Verheißungsgeschichte des jüdischen Volkes in die Breite menschlicher Geschichte überhaupt bei den Heidenvölkern. Wenn die Heilsgeschichte im engeren Sinn zunächst die klaren feststellbaren Verheißungsbilder

liefert, auf die die Erfüllung Christi sich bewußt und nachweisbar bezieht – er ist der wahre Sohn Abrahams und Davids, der Löwe Judas, der wahre Isaak und Salomon usf. – so ist diese Geschichte sowohl historisch wie im prophetischen Sinn unlöslich verquickt mit dem Schicksal der Heiden, Israel ist mit Ägypten und Assur, ja mit Sodoma (Ez 16, 55 f.) in einer eschatologischen Heilsgemeinschaft; der Heide Job ist vielleicht die tiefste und direkteste Prophetie des Kreuzes. Das «Naturgesetz» im Herzen der Heiden ist vollgültiger Ersatz des schriftlichen Gesetzes der Juden und steht gleich unmittelbar zum Gericht (Röm 2, 14 f.). Man wird somit sagen dürfen, daß dieses «Naturgesetz» und deshalb alle Geschichte überhaupt zum Leben Christi genau wie die engere Heilsgeschichte, nur auf einer andern Stufe, nämlich durch die Heilsgeschichte hindurch vermittelt, im Verhältnis von Verheißung zu Erfüllung steht. Damit ist unser anfänglicher Satz eingeholt, daß das Leben des Herrn sich zu aller Geschichte als sinn- und normspendende Ideenwelt verhält. Ja es muß, aus der Perspektive des Vaters, wenn auch keineswegs als Begründung, so doch durchaus als Bedingung der Möglichkeit eines Sündenfalls angesehen werden, damit aber auch einer paradiesischen Existenz, ja einer Schöpfung überhaupt, die ja um des Menschen willen erfolgte. Es muß also, im Sinne Pauli, der Weltentwurf selbst in Christus, dem menschengewordenen, erfolgt sein, im «einen Herrn Jesus Christus, durch den alles ist und wir auf ihn hin» (1 Kor 8, 6), «denn in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, . . . alles ist durch ihn und für ihn erschaffen. Er steht an der Spitze von allem, und alles hat durch ihn seinen Bestand. Er ist das Haupt des Leibes der Kirche» (Kol 1, 16 f.). Er, der Menschgewordene, und nicht etwa der göttliche Logos, nennt sich «der Erste und Letzte, der tot war und wieder lebt» (Apok 2, 8), «der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urgrund der Schöpfung Gottes» (Apok 3, 14), er ist es, in dem «wir vor Grundlegung der Welt auser-

wählt wurden» (Eph 1, 5), er, der in seiner Treue und in seinem Gehorsam gleichsam für alle, auch für die äußersten Eventualitäten der Schöpfung und Menschheitsgeschichte gutstand. Und so konnte im Blick auf ihn so etwas wie eine Welt und eine Weltgeschichte gewagt werden. Im Blick auf ihn und seine Kirche konnte so etwas wie die Schöpfung von Mann und Weib sich ereignen (Eph 5, 31–32), im Blick auf ihn und seine Mutter durfte die Verstoßung der Sünder aus dem Paradiese Gottes verantwortet werden (Gen 3, 15). Wie in einem wahren Sinn die Sünde das Kreuz verursacht hat, und Christus keinesfalls als ein Erlöser gekommen wäre, wenn die Schuld der Menschheit ihn nicht veranlaßt hätte, seine Bürgschaft bei der Schöpfung auf diese Weise einzulösen, so ist in einem andern, tiefern Sinn das Kreuz die Bedingung der Möglichkeit nicht nur von Sünde, sondern von Dasein und von Prädestination überhaupt: «Ordine intentionis prius fuit volitus Christus, non solum quoad substantiam incarnationis, sed etiam quoad circumstantiam proximae possibilitatis et ut actualis redemptor, quam res ordinis naturalis et pertinentes ad ordinem gratiae et permissio peccati. Per passionem meruit nobis, ut essemus, siquidem nostra substantia . . . fuit praedestinationis effectus et consequenter fuit praemium meriti passionis et mortis Christi» (P. de Godoy, Disp. theol. in 3. p. divi Thomae q 1, tr 1, d 8, § 6, et q 24, d 57 § 4).

Die Erfüllung von Sinn und Gesetz durch den Menschen Jesus Christus ist somit der Grund für alle übrige Erfüllung, Halberfüllung und Nicht-Erfüllung. Sofern die Erfüllung Christi aber gerade im Modus der Kenosis vor sich geht, «in der Gestalt, die dem Fleisch der Sünde ähnlich und um der Sünde willen» (Röm 8, 3) ausgewählt war, besitzt der Sohn Gottes in sich nicht nur das Experiment der menschlichen Situation überhaupt, sondern auch dasjenige aller Situationen, die zwischen der vollkommenen Erfüllung und der vollkommenen Nicht-Erfüllung liegen. Er

lernt in seiner Menschwerdung nicht nur den Abstand zwischen Gott und Kreatur überhaupt kennen und damit die Situation des Menschen als solchen unter dem Gebot und Gesetz Gottes, wie sie Adam kannte, sondern auch den verschärften Abstand zwischen dem durch die Erbschuld geschwächten Menschen und dem Befehl Gottes, etwa die Situation des gehorchenden Abraham. Und er begibt sich weiter hinab in die eigentliche Situation der Versuchung, um in sich die konkrete Situation jedes Menschen zu rekapitulieren, der der konkreten Anziehungsmacht der Sünde ausgesetzt ist. Die Versuchung Christi ist durchaus echte Versuchung – obwohl Christus in ihr (im Gegensatz zu uns) nicht unterliegen kann. Sie ist kein bloßes Als-Ob, bei dem es vor lauter «Sicherungen» übernatürlicher Art zu keiner echten Preisgabe in die Exponiertheit käme. Christus gleicht nicht dem angesellten Bergsteiger, der sich gefahrlos in den Abgrund gleiten lassen kann, weil er um die Stärke des Seiles weiß. Seine Exponiertheit entspringt am gleichen Punkt wie seine echte Zeitlichkeit; das Wagnis der Begegnung mit dem Bösen ist nur eine Form des allgemeineren Wagnisses, sein eigenes Dasein je jetzt aus der Hand des Vaters durch den Heiligen Geist entgegenzunehmen. Insofern will der Erlöser in der Versuchungssituation keiner Hilfe sich bedienen, die nicht grundsätzlich jedem Glaubenden, Hoffenden und Liebenden nach ihm und durch ihn zur Verfügung steht. Und wie er die Versuchung in sich experimentiert, so auch die wachsende Disproportion zwischen erlebter menschlicher Kraft und göttlichem Anspruch: das christliche Grunderlebnis der Überforderung, wie der Ölberg es zeigt. In der Überstreckung des menschlichen Maßes, das der Sünder eingeschränkt hatte, und das der Herr im äußersten Leiden wieder aufsprengen muß, in der Ausrenkung der leiblichen Glieder am Kreuz, der eine viel tiefere Ausrenkung aller seelischen Fähigkeiten entspricht, gewinnt er die Dimension des letzten Abstandes, den die konkrete Schöpfung

kennt: zwischen dem Gott der flammenden, zürnenden Gerechtigkeit und dem von diesem Gott getrennten, verworfenen Menschen. Er gewinnt diesen Abstand in der Stellvertretung, das heißt in der wesentlichen, subjektiven und objektiven Nicht-Unterscheidung zwischen fremder Schuld und eigener Schuldlosigkeit. Alle diese Teilstrecken des einen Maßes, der Abstand Gott-Mensch, der Abstand Gott-erbsündig Gerechter und der Abstand Gott-Sünder überhaupt, kann er freilich nur messen, weil er mehr als Mensch, weil er Gottmensch ist. Aber weil er es ist, weil er von urher als dieser Messende vorgesehen ist, gibt es ja überhaupt die Teilstrecken. Und er mißt sie nicht einfach von oben her, mit dem Maß des himmlischen Blicks, er mißt sie von unten und innen, indem er seine Menschheit, Leib und Seele, als Maßstab gebraucht, die er so lange im Willen des Vaters verwendet, ausweitet, geschmeidig macht, bis damit jedes mögliche Maß dieser Welt gemessen worden ist. Als diesen im Kreuz alle Dinge zwischen Himmel und Erde Messenden, Zusammenhaltenden, Erneuernden, diesen «Stützpunkt des Alls, Ruhepunkt aller Dinge, Grundlage des Weltenrunds, kosmischen Angelpunkt, der zusammeneint, zusammenfaßt die ganze Vielgestalt der menschlichen Natur», schildert ihn großartig Hippolyt in seiner wiedergefundenen achten Osterhomilie (P.G. 59, 743 f.), schildert ihn auch nicht minder überlegen der Kusaner im 3. Buch seiner «Gelehrten Unwissenheit».

Innerhalb der transzendierenden Einheit seiner jede Gattung übersteigenden Einmaligkeit finden alle Zustände und Formen des Menschlichen ihren Beziehungspunkt. Die drei Zustände des homo elevatus, lapsus, reparatus bestehen nur von ihm her. Das Maß der höchstmöglichen Nähe wie der tiefstmöglichen Entfernung zwischen Gott und Mensch ist fundiert, untergriffen und überholt durch das Maß der wirklichen Nähe und der wirklichen Distanz zwischen Vater und Sohn im Geiste am Kreuz und in der Auferstehung. Keiner weiß so wie der Sohn, was es heißt,

im Vater leben, in seinem Schoße ruhen, ihn lieben, ihm dienen. Keiner weiß darum auch wie er, was es heißt, von diesem ewigen Leben, diesem Ein-und-Alles verlassen sein<sup>1</sup>.

In dem so eröffneten Raum ist, theologisch gesehen, so etwas wie Geschichte allererst möglich, weil dieser Raum innerhalb der freiesten Freiheit Gottes eröffnet – denn was wäre freier, durch nichts bedingter, unergründlich gnadenhafter als der Plan und die Verwirklichung der Menschwerdung? – und deshalb auch selbst ein Raum der Freiheit ist: der raumgebenden Freiheit Gottes für die Freiheit des Menschen. In diesem Raum kann der Mensch Geschichte agieren. Aber weil es der Raum Jesu Christi ist, ist es nichts weniger als ein leerer Raum, sondern ein gestalteter, strukturierter, gleichsam von Kategorien durchwirkter Raum, und die ihn beherrschenden Kategorien

<sup>1</sup> In diesem Sinne kann Christus die einzige konkrete *Analogia entis* genannt werden, da er in sich selbst, in der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur, die Maßeinheit für jeden Abstand zwischen Gott und Mensch bildet. Und diese Einheit ist seine Person in beiden Naturen. Sie ist also als solche personal und in keinem Augenblick gesetzhaft und abstrakt zu fassen. Dies bedeutet nicht, daß die philosophische Formulierung der *Analogia entis* (das heißt Philosophie überhaupt als Ontologie, Gnoseologie, Ethik und Theodizee) unmöglich wäre. Sie verhält sich zum Maße Christi vielmehr genau so wie die Weltgeschichte zu seiner Geschichte: wie Verheißung zu Erfüllung, Vorläufigkeit zu Endgültigkeit. Aber wie der letzte Sinn von Geschichte nur aus seiner Geschichtlichkeit gelesen werden kann, so auch der letzte Sinn von Philosophie. Es bleibt, von unten gesehen, wahr, daß «der Mensch Adam ein sinnlich lebendes Wesen war, der letzte Adam lebenspendender Geist» (1 Kor 15, 45), daß die Menschwerdung Christi die Schöpfung, den Fall und die ganze Menschheitsgeschichte voraussetzt. Aber diese Ordnung, die nicht aufzuheben ist, hat auf einer tiefern (nicht auf der gleichen!) Ebene eine andere Voraussetzung, in welcher der erste Adam im letzten grundgelegt ist. So ist es wohl wahr, daß es ohne Philosophie keine Theologie gibt, aber nur, weil es tiefer ohne Theologie keine Philosophie gibt. Philosophie kann nur so lange Wahrheit beanspruchen, als sie bereit ist, sich von der Theologie, konkret, von Christus messen zu lassen. Denn er ist, wie der Kusaner zeigt, als der Singuläre der Universalste, dem gegenüber sich jedes allgemeine und notwendige Gesetz in der Welt, auch das Gesetz der *Analogia entis*, unterzuordnen hat. Er ist so sehr das Konkreteste und Zentralste, daß zuletzt nur von ihm her gedacht werden kann, und daß jede Frage, was wäre, wenn er nicht wäre, oder wenn er nicht Mensch geworden wäre, oder wenn die Welt ohne ihn gedacht werden müßte, sich als vollkommen überflüssig, ja als absurd erübrigt.



sind nichts anderes als die Situationen der irdischen Existenz Christi. Die Menschheit kann weder aus dem Raum Christi überhaupt noch aus dem Beziehungsgesetz, das durch sein Leben geschaffen ist, herausfallen. Dieses ist wahrhaft der Kerker, innerhalb dessen «Gott alle zusammen verschlossen hat in den Ungehorsam, um sich aller zu erbarmen» (Röm 11, 32). Das Beziehungsgesetz ist, wie schon gezeigt wurde und wie später noch deutlicher werden wird, keineswegs determinierend. Vielmehr ist jede Situation des Lebens Jesu, weil er Gott ist, innerlich so reich, so unendlich, nach allen Seiten hin beziehungsweise und bedeutend, daß sie eine nicht auszuschöpfende Fülle an Situationen aus sich freigibt, so wie eben eine Idee durch keines der von ihr beherrschten Konkreta ausgeschöpft oder eingeengt wird. Wie die Idee, so ist die Situation Christi anderer Ordnung als das, was sie dominiert. Sie ist durch ihr Überhörtsein vor jeder Erschöpfung gefeit, jedem menschlichen Zugriff entzogen, aber ihrerseits Quelle einer nie auszulotenden Fülle und Tiefe von Geschichte.

Die einzelne christologische Situation ist nicht als eine endliche, abgeschlossene Größe aufzufassen, die wie eine natürliche geschichtliche Situation sich gegen andere gleichzeitige, frühere oder nachfolgende abgrenzen würde. Die Dimension dieser Situation ist, da sie ja Darstellung des göttlichen, ewigen Lebens in die Welt hinein ist, nach oben offen. Ihr Sinngehalt, ihre Beziehungsfülle ist schon in ihrer Geschichtlichkeit eine unendliche, abgesehen noch von den (im nächsten Kapitel zu erörternden) Formen ihrer Universalisierung im Hinblick auf die Kirche und den Einzelnen. Darum hat die christliche Kontemplation an jeder einzelnen dieser Situationen einen nicht aufzuarbeitenden Stoff, und jene Heiligen, die jahrelang, ja ihr Leben lang sich betrachtend um ein einzelnes Geheimnis aus dem Leben des Herrn bemühten, sind theologisch durchaus im Recht. Die Beziehungsfülle einer jeden bestimmten (und keineswegs vag-verschwommenen) christologischen Situa-

tion ist so groß, daß sie eine Unendlichkeit von verschiedensten, gegeneinander abgegrenzten christlichen Situationen erzeugen kann, die doch alle nicht – wie eine voreilig schließende Situationsethik es gelegentlich dargestellt hat – relativistisch in einer Art Autonomie auf sich selber stehen, sondern ihre Norm und Regel an der sie beherrschenden christologischen Situation besitzen. Diese selbst ist eingeordnet in die Totalität aller christologischen Situationen, die in ihrer Einheit die Fleischwerdung des Logos und die Exegese Gottes (Joh 1, 18) bilden.

Es gehört zum Wesen der christlichen Gnade, daß sie den Einzelnen in bestimmte christologische Situationen stellt. Gnade ist nicht ein undefinierbares ontisches Etwas, das erst dadurch Qualität bekommt, daß es einen konkreten Menschen in seiner Geschichtlichkeit trifft. Nicht der Mensch ist es, der die indefinite Gnade definiert, sondern die vom Vater durch den menschengewordenen Sohn im Geist bestimmte Gnade soll den an sich indefiniten, indifferent sein sollenden Menschen zu dem definieren, was er jetzt und hier innerhalb der Kirche und der Welt vor Gott sein soll. Daß die Gnade christologisch ist, heißt weit mehr, als daß Christus ihre Verdienstursache ist. Sie ist personale Zuwendung der Trinität zu einem einzelnen Glaubenden, der es aber nur ist, weil er als Glied des Leibes Christi Teil erhalten hat an dessen Leben, in dem vom Heiligen Geist ihm zugemessenen Maß (Röm 12, 3; 2 Kor 10, 13; Eph 4, 7), welches, wie sich versteht, kein quantitatives, sondern ein qualitatives ist. Gnade ist innerlich geschichtlich und geschichtsbildend, nicht indem sie als ein übergeschichtliches Etwas durch das Gutdünken des Menschen in seine Geschichte einbezogen wäre, sondern indem sie selbst das Maß und den Sinn der je jetzt vorgesehenen Geschichte in sich trägt und mitbringt. Dies heißt auch weit mehr, als was Thomas von Aquin in der Theologie vom «*instrumentum conjunctum*» entwickelt hat. Hier ist zwar die innerlich christologische Gestalt der Gnade richtig erkannt, und

es ist ein Leichtes, daraus ihre ekklesiologische Gestalt abzuleiten. Aber dem geschichtsfremden Denken der Hochscholastik konnte es nicht gegeben sein, die personale, situationsschaffende Macht der christlichen Gnade zu entdecken. Doch wird erst diese zuinnerst qualitative und personale Betrachtungsweise die ganze Ehrfurcht vor der Gnade, die ganze Dringlichkeit ihres Anrufs, die ganze Einmaligkeit der Begegnung mit ihr, die ganze Notwendigkeit der Antwort auf sie auch für das christliche Leben glaubhaft machen können. Dort, wo die Gegenwart Gottes in der Welt und für den Einzelnen nur mehr jener allgemeinen philosophischen Sonne gleicht, die immer zuhanden ist, weil sie weder auf- noch untergeht, weil sie zeitlos ist und geschichtslos, wie eben Ideen es sind, dort wird man kaum die Qualität des johanneischen Lichtes verstehen können: das immer gerade *jetzt* aufgeht und immer gerade *noch* scheint, und dessen Aufgang immer (auch für uns!) auch die Drohung von Untergang und Entzug in sich schließt: «Wer mir nachfolgt, wandelt nicht im Finstern, sondern hat das Licht des Lebens» (8, 12). «Nur noch *kurze Zeit* ist das Licht unter euch. Wandelt darin, *solange* ihr das Licht habt, sonst überfällt euch die Finsternis . . . Glaubte an das Licht, *solange* ihr das Licht habt! . . . Nach diesen Worten ging Jesus fort und hielt sich vor ihnen verborgen» (12, 35–36).

Die innere Geschichtlichkeit der christologischen Gnade, ihre geschichtsbildende Kraft stammt aber letztlich daher, daß Christus in seiner irdischen Existenz in der vorher beschriebenen Weise Geschichte und Tradition in sich aufgenommen hat. Er hat nicht das Leben eines abstrakten Menschen gelebt, sondern in seiner Existenz die konkrete Geschichtlichkeit der konkreten Menschheit eingeholt und experimentiert, er hat in seinem Gehorsam gegenüber dem Vater die ganze konkrete Geschichtlichkeit der Geschöpfe des Vaters rekapituliert, um ihren wahren Sinn zu befreien und dadurch den Vater und Schöpfer der Welt zu ehren

und zu rechtfertigen. Die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, die in der persönlichen Stellvertretung und in der Einbeziehung des konkreten menschlichen Schicksals in das Christusschicksal lag, ist ihm von nun an so innerlich und einwohnend, daß bei der Austeilung der Gnaden, die ja nur das Gegenstück zur Einbeziehung der Welt in den «wachsenden Leib» ist, Zeit und Geschichte bereits immanente Eigenschaften der Gnade sind. Man beachte den Zusammenhang im Epheserbrief zwischen Abstieg und Kenose ins Geschichtliche hinein, Aufstieg und Emporführung der in das Schicksal Christi Hineingefangenen und personale Ausspendung der innerlich situationshaft bestimmten Gnaden: «Jedem Einzelnen von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Ausspendung Christi. Darum heißt es: aufsteigend zur Höhe führte er die Gefangenen mit sich fort, teilte Gaben den Menschen aus. Was aber setzt der Aufstieg anderes voraus als den Abstieg ins Untere der Erde? Kein anderer als der Absteigende ist es, der aufsteigt über alle Himmel, um alles zu erfüllen. Und er selber verfügte die einen zu Aposteln, die andern zu Propheten» usf. (Eph 4, 7-11).

Der unmittelbare Übergang aus der geschichtsgebildeten zur geschichtsbildenden Qualität des Lebens Jesu ist damit klargestellt. Eine letzte Folgerung daraus: Von der einzelnen Existenz Christi aus erfolgt die Sinngebung aller anderen Existenzen nach vorwärts wie nach rückwärts in der Zeit. Die Sinngebung nach rückwärts ist nur scheinbar verwunderlicher als die nach vorwärts. Sie besagt, daß es möglich ist, von einem späten Zeitpunkt her den Sinn dessen, was früher, vielleicht vor Jahrtausenden geschehen ist, nicht nur auszudeuten, sondern geradezu zu stiften. Der Sinn prophetischer Vorgänge ist nämlich, wenn man von der Erfüllung Christi absieht, nicht nur ein geschwächter, ein partieller Sinn, sondern schlechthin ein Un-sinn. Das Opfer Abrahams ist jeder Bedeutung beraubt, wenn es nicht Vordeutung des kommenden Kreuzes ist. Der Zug

durch die Wüste, das Königtum Davids und Salomons, das Wort und die Zeichen-Existenz der Propheten wären in sich Wahnsinn, wenn sie nicht ihren Sinn bekämen durch das, was Jahrhunderte später Christus tut. In seiner Hand liegt es also, der Vergangenheit einen Sinn zu geben. Die Alten gehorchten Gott, indem sie glaubten und hofften und ihrem Glauben entsprechend lebten. Aber daß dieser Glaube sinnvoll war und nicht die höchste der Absurditäten, das lag nicht in einer psychologischen Qualität ihres Glaubens, sondern einzig und allein in den freien Entscheidungen Christi. Auf diesen hin vertrauten sie Gott, dieser Freiheit stellten sie den möglichen Sinn ihres Tuns und Lebens anheim. Darin zeigt sich in einer fast ungeheuerlichen Weise die soziale Seite christlich-geschichtlicher Entscheidung. Denn etwas von dem, was Christus der vor ihm liegenden Geschichte gegenüber tut, teilt er auch seinen Glaubenden mit. Alle christlichen Sendungen beruhen auf dem Glauben, alle müssen somit den Sinn ihrer selbst Gott in Christus in der Kirche anvertrauen. Und die geschichtliche Verkettung der christlichen Sendungen bringt es mit sich, daß spätere Sendungen die früheren rechtfertigen können. Es kann sein, daß ein Lehrer der Patristik oder der Scholastik gewisse Wahrheiten nur darum zu sehen und auszusprechen bekam, damit ein viel später Kommender sie aufnehmen, auslegen, ins rechte Licht rücken, in ihrer ganzen Bedeutung für die Kirche herausstellen kann. Ohne diese Auslegung bliebe die Tat des Vorgängers ebenso sinnlos, wie ein ausgehobener Boden sinnlos, ja störend ist, solange die Fundamente des Hauses und das Haus selbst nicht hineingebaut sind. Man kann also zum mindesten geschichtstheologisch nicht sagen, daß jede Zeit und jedes Leben, für sich genommen, einen (letzten) Sinn in sich trägt. Frühere Zeiten und Schicksale erhalten ihren Sinn durch spätere, frühere sind in ihrer Zeitlichkeit so wenig abgeschlossen und unwiderruflich vergangen, daß vielmehr ein direkter Zugang zu ihnen jederzeit möglich

bleibt, ein Zugang, der sie in ihrem nur scheinbar vergangenen Wesen bestimmt und mit weiterschreitender Zeit fortdauernd verändert. Dementsprechend aber auch die Wirkung christlichen Tuns in die Zukunft hinein: jede wahrhaft im Glauben gesetzte Tat wirkt jetzt und hier nicht nur Gegenwärtiges, sondern Zukünftiges, indem sie aufs wirksamste und unfehlbarste die Struktur der Zukunft bestimmt und verwandelt. Durch das Leben Jesu ist die Kirche und alles innerhalb der Kirche gelebte Leben möglich geworden; es ist potentiell darin enthalten und als echt zukünftiges verbürgt. So schafft jede erfüllte christliche Sendung die Grundlage neuer Sendungen. Sie bildet die unerläßliche Basis für einen späteren Aufbau. Entzieht sich ein Christ der Aufgabe, an dieser bestimmten Stelle sich «als lebendiger Baustein in den geistigen Tempel» einfügen zu lassen (1 Petr 2, 5), dann modifiziert er dadurch in einem negativen, schädigenden Sinn die Sendung all jener, die sich über ihm, auf der Grundlage seiner vollzogenen Sendung, höher oben einfügen lassen sollen. Die Schicksale aller sind unlöslich ineinander verflochten. Bevor der letzte Mensch nicht gelebt hat, ist noch nicht endgültig klar, was der Sinn des ersten gewesen ist. So kann das «partikuläre Gericht» nur ein vorläufiges sein, und die Menschheit muß zuletzt in einem einzigen und unteilbaren Akt, sozial und individuell zugleich, gerichtet und auf die Waage der Ewigkeit gelegt werden. Aber alle gegenseitige Bestimmung und Verwandlung der menschlichen Schicksale durch das Früher und Später bleibt untergeordnet dem alles bestimmenden Schicksal des menschengewordenen Sohnes. Zuhöchst wird er allein richten. Er, und nicht der Vater, denn ihm hat der Vater das ganze Gericht übertragen (Joh 5, 22), weil er nicht ein transzendentes, rein göttliches Maß an die Taten der Menschen anlegt, sondern ein immanentes, aus der Erfahrung des Menschenmöglichen selbst gewonnenes. Er wird aber alle in seinen Richtertakt einbeziehen, die an der positiven Mitgestaltung der

Welt im Glauben mitgewirkt haben. In dem Maße, als seine Heiligen die tiefsten geschichtsbildenden Kräfte waren, werden sie Mit-maß des Gerichts.

### 3. DIE PERSON CHRISTI ALS NORM DER GESCHICHTE

Das Faktum, daß Christus durch seine Rekapitulation der Geschichte zu deren Norm wird, ist eben entwickelt worden. Es bleiben aber noch schwierigere Fragen zu klären, auf welche Weise er zu dieser Norm werden kann. Es genügt dazu nicht, daß er selber eine zeitliche und geschichtliche Existenz geführt und in ihr den Willen des Vaters vollkommen erfüllt hat. Denn so betrachtet ist sein Leben noch immer ein einzelnes Dasein neben andern. Solange es aber nichts anderes ist, kann es, auch bei höchster Vollkommenheit, für die andern Leben vor und nach ihm nichts weiter sein als ein (vielleicht unerreichbares) moralisches Vorbild. Um zu einer innern Norm jedes Lebens zu werden und es in ontischer Weise zu normieren, bedarf es weiterer Bestimmungen, die zunächst die Realität Christi betreffen (davon wird vorerst die Rede sein), die sodann die Realität der übrigen Geschichte modifizieren (davon wird im letzten Kapitel gehandelt werden).

Zunächst also geht es darum zu zeigen, auf welche Weise die individuelle geschichtliche Existenz Christi so universalisiert werden kann, daß sie als unmittelbare Norm jeder geschichtlich-individuellen Existenz gelten kann. Die Tat der Universalisierung ist in ausgesprochener Weise eine Tat des *Heiligen Geistes*. Der Geist ist es, der «euch in alle Wahrheit einführen wird. Er wird nicht aus sich selber reden. Er wird reden, was er hört... Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch künden» (Joh 16, 13–14). Er ist es, der die Geschichte und das Antlitz sowohl der Kirche wie des einzelnen Glaubenden prägt, indem er das

Leben Jesu auslegt, ihm die Gestalt einer je-jetzt gültigen Norm verleiht. Er erläßt nicht noch einmal eine neue Offenbarung, er erschließt vielmehr die ganze Tiefe derschon ergangenen Offenbarung und gibt ihr damit eine für die Welt ganz neue Dimension: die vollkommene Aktualität in jedem Augenblick der Geschichte.

Diese Abhebung eines Teils der Geschichte mit dem Zweck, ihn zu einer Allgeschichtlichkeit zu erheben, enthält in sich verschiedene Momente, die zwar alle mit dem Geist zusammenhängen, aber voneinander unterscheidbar sind. Ein erstes Moment betrifft die Wirkung des Geistes am menschengewordenen Sohn selbst, wie sie beispielhaft sichtbar wird in den vierzig Tagen nach der Auferstehung. Ein zweites Moment zeigt die Wirkung des Geistes, sofern er den so gewandelten Christus auf die geschichtliche Kirche jedes Zeitalters bezieht, eine Wirkung, die sich beispielhaft ausdrückt in den Sakramenten und zuhöchst in der Eucharistie. Ein drittes Moment vollendet diese Beziehung durch die Schaffung der kirchlichen und persönlichen Sendungen, als Anwendungen des Lebens Christi auf alles kirchliche und christliche Leben. Bevor man in die getrennte Betrachtung dieser drei Momente übergeht, ist es wichtig, ihren innern Zusammenhang, ihre Einheit und Zusammengehörigkeit festzustellen. Wenn das erste und dritte Moment vorwiegend personal sind (das eine in Christus, das andere im Christen), das zweite dagegen vorwiegend ontisch-sakramental, so muß von vornherein die Verflochtenheit beider Aspekte gesehen werden: es gibt keine Anwendung des Personalen Christi auf das Personale des einzelnen Christen außer im Zusammenhang mit der Form des Kirchlich-Sakramentalen, scheinbar Unpersönlichen. Es gibt aber auch kein Sakramentales, das nicht im tiefsten eingebettet wäre ins Personale, nicht Vermittlung wäre zwischen dem Personalen Christi und dem Personalen des Christen, das darum nicht personal-geschichtliche Gnaden vermitteln und Situationen herstellen würde.



1. Die vierzig Tage des Auferstandenen gehören sowohl zu seiner irdischen wie zu seiner ewigen Zeit. Sie sind ein Stück Evangelium, Fortsetzung seines bisherigen Umgangs mit seinen Jüngern, Zerstörung und Niederlegung jeder entfremdenden Distanz und Schranke zwischen ihnen, erneute Intimität mit ihnen auf der Basis ihrer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, in der Selbstverständlichkeit menschlichen Sich-begegnens, Sich-sehens und -hörens, Miteinander-essens, Einander-berührens. Alles, was die bestürzten Jünger zunächst an ein «Geistersehen» gemahnt, wird sanft und wie mit leisem Lächeln beiseite geschoben: «Seht meine Hände und meine Füße: daß ich es wirklich selber bin. Betastet mich und schaut her, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr doch seht, daß ich sie habe» (Lk 24, 39). Und als ob dies noch nicht genüge, geht er weiter: «Und da sie es noch immer nicht fassen konnten vor Freude und Staunen, sagte er zu ihnen: Habt ihr etwas zu essen hier? Sie setzten ihm ein Stück gebackenen Fisch und eine Honigscheibe vor. Er nahm davon und aß es vor ihren Augen und gab ihnen, was davon übrig war» (24, 41–43). Und die gleiche ostentative Umständlichkeit beim ungläubigen Thomas (Joh 20, 24f.), und wiederum in dem gemeinsamen Mahl am See Tiberias (Joh 21, 8–14), dieselbe unmittelbare Sinnlichkeit im Anhauchen der Apostel, das sie als fühlbares Blasen und Getroffenwerden empfinden. In alledem ist die Gleichzeitigkeit des Auferstandenen und seiner apostolischen Zeugen aufs unmißverständlichste kundgetan. Wenn Jesus kein Geist ist, sondern Fleisch und Knochen hat, die man berühren kann, wenn er vom gleichen Fisch und Honig und Brot ißt, wie die Jünger, dann ist auch seine Zeit keine Geisterzeit, keine bloß phänomenale Zeit, sondern so echte und wahrhafte Zeit, wie sie echter und wahrer nicht gedacht werden kann. Daß sie zugleich seine ewige Zeit ist, ändert nichts daran. Es könnte nur im Vorurteil eines Philosophen etwas daran ändern, der sich in den Kopf gesetzt

hätte, daß Zeitlichkeit und Ewigkeit nicht kompatibel sind, daß der Ewige nicht von den positiven Eigenschaften der Zeit berührt, ja mit ihnen behaftet sein kann, auch wenn er der Zeit nicht unterworfen ist, von ihr nicht gemessen wird. Solche Vorurteile werden durch das Schauen, Tasten, Hören, Schmecken und Getroffenwerden zerstört. Die erste, durch keine spätere zu erschütternde Aussage über die Zeit des Auferstandenen ist, daß seine Zeit unserer Zeit nicht entrückt ist, vielmehr in der selbstverständlichen Kontinuität mit ihr steht. Auch wenn sie in ihr nicht aufgeht. Besonders ergreifend ist die echte Zeitlichkeit des Herrn in der Emmausszene, in welcher die gemeinsame Wanderung und das unterwegs geführte Gespräch das Nacheinander und die historische Kontinuität der Ereignisse unterstreichen. Da «die Augen» der Jünger «gehalten» sind, so daß sie ihn nicht erkennen, das Ewigkeitsmoment also gleichsam abgeblendet ist, ist die Szene fast einer Szene aus dem früheren Leben des Herrn vergleichbar. Unmöglich, diese Kontinuität, diese Mit-zeitlichkeit, dieses Hin und Her von Wort und Gegenwort auf einer Vortäuschung aufruhen zu lassen. Es ist nicht nur die Beziehung eines «Nunc stans» zu den sich folgenden Augenblicken einer beweglichen Zeit. Es ist ein Mitgehen, ein Begleiten, ein Folgen des Ewigen innerhalb der Zeit. Zwischen Zeit und Ewigkeit geschieht Wirkung und Gegenwirkung, Einfluß und Gegeneinfluß. Jesus tut, als wolle er weitergehen, aber er läßt sich «nötigen» zu bleiben. Der gemeinsame Gang mit dem gemeinsamen Gespräch wiederholt sich zuletzt noch, da Jesus mit seinen Jüngern zum Ölberg geht, nur daß hier nicht über die Vergangenheit des Reiches Gottes gesprochen wird, sondern über seine Zukunft, und daß Jesus nicht genötigt werden kann zu bleiben, sondern diesmal entschwindet, eigentlich den begonnenen Weg weitergeht – in die Zeit der Kirche hinein – und die Jünger auf diesem Weg nach sich zieht. Die Zeit der vierzig Tage bleibt also echte Zeit, auch wenn der

Mensch Jesus mit den andern Menschen, seinen Jüngern, so umgeht, daß dabei die Herrlichkeit seines Gottseins, die Gegenwart der Ewigkeit *in* der Zeit unmittelbar und ungebrochen hervorstrahlt. Und weil es nicht möglich ist, daß die Zeitlichkeit des Auferstandenen sich durch die Himmelfahrt verändert hat, diese vielmehr nur ein für uns geltendes Zeichen des Abschlusses war, darum muß die in den vierzig Tagen geoffenbarte Zeitlichkeit des Auferstandenen als die bleibende Grundlage jeder weitem Modalität seiner Gegenwart in der Zeit, in der Kirche, in der Welt festgehalten werden. So wie er damals war und sich zeigte, so ist er in Wirklichkeit. Er ist durch die Himmelfahrt weder raumferner noch zeitferner geworden. Er hat die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt eingeschaltet, um den Seinen auf die handgreiflichste Art zu zeigen, in welcher Realität er bei ihnen bleibt «alle Tage bis ans Ende der Welt» (Mt 28, 20). Dennoch ist die Zeit dieser vierzig Tage keine in sich ruhende Zeit (wie die Zeit des Paradieses oder die Zeit nach dem Gericht), sondern steht im Dienste der Verbindung seiner irdischen Lebenszeit mit der Zeit der Kirche. Der Herr füllt diese Zeit damit aus, «sich ihnen als lebend zu beweisen in vielfachen Zeichen» und «die das Reich Gottes bezüglichen Dinge zu besprechen» (Apg 1, 3), welch beides eine untrennbare Einheit bildet. Das in seiner Lebendigkeit sich offenbarende Reich Gottes legt sich selber so aus, daß es die vergangene Geschichte im Lichte seines irdischen Lebens und sein irdisches Leben im Lichte der vergangenen Geschichte verständlich werden läßt. So heißt es einerseits: «Das sind meine Worte, die ich zu euch sprach, als ich noch unter euch weilte. Denn alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetze Moses', bei den Propheten und in den Psalmen von mir geschrieben steht. Dann erschloß er ihnen den Sinn für das Verständnis der Schrift. Und er sagte ihnen: Es steht geschrieben, daß Christus auf diese Weise leiden und von den Toten aufstehen werde am dritten Tag» (Lk

24, 44-46). Und anderseits: «O, die ihr unverständlich und zu trägen Herzens seid, um an alles zu glauben, was die Propheten geredet haben. Mußte nicht Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er begann bei Moses und bei allen Propheten, und legte ihnen in allen Schriften aus, was über ihn handelt» (Lk 24, 25-27). Indem er nach beiden Richtungen, von der Erfüllung zur Verheißung, von der Verheißung zur Erfüllung den Sinn der Geschichte deutet, vollzieht er mitten in der Geschichte einen end- und allgeschichtlichen Akt: als das Eschaton der Geschichte ist er in ihrem Zentrum gegenwärtig und enthüllt in seinem durchaus geschichtlichen Kairos den Sinn eines jeden Kairos. Er tut es nicht in einer abrückenden Überlegenheit über die Geschichte, er tut es in einem selbst geschichtlichen Augenblick, in welchem er gegenwärtig ist sowohl als der Beweis seiner Lebendigkeit wie als die Selbstaussprache des Reiches. In diesem Augenblick ist zwar *vergangen*, was er erklärt: sein irdisches Leben, das er im Begriff des Leidens zusammenfaßt. Dennoch würde es nicht genügen zu sagen: er ruft das Gewesene ins Gedächtnis zurück, wie es noch die Engel am Grabe tun (Lk 24, 6-7). Denn weil er selbst in dieser realen Präsenz sich und das gesamte Reich als *gegenwärtig* vorstellt (*παρόσθησεν ἑαυτόν* Apg 1, 3), ist er es, der in seiner Gegenwart hier und jetzt die Erfüllung aller Vergangenheit ist und als Erfüllender seine und des Reiches Vergangenheit mitvergegenwärtigt. Die «Worte», die er hier als Gegenwart setzt (Lk 24, 44), sind die Worte von damals, die ebensosehr gesprochenes Wort wie gewirkte Tat sind<sup>1</sup>.

Aber diese enthüllende und erfüllende Mitvergegenwärtigung alles Vergangenen hat durchaus in die *Zukunft* der in den vierzig Tagen endgültig zu stiftenden und einzusetzenden Kirche zu weisen. Alle Erscheinungen dieser

<sup>1</sup> «Haec sunt verba', id est haec sunt res, quas, uti locutus sum et praedixi vobis, ita jam vos re ipsa perfectas et completas videtis: res istae sunt mea passio, crucifixio, mors et resurrectio, ut sit metonymia, qua saepe verbum pro re verbo significata sumitur.» (Cornelius a Lap. ad loc.)

Tage haben einen ausgesprochen ekklesiologischen Sinn, wie in den Szenen bei Johannes besonders deutlich wird (diese zwischen Johannes und Petrus sich abspielenden Szenen bilden dort nicht nur die kirchliche, petrinische Mündung des ganzen Evangeliums der Liebe, sondern, näher betrachtet, eine ganz Ekklesiologie in nuce), wie auch die Sendungsreden bei Matthäus und Markus, die vorhin geschilderten Instruktionen der Apostel bei Lukas anzeigen. Als die Zeit der sichtbaren Stiftung der Kirche durch den sichtbaren Auferstandenen heben sich die vierzig Tage sowohl vom kommenden Pfingstereignis wie von der folgenden Zeit der Kirchengeschichte ab. Pfingsten gegenüber unterstreichen diese Tage, daß das kommende Werk des Heiligen Geistes durchaus vom Menschgewordenen ausgeht. Das Anblasen der Apostel mit den Worten: «Empfanget den Heiligen Geist» (Joh 20, 22), sowie die Unterweisung bei Lukas, mit der Schlußermahnung, den Geist in der Stadt zu erwarten (Lk 24, 44–49) zeigen, daß die sichtbare Aktion des Herrn als die Inchoation der unsichtbaren Aktion des Geistes zu fassen ist. Die Unterweisung selbst geschieht ausdrücklich «durch den Heiligen Geist» (Apg 1, 2) und die Ausgießung des Geistes wird durch den noch Sichtbaren als sein eigener Akt verheißen: «Und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab» (Lk 24, 49).

Aber der Christus, der in den vierzig Tagen sein vergangenes Leben auf Erden auslegt und sein kommendes Leben in der Kirche sichtbar einreicht, ist kein anderer als der, der er vor dem Leiden auf Erden gewesen war. Was er jetzt in Offenbarkeit tut, das hat er, in Verborgenheit, auch während seines früheren Lebens getan. Wäre dem nicht so, so könnte er sich selbst jetzt nicht auslegen als der, der er immer war. Das Verhältnis der dreiunddreißig Jahre zu den vierzig Tagen ist das Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung, von sinnlicher Anschauung und geistiger Anschauung, von Indirektheit und Direktheit. Aber dieses

Verhältnis betrifft mehr die Modalität der Offenbarung als die Substanz des Geoffenbarten. Auch der Christus vor dem Leiden ist Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit in einer Person. Auch seine damaligen Taten gehen in der Zeitlichkeit nicht auf, sondern erschließen sich je in einer ihnen eigenen Ewigkeit. Einer Ewigkeit nicht nur der Idee, der Bedeutung, der geistigen Auslegbarkeit, sondern einer substantiellen Ewigkeit der Person, die diese Taten vollbringt, und die ewig ist. Auf Tabor war die in allen zeitlichen Augenblicken latent gegenwärtige Gottheit und Ewigkeit hervorgeleuchtet. Sie war als die immer daseiende und begleitende für die Augen der Jünger sichtbar geworden. Und sehr bedeutsamer Weise wurden im gleichen Augenblick Moses und Elias sichtbar vergegenwärtigt, das Gesetz und die Prophetie mitpräsentiert, nicht als zufällig herbeigekommene, sondern als die wesentliche Begleitung des Herrn, wie eben die Zeit der Verheißung der Zeit der Erfüllung gegenwärtig und immanent ist, und zwar nicht in Abstraktheit, sondern in der leibhaften Wirklichkeit der Personen und Ereignisse, die sie bilden. Im Leben Christi ist der Alte Bund latent aber wahrhaft mitvergegenwärtigt; jeder Augenblick dieses Lebens ist mehr als er selbst: er ist Gegenwart der Erfüllung, «Fülle der Zeiten» in einem qualitativen Sinn, Zeit emporgehoben in die Ebene der Ewigkeit. Und nur weil er das ist, kann Christus in den vierzig Tagen die Ewigkeitsseite seiner eigenen Worte und Taten enthüllen: «Das sind meine Worte, die ich zu euch sprach, als ich noch unter euch weilte.» Was der Herr in den vierzig Tagen offenbart, ist nichts anderes als das, was vorher verhüllt, aber in voller Realität schon vorhanden war. Es ist seinem Sinn nach nicht Fortsetzung auf der gleichen Zeitebene des vorher Gewirkten, sondern Vorzeigen des darin enthaltenen Ewigkeitssinnes. Aber es geschieht erstaunlicherweise doch innerhalb der Zeit. Weil er früher ein verzeitlichter Ewiger war, darum kann er jetzt ein verewigter Zeitlicher sein.

Es ist klar, daß an dieser Stelle die Lösung des theologischen Universalienproblems liegt. Es war oben davon die Rede, daß das Leben Christi die «Ideenwelt» der Weltgeschichte sei. Er ist nicht abstrakte, sondern konkrete, persönliche und selbst historische Idee, universale *concretum et personale*. Er ist darum in keinem Augenblick ein universale *ante rem*, sofern die *res* seine eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist. Er ist universale *in re*, Überzeit in der Zeit, allgemeine Geltung im Augenblick, Notwendigkeit in der Faktizität, wobei nur in den dreiunddreißig Jahren der *Ton auf res*, in den vierzig Tagen auf universale liegt. Und erst als solches universale *in re* wird er, bezogen auf die Zeit der Verheißung, zu einer Art universale *post*, auf die Zeit der Kirche und des einzelnen Christen zu einem universale *ante rem*, die aber beide niemals lösbar sind vom universale *in re* der vollzogenen Menschwerdung. Die dazu gehörige *abstractio* ist nichts anderes als die zu Beginn dieses Kapitels erwähnte Tat des Heiligen Geistes, der sie aber (um Wahrheit zu sein: 1 Joh 2, 22) nur in einer ständigen «*conversio ad phantasma*», nämlich auf die sinnliche Realität des Evangeliums vollzieht.

In der Tat muß diese Erwägung über die Stellung der vierzig Tage in der Theologie der Geschichte in die Feststellung münden, daß der Wirker schon dieser ersten Offenbarung der Wahrheit des Sohnes der Heilige Geist ist. Alle Auferstehung des Fleisches ist sein Werk. Und alles auferstandene Fleisch ist Fleisch, dem er einwohnt, das er mit seinen Eigenschaften ausgestattet hat. *Mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu* (1 Petr 3, 18), *factus est . . . novissimus Adam in spiritum vivificantem* (1 Kor 15, 45). Im Hinblick auf den tötenden Buchstaben ist darum «der Herr Geist» (2 Kor 3, 6. 17) und als solcher «Herr des Geistes» (ebd. 18). Derselbe Geist, der im Auftrag des Vaters die Menschwerdung des Sohnes in der Überschattung der Mutter wirkte, vollendet sein Werk in der Auferweckung dieses Fleisches. Er krönt es nicht zu-

letzt darum, weil das so vergeistigte Fleisch von ihm neu dem Schoß des «Weibes» (Apok 12) eingesenkt wird, das unterdessen zur universalen Braut, zur Kirche geworden ist.

2. Nach dem Gesagten dürfte die zweite Stufe der Universalisierung, die des Sakramentalen, nicht mehr unlösliche Schwierigkeiten bereiten. Man wird als ersten Grundsatz aufstellen können, daß die Existenzform und somit auch die Zeitlichkeit Christi in der Eucharistie und in den Sakramenten, was ihn selbst betrifft, keine andere ist als die in den vierzig Tagen. Hier wie dort ist er der Auferstandene, in der Ewigkeit Lebende, der aber als solcher die Seinigen in der Zeit begleitet, so real, daß er unbeschadet seiner Ewigkeit in ihrer Zeit lebt. Der Unterschied liegt einzig darin, daß er seine Begleitung während der vierzig Tage in der Offenbarkeit der Erfüllung sich ereignen läßt, während er sie nachher, in der Zeit der Kirche, in der Verborgenheit der sakramentalen Formen vor sich gehen läßt. Wir sagten aber schon, daß die vierzig Tage ausdrücklich als die Einleitung und Inchoation der kirchlichen Zeit sich gaben. Zusammenhang und Verwandtschaft sind jedoch noch enger. Denn während der Herr vor dem Kreuz sich der sinnlichen Anschauung jedes Menschen preisgab, gerade darum aber der geistigen Anschauung verhüllt blieb, ist er nach dem Kreuz grundsätzlich nur noch den Glaubenden sichtbar. Denen, die schon glauben, wie die Apostel, oder denen, die er erscheinend zum Glauben bringt, wie Paulus. Der Raum, innerhalb welchem die Erscheinung allein möglich ist (denn Erscheinung besagt jetzt immer Offenbarung des Göttlichen in seiner Menschlichkeit), dieser Raum ist der Glaube. Und zwar der Glaube als eine durch das Kreuz gesetzte, objektive und unveränderliche Tatsache, jenseits aller Schwankungen der einzelnen Subjekte, die an diesem Glauben teilnehmen, der Glaube als ein bleibendes Medium, innerhalb dessen er als der Auferstandene geborgen ist und gegenwärtig sein kann, der



Glaube als das, was ebenso beständig wie die Offenbarung, das Dogma, die kirchliche Lehre, seine Braut, die Kirche konstituiert. In diesem Medium, für dessen unfehlbaren Bestand der Heilige Geist sorgt, kann der Sohn in der Weise des Sakramentes gegenwärtig sein.

Daß die sakramentale Existenzform, was den Herrn selbst betrifft, von der der vierzig Tage nicht verschieden ist, besagt ferner, daß er darin als der sein irdisches Leben Auslegende, Offenbarende, Schenkende und insofern Mit-sichbringende, Vergegenwärtigende, Repräsentierende auftritt. In diesem Sinne kann von einer «Mysteriengegenwart» die Rede sein, wobei das Hauptanliegen der «Mysterientheologie» darin zu suchen sein dürfte, daß die Gegenwart Christi und seiner Gnade eine durchaus personale, nicht durch den Menschen, sondern durch Christus selbst, und zwar von seiner irdischen Existenz her differenzierte ist. Es würde den Rahmen dieser Studie weit übersteigen, den so umrissenen Gehalt der einzelnen Sakramente im einzelnen zu bestimmen. Nur allgemein muß gesagt werden, daß die einzelnen Sakramente nicht primär, sondern sekundär durch die Situationen aus dem menschlichen und dem kirchlichen Leben bestimmt und differenziert sind (an welche sich wie nachträglich die Gnade Christi anpassen würde, während jene das spezifizierende Moment der Gnade ausmachen würden), daß vielmehr die Differenzierung primär vom Leben des Herrn selbst her erfolgt, und zwar durch eine besondere schöpferische Wirkung des Heiligen Geistes. Das Sakrament der Ehe ist nicht ein neutraler übernatürlicher Segen über einer «natürlichen Institution», es enthält vielmehr in sich den wahren Sinn, ja die wahre Substanz der Ehe, und diese zieht die Menschen in das jede Ehe begründende und rechtfertigende Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche hinein. Das Sakrament der Buße ist nicht primär eine Anpassung der allgemeinen Gnade Gottes an den Menschen, der in der Kirche in Sünde gefallen ist, es ist die Einbeziehung des Glaubens-

den in eine primäre christologische Tat und Haltung: die Haltung des Gekreuzigten, der vor dem Vater alle Sünde der Welt trägt und bekennt und in der Auferstehung des Fleisches die «Absolution» erhält. So wäre für jedes Sakrament die personale, zeitlich-geschichtliche Realität aufzuweisen, die dem Empfänger eröffnet, angeboten, zur Anteilnahme freigegeben und zugewiesen wird. Indem der Herr im Sakrament dem Glaubenden gleichzeitig wird, schenkt er ihm die – durch den Glauben grundsätzlich erschlossene – Möglichkeit, ihm, dem Menschgewordenen, gleichgestaltet zu werden. Und die Gnade, die er vermittelt, ist keinen Augenblick lösbar von seiner Menschwerdung, seinem Verhältnis zur Kirche, seiner Geschichtlichkeit. Daß seine Existenz im Sakrament nicht in ihrer geschichtlichen Vergangenheit, sondern «in mysterio» vergegenwärtigt wird, versteht sich von selbst. Nur darf das Mysterium nicht als die bloße Sublimierung eines «Ewigkeitsgehalts» aus der Geschichte heraus verstanden werden, sondern als eine immerwährende Gleichzeitigkeit von «abstractio» und «conversio ad phantasma», von Universalität und historischer Konkretion.

So betrachtet fällt auch die Messe und die Eucharistie nicht aus dem Rahmen des Sakramentalen heraus, wenn auch hier die Vergegenwärtigung eine eigene Konkretheit gewinnt. Nicht ein besonderes Moment der irdischen Existenz Christi, wie in den andern Sakramenten, sondern deren ganze Leibhaftigkeit ist es, die hier der Kirche und dem Einzelnen zugewendet wird, wie sie sich zuhöchst erfüllt in der geopferten Leiblichkeit am Kreuz. Sofern die Kreuzestat innerhalb der Zeit, wie alle Akte des irdischen Christus, eine latente Ewigkeit in sich faßte (anders wäre sie gar nicht All-erlösung gewesen), enthält sie potentiell im voraus alle eucharistischen Zuwendungen bis zum Ende der Welt in sich, und die jeweilige Feier des heiligen Mahles besagt daher nicht einen je neuen, vom Kreuzesakt verschiedenen und ihm zuzählbaren Akt des Erlösers,

sondern eine Verwirklichung durch die Kirche des in der Geschichte je schon enthaltenen. Sofern aber durch die Messe die Kirche einer wahren und lebhaften Gleichzeitigkeit mit dem sich opfernden Herrn gewürdigt wird, geschieht nicht nur für die Kirche etwas, sondern durchaus auch für den Herrn, etwas, das sich am ehesten den Begegnungen – auch für *ihn* sehr realen Begegnungen! – des Auferstandenen mit Maria am Grabe, mit den Aposteln, mit Thomas und den übrigen vergleichen läßt.

Für den Herrn, nicht nur für die Kirche, entsteht dadurch so etwas wie eine sakramentale, vor allem eine eucharistische Zeit. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß der ewige Herr hier je neu seiner Kirche gleichzeitig wird, ohne dadurch der irdischen Zeitlichkeit unterworfen, von ihr gemessen zu sein. Es fehlt dieser Zeitlichkeit jeder Charakter einer Negativität und Beschränkung, dagegen enthält sie alle Positivität, durch welche irdische Zeit gekennzeichnet wird. Sie besitzt, wie die irdische Zeit, das Moment der Öffnung, ohne daß dieser ein Abschluß entspreche. Man kann nicht sagen, daß der wunderbaren positiven Macht der Kirche, in der Transsubstantiation das Ereignis der Gegenwart des Herrn zu setzen, als ein negatives Gegenstück die banale Kraft der körperlichen Säfte entspricht, die die Species im Empfangenden wieder auflösen. In seiner Gegenwärtigwerdung schenkt der Herr etwas (sich selbst), das er bei jener Auflösung in keiner Weise zurückzieht. Der Öffnung, die sich nicht schließt, entspricht die Ereignishaftigkeit, die durch keine nachkommende Zeit überholt wird, auch nicht etwa durch eine spätere, neue Kommunion. Man kann höchstens sagen, daß die spezifisch eucharistische Zeit des Herrn «begrenzt» ist in bezug auf den Einzelnen durch dessen Tod, in bezug auf die Kirche durch das Jüngste Gericht. Aber auch hier wird nichts aufgehoben oder zurückgenommen, es wird nur die sakramentale Form der Zuwendung überflüssig, weil der Herr sich nicht mehr in dieser für die Kirchenzeit

vorgesehenen Schematik des Sakramentalen verschenken muß.

Die Zeit der vierzig Tage und die Zeit der Sakramente haben daher eine gemeinsame eschatologische Ausrichtung. Beide sind, in verschiedener Weise, Vorwegnahme der Ewigkeit. Aber während die vierzig Tage die kommende Offenbarkeit in der Enthüllung vorausnehmen, weisen die sakramentalen Begegnungen mit dem Herrn verhüllt auf sie hin. Wie das Kreuz die Vorwegnahme des Gerichtes ist, so sind die vierzig Tage die Vorwegnahme der Ewigkeit jenseits des Gerichts. Und weil sie zugleich die sichtbare Einleitung der sakramentalen Zeit sind, geben sie dieser die eschatologische Ausrichtung. Eben dies ist aber wiederum das besondere Werk des Heiligen Geistes. Wie er der Erwecker des Fleisches zum Leben ist, so ist er der Verwirklicher der sakramentalen Vergegenwärtigungen. Nicht dem Vater, der das Opfer empfängt, nicht dem Sohn, der die Opfergabe ist, nicht der Kirche, die nur betet und darreicht, sondern dem Geist muß das Wunder des Opfervollzugs, der Transsubstantiation zugeschrieben werden. Er ist hier wie überall die Aktualisierung, die Auslösung, die Erfüllung der wartenden Form mit dem ewigen Inhalt. Er ist der Herr der Sakramente, weil er amtlich und personal zugleich ist. Als amtlich-kirchlicher Geist bereitet er die Gefäße, richtet die universalen und gültigen Rahmen auf, formt aus dem Leben Christi diese scheinbar starren und leblosen Statuen. Als persönlicher Geist der Liebe haucht er ihnen das Leben Christi ein und füllt sie mit der ganzen Einmaligkeit und Geschichtlichkeit göttlicher Begegnung. Das ist die zweite Stufe der Universalisierung.

3. Die dritte vollendet das Werk der vierzig Tage und der Sakramente, indem sie die Kirche und den Einzelnen geisthaft unter die kontinuierliche Norm des Lebens des Herrn stellt. Der Christ begegnet seinem Herrn nicht nur beim Sakramentenempfang. Er lebt ununterbrochen von seinem Gebot und Gesetz. Dieses Gesetz Christi ist ihm

einerseits als Ganzes erschlossen und zugänglich, er kann es fast so handhaben, wie der natürliche Mensch seine allgemeinen Maximen des Lebens und Handelns besitzt und für jeden Augenblick bereithält. Der Herr hat es erlassen, indem er die alten Gesetze in das Hauptgebot hinein zusammenfaßte (Mt 22, 37), aber diese alttestamentliche Formulierung (Deut 6, 5; Lev 19, 18) überführte in die Form des neuen Gebotes: «Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe» (Joh 15, 12), das abstrakte Gesetz also in ein Gesetz der konkreten Nachfolge verwandelte. Als ein so konkretes verstehen und künden es die Apostel (1 Petr 2, 21; 1 Joh 3, 16; Eph 5, 1). Beispiel und Nachfolge aber sagt, daß das Allgemeine schon im Vorbild immer ein Einzelnes ist. Da nun aber der Mensch sich nicht selber das Einzelne im Leben des Herrn aussuchen kann, das er nachahmen will (weil er sich sonst zum Besitzer und Bewerter dieses Lebens aufschwingen würde), darum bedarf es einer Instanz, die die Situationen des Lebens Christi und die des Lebens des Christen einander zugestaltet und koordiniert. Diese Instanz ist der Geist. Er bestimmt, wie und wieweit der jeweilige Augenblick unter diesen oder jenen bestimmten Aspekt des Lebens Christi zu treten hat. Ob es jetzt gilt, mit dem Herrn zu handeln oder mit dem Herrn zu beten, mit dem Herrn sich zu verbergen oder mit dem Herrn sich seinen Feinden zu stellen, mit dem Herrn zu künden oder mit dem Herrn zu schweigen, mit dem Herrn zu essen oder mit dem Herrn zu fasten, mit dem Herrn zu frohlocken oder mit dem Herrn zu leiden in der Verlassenheit vom Vater. Keiner kann das, was sich entgegengesetzt ist, gleichzeitig tun, um aber das eine zu wählen, bedarf er einer Norm. Diese Norm kann im Falle des Christen nicht das eigene Gutdünken sein, auch nicht eine allgemeines ethische Erwägung. Diese Norm muß vielmehr, weil es um die Anwendung des höchsten gottmenschlichen Beispiels geht, selbst eine göttliche, und weil es um die Anwendung einer personalen Nachfolge geht, selbst eine per-

sonale sein. Diese Norm ist der Geist, der bei dieser dritten Stufe nun vollends in seiner persönlichen Herrschaftlichkeit hervortritt. Denn das Werk, das er hier in die Hand nimmt, das der Sohn zu gestalten ihm überläßt, ist ein Werk höchster, göttlicher Freiheit. Ihm liegen gleichsam zwei gegebene Faktoren vor: das Leben Christi und die «Weltgeschichte». Und ihm obliegt es, mit der unendlichen Sinnfülle des Lebens Christi so umzugehen, daß sie sich in der Mannigfaltigkeit der Geschichte entfalte und daß zugleich die Geschichte, unter diese Norm gestellt, ihre innere Erfüllung finde. Er läßt der Geschichte ihre immanente, eigene Gesetzlichkeit. Aber er ordnet sie, mitsamt ihren Gesetzen, den Gesetzen Christi unter. Er ruft die Kirche und die Einzelnen unter diese Gesetze, er gestaltet ihre Situationen so, daß sie, ob sie wollen oder nicht, durch diese Gesetze getroffen und gerichtet werden. Er tut aber auch alles, um ihnen diese Gesetze auszulegen, verständlich zu machen, liebenswert erscheinen zu lassen.

Sein Werk ist nicht subjektive Willkür, denn er ist ja der Geist Christi, der Geist des Logos selber. So frei er weht, wo er will, so sehr redet er doch nicht aus Eigenem, sondern legt nur aus, was des Herrn ist (Joh 16, 13–14). Und er selbst ist in seiner Auslegung ja nicht nur subjektiver, personaler Geist, sondern objektiver, ja absoluter Geist, der in sich einen ganzen Kosmos überpersönlicher Wahrheit enthält. Er ist zuerst der Gestalter und Beleber der von Christus gegründeten und aus seiner geoffenbarten Menschheit am Kreuz hervorgegangenen Kirche. Die paulinische Parallele zwischen diesem Hervorgang und demjenigen Evas aus Adam (der diesen allein berechtigt, vom «einen Fleisch» zu reden: Eph 5, 31–32), läßt die Kirche selbst schon als eine Objektivierung Christi erscheinen. Alles in ihrer Wesensstruktur ist aus dem innersten Geiste gebildet. Sie verkörpert den Sinn seines Kommens, seines Daseins und Soseins. Sie ist mit ihren Organen und Instrumenten ein getreues Nachbild seiner Menschheit, in wel-

chem er sich selber erkennt, und dem er, Vater und Mutter verlassend, anhängen kann, um ein Fleisch mit ihm zu sein. Dieses Fleisch, diese Braut wird ihm zugestaltet durch den Heiligen Geist. Sie ist nicht nur ein formaler Rahmen, innerhalb dessen die persönlichen Gestaltungen und Inspirationen des Geistes den Einzelnen gegenüber sich begeben, sie ist so etwas wie das Gesamtbewußtsein, das Gesamtsubjekt aller Glaubenden, das zwar nicht außerhalb der einzelnen Personen und getrennt von ihnen existiert, das aber dennoch nicht mit den Einzelnen identisch ist und sich nicht aus der Summierung ihrer Teilsubjekte ergibt<sup>1</sup>. Es gibt im Einzelbewußtsein den Punkt, wo das sentire cum Ecclesia übergeht in das sentire Ecclesiae, das seinerseits nicht adäquat trennbar ist vom sentire Spiritus Sancti. So viel ist, ohne Spekulation, gesichert, daß das sentire cum Spiritu Sancto sich niemals außerhalb oder am Rande des sentire cum Ecclesia begibt, und somit am sentire Ecclesiae vorbei. Dieses ist die subjektive Gesamtnorm und damit die das Einzelsubjekt übersteigende Regel der Universalisierung des Lebens Jesu durch den Heiligen Geist. Zur Kirche nun gehören ihre Organe, die an dieser Normierung teilhaben: die Grundstruktur der Stände (Weltstand und Gottesstand) und Ämter (Laienvolk und Hierarchie), die Sakramente, die im Dienste der evangelischen Wahrheit stehenden Organe der Schrift und der Tradition. Die Schrift ist durch den Geist objektivierter und für alle Zeiten normgewordener Logos im Gesamtzusammenhang seiner Menschwerdung. Sie ist, nach Origenes, recht eigentlich der Leib des Wortes als eines solchen. Und zwar gebildet durch den Heiligen Geist als dem ersten «Hörer des Wortes». So wie der Geist das Wort vernahm, in dieser Gestalt, diesem Relief, dieser Akzentuierung, so hat er es für die Kirche in der Schrift aufzeichnen lassen. Und da

<sup>1</sup> Über dieses äußerst schwierige Problem sei an dieser Stelle nichts weiter gesagt. Es bedürfte einer sorgfältigen Untersuchung, die wir auf andere Studien vertagen müssen.

das, was er in Wahrheit hörte, unendlich reicher und tiefer war, als was ein Leib aus Buchstaben fassen konnte, darum übernahm es der Geist, das von ihm Gehörte der Kirche auch noch auszulegen: in der kirchlichen Tradition. Sie ist die Interpretin dessen, was in der Offenbarung gesagt worden ist, was vom Schriftleib nur teilweise eingefangen werden konnte, vom Buchstaben nur teilweise und umrißhaft gedeckt wird (Joh 20, 30; 21, 25), was aber in der vom Geist gelenkten Meditation der Kirche in immer neuen Erleuchtungen zum Licht des bewußten Glaubens gefördert wird. Aber die letzte Kontinuität dieser Auslegung liegt nicht im menschlichen Bewußtsein der Glaubenden oder der Kirche; sie liegt im Heiligen Geist. Und was für ihn Kontinuität ist, das pflegt den Menschen oft genug als unbegreiflich und sprunghaft zu erscheinen. Nicht nur ist der Geist an keine erreichte Stufe und Auslegung einer Wahrheit gebunden. Nicht nur kann er sie überströmen in einer Souveränität und Gewalt, die auf den ersten Blick einer Durchbrechung aller Dämme gleichen kann und erst allmählich als die Ordnung einer ganz andern, viel tieferen Kontinuität erkennbar wird. Er kann auch, in einer Art von *generatio aequivoca*, scheinbar neue Geheimnisse aus der Tiefe der in Christus ergangenen Offenbarung heraufspülen, Geheimnisse, die zwar in ihr vorhanden sind, aber bisher von niemand beachtet, vermutet, für möglich gehalten wurden. Er wird, wenn er das tut, nicht verfehlen, dann auch den Ort aufzuweisen, wo diese «neuen» Dinge mit den alten zusammenhängen, aus welchem Krater sie ausgebrochen sind, welchen Buchstabens Auslegung sie sind. Er wird aber nicht dulden, daß man das Neue, Frische der Kirchengeschichte einfach – im Namen der Tradition – auf das Alte reduziert, als dasselbe bezeichnet, was man «ohnedies von jeher gewußt hat», wenn auch nur mit implizitem Bewußtsein. Die wahre, kirchliche Tradition kann nur sehr bedingt (wie der Modernismus es zu tun liebte) mit dem Phänomen organischer oder



psychischer Entfaltung von Implizitem zu Explizitem verglichen werden; gar die Kategorie des psychisch «Unter-» oder «Unbewußten» auf den übernatürlichen Vorgang anzuwenden, wäre ohne Zweifel geschmacklos. Man wird besser sagen, daß der Kirche das depositum fidei anvertraut ist und der Heilige Geist dafür sorgt, daß ihr jederzeit der wesentliche Sinn der Offenbarung genügend erschlossen ist, um die Wahrheit Gottes den Menschen unverfälscht darzubieten; daß die neu hervortretenden Wahrheiten niemals den alten widersprechen können, daß aber der Geist jederzeit wehen kann, wo er will, und daher jederzeit ganz neue Seiten der göttlichen Offenbarung hervorheben kann. Was auf jeden Fall und vollkommen unerträglich ist, ist die Vorstellung, durch den «Fortschritt des Dogmas» würde das Feld der noch unerforschten Wahrheit immer kleiner, der Spielraum, der dem Glaubensdenken noch freibleibt, immer beschränkter, als bestehe der Fortschritt darin, daß nach Festlegung der «Hauptsachen» immer detailliertere Kleinarbeit geleistet werden müsse, bis schließlich – vielleicht kurz vor dem Jüngsten Gericht? – das fertige Gebäude der «aufgearbeiteten», nach allen Seiten hin dogmatisierten Offenbarung dastünde. Man wird vielmehr sagen, daß das genaue Gegenteil dieses trostlosen Bildes der Wahrheit entspricht. Der Geist spottet aller Beschränkung durch die Menschen. Es ist ihm eigen, die wahrhaft Sehenden mit einer so atemraubenden und immer steigenden Fülle der Wahrheit zu überschwemmen, daß jeder Versuch einer «Aufarbeitung» ihnen als lächerlich und blasphemisch erscheint. Die Einführung «in alle Tiefen der Gottheit» geschieht in der von Paulus geschilderten Weise der Überwältigung durch das Niegesehene, Niegehörte, Niegefühlte (1 Kor 2, 9–10), während jedes Wissen, das zu wissen meint, als überführtes Nichtwissen hingestellt wird (1 Kor 8, 2). Das kirchliche und dogmatische Wissen macht hievon keine Ausnahme. Es unterliegt dem gleichen Paradox aller christlichen Wahr-

heit, daß der Inhalt des Gefäßes die Form jeweils um ein Unendliches überströmt. Wie die neutestamentliche Erfüllung in den Formen der alttestamentlichen Verheißung zwar enthalten war, wie aber bei ihrer Ankunft jeder Ärgernis nahm, der nicht bereit war, über alles bisher Vermutete und Verstandene hinaus sich ins Neue führen zu lassen, so, in einer Analogie dazu, muß jeder in der Kirche Glaubende jederzeit bereit sein, den Sprung aus dem Alten ins Neue mitzuvollziehen – das Metanoieite am Ursprung des Evangeliums –, um dem Heiligen Geist gehorsam zu sein. Die Kontinuität in den Geist hinein zu verlegen und aus ihr nicht eine innerweltliche Kategorie zu machen. Nicht so theologisch zu denken, daß man nach Methoden aus gegebenen und gesicherten Prämissen irgendwelche automatischen Konklusionen zieht, sondern die Schritte in einem primären Horchen und Gehorchen gegenüber dem Geist zu vollziehen. Die Gesetze der Logik werden dabei nicht durchbrochen; aber jede Logik eines Sachgebietes richtet sich zuletzt nach der Ontologie des betreffenden Gebietes und ist nichts als der Ausdruck dieser besonderen Gesetzlichkeit. Echte «Konklusionen» sind primär Geschenke des Heiligen Geistes an die Kirche, Erschließungen neuer, bisher unbeachteter Reichtümer aus der Fülle des menschengewordenen Logos, «in dem alle Kleinodien der Weisheit und des Wissens *verborgen* sind» (Kol 2, 3). Sehr deutlich ist dies der Fall in der Entfaltung der mariologischen Geheimnisse, die wohl, wenn sie einmal sichtbar werden, einen wundervollen Zusammenhang bilden, von denen man aber schwerlich sagen kann, daß sie einfach wie logische Konklusionen auseinander folgen. Jedenfalls nicht mit einer dem Menschen verfügbaren Logik. Von einer Wahrheit zur andern schwingt sich die Brücke in solcher Kühnheit, daß nur der Geist Gottes sie zu planen und zu bauen vermochte. Die Wunderbarkeit ist hier eine innere Beschaffenheit der Wahrheit, sie ist das Gegenteil jeder Selbstverständlichkeit und harm-

losen Evidenz. Die Mariologie dürfte das höchste Beispiel für die Auslegung des Lebens des Herrn durch den Heiligen Geist sein: die notwendige Entfaltung einer durch die zweite Person notwendig verborgen gehaltenen Partie der göttlichen Offenbarung durch die dritte Person.

Die Überraschungen und Geschenke des Geistes an die Kirche werden vor allem in der Offenbarung solcher Wahrheit liegen, die für eine Epoche – sowohl der Kirchen- wie der Weltgeschichte – von tragender Bedeutung sind. Der Geist gibt auf die brennenden Fragen der Zeit das Stich- und Lösungswort. Selten in Form einer abstrakten Abhandlung (solche zu verfassen überläßt er den Menschen), fast immer in der Gestalt einer neuen, konkreten, übernatürlichen Sendung, in der Schaffung eines Heiligen, der für seine Zeit die Botschaft vom Himmel ist, die jetzt fällige Auslegung des Evangeliums, der dieser Zeit geschenkte Zugang zur allzeitlichen Wahrheit Christi. Wie sollte Leben anders ausgelegt werden als durch Leben? Die Heiligen sind die lebendige Tradition, diejenige auch, die in der Schrift immer gemeint ist, wenn von der Entfaltung der Reichtümer Christi, von der Anwendung der Norm Christi auf die Geschichte gesprochen wird. Die Sendungen der Heiligen fallen so sehr senkrecht vom Himmel in die Kirche, sind so sehr die Antwort von oben auf die Frage von unten, daß sie zunächst wie das Unverständliche wirken, das Zeichen, dem im Namen aller Recht denkenden widersprochen werden muß, bis es den «Beweis der Kraft» erbracht hat. Bernhard, Franziskus waren solche Beweise, und Ignatius und Theresia: sie alle wie feuer speiende Berge Flüssiges aus der innersten Gottestiefe der Offenbarung heraufholend, aller waagrechten Tradition zum Trotz die senkrechte Gegenwart des Lebens Christi jetzt und heute beweisend, unwiderleglich.

Diese konkreten Normen, in denen der Geist der Kirche das Wort Gottes auslegt, sind wohl mannigfachen Zufällen und Fährnissen unterworfen – Widerständen in den

Erwählten selbst, Widerständen in ihrer Umgebung, die ihre Sendung hindert, Widerständen schließlich in der Kirche, die ihre Botschaft nicht oder nur mißtrauisch hört. Darum können diese pneumatischen Normen niemals unabhängig von den formalen Normen von Schrift, Tradition, Lehr- und Hirtenamt angewendet werden. Sie haben sich davon messen zu lassen und sie werden es, wenn sie den Geist Gottes haben, auch tun. Denn dieser ist ein kirchlicher Geist. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß die formalen Normen um der gelebten Normen der Heiligkeit willen da sind und ihnen gegenüber die Demut der Rezeptivität sich wahren müssen, die ihnen das Beispiel der Heiligen vorstellt. In der gleichen Demut, in der der Heilige sich vom Lehr- und Hirtenamt richten läßt, soll dieses sich vom Heiligen richten lassen. Dann vollendet sich in der Kirche die Gegenwart Christi, wie der Geist sie bewirkt: ausgehend von der Gültigkeit der vierzig Tage über die Existenzform des Herrn in den Sakramenten bis hin zu seiner Vergegenwärtigung in der je neu aufbrechenden Situation des christlichen Lebens.

#### 4. DIE GESCHICHTE UNTER DER NORM CHRISTI

Alles Bisherige betraf das theologische Zentrum der Weltgeschichte: den menschengewordenen Gott Jesus Christus. Er wurde beschrieben in seiner eigenen Geschichtlichkeit, in der Einbeziehung der übrigen Geschichte als Voraussetzung seiner Geschichtlichkeit, in seiner für die übrige Geschichte normgebenden Eigenschaft. Erst nachdem dies genügend erhellt ist, kann mit Frucht von der durch ihn normierten Geschichte die Rede sein. Diese erscheint zunächst als das ihm gegenüberstehende Subjekt – als einzelnes, persönliches Subjekt wie als das gemein-

same Subjekt der Kirche und schließlich der Weltgeschichte. Aber schon aus dem Vorgesagten wird ersichtlich, daß es sich hier nie um eine adäquate Trennung und Entgegenstellung wird handeln können. Der Glaubende ist, *als* Glaubender, die Kirche, ist, *als* Kirche, nicht adäquat von Christus trennbar. Glaube, Hoffnung, Liebe sind das Leben Christi, des Menschewordenen, in uns, und die Kirche steht Christus nicht als ein anderes Subjekt gegenüber, sondern ist sein Leib und wird von seinem Geist belebt und regiert. Darum wird schließlich auch die Weltgeschichte nicht in einer letzten Freiheit Christus gegenüberstehen können, sie wird sie selbst nur sein, weil sie im Macht- und Herrschaftsbereich dessen steht, der «alle Macht im Himmel und auf Erden» besitzt (Mt 28, 20), und der «nur noch wartet, bis seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt sind» (Hebr 10, 13). Dennoch ist die Spannung und der Abstand zwischen dem Normenden und dem Genormten so groß, daß in dem aufklaffenden Raum die ganze Dramatik der wahren Geschichte sich abspielt: von den glühendsten Entscheidungen für Gott über alle Zustände der Distanz, der Entfremdung, des verzweifelten Kämpfens und Sich-wehrens bis zum vollendeten luziferischen Nein. Von diesem Spannungsfeld her, das eben die Geschichte ausmacht, rechtfertigt sich die getrennte Betrachtung dessen, was unter der Norm Christi steht.

Als erster Gesichtspunkt bietet sich an der Einzelne, und vornehmlich der glaubende Einzelne, der, von dieser Norm betroffen, der sein und werden soll, als den diese Norm ihn vorsieht. Für ihn gilt, daß er vor allem zurückzugreifen hat auf die Existenzform Christi in der Zeit. So wie Christus in der Zeit lebte, offen, vertrauend, nicht sorgend, nicht planend, nicht antizipierend, sondern glaubend, hoffend, Gott und die Menschen liebend, so soll der Mensch in seinen Fußstapfen wandeln. Er soll in der Zeit sein und sich nicht über die Zeit erheben. In Bereitschaft die Zei-

chen der Zeit und die in ihr verborgene Botschaft zu verstehen suchen und nicht titanisch der Zeit seinen eigenen, selbsterfundenen Sinn aufprägen wollen. Inhalt und Deutung seines Lebens von Gott her empfangen, ja geradezu seine Zeit als eine von Gott je jetzt ihm geschenkte entgegennehmen, ohne Versuch, sich ihrer prometheisch zu bemächtigen. Wissen, daß die Grundverfassung, in der Sinn überhaupt aufspringt und Ereignis wird, die Aufgebrochenheit des Menschen zu Gott ist: der Glaube und das Gebet. In solcher Haltung allein wird dem Menschen Sendung zuteil, und Sendungsgnade ist der immer erschöpfende, immer übererfüllende Sinngehalt des geschichtlichen Jetzt. In dieser Öffnung wird er lebendig bleiben. Er wird für den Empfang der je neuen Wahrheit Gottes nicht verstopft sein durch geistliche und weltliche Schemata und Vorurteile, die von gestern stammen und so, wie sie gestern berechtigt waren, nicht wiederkehren und nicht hinreichen fürs Heute. Wie der Sohn sich zum Willen des Vaters gewissermaßen empfangend und weiblich verhält, so die Kirche und der glaubende Mensch zum Leben des Sohnes. Die Ergießung dieses «Samens Gottes» (1 Joh 3, 9) in den Schoß der Welt hinein ist der innerste Vorgang der Geschichte. Zeugung und Empfängnis aber vollziehen sich je in einer Haltung äußerster Preisgegebenheit und Übersichtslosigkeit. Der Verlust jeder Berechnung gehört wesentlich zu dieser «Fülle der Zeit». Darum ist «Überfließen», «Überschwenglichkeit» (*περισσεύειν*) eines der Zentralworte der paulinischen Theologie. Die Kirche und die Seele, die den Samen des Wortes und des Sinnes empfangen, können ihn nur in einer fraulichen Öffnung und Bereitschaft entgegennehmen, die sich nicht sträubt, nicht krampft, keine männliche Gegenleistung versucht, vielmehr im Dunkeln sich gibt, im Dunkeln empfängt, im Dunkeln austrägt, nicht wissend, was und wieviel sie empfangen hat. Dieses Nichtwissen, das dem Nichtwissen-wollen des Sohnes nachgebildet und eine besondere Gnade

seiner Menschwerdung ist, ist die Voraussetzung für alles, was christliche Gnosis im Glauben genannt zu werden verdient.

Die Frau ist aus dem Mann, und das Weib in der Ehe wird letztlich durch den Mann geformt und gebildet. Durch das, was er ihr gibt, wird sie Mutter, reift ihr Leib und Geist von innen her zu dem, was er sein soll. Aber noch viel weniger als das Weib hat der Christ und hat die Kirche Gott gegenüber ein eigenes Eidos. Sie erhalten ihr Eidos - das bei Gott liegt, dadurch, daß sie den Willen Gottes, den Samen des menschengewordenen Wortes in sich empfangen und behalten. Den Samen der Gnade, der immer zugleich Same der Sendung ist und dadurch Same der Gestaltung und der Entfaltung. Je mehr der Mensch versucht, das Eidos in der Gnade zu ersetzen oder zu vermischen mit einem selbsterfundenen Eidos, um so schwächer, blasser, nichtiger wird, was aus seinem Leben Gestalt gewinnt. Je hingebender dagegen er Gott gegenüber ist, je weniger er sich selber vorwegnimmt, je zeitlicher, mit andern Worten, er lebt, desto gültigere Bilder zeitigt seine Existenz, Bilder, die durch ihre Satttheit und Symbolkraft weit hinausliegen und -wirken über alles, was je durch Selbstgestaltung und Selbstentfaltung hätte entstehen können. So gibt es innerhalb der Geschichte nichts Gültigeres als die Situationen des Marienlebens: die Begegnung mit dem Engel, die Verlegenheit mit Joseph, die Geburt, die Flucht, das verborgene Leben, der Abschied vom Sohn, Kana, die Abweisungen, das Kreuz und die Kreuzabnahme, Ostern und Pfingsten, das verborgene Leben mit Johannes: alle diese Situationen sind erfüllteste Geschichte. Keine aber wäre im voraus von Maria für möglich gehalten worden, keine auch nur in Gedanken antizipierbar gewesen, keine war heimlich angestrebt und herbeigeführt. Alle sind sie reines Geschenk von oben, und gerade als solche vollste, persönlichste Erfüllung ihres Lebens. Ihr Auftrag war kein anderer als die ganze Hingabe, die restlose Indifferenz.

Aber dieses ihr Angebot wird wie ein kostbarer Stoff von Gottes Händen geformt zu ungeahnter Gestalt.

In der marianischen Hingabe, die hier nur als der höchste Fall jeder christlichen und menschlichen Haltung vor Gott beschworen wurde, liegt keine Passivität, keine Resignation. Sie verlangt im Gegenteil alle aktiven Kräfte des Menschen. Sie kann höchste Anstrengung sein. Die Anstrengung, mit letzter Kraft alles fernzuhalten, was die reine Aufnahme der göttlichen Botschaft und ihre reine Ausführung trüben könnte. Bis zuletzt ein Gehorchender zu sein und nicht ein Verfügender, das Heft an sich Reißender. Bis zuletzt die Geduld in der Zeit zu behalten, und sich nicht ungeduldig über den Augenblick aufschwingen. Von diesem «Bleiben» spricht unaufhörlich Johannes (5, 38; 6, 57; 6, 34. 35; 15, 4-5. 6. 9. 10. 16. 21. 22; 1 Joh 2, 6. 17. 24; 3, 14. 17. 24; 4, 12. 13. 15. 16). Es ist ein Bleiben, eine Geduld, die durch keine Ungeduld des Wirkens oder des Leidenwollens oder der Unerträglichkeit des gegenwärtigen Weltlaufs aus dem Sattel gehoben wird, das vielmehr durch die Ungeduld des Harrens, des Komme bald! (Apok 22, 17) nur gesteigert, gestärkt, gestählt wird. Es ist ein Bleiben, das daher auch alle positiven Gestaltungs-kräfte des Menschen in sich hinein integriert: die Produktivität, die Erfindungskraft, die technische und künstlerische Genialität der Menschheit in Dienst nimmt. Und nur durch den steten Druck dieses Bleibens, dieses eschatologischen Harrens, erhalten alle diese Kräfte ihre Prägung und Kontur. Die eschatologische Sehnsucht wird zum «Müßiggang» (2 Thess 3, 11), wenn sie nicht die ganze Arbeitsenergie des Menschen, alles menschliche Planen und Entwerfen sich unterordnet (1 Thess 4, 11; 2 Thess 3, 12), so wie die «passive Mystik» zum Quietismus wird, wenn sie nicht in der Aktion sich bewährt, ja die aktiven Kräfte in den Dienst der passiven Hingabe nimmt. Zwischen der Spitze der Geschichtlichkeit, die im Königtum Christi über alle menschliche Situation besteht, und ihrer



Basis, die die Fülle dieser Situation enthält, mitsamt ihren historischen, soziologischen, psychologischen Voraussetzungen, besteht kein Widerspruch. Menschliche Historie wird in Dienst genommen durch die Historie Christi, die ihr den Sinn aufprägt, einen Sinn freilich, den sie nicht von außen und von oben, ohne es recht zu merken, aufgesetzt bekommt, der vom Menschen vielmehr ein Dabeisein, ein Mitwollen, eine ganz bestimmte Haltung verlangt. Wäre es anders, so hätte die Definition von Chalzedon und die Abweisung auch noch der Monotheleten ihren theologischen Sinn verloren.

Dennoch: wenn das wahre Eidos des Menschen bei Gott liegt, wenn er es nur im Dialog des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe je neu von Gott her empfangen kann, und wenn dieses Eidos nie so in seine Verfügung übergeht, daß er es überblicken, es verstehen, aus ihm weitere Geschichte deduzieren kann, dann freilich wird die individuelle Geschichte des Glaubenden wie die Kirchengeschichte zu einer sehr fragwürdigen, um nicht zu sagen unmöglichen Wissenschaft. Sie kann als Registrierung pragmatischer Tatsachen getrieben werden, und in diesem Sinn hat es immer Kirchengeschichte, hat es auch immer Hagiographie und christliche Biographie gegeben. Sie kann aber niemals als Darstellung des wahren Eidos der Kirche oder des Glaubenden in der Zeitlichkeit gelten, denn dieses Eidos liegt bei Gott. Wer weiß, ob nicht eine verborgene Klosterfrau, von der niemand etwas weiß, durch ihr Beten und Opfern den größten Einfluß auf die Geschichte der Kirche oder ihres Landes genommen hat? Wer kann mit Sicherheit feststellen, ob nicht eben jene, die äußerlich als Lenker der christlichen Geschicke aufgetreten sind, vor Gottes Gericht als «Diebe und Räuber» dastehen? Die Kriterien, die uns zum Urteil gegeben werden (Mt 7, 15. 20; 24, 32 usw.) reichen zur Übersicht nicht aus und entkräften nicht das Gebot des Nicht-richtens (Mt 7, 1). Der christliche Sinn der Geschichte kann nur eschato-

logisch enthüllt werden. Das ist so wahr und so notwendig, daß man jede Deutung der Apokalypse und der übrigen eschatologischen Stellen der Schrift auf die Ereignisse der Weltgeschichte und ihre Periodik von vorneherein als verkehrt, ja unmöglich und der christlichen Existenz widersprechend ablehnen kann.

Aus dem gleichen Grunde kann die Kategorie des Fortschritts hier nicht verwendet werden. Sie würde den Einblick in das wahre Eidos des Christen und der Kirche voraussetzen. Quantitative Ausdehnung der Kirche ist nicht notwendig Fortschritt, so wenig Verfolgung, Dezimierung, Rückführung auf urchristliche Zustände ein solcher sind. Fortschritt ist zunächst eine innerweltliche Kategorie, die sich biologisch und biographisch überall dort verwenden läßt, wo es sich um die Entfaltung latenter Möglichkeiten der Natur handelt. Je mehr solcher Möglichkeiten man in die individuelle und soziale Natur des Menschen hineinlegt, um so fortschrittsgläubiger wird man sein dürfen. Und der Schöpfer, der die Natur so geschaffen hat, daß sie sich entwickle, bejaht diesen Fortschritt. Aber schon dort, wo es sich um die Entfaltung nicht natürlicher, sondern von oben geschenkter Möglichkeiten und Keime innerhalb der natürlichen Welt handelt, im christlichen Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe also, wird der Begriff einigermaßen fragwürdig. Denn wohl nimmt dieser «Same Gottes» im Menschen (1 Joh 3, 9) dessen entfaltbaren Kräfte in Beschlag und fordert ihre Auswertung, aber die Tat der Gnade ist dieser menschlichen Leistung nicht kommensural (so daß ein Stanislaus, eine Therese, die jung sterben, durch die Gnade ebensoweit gelangt sein können wie ein betagter Kämpfer des Herrn), obwohl sie andererseits in ihrer Ausbreitung das Mitwirken des Menschen ständig voraussetzt. Weder kann man von der Gnade sagen, *sie* mache Fortschritte; denn sie ist ja das ewige Leben in uns. Noch kann man vom Menschen sagen, *er* mache (durch die Gnade) Fortschritte, weil die fortschrei-

tende Einbeziehung seines Lebens in das göttliche Leben viel mehr die Wirkung der Gnade als die seiner Anstrengung ist. Nur *negativ* kann die Bewegung des ewigen Lebens in der Seele des Christen oder der Kirche an der Entfernung von der Sünde gemessen werden: Es ist ein «Fortschritt», daß man diese oder jene Sünde, diesen oder jenen Fehler *nicht* mehr begeht. Die entsprechende positive Aussage kann nicht gewagt werden; sie hätte eine Moralisierung und Psychologisierung des Lebens in der Gnade zur Folge. Sie wäre nur möglich, wenn der Mensch dieses Leben in sich wie eine *eigene* Möglichkeit entfalten könnte. Wenn er sich, statt sein Eidos immer nur und immer neu von Gott zu empfangen, sich selbst ein «Persönlichkeitsideal» stecken dürfte, das er in eigener Leistung entwerfen, anstreben, verwirklichen könnte. Ein solches Ideal aber (wenn es nicht zusammenfällt mit dem Vorsatz, nun eben kein anderes Ideal zu haben, als den Willen Gottes zu tun) wäre die tiefste Gefährdung, die das Christliche bedrohen kann: der Pharisäismus.

Daß christlich gesehen jede positive Fassung des Fortschrittsbegriffs versagen muß, ist am Begriff des «vollkommenen Lebens» Jesu und Mariä evident zu machen. Da beide immer sünde- und fehlerlos sind, fällt hier auch der negative Maßstab weg. Sie «wachsen» nicht in der Weise in der «Tugend», daß sie sich immer mehr von der Untugend entfernten. Sie sind jeden Augenblick ihres Daseins vollkommen, weil sie immerfort ganz in der Mitte des Willens Gottes stehen. Sie können Gott später nicht wohlgefälliger sein, als sie es heute sind. Aber die Bahn, die Gott ihnen vorzeichnet, ist eine innerhalb des ewigen Lebens sinnvolle Bahn. Nicht nur ihre einzelnen Augenblicke enthalten die Fülle des Sinnes, sondern gerade auch deren Zusammenhang, ihre Folge, ihre Bewegung. Und diese Bewegung, die wie ein Ausschnitt und eine zeitliche Erscheinung dessen ist, was die unendliche Bewegtheit des ewigen Lebens ausmacht, ist die höchste Erfüllung und

Krönung alles dessen, was in der Welt Fortschritt genannt wird. Darum vermag sie denn auch den weltlichen Fortschritt in ihre Sinngebung einzubeziehen und kann, in dieser Verbindung, selbst diesen Namen erhalten: «Jesus machte Fortschritte in Weisheit und Größe und Gnade bei Gott und den Menschen» (Lk 2, 52). Es ist zwar richtig, darauf hinzuweisen, daß dieses Fortschreiten an sich nur von der menschlich erworbenen Weisheit (*scientia acquisita*), von der Leibesgröße oder dem leiblichen Alter und von dem auf Grund der sich folgenden Werke hervorgerufenen Wohlgefallen Gottes und der Menschen ausgesagt werden kann. Aber der Hinweis genügt doch nicht ganz. Es muß hinzugefügt werden, daß der gemeinte Fortschritt nur darum ein solcher genannt zu werden verdient, weil er in der Einheit mit dem sich vollzieht, was jenseits alles Fortschritts die Gegenwart des ewigen Lebens in der Seele Jesu ist, eine Gegenwart, die als solche kein starres Nunc stans ist, sondern der lebendige Quellpunkt aller wahren Bewegung. Der Konzentration aller Kraft, die, ausschwingend, die Pendelbewegung der weltlichen Zeit verursacht. Aber auch in Christus bleibt dieser höchste Punkt ein Punkt des Empfangs, nicht der beruhigten Beherrschung. Es ist der Punkt seiner Zeugung aus dem Vater. Der Punkt, in dem er das ewige Leben im Modus des Bekommens besitzt. Der Punkt also auch, in welchem er immerdar und im Je-jetzt der Ewigkeit vom Vater kommt und zum Vater geht. Diese unendliche und unbeschreibliche Überbewegung ist es, die sich in der Bewegung seiner Menschwerdung und seines irdischen Lebens übersetzt. Und nur aus ihr darf erläutert werden, was in ihm als Menschen «Fortschreiten» heißt.

Der mittelbaren Form dieser Menschwerdungsgnade wird zuerst Maria gewürdigt. Ist sie auch ganz und gar Geschöpf und in keiner Weise Gott, so entspringt doch ihr Eidos in Gott ganz nah dem des Sohnes. Es ist da als Voraussetzung seiner Menschwerdung, im «Ursprung der Wege

der Weisheit». Und sofern Maria als das Urbild der Frau ihrem Eidos gegenüber in der vollkommenen Rezeptivität zu Gott und zu ihrem Sohn hin lebt, ist ihr Leben, ihre irdische Bahn mitsamt ihrem «Fortschritt» ganz von der «fortschreitenden» Aufnahme des Willens Gottes in sie hinein gekennzeichnet. Sowohl Christus wie Maria bewegen sich in ihrer Geschichtlichkeit so, daß ihr Leben die Entfaltung des in ihnen gegenwärtigen göttlichen Lebens wie die je neue Aufnahme des Willens des Vaters ist. Aber weil Christus Gott ist, weil er als Gott-Mensch über die eingegossene Sicht verfügen *kann*, weil er als Mann plant und gestaltet, darum wird in seinem Leben das Moment der Spontaneität stärker hervortreten (Fortschritt als steigende *φανέρωσις* im Sinn der griechischen Väter), während bei Maria, dem Geschöpf, der Mutter und Braut, das Moment der Empfänglichkeit dasjenige der Manifestierung der vorhandenen Fülle übersteigen wird.

Damit wird aber Maria zum Urbild der Kirche, ja die Kirche ist in dem innersten Punkt, wo sie real die makellose Braut ohne Flecken und Runzeln ist, geradezu identisch mit der Mutter und Braut des Herrn. Eben darum kann die Kirche kein irdisches Eidos besitzen; ihr Sinn liegt in Christus, in Gott verborgen und wird erst mit diesem zusammen erscheinen (Kol 3, 3-4), wenn die heilige Stadt am Ende vom Himmel herabsteigen wird (Apok 21, 2). So wenig vorher das Leben Marias im voraus berechnet werden konnte (es gehört zum erstaunlichsten, zum Beispiel, daß Maria sowohl das Kreuz wie die Himmelfahrt des Sohnes überdauert hat), so wenig kann das irdische Leben der Kirche irgendwie aus dem Leben des Sohnes vorausberechnet werden. Weder kann aus der Auferstehung und den vierzig Tagen des Sohnes erschlossen werden, daß die Kirche am Ende der Zeiten, parallel zu ihm, eine irdische Zeit chiliastischer Verklärung erleben wird, noch kann aus der Kreuzigung des Sohnes (als dem letzten Akt seiner irdischen Zeit) gefolgert werden, die

Kirche werde am Ende mit dem Schrei der Verlassenheit, in der Nacht der Passion untergehen. Beide Formen weltlichen Fortschritts versagen angesichts der vollen Verborgenheit des kirchlichen wie des marianischen Eidos in Gott. Trotzdem kann von Maria wie von der Kirche eine Aussage mit Sicherheit gemacht werden: für beide besagt das «Bleiben» im Willen Gottes ein wachsendes Einbezogenwerden in die «Weisheit». Ein wachsendes Verstehen somit auch der Wege Gottes. Nur ist dieses Wachstum nicht ein solches der Selbsterkenntnis, sondern der Gotteserkenntnis (wobei das Selbst nur indirekt, nur im Lichte Gottes als Funktion der göttlichen Pläne ansichtig wird). Hierher gehört das, was man «Fortschritt des Dogmas» nennt: ein wachsendes Eindringen in die Tiefen der Offenbarung. Für die Kirche freilich, die aus Sündern besteht, ist dieses Wachstum nicht ohne Gefahr und Gegenstoß, nicht ohne Dialektik einer allzeit möglichen Entfernung und Entfremdung, einer stets drohenden Verwechslung dieser göttlichen Einführung mit einem fertigen, zuhandenen Wissen. Andererseits kann diese fortschreitende Einführung (Joh 16, 13) für Maria wie für die Kirche auch im Modus einer fortschreitenden Verdunkelung, eines steigenden Nicht-Verstehens (bis zur totalen Nacht des Geistes am Kreuz) geschehen, wobei jedoch solche Verfinsternung selbst nur als ein Moment der tiefsten Weisheit und Einsicht zu fassen ist. Die Geheimnisse Gottes, des in sich selbst Unfaßbaren, und die Geheimnisse des Kreuzes, dem die Nacht wesentlich zugehört, werden real. Dieser Fortschritt der Weisheit ist ein besonders deutlich faßbares Moment innerhalb der echten Bewegung, die der glaubende Mensch in Gott macht. Nicht seine eigene Vervollkommnung ist das, worauf es in dieser Bewegung letztlich und zielhaft ankommt, sondern die je bessere und vollständigere Abbildung der Vollkommenheit Gottes in ihm.

Wenn wir nun von der Erwägung der Kirchengeschichte zu der der «profanen» Weltgeschichte übergehen, um

auch sie, abschließend, im theologischen Licht zu betrachten, so muß von vornherein der Satz aufgestellt werden, daß, wenn wir sogar über die Kirche so wenig geschichtstheologische Aussagen machen dürfen, wir dies *a fortiori* noch weniger über die weltliche Geschichte tun werden. Die Kirche ist ja der Ort in der Welt, auf welchen das Licht der göttlichen Offenbarung am hellsten fällt. Die Völker und Kulturen besitzen innerweltliche Bewegungsstrukturen, die in ihrem weltlichen Sinn zu erforschen Sache der Geschichte und der Geschichtsphilosophie ist. Die wahren Ergebnisse dieser Wissenschaften werden durch die Theologie der Geschichte keineswegs in Frage gestellt. Die Geschichtstheologie beginnt ihr Fragen dort, wo jene Ergebnisse als fertige vorliegen. Wie verhält sich der innerweltliche Sinngehalt der Geschichte zu dem Sinn, den Gott ihr in Christus zu schenken gewillt ist? Wie wird dieser Sinn im Gericht bestehen? Wie weit wird er in die ewigen Scheunen gesammelt oder aber hinausgeworfen und verbrannt? Paulus stellt den Grundsatz auf, daß das gerettet und «wie durch Feuer hindurch» geläutert werden kann, was bereits auf dem Fundament Christi aufgebaut worden war (1 Kor 3, 11–15). Das weltlich Geschichtliche stünde somit eingespannt zwischen einer vorausgegebenen Grundlage, die als solche irgendwie anerkannt und berücksichtigt werden will, und einem Ziel, das dieser Grundlage entspricht. Innerhalb dieser Klammer hat es, auch als Weltliches, im Angesicht des Gerichts seine Gültigkeit. Andernfalls wird es verbrannt, und nur der Täter rettet sich wie durch Feuer hindurch.

Der Mensch und sein Werk erscheinen also hier als eine Art Zwischeninstanz, die in einer vorläufigen und relativen Selbständigkeit arbeiten kann, bis die Entscheidung fällt, ob er und sein Werk sich in das endgültig Sinnvolle einbauen lassen oder nicht. Aber die Schrift kennt noch andere relative Zwischeninstanzen, deren vorläufiges Wirken und Walten im theologischen Blickpunkt der welt-

lichen Geschichte ihre Eigenart aufprägt. Es ist das, was Paulus mit den Namen Mächte (*δυνάμεις*), Machtbereiche und Machtbefugnisse (*ἐξουσίαι*), Prinzipien (*ἀρχαί*), vielleicht auch Elemente (*στοιχεῖα*) benennt und denen er ein den Engeln verwandtes, zum Teil mit ihnen identisches oder vergleichbares Sein zuschreibt. Diese Prinzipien, die die Geschichte der Welt bewegen, sind bei ihm viel zu tief in sein theologisches Gebäude verankert, als daß man sie «zeitgeschichtlich» wegerklären könnte. Gewiß stehen sie in Parallele zu alttestamentlichen wie zu griechischen Anschauungen, können aber ebensogut zu den Systemen späterer Denker bis in die Neuzeit (man denke an Schellings Potenzenlehre, an Hölderlins «Götter») in Beziehung gesetzt werden. So gesichert das Dasein dieser Potenzen zu sein scheint, so vag bleibt ihr Wesen: schwankend zwischen persönlicher und unpersönlicher Geistesmacht, zwischen gut und böse und neutral, zwischen innerweltlicher, materieller und überweltlicher, irgendwie immaterieller Seinsform (Vgl. 1 Kor 15, 24; Eph 1, 21; 3, 10; 6, 22; Kol 2, 10. 16; 1 Petr 3, 22). Im hellen Licht aber steht die Verkündigung, daß diesen Mächten für den jetzigen Äon von Gott gewisse Bezirke dieser Welt zur Beherrschung zugewiesen worden sind, während sie am Ende dieser Zeit allesamt «außer Kurs gesetzt», «stillgelegt» werden sollen (*καταργεῖν*). Dann wird die Unmittelbarkeit zu Gott und zu Christus, die Identität von Welt- und Heilsgeschichte hergestellt werden. Fraglich bleibt, wie weit der Glaubende und die Kirche in dieser Weltzeit den Prinzipien noch unterworfen sind. Eine eindeutige Antwort darauf scheint nicht möglich. Entzogen ist der Christ jedenfalls «der Weisheit der Fürsten dieser Welt, die stillgelegt werden» (1 Kor 2, 6), entzogen der Macht des Teufels (Hebr 2, 14), der Gewalt des Todes (2 Tim 1, 10), die 1 Kor 15, 26 erst eschatologisch gebrochen wird, aber grundsätzlich wie für Christus so für den Christen doch abgetan ist (Röm 6, 8–11). Der Kampf, den wir trotzdem



noch «gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis» (Eph 6, 12) zu führen haben, weil er gegen uns eröffnet wird (Apok 12, 17), ist ein Kampf, der, von der höchsten Warte aus betrachtet, Kampf mit einem schon Besiegten, schon Stillgelegten ist. So wird der Fall Babylons in der Apokalypse verkündet (Apok 14, 8), bevor sie überhaupt erschienen ist und ihre Macht entfaltet hat (Apok 17). Nichtsdestoweniger wird auch hier der Kampf als ein durchaus realer geschildert, als ein Kampf, an dem das Lamm selbst, mitsamt seinen «Berufenen, Auserwählten und Getreuen» teilnimmt (17, 14).

In der Sicht der Apokalypse erscheinen die paulinischen «Prinzipien» nur noch als widergöttliche Mächte, während als positive Kräfte nur Engel (Michael und die Seinen) erscheinen, Engel, die aber doch, wie die vier Reiter (Apok 6, 1–8), sehr wohl als theologische Geschichtsprinzipien gedeutet werden können. Als jene Prinzipien nämlich, die von Gott her als Antwort auf die Sünde in die Geschichte eingesenkt wurden, die an sich keineswegs böse sind, vielmehr die Wege sind, auf denen Gott auch die abgefallene Geschichte beherrschen und schließlich zu sich her führen kann. Diese Prinzipien sind der christliche Glaube, der von vornherein als Sieger die geschichtliche Existenz durchzieht, dann das Schwert oder der Agon, der dazu da ist, Entscheidung in das Chaos und in die Lauheit zu tragen – so sehr, daß ja auch der Logos mit dem Schwert in die Schlacht reitet (19, 15) und mit der Sichel die Erde erntet (14, 14) – dann die Gerechtigkeit in der Einschränkung und in der Not (das, worum alle Weltverbesserung, alle wirtschaftliche und soziale Neuordnung von jeher gerungen hat), schließlich der Tod, hinter dem der Hades sichtbar wird, der Tod also, als ein Prinzip mit einer jenseitigen Tiefe und Perspektive. Im Wechselspiel der Visionen erscheinen die Glaubenden, denen der Sieg verheißen ist, die also grundsätzlich den weltgeschichtlichen Mächten, guten

und widergöttlichen, überlegen sind, dennoch mit ihnen im Kampfe, in einem Kampfe, der sich tief in das Innere, ja bis ins Herz der Kirche hinein erstreckt, wie die sieben Sendschreiben an die Gemeinden zeigen. Ja, letztlich ist das, was zwischen der Kirche und den Tieren als ein äußerlicher Kampf geschildert wird (bis dahin, daß Scharen, zahllos wie der Sand, über die Welt hinziehen und das Lager der Heiligen, die geliebte Stadt, umzingeln, Apok 20, 7–8), doch nur eine Projektion nach außen des viel wesentlicheren, einzig entscheidenden Kampfes im Schoß der Kirche.

Dieser Kampf ist die letzte Wahrheit der Geschichte. Es ist der Liebeskampf des Herrn mit seiner Braut, der Kirche, deren Weissagungsbild nicht nur Isaias 60, sondern ebenso auch Ezechiel 16 ist und bleibt: wo das abtrünnige Jerusalem tiefer durch Gott gedemütigt wird als die Schwestern Samaria und Sodoma, nach den Vätern die Symbole der Häresie und des Heidentums links und rechts der Kirche. Und nicht den Juden und Heiden, sondern den Christen ist Hebr 6, 4–8 gesagt. Beim Hause Gottes beginnt das Gericht (1 Petr 5, 17). Der Menschensohn, «angetan mit einem Gewand bis zu den Füßen, die Brust umgürtet mit goldenem Gurt, Haupt und Haare weiß wie Wolle, wie Schnee, seine Augen wie eine Feuerflamme, seine Füße wie schimmerndes Erz im Feuerofen geglüht, seine Stimme wie das Rauschen vieler Wasser, sein Antlitz wie die Sonne, wenn sie leuchtet in ihrer Kraft»: dieser Menschensohn, aus dessen Mund das zweischneidige Schwert fährt, hält mitten in der Geschichte dauernd Gericht über seine Braut. Hier lobt und tröstet und stärkt er sie, dort ermahnt er sie sanft auszuharren, hier zeigt er seine Enttäuschung, daß sie abgesunken sei von der ersten Liebe, er warnt, er droht, er greift schon aus mit dem Schwert, er zeigt, wie unerträglich die Haltung der Seinen ihm ist, er ist nah daran, sie aus seinem Munde auszuspeien. Er stellt sie vor aller Welt an den Pranger: «Ich kenne deine

Werkel Du lebst dem Namen nach, und du bist tot» (Apok 3, 1). «Du weißt nicht, wie elend, erbärmlich, arm, blind und nackt du bist» (3, 17). Und der Sinn des Ganzen ist Liebe. Gerade Laodizea, die ganz verworfene, bekommt es zu hören: «Alle, die ich liebe, überführe ich und züchtige sie» (3, 19). Wenn die Weltgeschichte in einem tiefsten Sinn das Weltgericht ist, dann ist davon nicht das Gericht über die Heiden und die Juden geoffenbart, sondern das Gericht des Bräutigams über die Braut.

So betrachtet, ist nicht der Kampf zwischen den zwei Civitates, zwischen Jerusalem und Babylon, der innerste, theologische Sinn der Geschichte, sondern das tiefere, zähere, bedeutungsvollere Ringen des Menschensohnes um seine Braut. Nicht Babylon draußen ist das, was zuletzt überwunden werden muß, sondern Babylon drinnen, «Babylon in uns». Wie der Menschensohn, im Plane Gottes betrachtet, nicht ein Mensch unter andern ist, ein «Fall von Mensch», wie er *der* Mensch ist, um dessentwillen es andere Menschen gibt, seine Brüder, so ist auch die Kirche nicht eine Gemeinschaft unter andern Gemeinschaften, eine societas neben andern, und die Sünde, die als Sünde der Christen ihre eigentliche Schärfe erhält, ist nicht eine Sünde neben andern Sünden. Und sowenig ist die Heiligkeit in der Kirche, die Heiligkeit durch Taufe und Eucharistie, durch christliche Sendung, durch Einwohnung des Wortes Gottes im Herzen, eine Heiligkeit neben andern Heiligkeiten. Immer ist in der Kirche die volle Idee verwirklicht: der Gemeinschaft, der Heiligkeit, aber auch der Sünde – Judas ist ein Apostel, die Hohenpriester sind die Führer des auserwählten Volkes – und was sonst in der Welt noch so bezeichnet werden kann, steht dazu im Verhältnis des Nachbilds, der Vorzeichnung, der Analogie. Dies zu verstehen dürfte das experimentum crucis der Geschichtstheologie sein: daß sie, wie zu Beginn gesagt, der Versuchung widersteht, das Schema abstrahierenden Denkens auf das Concretissimum anzuwenden, das im Mittelpunkt

der Geschichte steht: das Verhältnis von Christus und Kirche, die zusammen, in einer Einheit in der Unterscheidung, das Maß aller geschichtlichen Situationen besitzen: das Maß der Nähe und Ferne des Menschen zu Gott. In der Unterscheidung, da die Ferne Christi am Kreuz die höchste Offenbarung der Liebe ist, während die Ferne der sündigen Christen das Mysterium der Schuld erst voll enthüllt. Und doch in der Einheit, da gerade im Leiden der Erlöser seinen Purpurmantel der Liebe um seinen Leib, um seine Braut legt und ihre Ferne in seine Ferne hineinzieht.

So wird zuletzt noch einmal die Frage nach dem adäquaten theologischen Subjekt der Geschichte laut. Es ist Christus und die Kirche und durch sie hindurch, in sie hinein integriert, die Prinzipien und jeder einzelne Mensch. Die letztern haben nur einen verschwindend kleinen Anteil an diesem Bewußtsein; die Prinzipien (oder «Fürsten dieser Welt») reichen keineswegs an das totale Bewußtsein, an die Übersicht über den Plan heran, sonst hätten sie sich nicht im entscheidenden Augenblick der Ankunft Christi getäuscht (1 Kor 2, 8). Die Kirche erhält Einblick in den Sinn der Geschichte, der ihr grundsätzlich erschlossen ist; sie hat den «Geist Christi» erhalten, «der alles ergründet, auch die Tiefen der Gottheit» (2 Kor 2, 16. 11). Aber sie hat diesen Geist doch wieder nur in dem Maße, als sie auf eigenmächtige Deutung verzichtet und sich marianisch öffnet zum immer neuen «Fiat». Umfassend weiß und handelt allein der Herr der Geschichte, Christus, dem als Gott und als Gottmensch das Innere jedes Bewußtseins erschlossen ist, der als Wort Gottes «lebendig und wirksam und schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert. . . Er ist ein Richter über die Gedanken und Gesinnungen des Herzens, kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, alles liegt bloß und offen vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft ablegen sollen» (Hebr 4, 12–13). Als Mensch aber hat er die menschliche Geschichte erlebt und erfahren; er kennt sie

und trägt sie in sich: «er ist in allem ebenso versucht worden wie wir, doch ist er ohne Sünde. Laßt uns daher mit Zuversicht hintreten zum Thron der Gnade, um Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden zur rechten Zeit, wenn wir ihrer bedürfen» (Hebr 4, 15-16).