

# Gottes Verborgenheit als „Gerechtigkeit“

## Eine theologische Studie zu Joh 16,10

VON KURT ANGLER

In den johanneischen Abschiedsreden bemerkt Jesus zur verheißenen Sendung des Geistes, wenn er komme, werde „er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist; Sünde: daß sie nicht an mich glauben; Gerechtigkeit: daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; Gericht: daß der Herrscher dieser Welt gerichtet ist.“ (Joh 16, 8–11) Während die Worte über Sünde und Gericht durchaus nachvollziehbar sind, bereitet das Mittelglied selbst dem theologisch versierten Leser einiges Kopfzerbrechen: Gilt doch Gottes Gerechtigkeit in der Hl. Schrift gemeinhin als Ausdruck der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Im ersten Lied vom Gottesknecht im Buch Jesaja heißt es etwa: „Ich, der Herr, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen“ (Jes 42,6). Nach dem Apostel Paulus erweist Gott „seine Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, um zu zeigen, daß er gerecht ist und den gerecht macht, der an Jesus glaubt“ (Röm 3,26).

Das paulinische Verständnis von Gerechtigkeit bzw. Rechtfertigung ist für die meisten Auslegungen von Joh 16,10 bestimmend geblieben. Und doch ist der Begriff der Gerechtigkeit, der δικαιοσύνη, im Johannesevangelium singular; er kommt darin nur ein einziges Mal vor. Einmalig erscheint auch seine theologische Bedeutung: Ausgerechnet das Fortgehen Jesu aus der Welt zum Vater und seine Verborgenheit bei Gott dem Vater soll „Gerechtigkeit“ bedeuten. Man mag daher in seiner Absenz voreilig von Paulus her einen Prüfstein für den menschlichen Glauben an das Evangelium Jesu erblicken – voreilig insofern, als gerade bei Paulus das Kreuz, also die konkrete Wirklichkeit und das sichtbare Zeichen seines Opfertodes, Grund der Glaubensgerechtigkeit sind (vgl. Röm 3,21–31; 1 Kor 1,18–31; Gal 2,11–4,7). Nicht zuletzt an der Abwesenheit Jesu entzündet sich die Sehnsucht des Apostels, „aufzubrechen und bei Christus zu sein“ (Phil 1,23). Welche „Gerechtigkeit“ kann also darin liegen, daß Jesus zum Vater geht und wir ihn nicht mehr sehen, wenn selbst dem Glaubenden die selige Gottesschau zu Lebzeiten vorenthalten wird?

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, seien zunächst einige Väter- und bibeltheologischen Kommentare zu Joh 16,10 skizziert, wobei es sich verständlicherweise nur um eine kleine Auswahl handeln kann. Dennoch lassen sich bereits ihr neben mißverständlichen Auffassungen richtige Deutungsansätze entnehmen, wie etwa – ohne auf Joh 16,10 einzugehen – *Klaus Bergers* Erläuterungen zur „sukzessiven Publikation der Gerechtigkeit“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Es handelt sich um § 345 seiner „Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments“, Tübingen und Basel 1994, 496f. (vgl. hier Kap. 2).



aus bibeltheologischer Sicht entscheidend zur Klärung seiner Problematik beitragen. Aus systematischer Sicht ist *Karl Rahners* Traktat „Über die Verborgtheit Gottes“<sup>2</sup> von zentraler Bedeutung. Obwohl sich auch Rahner nicht auf Joh 16,10 bezieht, liefern seine Ausführungen nicht nur den Schlüssel zum Verständnis von Joh 16,10; vielmehr vermitteln sie Einsicht in das Wesen der Selbstmitteilung Gottes an die menschliche Kreatur, die vom Christusgeschehen, also von der messianischen Sendung Jesu, ihren Ausgang nimmt und sich in der Geistsendung durch den Vater und den Sohn vollendet. Bezeichnenderweise erfolgt die Verheißung des Geistes, des Parakleten, an der Schwelle zur Passion Jesu, also im Zeichen jener „Krisis“<sup>3</sup> der Jünger, die im Rückblick symptomatisch für die Krisis der Christusgläubigen in der eschatologischen Zeit geworden ist – für die Zeit ihres Lebens zwischen dem Kreuz Jesu und seiner Parusie, zwischen Martyrium und Erwartung seiner Wiederkunft. Es ist die Zeit der Selbstmitteilung von Gottes Gerechtigkeit, der Verkündigung des Evangeliums, in dem die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird „aus Glauben zum Glauben“<sup>4</sup>. Während es jedoch ihre paulinische Bestimmung auf den Akt der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit im Kreuzesopfer und auf dessen apostolische Verkündigung absieht, beschreibt die johanneische Sichtweise die Bedingung der Möglichkeit ihrer Offenbarung – Rahner würde sagen: ihre „transzendente“ Konstitution aus dem Geheimnis der Liebe Gottes; einer Liebe, die zwar im Menschen Jesus sichtbare Gestalt angenommen hat, buchstäblich „Fleisch geworden“ ist, die aber der Mensch über Jesu Tod hinaus nur durch die Verborgtheit Gottes zu erfassen vermag, ohne die Freiheit seines Glaubens, mehr noch: ohne die Freiheit einzubüßen, die von Anfang an ein Wesensmerkmal seiner geschöpflichen Natur darstellt.

### 1. Joh 16,10 im Lichte von Tradition und Bibeltheologie

Die Schwierigkeiten, jener Freiheit theologisch Rechnung zu tragen, zeigen sich bereits im 95. Vortrag von *Augustinus*, Johanneskommentar (zu Joh 16,8–11). Zwar ist auch hier von der Ausgießung der Liebe durch den Hl. Geist in die Herzen der Jünger die Rede, aber weder die Besonderheit seines Wirkens wird von Augustinus hinreichend erfaßt noch die der

<sup>2</sup> *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 12 (Theologie aus Erfahrung des Geistes), Zürich u. a. 1975, 285–305. (Weiterhin zitiert als „Schriften 12.“)

<sup>3</sup> So lautet der Titel von *J. Blanks* „Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie“, Freiburg i. Br. 1964.

<sup>4</sup> Vgl. Röm 1,17. Hierzu vermerkt treffend *O. Hofius* in seinen „Paulusstudien“ Tübingen 1989, 150: „Das Passiv ἀποκαλύπτεται von Röm 1,17a will ohne Frage als ein ‚passivum divinum‘ verstanden sein. (...) Dabei hat das Wort ἀποκαλύπτει jenen Doppelsinn, der im Deutschen einmal dem Wort ‚mitteilen‘ eigen war – nämlich: ‚jemanden etwas wissen lassen‘ und ‚jemandem etwas zukommen lassen‘. Der Satz Röm 1,17a besagt somit, daß Gott im Evangelium sein Heil kundgibt und daß er es durch das Evangelium zueignet.“ H. merkt an (ebd., Anm. 11): „Zu diesem – heute erloschenen Sprachgebrauch – s. etwa in der Luther-Bibel: Röm 1,11; Gal 6,6; Hebr 13,16.“



menschlichen Freiheit, die gleichsam eine Instrumentalisierung im missionarischen Wirken der Jünger erfährt. So deutet er das Wort Jesu „Jener wird die Welt überführen“ dahingehend, „als würde er sagen: Jener wird in euren Herzen die Liebe ausgießen; denn so, nach Austreibung der Furcht, werdet ihr die nötige Freiheit haben, die Welt zu überführen. Schon oft haben wir gesagt, daß die Werke der Trinität unzertrennlich seien, aber die Personen müßten im einzelnen bezeichnet werden, damit man nicht bloß ohne Trennung, sondern auch ohne Vermischung die Einheit wie die Dreiheit erfasse.“<sup>5</sup> Fürchtet Augustinus bei der näheren Qualifikation des Wirkens des Parakleten um die Einheit solcher Dreiheit, die aufgrund ihrer abstrakten Formelhaftigkeit nur schwer als das Wirken des dreifaltigen Gottes verstanden werden kann, so wird die menschliche Freiheit lediglich psychologisch als Abwesenheit von Furcht bestimmt. Entsprechend mißverständlich fällt die Auslegung von Joh 16,10 aus. Mit der „Gerechtigkeit“ verbindet er unter Rückgriff auf Koh 7,17.21 die Warnung vor menschlicher Selbstgerechtigkeit, mit dem Fortgehen und der Verborgenheit Jesu den Appell an seine Zuhörer, nicht nur an den sichtbaren Menschensohn, sondern auch an den unsichtbaren Gottessohn zu glauben. Durch solche Glaubensgerechtigkeit werde die Welt gerügt, und der Hl. Geist werde durch sie die ungläubige Welt überführen<sup>6</sup>.

Abgesehen davon, daß das Johannesevangelium keinen Dualismus von finsterner Welt und einer Schar gläubiger Gerechter kennt<sup>7</sup>, dreht sich die Kontroverse Jesu mit seinen jüdischen Hörern gerade um die Frage seiner Gottessohnschaft (vgl. Joh 5,19–47; 8,12–59). Auch ist der „Menschensohn“ nicht nur der menschengewordene Gottessohn, sondern zugleich der eschatologische Richter. Schon *Thomas von Aquin* hat in seinem Johanneskommentar, der zu Joh 16,8–11 ausführlich Augustinus' Auffassung referiert und nur knapp auf Johannes Chryostomus eingeht, die Aussage „da ich zum Vater gehe“ in Beziehung auf Jesu Menschheit ausgelegt<sup>8</sup>. Geht sie doch durch Jesu Fortgang zum Vater, also durch seinen Tod und seine Auferstehung nicht verloren<sup>9</sup>. An ihr stoßen sich ja nicht nur die jüdischen Hörer Jesu; wie die Geschichte der frühen „christologischen“ Konzilien zeigt, ist gerade aus griechischer Sicht der Gedanke seiner bleibenden Menschheit nur schwer nachvollziehbar. Allein von ihm aus läßt sich nicht nur die Bedeutung der messianischen Sendung Jesu verstehen, die andern-

<sup>5</sup> Vgl. *A. Augustinus*, Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, Bd. 3, BKV, hrsg. von O. Bardenhewer, Bd. 19, München 1914, 183.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 185–187.

<sup>7</sup> Trotz des Konfliktes zwischen der Welt und seinen Jüngern betont etwa Joh 3,16f.: „Gott hat die Welt so sehr geliebt ist, daß er seinen einzigen Sohn hingab (...). Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird.“

<sup>8</sup> Vgl. *Super Evangelium S. Johannis Lectura*, lect. III. n. 2096.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu *K. Rabner*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: *Schriften* 3, 47–60.



falls eine bloße Episode bliebe, sondern auch seiner Verheißung der Geist-sendung: Denn in seinem Heiligen Geist wird das Werk der Erlösung vollendet. Zwar hat Jesu Tod die Versöhnung Gottes mit der Welt bewirkt und „wir sind gerettet. Doch in der Hoffnung“, wie der Apostel Paulus anfügt (vgl. Röm 8,24). Ihre Erfüllung obliegt daher dem Geist Gottes, der den Christusgläubigen in der eschatologischen Zeit als Beistand zur Seite steht, um die Welt in bezug auf Sünde, Gerechtigkeit und Gericht zu überführen.

Der universale und eschatologische Charakter solcher „Überführung“ ist in der neueren Exegese erkannt worden. „Was Sünde ist“, bemerkt *Rudolf Bultmann* im Blick auf Joh 16, 9, „wird im Sinne von 15<sub>21-25</sub> festgestellt; es ist der Unglaube gegen den Offenbarer. Das Verhalten der Welt angesichts Jesu ist ein Festhalten der Welt an sich selbst, ein μένειν ἐν τῇ σχοτίᾳ (12<sub>46</sub>; vgl. 9<sub>41</sub>, 3<sub>36</sub>), und eben das ist Sünde.“<sup>10</sup> Es ehrt Bultmann, wenn er anschließend Sünde nicht bloß als moralische Verfehlung faßt und sie nicht auf das einmalige historische Faktum des Unglaubens der Juden reduziert sehen will – eine couragierte Feststellung im Jahre 1941, auf dem Zenit der nationalsozialistischen Herrschaft, sondern als Unglaube der Welt gegen das ihr verkündigte Wort der Offenbarung begreift; die Welt habe sie verworfen und verwerfe sie weiter. Auf ihre Verwerfung durch die Welt stützt er seine forensische Deutung der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) von Joh 16, 10 „in dem juristischen Sinne des Rechthabens, des Sieges im Prozeß“<sup>11</sup>, demzufolge „δικ. als von Gott zugesprochene Gerechtigkeit, als Sieg im eschatologischen Sinne in Frage steht“<sup>12</sup>. Als „Sieg im eschatologischen Sinne“, wie er sich in Jesu Hingang zum Vater konkretisiert, wird er für Bultmann zur „Überwindung der Welt, Entweltlichung“<sup>13</sup>. Entsprechend deutet er die Gerechtigkeit nach Joh 16, 10 als „völlige Freiheit vom Urteil und von der Macht der Welt“. Jesus sei „für die Welt unsichtbar, ungreifbar geworden; er gehört nicht mehr zu ihr“<sup>14</sup>.

Eine so verstandene Selbsttranszendierung Jesu erscheint nur schwer vereinbar mit der Menschwerdung des Gottessohnes. Selbst wenn man die Überwindung der Welt durch das Kreuz Jesu forensisch auslegen will, so ist Jesus – und zwar in seiner sichtbaren Gestalt, also als Mensch – der Gerechte, ja „die Wahrheit“ (Joh 14,6). Deshalb ist es abwegig, seinen Sieg über die Welt als „die Überwindung des Sichtbaren durch das Unsichtbare“<sup>15</sup> begreifen zu wollen. Eine derartige Auffassung erinnert an eine gnostische Konstruktion der Erlösung, denn es würde dem Gedanken der *Offenbarung* widersprechen, würde der Sieg Jesu der Welt verborgen bleiben und

<sup>10</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 434.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 435.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Beide Zitate vgl. ebd.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 436 – Es sei daran erinnert, daß in Eph 2,2 von der „Herrschaft jenes Geistes“ die Rede ist, „der im Bereich der Lüfte regiert“, also die Herrschaft des Bösen sich nicht einfach auf die Ordnung des Sichtbaren beschränkt.



das Kerygma zum Gegenstand einer esoterischen Geheimlehre der „Glaubenden“ werden. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Bultmann von einer „Paradoxie des Sieges“<sup>16</sup> spricht, denn es wirkt in der Tat paradox, wenn der Triumph von Kreuz und Auferstehung Jesu sowie seine Gerechtigkeit nicht sichtbar würden. Ihre „Entweltlichung“ steht im krassen Widerspruch zur Sendung des Geistes wie der Jünger in die Welt, auf die sich ja das Wort von der Abwesenheit Jesu als Gerechtigkeit bezieht. Deshalb erweist sich die Behauptung als fragwürdig, Gott habe Jesus „volle Gerechtigkeit widerfahren lassen“<sup>17</sup>, als ob mit „Gerechtigkeit“ eine Bestätigung seiner Person und mit „Sünde“ lediglich eine Schuldzuweisung an die Welt gemeint wäre, die er doch zu erlösen sucht (Joh 3,16f.). Und es führt kaum weiter, will man darunter mit *Charles Kingsley Barrett* „in erster Linie die Unschuld Jesu“<sup>18</sup> bestätigt finden – eine eigenartige Konstruktion, so als würde seine Verurteilung zum Kreuzestod lediglich dazu dienen, um im nachhinein seine Unschuld zu erweisen, anstatt daß er durch sein Kreuz die Schuld der Welt auf sich genommen hätte. Eher überzeugt der martyrologische Bezug jener „Gerechtigkeit“<sup>19</sup>, wobei die Erklärung *Rudolf Schnackenburgs* unter Verweis auf Augustinus’ Auslegung etwas vage ausfällt: „Die Jünger werden in den Prozeß des Parakleten gegen die Welt mit hineingenommen; wenn sie Jesus nicht mehr sehen, so ist der Paraklet da und beweist der Welt, daß Jesus beim Vater weilt.“<sup>20</sup>

Mochte die Welt mit dem römischen Hauptmann und den Schaulustigen unterm Kreuz die Unschuld Jesu erkannt haben (vgl. Lk 23,47f.), so dürfte ihr Jesu Gegenwart beim Vater wohl weniger evident sein, wie überhaupt der Zusammenhang von Verborgenheit und Gerechtigkeit Gottes sich nicht einfach aus dem „Glauben“ herleiten läßt. Der Verweis auf den Glauben könnte sich als ebenso voreilig erweisen wie die Glaubensgewißheit der Jünger, die sich ja nach dem Johannesevangelium immerhin den Worten Jesu verdankt<sup>21</sup>. Denn an sie ergelt prompt die Gegenfrage Jesu: „Glaubt ihr

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 435 (Anm. 2).

<sup>17</sup> So in Anlehnung an Bultmann *Joh. Schneider*, Das Evangelium nach Johannes, aus dem Nachlaß hrsg. von *E. Fascher*, Berlin 1976, 275.

<sup>18</sup> Vgl. *Ch. K. Barrett*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990, 474.

<sup>19</sup> So *A. Schlatter*, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart 1948, 312f.: „Einen Christus, den niemand sieht, nicht einmal seine Jünger, heißen alle einen widersinnigen Wahn. Dadurch kommt in den Glauben Entsagung, Kampf und Anstrengung hinein. Aber eben dadurch, daß die Jünger an den unsichtbar Gewordenen glauben, stehen sie so vor Gott, wie es seiner Gerechtigkeit entspricht. So wird Gott von ihnen wahrhaft als Gott verehrt. Denn das kennzeichnet die göttliche Gnade nach ihrer Größe, daß die, die nicht sahen, glauben [Joh] 20,29.“ – Ist der Leser Schlatters, der übrigens auch ein Buch über „Gerechtigkeit“ bei Paulus geschrieben hat, wegen seiner forschen Vortragsweise geneigt, den Untertitel seines Johannes-Buches auf ihn selbst anzuwenden, so ist anzuerkennen, daß er den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und der Verborgenheit Gottes bemerkt hat.

<sup>20</sup> Das Johannesevangelium, III. Teil (Kommentar zu Kap. 13–21), <sup>5</sup>1986 Freiburg u. a., 150.

<sup>21</sup> Vgl. Joh 16,29f.: „Da sagten seine Jünger: Jetzt redest du offen und sprichst nicht mehr in Gleichnissen. Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und von niemanden gefragt zu werden brauchst. Darum glauben wir, daß du von Gott gekommen bist.“



jetzt? Die Stunde kommt, und sie ist schon da, in der ihr versprengt werdet, jeder in sein Haus, und mich werdet ihr allein lassen.“ (Joh 16,31 f.) Gewiß läßt sich dagegen mit J. Blank einwenden, das Aufdecken des Parakleten setzte „das geschehene Gericht voraus, wie ja überhaupt die Situation der „Abschiedsreden“ über das Kreuz hinausblickt und es als schon geschehen vorwegnimmt. Das ist auch der Sinn des ‚f futurischen Verheißungsstils‘ der Parakletworte“<sup>22</sup> „Futurisch“ ist aus der Perspektive der Abschiedsreden freilich auch das Zeugnis des Beistands, des Geistes der Wahrheit (vgl. Joh 15,26), wie das, das Jesus den Jüngern abverlangt (Joh 15,27): In ihm ist gleichsam das Kreuz Jesu gegenwärtig, durch das „der Herrscher dieser Welt gerichtet ist“ (Joh 16,11). Man mag sich mit R. Schnackenburg an das „Bild eines kosmischen Prozesses“<sup>23</sup> erinnern fühlen; gleichwohl muß man sich darüber im klaren sein, daß sich die Jünger Jesu, letztlich alle an ihn Glaubenden, genau wie ehemals er selbst, vor der Welt auf der Anklagebank befinden; der Paraklet fungiert als Anwalt – und nicht als Richter. Diesen Sachverhalt gilt es sich zu vergegenwärtigen, bevor man sich mit Blick auf Joh 16,11 und die Auferstehung Jesu schon gerettet wähnt. Zwar mag die Trauer, die die Jünger angesichts des Fortgangs Jesu befällt, „einer vorübergehenden Erscheinung“<sup>24</sup> entsprechen, doch ändert die Freude über seine Auferstehung so wenig an seiner Abwesenheit<sup>25</sup> wie die Fürbitte der Jünger im Namen Jesu (vgl. Joh 16,25 f.). Wer ihnen beisteht, ist sein Geist, „den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt“ (Joh 14,17). Es ist der Geist des Opfers Jesu: Als „Lamm Gottes“ wird Jesus nämlich nicht nur hinsichtlich seiner messianischen Sendung durch Johannes den Täufer bekannt (Joh 1,29); vielmehr gilt als geschlachtetes Lamm (Offb 5,6) auch der eschatologische Richter, der unter der Huldigung der Himmelswesen und aller Geschöpfe zum Zeichen des Gerichts das versiegelte Buch öffnet. Daß es sich hierbei wahrhaft um ein Gericht handelt, zeigt der Anbruch der apokalyptischen Plagen, die die Erde heimsuchen. Dennoch vollziehen das Gericht nicht etwa die Gerechten dieser Erde: Ihr Zeugnis der Wahrheit besteht im Martyrium, wie sich im Johannesevangelium das Zeugnis der Jünger unter dem Zeichen des Kreuzes Jesu vollzieht<sup>26</sup>. Gottes *Gerechtigkeit*, die eins mit der Gerechtigkeit des Lammes ist, vollzieht sich zwischen der Gewalt des Endgerichts *und* der Gewaltlosigkeit des Opfers; zwischen den Klagen der Opfer und den Anklagen einer gewalttätigen Welt, die sich selbst das Gericht bereitet, da sie auf keinen geringeren Anwalt der Opfer, auf keinen geringeren Fürsprecher als Gottes Geist trifft.

Das erklärt den Zusammenhang pneumatologischer und juristischer

<sup>22</sup> Vgl. Blank 339.

<sup>23</sup> Vgl. Schnackenburg 148.

<sup>24</sup> Vgl. Blank 333 (Anm. 51) sowie dort die treffende Auslegung der λύπη bei Joh 16,6.20–22.

<sup>25</sup> Worauf die Wendung (Joh 16,4b) verweist: „Ich war ja bei euch (μεθ’ ὑμῶν ἦμην)“.

<sup>26</sup> Vgl. Joh 15,18 – 16,4a: Der Haß der Welt gegen die Jünger.



Bestimmungen im Johannesevangelium. „Denn um solche ‚juristisch‘ *belangvolle Tatbestände* handelt es sich hier“, erkennt Blank angesichts der „Überführung“ der Welt durch den Geist<sup>27</sup>. Man kann darin mit R. Schnackenburg Zeichen „einer mythologischen Sprache“<sup>28</sup> erblicken. Doch das Gegenteil ist der Fall. Denn „der ganze *pneuma*-Begriff hängt auf das stärkste mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen“, bemerkt *Erik Peterson* in seiner ersten Römerbrief-Vorlesung<sup>29</sup>; versetzt doch Gottes Geist alle Mächte dieses Äons in die Perspektive des Endgerichts. Mit dem Anbruch des Gottesreiches in Jesus Christus ist das Recht dieser Welt, das bezeichnenderweise *Iustitia* mit verbundenen Augen verkörpert, außer Kraft gesetzt. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung gilt die Rechtsordnung der neuen *polis* als Maßstab für die eschatologische Zeit; gilt die *Gerechtigkeit* des verborgenen Gottes, dessen höchstes Gesetz das Gebot der Liebe ist<sup>30</sup>.

## 2. „Sukzessive Publikation der Gerechtigkeit“

Auf die konstitutive Bedeutung der Liebe für die Gerechtigkeit Gottes hat K. Berger in dem besagten Passus seiner „Theologiegeschichte des Urchristentums“ hingewiesen: „Denn Liebe ist die Anwesenheit Gottes (der selbst die Liebe ist) durch seinen Heiligen Geist unter den Menschen (vgl. Röm 5, 5).“<sup>31</sup> Entscheidend ist der pneumatologische Aspekt, der in der Tradition Bultmanns nur unzureichend berücksichtigt worden ist. Er verkörpert das Bindeglied zwischen der Liebe – als Präsenz Gottes unter den Menschen – und gewissermaßen der juristischen Seite der göttlichen Gerechtigkeit, die durch die leibliche Abwesenheit Jesu Christi bestimmt

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 336. – So vermerkt Blank schon im Blick auf Joh 5, 23: „Ein gewisses ‚juristisches‘ Denken und Argumentieren ist nicht zu verkennen.“ (Ebd. 127) Blank verweist (ebd. Anm. 49) auf *Th. Preiss*, *La Vie en Christ*, Neuchâtel-Paris 1951, 46–64, wo dieser „den ‚juristischen Aspekt‘ des vierten Evangeliums untersucht“.

<sup>28</sup> Vgl. *Schnackenburg* 148.

<sup>29</sup> Zitiert nach *Barbara Nichtweiß*, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg u. a. 1992, 626 (Anm. 291).

<sup>30</sup> Deshalb erscheint die Annahme kaum sinnvoll, daß Johannes in Joh 16, 7–11 von der „Gerechtigkeit“ in eher ironischer Weise spricht; daß es sich nämlich um eine Gerechtigkeit handelt, die sich die „Welt“ selbst zuschreibe; vgl. *D. A. Carson*, *The function of the Paraclet in John 16:7–11*, in *JBL* 98 (1979) 547–566. Gegen Carsons Interpretation spricht: *Erstens* der tiefenste Charakter der johanneischen Abschiedsreden, in denen sich keinerlei Spur von Ironie findet (vgl. auch Joh 16, 29; außerdem sagt Christus nach Joh 16, 7 „die Wahrheit“). *Zweitens* ihr juridischer Grundzug, wonach den Weltmächten der Prozeß gemacht wird. *Drittens* bildet ja der Paraklet das Subjekt der johanneischen Überlegungen – nicht die Welt; sie wird von ihm in dreifacher Weise „überführt“. *Viertens* erscheint „der Herrscher dieser Welt“ gerichtet – ein Gericht, das sich ja nicht nach den Gesetzen dieser Welt, sondern aufgrund der Gerechtigkeit Gottes, seiner gnadenhaften Hinwendung zu den Menschen vollzieht. Man kann von dem soteriologischen und eschatologischen Kontext von Joh 16, 10 bei einer theologischen Bestimmung des Begriffes „Gerechtigkeit“ nicht abstrahieren; schließlich handelt es sich um eine theologische, nicht um eine literarische Kategorie.

<sup>31</sup> *Berger* 496 (Anm. 1).



ist: Seine Gegenwart ist eucharistischer, also sakramentaler Natur; im Leben des Christen zeichnet sie sich aus durch den Geist der Liebe. „Von dieser Funktion der ‚Liebe‘ her fällt auch neues Licht auf 1 Kor 13. Die Liebe ist deshalb unvergänglich im Unterschied zu den Charismen, weil sie nicht Gabe Gottes ist, sondern Gott selbst als sein Heiliger Geist bei den Menschen (sachliche Identität mit 1 Joh 4, 16). Und sie ist Vollendung von Glauben und Hoffen (in den triadischen Reihen stellt Paulus stets das die Zukunft bestimmende Gut an den Schluß, so in 1 Thess 1, 3 und 5, 8; geändert in 1 Kor 13). – Vor allem aber ist dieses Kapitel als Einleitung zu Kapitel 14 zu lesen. Denn die Liebe ist als den Charismen überlegene Größe zugleich der Maßstab für die Ordnung der Zusammenkünfte und damit für die sichtbare Wirklichkeit der Gemeinde. Später (Gal 5, 14; Röm 13, 10) wird Paulus dieses dann gesetzestheologisch unterfüttern. D.h.: *Die Liebe als ‚die‘ endgültige Frucht des heiligen Geistes ist eine Schnittstelle zwischen Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Eschatologie.*“<sup>32</sup>

Eben deren Zusammenhang wird in Bultmanns präsentischer Eschatologie durchschnitten, da sie in der Rechtfertigung des Glaubenden dessen endzeitlichen Freispruch bereits realisiert sieht, während nach Berger mit dem Glaubensbekenntnis (etwa nach Röm 5, 1) zwar der Status der Rechtfertigung erreicht ist, aber „seine Veröffentlichung noch nicht“<sup>33</sup>. Darunter ist keineswegs bloß die feierliche Promulgation jenes Status zu verstehen. Denn die endgültige Entscheidung über das Los eines Menschen ist dem Jüngsten Gericht vorbehalten. „Im Gericht vor dem Richterstuhl Jesu Christi müssen alle offenbar werden (z. B. 2 Kor 5, 10; das Gericht erfolgt nach Werken: Röm 2, 6), eine neue, weil endgültige Qualität von Öffentlichkeit. Hier ist der wahrhaft forensische Ort, aber erst hier. Die wechselseitige Akzeptanz Gottes und der Menschen nach Stufe a) kann nicht forensisch genannt werden.“<sup>34</sup> Gemeint ist der oben genannte Status der Rechtfertigung, der sich ja auf den Zustand der Schuldverfallenheit, der „Erbsünde“ des Menschen bezieht: Von ihr ist er nach Paulus durch die Erlösungstat Christi freigesprochen, was freilich nicht bedeutet, er wäre damit von den Werken der neuen Glaubensgerechtigkeit dispensiert, nach der ja jeder Mensch im Endgericht gerichtet wird. „In den Werken des Christen, besonders in der Liebe, wird sein Status als der eines Gerechtfertigten offenbar. Das ist ein erster Schritt über das Bekenntnis und die unsichtbare Wirklichkeit des neugeschaffenen inneren Menschen hinaus. Dieses Zwischenglied fehlt bei R. Bultmann vollständig.“<sup>35</sup> Deshalb verwundert es nicht, wenn Bultmann von einer „Paradoxie des Sieges“ Christi spricht bzw. sich ihm in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ die Gerechtigkeit der Glauben-

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd.



den als ein Paradoxon darstellt<sup>36</sup>; denn paradox muß ein Sieg erscheinen, der nicht auf dem Gericht über die Welt (vgl. Joh 12,31a) beruht, sondern auf der „Entweltlichung“ des Siegers, wie auch eine Gerechtigkeit, die sich auf ein Bekenntnis stützt, statt auf die Praxis, in dem dieses Bekenntnis Gestalt annimmt. Denn sie ist der Ort der Offenbarung göttlicher Liebe, eben der Frucht des Heiligen Geistes, in dem Ekklesiologie und Eschatologie zueinanderfinden<sup>37</sup>.

Fast noch deutlicher als bei Paulus manifestiert sich ihr Zusammenhang im Kontext der johanneischen Abschiedsreden. Kaum zufällig setzen sie mit einer Geste, nämlich mit der Fußwaschung ein, mit der der Geist, gewissermaßen der ekklesiologische Zusammenhalt der künftigen Jüngergemeinschaft beschworen wird: Die Aufforderung Jesu, es ihm nachzutun, schließt mit der Seligpreisung derer, die darum wissen *und* danach handeln (Joh 13,17). Auf die Tat hin folgt das neue Gebot der Liebe, das über das Petrusbekenntnis zu Christus (Joh 13,37) hinausgeht: Die Differenz zwischen Bekenntnis und Tun schließt nicht nur die Möglichkeit seiner Verleugnung ein, sondern die Wirklichkeit der Liebe, die von Christus, letztthin von Gott dem Vater ihren Ausgang nimmt – und nicht von einem menschlichen Bekenntnis oder Verlangen. Die Präsenz Christi in der Liebe und seine sich abzeichnende Absenz im Kreise seiner Jünger bedingen einander, da auf ihr die Sendung des Heiligen Geistes beruht (vgl. Joh 14,16 ff.), in dem sich die Liebe Christi in der Gemeinschaft der Jünger vollendet – über jede menschliche Anhänglichkeit und Loyalität hinaus, die im Kreuzestod Jesu auf die Probe gestellt wird.

Mag auch in chronologischer Hinsicht die Sendung des Geistes auf Jesu Tod folgen, so bildet das pneumatologische Element die Bedingung der Möglichkeit jener ekklesiologischen Struktur, die ihr Modell in der Perichorese von Vater und Sohn besitzt (vgl. Joh 14,11; 20 f.; 17,21). Und es ist nicht unerheblich, daß deren Erkenntnis nicht etwa auf einer gnostischen Schau

<sup>36</sup> Vgl. ebd. – Nach Berger gibt es bei Bultmann „nur zwei Stationen: Gegenwart und Eschaton“. (Vgl. ebd.) Man könnte auch von einer einzigen nach dem Ausfall der eschatologischen Zeit sprechen. Schreibt doch *Bultmann* in seinem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“ (in: *Kerygma und Mythos*, hrsg. von *H.-W. Bartsch*, Hamburg 1967, 18): „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist – weiterlaufen wird.“ Es gehört zur Pathologie des gesunden Menschenverstandes, nach Auswärt und mitten im Atomzeitalter, auf der Höhe des Kalten Krieges, die apokalyptische Dimension der modernen Geschichte zu ignorieren, ungeachtet ihrer ästhetischen Niederschläge in den Werken eines Wols, Tanguy oder Masson. Zu den „offenkundigen philosophischen Prämissen“ im Werk Bultmanns, von denen *Berger* spricht (vgl. 496), gehört das Hegelsche Erbe der Reduktion des Eschaton auf die sog. Weltgeschichte: Kann sich doch das neuzeitliche christliche Subjekt, nachdem sich sein Herr einmal aus der Welt verabschiedet hat, unbeschwert in seiner eigenen Geschichte sonnen.

<sup>37</sup> Ebenso Pneumatologie und Christologie, ließe sich hinzufügen: „Schon in Stufe a) hatte der Geist die Menschen eingefügt in den Leib des Christus. Hier gewinnt dieser Leib nun Gestalt. Die Affinitäten zwischen Paulus und dem Corpus Johanneum sind auf dieser Stufe bedeutend (vgl. 1 Joh 4,16 und Joh 17,22f.).“ (Ebd.)



des göttlichen Wesens beruht, sondern auf der Offenbarung der Werke Gottes (vgl. Joh 14,10b ff.) bzw. der Beobachtung der Gebote Jesu (Joh 14,15.21): Gewissermaßen die Praxis apostolorum, die ihre Fortsetzung in der Kirche findet, bildet den Erweis für die Gegenwart von Vater und Sohn (Joh 14,23b). Wie die Bildrede vom Fruchtbringen (Joh 15,1–17) zeigt, findet die Verbundenheit mit dem auferstandenen Christus ihren sichtbaren Ausdruck in der Liebe untereinander, die Jesus am Ende (V. 17) noch einmal nachhaltig in Erinnerung ruft. So merkwürdig der wiederholte Aufruf Jesu zur Liebe an die Jünger erscheint, deren Vorbildlichkeit doch der Kirche in späterer Zeit geradezu selbstverständlich dünkt – er ist es keineswegs. Denn bis zuletzt – nach Lk 22,24 ff. bis in den Abendmahlssaal hinein – ist ihr Verhältnis von einer gewissen Rivalität und einem Konkurrenzdenken bestimmt, das leider auch über weite Strecken der Geschichte der Kirche hinweg deren Bild prägen sollte. Insofern bildet die (physische) Absenz Jesu eine wichtige Voraussetzung für die Konstitution seines mystischen Leibes, wie sie Berger mit Einblick auf Paulus konstatiert. Bei Johannes tritt an seine Stelle die Perichorese von Vater und Sohn sowie des Sohnes und der an ihn Glaubenden gemäß der johanneischen Sendungschristologie, während der paulinische Blick entsprechend der „nachösterlichen“ Perspektive auf die Sendung Jesu zurückgeht; das Wirken des Geistes erscheint nicht als ein futurisches Geschehen, sondern ist bereits ein Wesenselement des frühkirchlichen Lebens. Doch auch hier ist „im Unterschied zur Annahme R. Bultmanns (...) offenbar nicht das Denkmodell der Antizipation des Eschaton in paradoxer Eschatologie angebracht, sondern das Modell einer verborgenen, von Gott gestifteten Wirklichkeit, die immer deutlicher hervortritt. Entscheidend sind dabei die Dimensionen des Werkes, der ekklesiologischen Struktur der Liebe und der ‚Öffentlichkeit‘.“<sup>38</sup> Entscheidend deshalb, weil die „Öffentlichkeit“ des Wortes Jesu, seines Evangeliums, nicht mit einem Schlage erfolgt, sondern sukzessive: in seiner Verkündigung, durch seinen Kreuzestod, in der Bezeugung seiner Auferstehung; doch der Welt gegenüber in der „ekklesiologischen Struktur der Liebe“ *und* in der eschatologischen Erwartung seiner Wiederkunft. Allein deshalb ist der Ausdruck einer präsentischen Eschatologie ein Oxymoron. Denn ist mit Jesu Fortgang zum Vater auch das Eschaton angebrochen, so hat es bei Paulus wie bei Johannes sein Maß an der Erwartung seiner Wiederkunft; an der Gestalt der Hoffnung, die sich nicht im leeren Warten der Figuren des Beckettschen Typus, sondern in der tätigen Liebe vollendet. Auf sie zielen die Appelle Jesu in den johanneischen Abschiedsreden ebenso wie die apostolischen in den paulinischen Briefen, die sich leicht – wie etwa Röm 12,9–13 oder 13,8–14 – als moralische Mahnreden abtun lassen. Doch nur wer die Weltgeschichte über die endzeitliche Erwartung der Kirche triumphieren läßt, übersieht ihren eschatologischen Kontext (vgl. Röm 13,11–14); eben

<sup>38</sup> Vgl. Berger 497.



die *Präsenz* des Eschatologischen in der Zeit, die bei Bultmann abgegolten erscheint. Wird hier gewissermaßen der Traumschlaf, den ein Philosoph als einen Wesenszug unserer Epoche durchschaut hat<sup>39</sup>, zum Modell zeitlich-mythischer Erfahrung, richtet sich der paulinische Blick nicht rückwärts – im Gegenteil, er gewahrt das eschatologische Heil in der Gegenwart: „Bedenkt die gegenwärtige Zeit: Die Stunde ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf. Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe.“

Wie der johanneische Christus eine Stunde der Verherrlichung kennt (vgl. Joh 12,27) – bezeichnenderweise in seiner letzten öffentlichen Rede –, so hat nach Paulus die Erlösung des Menschen einen Zeitkern, nämlich in der Offenbarung des Heils im Leben des einzelnen wie der kirchlichen Gemeinschaft. Darum ist „die Kategorie ‚Publikation‘“<sup>40</sup> keineswegs bloß technischer Natur, im Sinne missionarischer Verbreitung des Evangeliums. Sie bezieht sich vielmehr auf die *Veröffentlichung* der göttlichen Gerechtigkeit, die von der Christusoffenbarung an die Jünger ihren Ausgang genommen hat, ohne sich in ihr zu erschöpfen. Über die Zeit Jesu, über sein unmittelbar messianisches Wirken hinaus, bildet sie eine pneumatologische Kategorie, die das Wirken des heiligen Geistes Gottes in der Kirche im Status des Christus absconditus bezeugt. Das Werk seiner Offenbarung beschränkt sich nicht allein auf die Anamnese der Lehre Christi (vgl. Joh 14,26), sondern zugleich auf die Enthüllung, auf die „Veröffentlichung“ des Kommenden, das in der „ekkesiologischen Struktur der Liebe“, in der Christusgemeinschaft der Glaubenden seinen Schatten vorauswirft. Das „Vorrücken der Nacht“ umschreibt das Erwachen aus dem Zustand nächtlicher Versunkenheit, das allmähliche Bewußtwerden der Mysterien Jesu im eigenen Leben, wie sie die Jünger Jesu (und mit ihnen die anderen Gläubigen) erst nach seinem „Fortgang zum Vater“ nachvollziehen. Deutlicher als manche zeitgenössischen Christen, die fürchten, im Prozeß der Säkularisierung „abgehängt“ zu werden, haben die Angehörigen der frühen Kirche den Bruch mit dem Saeculum als einen Bruch bis in ihre Biographie hinein empfunden – als einen Bruch, der am eigenen Leib den Tod Christi und die Auferstehung zu einem neuen Leben offenbart. „Wie gelangen wir nun zur Gleichförmigkeit mit seinem Tod? Dadurch daß wir in der Taufe begraben werden. Was ist unter begraben werden zu verstehen, und worin besteht die Frucht der Nachahmung? An erster Stelle ist es notwendig, das frühere Leben nicht mehr fortzusetzen. Das ist jedoch nicht möglich, wenn man nicht, wie der Herr sagt, ‚von oben geboren ist‘. Der Name deutet darauf hin, daß die Wiedergeburt Anfang eines zweiten Lebens ist. So muß dem früheren ein Ende gesetzt werden, bevor das zweite einsetzen kann. Wie der Läufer in der

<sup>39</sup> Vgl. *W. Benjamin*, Ges. Schriften, Bd. V.1 (Das Passagen-Werk), hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main 1982, 494 [K 1a,8].

<sup>40</sup> Vgl. *Berger* 497.



Rennbahn, wenn er in die Gegenrichtung einbiegt, einen Augenblick stillsteht und ruht, so auch hier. Offenbar ist es notwendig, daß zwischen den beiden Leben beim Wechsel der Tod eingeschaltet wird, der dem früheren Leben ein Ende setzt und dem nachfolgenden den Anfang vermittelt.“<sup>41</sup>

Die biographische Zäsur hat den Tod Christi zum Vorbild – die Unterbrechung des einförmigen Verlaufs der Geschichte, ohne die es keine Offenbarung einer in dieser Geschichte gelebten göttlichen Gerechtigkeit geben kann. Denn erst mit dem Tod Jesu wird sie über seine Person hinaus in der Liebe der von Gott Gerechtmachten öffentlich, d. h. zum Zeugnis für die Welt. Erst in ihr kann der Geist Gottes über Zeit-Räume hinweg wirken – bis in das Leben von Menschen hinein, die bis dahin im Schatten der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit existierten. Ihr Heil hängt wohl von der Gegenwart der Liebe Jesu ab, einer Liebe freilich, die sich in der Teilhabe der Menschen an der Einheit von Vater und Sohn vollendet, deren Verborgenheit der Grund göttlicher Gerechtigkeit ist.

### 3. Verborgenheit und Unbegreiflichkeit Gottes nach der „Schultheologie“

Zwar ist bislang neben dem christologischen der ekklesiologische und eschatologische Aspekt jener Gerechtigkeit beleuchtet worden, doch ist nach wie vor die Frage nach ihrer soteriologischen Bedeutung unbeantwortet geblieben, nach dem Zusammenhang von Gottes Verborgenheit und Gottes Liebe im Blick auf die menschliche Kreatur. Neigt die Mehrzahl der oben genannten Interpreten von Joh 16,10 zu einer Betonung der Gegenwart Jesu, so ist dennoch die Gerechtigkeit durch seinen Fortgang zum Vater<sup>42</sup> und durch seine Verborgenheit bestimmt, die in keiner Weise der Verborgenheit des Vaters nachsteht.

„Über die Verborgenheit Gottes“ lautet der Titel eines Traktats *Karl Rabners*, der von der Schultheologie her der Frage nachgeht, wie die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes und die Lehre von seiner heilsgeschichtlichen Verborgenheit miteinander zu vermitteln sind<sup>43</sup>. Denn es fällt bei der Lektüre der entsprechenden schultheologischen Traktate zunächst auf, daß „einer essentialen Betrachtung des Problems der Vorzug gegeben (ist) vor einer heils- und offenbarungsgeschichtlichen Sicht“<sup>44</sup>, wie sie die oben skizzierten bibeltheologischen Kommentare zu Joh 16,10 bestimmt. Das ist nicht unwichtig, insofern die Unbegreiflichkeit, die „incomprehensibilitas“ Gottes besonders hervorgehoben wird; d. h. daß sein Wesen und das Geheimnis der Trinität nicht durchschaubar sind. Daraus folgt zweierlei: *Erstens* ist

<sup>41</sup> *Basilius der Große*, De Libro de spiritu Sancto, Cap. 15,35: PG 32, 127ff.

<sup>42</sup> „Dieses ὑπάγειν durchzieht die ganzen Abschiedsreden (13,3.33.36; 14,4.5.28; 16,5.10.17) und gibt ihnen ihr eigentümliches Kolorit“; *Blank* 333.

<sup>43</sup> Vgl. *Rabner*, Schriften 12, 292. – Literaturangaben zum Thema finden sich in den Anmerkungen ebd. 285f.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 286.



Gott in seinen Entschlüssen und seinen Handlungen gegenüber der Welt frei, wobei diese Freiheit auch durch die Schöpfung keine Beeinträchtigung erfahren hat. Er braucht sich also gegenüber keinem Menschen, erst recht nicht gegenüber dem Bösen im Menschen, in irgendeiner Weise zu rechtfertigen. Seine Freiheitsentschlüsse teilt er der Welt zwar mittels einer Wortoffenbarung mit, doch haftet solchen freien „Dekreten“ „gerade ihrer Freiheit wegen eine Art Verborgenheit“<sup>45</sup> an, so daß auch ihrem Inhalt nach ein gewisser Geheimnischarakter bestehen bleibt. *Zweitens* wird sein geheimnisvolles Wesen auch nicht in der „visio beatifica“ enthüllt. Selbst in der seligen Gottesschau im Stande der Vollendung erscheint die menschliche Vernunft endlich gegenüber der unendlichen Herrlichkeit Gottes, an der der Mensch Anteil nimmt.

Daraus ergeben sich nach Rahner hinsichtlich der Unbegreiflichkeit Gottes zwei Probleme, die die Schultheologie unzureichend bedacht habe. Das eine liegt in der „Begründung der bleibenden, negativ verstandenen Endlichkeit der Kreatur“<sup>46</sup>, wodurch zwar Versuche einer menschlichen Selbstverabsolutierung in die Schranken gewiesen werden. Doch kann das inständige Beharren auf der Unbegreiflichkeit Gottes zu einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber seinem Wesen, „zu einer praktischen Art von Atheismus“<sup>47</sup> führen; man könnte auch sagen, zu einem Agnostizismus, wie er etwa in der Kantischen Philosophie grundgelegt ist, wonach man über Gott nicht viel mehr sagen kann, als daß er der Urheber der Welt und der höchste Gesetzgeber ihrer sittlichen Ordnung ist. Das zweite Problem ist hier jedoch das wichtigere, insofern „die Verborgenheit der personalen Freiheit Gottes gegenüber der Welt nicht so leicht verständlich ist, wie es die Schultheologie offenbar meint.“<sup>48</sup> Mögen Gottes freie Ratschlüsse in ihren letzten Gründen für den Menschen ein Geheimnis bleiben, so seien sie es nicht mehr als jeder menschliche Entschluß, sobald sie sich „in welthafter Wirklichkeit“<sup>49</sup>, also in der Geschichte objektiviert hätten. Denn in solchen Entschlüssen bindet sich ja Gott, wenn schon nicht an die Welt, so doch an die Seinen in der Welt, um sie an *seiner Freiheit* teilhaben zu lassen. Betrachtet man Gottes Unbegreiflichkeit aber nur von der Freiheit seiner Ratschlüsse und der damit verbundenen Notwendigkeit einer Offenbarung aus, so müßte Gott mit dieser Offenbarung aus seiner Verborgenheit heraustreten und aus dem „deus absconditus“ ein „deus revelatus“ werden, so daß für uns letztthin gleichgültig wäre, was an ihm sonst noch alles verborgen bliebe. Das „Unbegreifliche“ an dem offenbaren Gott würde sich auf den Schrecken darüber reduzieren, daß Gott in seinem Erbarmen an uns

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 288.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 290.

<sup>47</sup> Vgl. ebd.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 291.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.



auch ganz anders handeln, den Menschen also das ewige Leben vorenthalten könnte.

Bei diesem Gottesbegriff fällt zunächst „das Übergewicht theoretischen Begreifenwollens“<sup>50</sup> auf. Es erklärt sich aus der metaphysischen Bestimmung seines Wesens, wonach in Gott Erkennen und Sein zusammenfallen. Liest man etwa eine traditionelle Schuldogmatik wie die durchaus beachtliche von *Franz Diekamp*<sup>51</sup>, so läßt sich trotz ihrer Sachkompetenz zunächst nicht eine gewisse Enttäuschung verhehlen. Zwar beginnt sie wie Thomas mit der „Lehre von Gott dem Einen“, aber der Leser erfährt so gut wie nichts, sieht man etwa von einigen knappen Ausführungen zu Ex 3, 14 ff. ab, über das Wesen Gottes als des Einen, sondern das Ganze gliedert sich in die Lehre von der Gotteserkenntnis (Gottesbeweise usw.) und in die von der Wesenheit Gottes und ihr Verhältnis zu seinen Eigenschaften. Entsprechend fällt das Gottesbild aus: Gott erscheint primär als der Erkennende und Wissende, nicht so sehr als der heilsgeschichtlich Handelnde. Man könnte es bildlich so formulieren: Gott ist in erster Linie Auge, das alles sieht und im voraus bestimmt, er ist jedoch nicht Hand oder Arm, obwohl gerade im Alten Testament Gottes helfende Hand immer wieder in das allgemeine Geschehen eingreift, es unterbricht, und den einzelnen bei der Hand nimmt und ihn schützt. Und genau hierin, in seinem helfenden Eingreifen und Mit-uns-Gehen als „Gott-mit-uns“, als Immanuel, zeigt sich ja seine *Unbegreiflichkeit*, vielleicht mehr als durch seine Unendlichkeit, die der Weite des kosmischen Raumes nachempfunden ist. Zumal in der Christusoffenbarung des Neuen Testaments ist es ja gerade die *Unbegreiflichkeit seines Erbarmens und seiner Gnade*, in der sich uns die Liebe Gottes mitgeteilt hat.

#### 4. Die „gegenseitige Perichorese von Erkenntnis und Freiheit“

Damit sollen die metaphysischen Bestimmungen der Schultheologie nicht beiseite geschoben werden, da sie gegenüber einem mythologischen und gnostischen Gottesverständnis durchaus von erkenntniskritischer Bedeutung sein können. Auch nach Rahner brauche sich der Versuch, zwischen der Unbegreiflichkeit, der Verborgenheit und dem Mysteriumcharakter Gottes eine Synthese zu finden, „nicht vor das Dilemma stellen zu lassen, entweder Theologie *oder* aber Philosophie zu sein. Die folgenden Überlegungen mögen philosophisch-spekulativ erscheinen. Sie gehen aber von der Glaubensüberzeugung aus, also von einer streng theologischen Aussage. Die dem Menschen von Gott geschenkte selige Vollendung besteht danach in der Unmittelbarkeit zu Gott, d. h. *er ist selbst* die Vollendung des Menschen.“<sup>52</sup> Diese Aussage deckt sich völlig mit der Schluß-

<sup>50</sup> Vgl. ebd. 289.

<sup>51</sup> Katholische Dogmatik – nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Münster 1934 [1917].

<sup>52</sup> Vgl. *Rahner*, Schriften 12, 295.



aussage Jesu im sog. Abschiedsgebet des Herrn<sup>53</sup>, mit dem Bekenntnis der Selbstzusage Jesu an seine Jünger in der Liebe. Die traditionelle Schultheologie verstellt sich diese Einsicht durch den Gegensatz von Erkenntnis und Willen, die sie dann wieder von Gottes Willen und Wissen abgrenzt, während die Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes nach Rahner selbst in der unmittelbaren Schau „nur dann nicht das Gegenteil der Vollendung ist, wenn sich das Erkennen als solches in Liebe ‚aufhebt‘.“<sup>54</sup> Andernfalls müßte das Erkennen an der Unbegreiflichkeit Gottes „als dem einfachen Fremden und Abweisenden scheitern“<sup>55</sup>, wir hätten es nicht mit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zu tun, durch die der Mensch *in* das Geheimnis der Liebe des dreieinigen Gottes hineingenommen wird – nicht um es im Sinne der neuzeitlichen Evidenztheorie der Wahrheit zu durchschauen, sondern um am Werk der Erlösung der Welt und seiner selbst teilzuhaben. Das bedingt die „gegenseitige Perichorese von Erkenntnis und Freiheit“ und „erledigt die Frage nach dem Vorrang von Erkennen oder Lieben in einer ursprünglicheren Einheit des Wesens des Geistes, die sich selbst in die Zweiheit von Erkennen und Lieben auseinanderlegt.“<sup>56</sup> Auch wenn nach dem Hohenlied der Liebe unser Erkennen nur Stückwerk ist (vgl. 1 Kor 13, 9), so ist „mit dem Offenbarwerden Christi eine Unkenntlichkeit des Menschen nicht mehr möglich (...), so ist auch durch das Offenbarwerden Jesu Christi das Erkennen des Menschen nicht mehr verdeckt möglich; es wird immer entweder ein Erkennen aus dem Heiligen Geist, aus dem Pneuma realisieren, das alles, selbst die ‚Tiefen Gottes‘ erforscht [1 Kor 2, 10], oder aber ein Erkennen der ‚Tiefen des Satans‘ [Offb 2, 24, K. A.] sein.“<sup>57</sup> Zudem bedeutet, wie bereits erwähnt, Liebe im biblischen Sinne nicht nur ein Gefühl, eine Sentimentalität, sondern ein Tun<sup>58</sup>. Als ein Tun aber setzt Liebe nicht nur Freiwilligkeit voraus, sondern die Freiheit dieses Tuns. Sie ist nur gegeben, wo Gott dem Menschen diese Freiheit läßt, und zwar nicht nur in einem moralischen oder politischen Sinne: als Absenz unmittelbarer Bevormundung, sondern in der Respektierung des kreatürlichen Wesens des Menschen *durch seine Verborgenheit*. Auf ihr beruht die *Gerechtigkeit* Gottes gegenüber der menschlichen Kreatur (nach Joh 16, 10), da diese Gott nur da frei bezeugen kann, wo Gott ihr diese Freiheit schenkt, d. h. wo er sich dem Menschen in seiner Verborgenheit, als „Geist“

<sup>53</sup> Vgl. Joh 17, 22–26, wo von der Vollendung der Einheit sowohl der Jünger untereinander als auch mit dem Vater und dem Sohn die Rede ist; bes. V. 24: „Vater, ich will, daß alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt“; sowie V. 26: „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin.“

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 292.

<sup>55</sup> Vgl. ebd. 292f.

<sup>56</sup> Beide Zitate vgl. ebd. 293.

<sup>57</sup> Vgl. E. Peterson, Theologische Traktate, München 1951, 192f.

<sup>58</sup> Vgl. etwa Joh 13, 34f.: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben ...“; sowie 1 Joh 2, 7–11; 4, 7–21.



gibt, soweit er sich nicht – auf einmalige Weise „im Fleisch“ – in Jesus von Nazaret offenbart hat bzw. in der Liebe eines anderen Menschen zu erkennen gibt.

Daher gilt im letzten Sinne für die Freiheit des Menschen, was Rahner mit Blick auf die Vollendung des Menschen konstatiert: Sie „muß auf die Unmittelbarkeit zu Gott ganz streng als Vermittlung zur Unmittelbarkeit verstanden werden.“<sup>59</sup> Keine Wirklichkeit könne als geschaffene und von ihm herkunftige Gott gewissermaßen vertreten. Entsprechendes gilt für die Freiheit des Menschen im Sinne seiner letzten Selbstverantwortung: Zwar kann Gott im Martyrium, im Blutzugnis, mit dem Leben des Menschen auch seine Freiheit einfordern, aber diese Einforderung richtet sich an Freie – nicht im Sinne eines individualistischen Freiheitsverständnisses, sondern der Liebe Gottes. Gott selbst teilt sich dem Menschen unmittelbar mit, wengleich verborgen: im *Geist* seines Sohnes, der als Beistand, als Fürsprecher dessen Werk in der Welt vollendet. Deshalb ist Jesu Fortgang zum Vater nicht nur die Bedingung der Möglichkeit seiner Sendung (vgl. Joh 16,7), sondern ein Zeichen der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen, die nicht nur an sein Wort glauben können, sondern in seinem Geist auf das Reich Gottes hoffen dürfen. Wäre nämlich Gottes Herrschaft vergleichbar einem profanen Imperium, so bliebe ihnen weder Glaube noch Liebe oder Hoffnung, sondern einzig – blinde Unterwerfung. Christus als Pantokrator wäre nicht der eschatologische Bezwingen der Mächte dieses Äons. Vielmehr wäre er der Begründer eines kosmischen Cäsarismus bzw. einer universalen politischen Theokratie – der Wunschtraum eines Justinian, der als Stellvertreter Christi keinen König neben sich duldet, bis hin zu de Maistre<sup>60</sup>; ein Wunschtraum, bei dem die Gewalt, die dem Reich Gottes angetan wird, mit ihm selbst verwechselt wird. Seine Verborgenheit entspricht der Verborgenheit Gottes, die, mit Rahners Worten, Bedingung „der geschichtlich sich objektivierenden Freiheit“<sup>61</sup> des Menschen ist.

Christus ist nach Joh 16,10 *gerecht*, weil er die Freiheit der menschlichen Kreatur achtet, wo sie von den Mächtigen dieser Welt mißachtet wird. „Keinem hilft es, Kreatur zu sein“<sup>62</sup>, beklagt sich ein moderner Gnostiker angesichts der Luzidität unserer Erkenntnis, die nichts verborgen läßt, sowie der Ohnmacht des einzelnen gegenüber den Mächten seiner Zeit. Der *Beistand*,

<sup>59</sup> Vgl. *Rahner*, Schriften 12, 295.

<sup>60</sup> Vgl. *I. Berlins* Aufsatz „Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus“, in: *ders.*, Das krumme Holz der Humanität, Frankfurt am Main 1992, 123–221. – B. verweist darin (vgl. 220) auf de Maistres Verehrung einer Hierarchie weiser, willensstarker Wesen „als Repräsentanten der Kräfte der Geschichte (die für de Maistre fast das fleischgewordene Wort Gottes ist)“. – Auch im neueren Judentum ist der Gedanke der politischen Theokratie auf Ablehnung gestoßen. So vermerkt *W. Benjamin* in seinem „Theologisch-politischen Fragment“: „Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gelehrt zu haben ist das größte Verdienst von Blochs ‚Geist der Utopie‘.“ (*Ders.*, Ges. Schriften, hrsg. von *R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser*, Frankfurt am Main 1974 ff., Bd. II, 1, 203)

<sup>61</sup> Vgl. *Rahner*, Schriften 12, 297.

<sup>62</sup> Vgl. *E. M. Cioran*, *Dasein als Versuchung*, Stuttgart 1983, 149.



den Jesus seinen Jüngern verheißt, nimmt dagegen die Kreatur in das Geheimnis der verborgenen Gegenwart Gottes, in sein „Geheimnis“ hinein. Ist doch eine Grundaussage Jesu in den johanneischen Abschiedsreden, er werde sie nicht als Waisen zurücklassen, sondern zurückkommen und sich dem offenbaren, der seine Gebote hält, damit er teilnimmt an der Perichorese von Vater und Sohn, also am Geheimnis göttlicher Liebe (vgl. Joh 14, 18–24). Es ist der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14, 17), der den Menschen in dieses Geheimnis hineinnimmt – derselbe Geist, der die Welt ihrer Unwahrheit überführen wird. Doch ihre Überführung und die Offenbarung des „deus absconditus“ sind nicht dasselbe. „Offenbarung ist also gerade keine durch Gott selbst gewährte gnostische Überwindung des Geheimnisses, auch nicht in seiner unmittelbaren ‚Schau‘, sondern Geschichte der immer radikaleren Erkenntnis Gottes *als* des Geheimnisses.“<sup>63</sup> Damit will Rahner keinem Mystizismus das Wort reden, in dem zuletzt nichts erkannt wird, sondern sich alles in einer einzigen rauschhaften Bewegung verliert. Er unterscheidet genau zwischen Erkenntnis Gottes und einem selbstdestruktiven Wissen: „Der Verlorene und nicht der Selige weiß alles als unendliches Allerlei und er weiß gerade so gar nichts.“<sup>64</sup> Ohne es zu ahnen, hat Rahner mit seiner Bemerkung über das Wissen des Verlorenen das Wesen des Allegorikers getroffen, dessen Blick die Welt auf ihre Zerstörungswürdigkeit hin überprüft<sup>65</sup>; sein „Wissen“ deckt sich mit dem Verderben, das der menschlichen Kreatur droht. In der Auflösung des „Geheimnisses“ ihres Todes, im Durchschauen ihrer Endlichkeit sucht der Verlorene den Trost, den die Welt nicht geben kann. Daher seine Trostlosigkeit, seine Trauer. Dagegen beschreibt die Geschichte der Erkenntnis Gottes den gegenläufigen Weg: „In dieser Geschichte wird also das Geheimnis nicht eigentlich langsam zerstört, sondern alle Vorläufigkeiten werden immer weiter abgebaut, wir hätten es mit Gott nur in dem zu tun, was wir von ihm begreifen zu können glauben. Das wären ja eigentlich alles nur gute oder schlechte Bilder oder Gleichnisse, die ihn vertreten und ihn uns anpassen, bis wir dann endlich alles loslassen im Wissen darum, daß das radikal Unangepaßte in seiner Selbstzuwendung zu uns das einzig wirklich Angemessene für uns ist. Denn durch sich selbst hat Gott es uns gegeben, daß wir nicht mehr nach unserem Maß erkennen, wünschen und handeln müssen, sondern entsprechend der Maßlosigkeit Gottes selbst.“<sup>66</sup>

Gottes „Maßlosigkeit“ aber ist nichts anderes als seine Liebe, und das

<sup>63</sup> Ebd. 299.

<sup>64</sup> Vgl. ebd.

<sup>65</sup> Vgl. *Benjamin*, Ges. Schriften, Bd. I. 1, a. a. O., 403: „Denn nur für den Wissenden kann etwas sich allegorisch darstellen. Andererseits aber ist es gerade das Sinnen, dem, wenn es nicht sowohl auf Wahrheit, denn unbedingt und zwanghaft mit unmittelbarem Tiefsinn aufs absolute Wissen geht, Dinge nach ihrem schlichten Wesen sich entziehen, um als rätselhafte allegorische Verweisungen und weiterhin als Staub vor ihm zu liegen. (...) Wissen, nicht Handeln ist die eigenste Daseinsform des Bösen.“

<sup>66</sup> *Rahner*, Schriften 12, 299 f.



„einzig wirklich Angemessene“ ist seine Gerechtigkeit – die Gerechtigkeit seiner Selbstzuwendung, von der schon das Buch Jesaja spricht. Ihr entspricht die Gerechtigkeit der Rückkehr Jesu: einer Rückkehr nicht in sich selbst, sondern zum Vater, dem Ursprung seiner Liebe. Daß sie nicht auf Gott allein beschränkt bleibt, sondern Gott durch seinen Sohn die menschliche Kreatur in seine Liebe einbezieht, das ist sein Geheimnis. Und wie dessen Offenbarung und Gottes Selbstzuwendung in Jesus Christus miteinander identisch sind, ist es auch Jesu Verborgenheit und Selbstzuwendung im Heiligen Geist: Denn in diesem Geist fordert er den Menschen in seiner Kreatürlichkeit zu der Maßlosigkeit der Liebe heraus, mit der er zuerst von Gott geliebt worden ist. Und im Geist dieser Liebe finden die Vielen Zugang zur Liebe des dreifaltigen Gottes, der gleichwohl sich dadurch nicht vervielfacht, sondern in seiner Liebe „der Eine“ bleibt (vgl. Röm 3,30, Gal 3,20; Dtn 6,4). Vervielfacht bis ins Maßlose hinein wird allein seine Liebe. Ihr Geheimnis ist das der *Konvivenz* von Mensch und Gott<sup>67</sup> infolge der Christusoffenbarung. In ihr wird dem sündigen Menschen Gottes Gnade zuteil, die ihn gerechtspricht, damit er bereits jetzt Anteil an Gottes Geist nimmt.

### 5. Schlußbetrachtung

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang „Konvivenz“; was heißt hier „Gerechtsprechen“, wo es doch um die Überführung der Welt geht? „Sowohl im Alten Testament wie überwiegend im Griechischen besteht Gerechtigkeit einer Person darin,“ bemerkt Klaus Berger, „einem Partner das Zusammenleben mit sich (die ‚Konvivenz‘) zu ermöglichen. Konvivenz ist daher nur möglich, wenn beide Partner gerecht sind bzw. sich als Gerechte überhaupt erst einmal akzeptieren. Dabei geht es sehr wohl um die Gerechtigkeit jedes einzelnen der beiden. D. h. davon, daß ein Partner dem anderen seine Gerechtigkeit überschreibe, zueigne, kann keine Rede sein. Denn dann kann es sich nicht um eine wirkliche Relation handeln, in der das Wort ‚Gerechtigkeit‘ sinnvoll wäre. Vielmehr lebt eine solche Beziehung davon, daß jeder Partner gerecht ist und jeder den anderen in seiner Gerechtigkeit akzeptieren kann.“<sup>68</sup> Hat man schon bei einer menschlichen Partnerschaft von einem gewissen Ungleichgewicht der Partner auszugehen, ja, besteht die Kunst ihres Gelingens nicht zuletzt darin, zwischen den unterschiedlichen Stärken und Schwächen, die jeder einzelne in die Partnerschaft einbringt, eine Balance zu finden – um wieviel größer ist die Differenz zwischen dem *deus semper maior* und der sterblichen Natur des Menschen! Schon der Begriff „Partnerschaft“ im Sinne der Konsensstheorie oder einer wie auch immer gefaßten Intersubjektivität erscheint problematisch.

<sup>67</sup> Zum Begriff der Konvivenz vgl. Berger 492 (§ 340).

<sup>68</sup> Ebd.



Schließlich darf nicht vergessen werden, daß wir *Geschöpfe* Gottes sind; folglich kann die Gerechtigkeit, die die Beziehung von Gott und Mensch bestimmt, nur von Gott ausgehen, und nicht – wie nach der Vorstellung des Kantischen Sittengesetzes – Gott einfach einer höheren allgemeinen Ordnung unterwerfen.

Deshalb schließt schon im Alten Bund Gottes Gerechtigkeit Barmherzigkeit ein. „Denn ohne Zweifel wendet Gott dem Menschen seine Barmherzigkeit zu. Dennoch ist diese gedanklich von seiner Gerechtigkeit zu trennen, wenn auch im Vorgang der Rechtfertigung nicht der Sache nach. Denn Barmherzigkeit ist eine überrichterliche Gerechtigkeit, als erster Schritt ist sie mehr als das sonst von Gerechtigkeit Erwartbare.“<sup>69</sup> In diesem Sinne erfolgt in der lukanischen Feldrede der Aufruf Jesu: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36), dem sich die Mahnung anschließt, nicht zu richten und einander die Schuld zu vergeben. Damit will Jesus seine Zuhörer nicht zu einem religiösen Quietismus anhalten. Vielmehr verbindet er seine Mahnung, mit der Verheißung, überreich beschenkt zu werden (vgl. Lk 6,38), eben jene „Maßlosigkeit“ der Liebe zu erfahren, die den Menschen mit Dankbarkeit, statt mit Haß und Neid erfüllt, die der Logik der Zukurzgekommenen entsprechen. Daher erblickt der Psalmist in Dankbarkeit und einem unsträflichen Lebenswandel die eigentliche Gottesverehrung, an die sich die Verheißung der seligen Gottesschau anschließt (vgl. Ps 50,23) – die Gerechtigkeit entspricht nicht der Formel des „Do ut des“, sondern ist himmlischer Natur: „Und die Himmel sollen seine Gerechtigkeit verkünden; denn Gott selbst will Richter sein.“ (Ps 50,6)

Wie im Alten Testament Gottes Gericht den Undankbaren trifft – nicht den Leidgeprüften, der, wie Hiob, Gottes Erbarmen findet –, so „kommt nicht ins Gericht“ (vgl. Joh 5,24), wer in der glaubenden Annahme des Wortes Jesu mit dem Sohn zugleich den Vater ehrt. Grundlegend für die „Rechtmachung“, für die „Rechtfertigung“ des sündigen Menschen ist die Erfahrung der Gnade Gottes, die ihn mit Dankbarkeit erfüllt, da er durch sie Anteil gewinnt an der Perichorese von Vater und Sohn, die im Zentrum der johanneischen Abschiedsreden, wenn nicht des ganzen Evangeliums steht. Denn aus ihr folgt zweierlei (was der Sache nach zusammengehört), nämlich die Sendung des Hl. Geistes (vgl. Joh 14,16ff.) und die Respektierung der Freiheit der menschlichen Kreatur. Nicht länger scheiden sich, wie in den Streitgesprächen Jesu mit seinen Zeitgenossen, unmittelbar an seiner Person und ihrem geradezu unzumutbaren Anspruch, Gottes Sohn zu sein, die Geister. Vielmehr verbürgt die *Absenz* seiner sichtbaren menschlichen Gestalt die Freiheit der menschlichen Entscheidung und zugleich die *Präsenz* seines Geistes die Nähe von Vater und Sohn, der Liebe Gottes unter den Menschen.

Absenz, die Verborgenheit Gottes, ist für das menschliche Gottverhältnis

<sup>69</sup> Ebd.



ebenso entscheidend wie seine pneumatische Präsenz: Ohne seine Verborgenheit gäbe es keine Freiheit, sondern jeder Mensch wäre zu seiner Anerkennung gezwungen, wie in einer theokratischen Staatsform, einschließlich ihrer modernen totalitären Varianten, jeder gezwungen wird, sich der Gewalt eines scheinbar omnipotenten Herrschers zu beugen; ohne seine pneumatische Präsenz gäbe es jedoch keine eucharistische Gemeinschaft mit Gott, durch die die menschliche Natur Anteil an seinem dreifaltigen Wesen gewinnt.

Das Bewußtsein der eucharistischen Gemeinschaft, letztlich einer tiefen Dankbarkeit über das Erlösungswerk Jesu, war in der alten Kirche möglicherweise ausgeprägter als heute. „Wie sehr wir in ihm sind durch das Sakrament der Gemeinschaft mit seinem Fleisch und Blut“, bemerkt Hilarius von Poitiers in Anlehnung an Joh 14, 19f., „sagt er selbst mit den Worten: ‚Die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und weil auch ihr leben werdet. Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir, und ich bin in euch.‘ Wenn er lediglich wollte, daß wir das von einer Einheit des Willens verstehen, warum lehrte er dann eine Stufung und eine Ordnung, in der die Einheit nach und nach vollendet wird? Gewiß, um uns den Glauben zu lehren, daß er durch sein göttliches Wesen im Vater ist, wir dagegen infolge seiner leiblichen Geburt in ihm, er wiederum in uns durch das Mysterium der Sakramente. Auf diese Weise sollte die durch den Mittler bewirkte vollkommene Einheit gelehrt werden: daß wir in ihm bleiben und er im Vater, daß er im Vater bleibt und in uns. So sollen wir zur Einheit mit dem Vater fortschreiten, daß auch wir mit ihm, dem Sohn, der durch seine ewige Geburt naturhaft im Vater bleibt, naturhaft im Vater sind, weil der Sohn naturhaft in uns bleibt.“<sup>70</sup> In solchem progressus aber wird der uralte Gegensatz von Geist und Natur aufgehoben: Die Gemeinschaft von Gott und Mensch ist nicht nur eine Willensgemeinschaft, sondern *wird* zu einer Wesensgemeinschaft; der Mensch gewinnt Anteil an der Wesenseinheit von Vater und Sohn auf der Ebene seiner Natur. Christus ist nicht nur, wie im Zustand seiner leiblichen Gegenwart auf Erden, einer von uns; vielmehr sind wir einer in Christus, um als Menschen mit Gott dem Vater vereint zu werden. Das Corpus Christi mysticum stellt nämlich keine spiritualistische Gemeinschaft dar, eine *communio*, die auf gemeinsamen Willensbekundungen und Ideen beruht. Sie ist sehr leiblich im Sinne der eucharistischen Gemeinschaft der Christusgläubigen: In der physischen Präsenz durch das Brot konstituiert sich jene Einheit auf Erden, die im Himmel durch die Perichorese von Vater und Sohn schon gegeben ist.

Deshalb kann man von einer echten Konvivenz von Gott und Mensch erst nach dem Fortgang Jesu zum Vater reden. Zu seinen Lebzeiten stand nämlich Gottes Sohn den Menschen gegenüber, daher die permanente Konfrontation, die das Johannesevangelium durchzieht. Ebenso steht der Vater

<sup>70</sup> Hilarius von Poitiers, De Trinitate, Lib. 8, 15: PL 10, 247B-248A.



über den Menschen; mag seine Nähe auch in Feuerschein und Wolke, im Donner oder im Säuseln des Windes, also in Manifestationen der Natur erfahren werden, es bleibt gewissermaßen bei einer vertikalen Distanz, bildlich gefaßt im Abstand von Himmel und Erde. Erst mit dem Fortgang des Sohnes erfolgt die „sukzessive Publikation der Gerechtigkeit“ Gottes im Sinne der Stufung und Ordnung, in der nach Hilarius die Einheit von Gott und Mensch nach und nach vollendet wird. Gottes Gegenwart wird nicht allein in den Zeichen der Natur, sondern in der Natur des Menschen erfahren, in der eucharistischen Gemeinschaft mit seinem Sohn. Sie vollzieht sich sukzessive, da die Konvivenz von Gott und Mensch keinem einmaligen Ereignis entspricht, in dem sich die Gotteserfahrung rauschhaft verdichtet, sondern die Gerechtigkeit Gottes in Erkenntnis und Liebe das Leben der menschlichen Kreatur von ihrer Geburt bis zu ihrem Tod bestimmt. Ist mit seinem Fortgang zum Vater, also mit seiner Himmelfahrt, auch das Mysterium der Menschwerdung Jesu vollendet – die Vollendung des Menschen nimmt ihren Anfang mit der Realisierung der Gerechtigkeit Gottes im Geiste Jesu, im Geiste göttlicher Liebe, der Wesenseinheit von Vater und Sohn: Hierin verliert sie ihre forensische Funktion, indem aus dem göttlichen Gericht Gnade wird.