

# Theologie der Geschichte

Von Hans Urs von Balthasar, Basel

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 klassische Erkenntnislehre einhellig feststellt, der Wesensstruktur 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 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 Entwurf 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 Gältiges „abstrahiert“ werden; die Fakten selbst sind das Gältige. 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, insofern 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, das die Dinge

im Lichte der Offenbarung, von der Konsequenz christlichen Existierens aus betrachtet: auf jeden Fall ist der theologische Denker aufgerufen, die existenzphilosophischen Anliegen als seinem 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 geeigneteres Werkzeug zur Interpretation der Offenbarung zu gewinnen, er wird, was etwas ganz anderes ist, dem existenzphilosophischen Anliegen einen genuin theologischen Ansatz gegenüberstellen, sich also um eine eigenständige, von keiner Zeitströmung beeinflusste Existenztheologie bemühen. Ob diese die Existenzphilosophie überholt, indem sie diese 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 lebt, 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 als 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 der 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 ernstgemacht werden mit dem Gedanken, daß gerade die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit Christi Auslegung (Joh 1,18) der Existenzform des dreieinigen Gottes ist. Nicht als ob Gott zeitlich wäre. Aber so, daß die Zeit als solche die von Christus gewählte, somit adäquate Auslegungsform der wahren Ewigkeit ist. Die alte platonische Gegenüberstellung von Zeit und Ewigkeit, von Ewigkeit als Negierung der

Zeitlichkeit, erscheint von hier aus als höchst problematisch und die boëthianische Definition der Ewigkeit als die *tota simul possessio* des Lebens erscheint als ein allzu schwacher Ansatz, der jedenfalls einer weiten, 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“ (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 Verneinung 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 tieferen Positivität, die sie erfüllt, ohne sie jemals in irgendeiner höheren 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 sehr 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, das 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 selbst, 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, das 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 lassen 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 notwendige 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 in einem fort als das vom Vater Empfangene, nur in ihm und durch ihn Besessene, dem Vater daher immerfort Angebotene, Zurückgegebene, und je nur als neue Liebe Empfangene empfindet und hat.

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 anderen 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 verschansen, 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 angemessenen Ewigkeit uns „Überblicke“ und „Vergewisserungen“ zu verschaffen. Irenäus und Klemens v. Alex. 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 zudedacht 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 als 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 dies. 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.<sup>1)</sup> 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 „k ö n n t e“ der Sohn sie im voraus wissen und ermesen, 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 das Unantastbare, das auch er, vor allem er nicht berühren 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 gottmenschliches 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

<sup>1)</sup> Um eventuellen Mißverständnissen vorzubeugen, sei betont, daß mit dem nicht antizipierten Wissen das „aktuelle“, in Begriffen und Bildern sich vollziehende Wissen gemeint ist. Das „habituelle“ Wissen Christi ist wesentlich umfassender. Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 4. Aufl., 1949, 640 f.

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 christlichen Glaubens. Er wäre nicht mehr befugt, die Parabeln des Harrrens 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 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, die Richtung seines Wehens festlegen, 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 lebendigster Vorgang, so einmalig und so unabgegriffen wie die ewige 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 zeigt, 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 soviel 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 „natürliches“ Phänomen ist, in welchem von dieser Erschlossenheit abstrahiert werden kann. Vielmehr ist die Zeit entweder wirkliche Zeit, in der Gott begegnet und Wille vom Menschen empfangen wird, oder sie ist unwirkliche, falsche, 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; und er versucht es, 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 f). 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 aber weder paradiesische noch sündige noch erlöste Zeit. Sie steht jenseits all dieser Modi, wie ja die Menschheit Christi weder gleichzusetzen ist derjenigen Adams, noch derjenigen der Sünder, 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, σκισμα, στήμα Phil 2,7), aber er läßt sich nicht als ein „Fall von Mensch“ unter die Kategorie des Allgemeinen 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 aufnimmt, nicht nur um sie kennen zu lernen, 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 sogar mit der Welt beschäftigt sein wird (Joh 3,16). Die Zeit des Menschen ist also ein innerlich analoges Phänomen, das als solches erklärt, weil umgriffen wird von der Zeit Christi.

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 betrachten. Tut man es dennoch, 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, sie schließt sie vielmehr in einer Art Perichorese zusammen, die durch das zeithafte Dulden und Harren gebildet wird: „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“ (ὑποῖ δὲ 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“, „Ende“ 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 außerhalb 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 wäre dann 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 echte Modi der Liebe, unzerstörbar durch den Tod und unüberholbar auch durch die höchste Schau von Angesicht zu Angesicht. Sie sind im ewigen Leben zwar verwandelt und erfüllt, aber keineswegs aufgehoben und als „unvollkommen“ zurückgelassen. Denn 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 wie 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 bleibt, 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 alleinige 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 Ewigkeitsfundament zu verleihen. Wo zeitflüchtig gedacht wird, dort werden notwendig Glaube und Hoffnung 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 die Zeit 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 hineinfele, als sei 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 natürlich nicht so. Das volle Stehen in der jeweiligen Realisierung verhindert nicht nur nicht, es 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“ (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 Vater 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 Stehen unter einem je und je senkrecht vom Himmel herabfallend Gotteswillen, daß vielmehr dieser Gehorsam auch die Dimension der irdischen Waagerechten, 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 dieses bedenkt, wird die ganze Geheimnistiefe des trinitarischen Lebens und Spiels zwischen Gehorsam und Freiheit klar. 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 4,16 f; 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 Dämmerlicht 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 Schriften liest, ist ihm nach- und nicht vorerzählt. Selbst wenn man einem Menschen Photographien vorzeigen könnte, die erst zwanzig Jahre später 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 Strichlein und Häklein des Gesetzes erfüllt (Mt 5,18), um uns seine 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 hipter 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 übermitteln, 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 hinein in die Kontinuität dieses Gehorsams vorher und nachher, als Zwölfjähriger den Blitz fahren läßt, 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 war ja Tradition die Weitergabe dessen, was von Gott her geschehen war: der immer neuen Aufhebung innerweltlicher geschichtlicher Kontinuität durch unerwartete, nie zu errechnende Eingriffe Gottes, und diese Unterbrüche und Aufhebungen, die den wesentlichen Inhalt der Tradition ausmachen, konnten 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 hier nur 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. Sowenig 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 anpassen 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 engern 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 in den Heidenvölkern. Wenn die Heilsgeschichte im engern 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 damit 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 normpendende 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 Menschgewordenen, 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 auserwählt 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. im 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 Nichterfüllung. Insofern 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, hat 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 auf dieser absteigenden Bahn 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. Sie ist kein bloßes Als-Ob, bei dem es vor lauter „Sicherungen“ göttlicher und übernatürlicher Art zu keiner echten Preisgabe in die Exponiertheit käme. Christus gleicht hier nicht dem angeseilten 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 seines allgemeineren Wagnisses, sein eigenes Dasein je jetzt aus der Hand des Vaters durch den Heiligen Geist entgegenzunehmen. Insofern will der Erlöser in der Versuchungssituation auch 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 Blickes, er mißt sie von unten und innen, indem er seine Menschheit, Leib und Seele, als Maßstab gebraucht, die er solange im Willen des Vaters verwendet, ausweitet, geschmeidig macht, bis damit jedes möglich Maß dieser Welt gemessen worden ist. Als diesen im Kreuz alle Dinge zwischen Himmel und Erde Messenden, Zusammenhaltenden, Erneuernden, als 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. 59,743f), schildert ihn auch nicht minder grandios 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 sind nur von ihm her möglich. Das Maß der höchstmöglichen Nähe wie der tiefstmöglichen Entfernung zwischen Gott und Mensch sind 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 zu 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 ist — denn was wäre freier, durch nichts bedingter, unergründlich gnadenhafter als

<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 erste 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 zur 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 solange 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, demgegenüber 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.

der Plan und die Verwirklichung der Menschwerdung? — darum ist er selbst ein Raum der Freiheit: 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 sind nichts anderes als die Situationen der irdischen Existenz Christi. Die Menschheit kann weder aus dem Raum Christi überhaupt, noch aus dem Beziehungsnetz, 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 Beziehungsnetz 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 eingengt wird. Wie die Idee, so ist die Situation Christi anderer Ordnung als das, was sie dominiert. Sie ist durch ihr Überhöhtsein vor jeder Erschöpfung gefeit, jedem menschlichen Zugriff entzogen, aber ihrerseits Quelle einer nie auszulotenden Fülle und Tiefe von Geschichte.

Die einzelne christologische Situation ist natürlich 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 Jahre lang, 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 Situation 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 menschgewordenen 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 ist, 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 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 in sich 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 . . . Glaubt 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 führt 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 Sinnggebung aller anderen Existenzen nach vorwärts wie nach rückwärts in der Zeit. Die Sinnggebung 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 Sinn in sich selber 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 es 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 Richterakt 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.

(Fortsetzung folgt)

---