

Isabelle Chaireire

Die Rolle Christi und des Heiligen Geistes in der Identitätsfindung

Wort hier. Wir wollen sehen, wie die Beziehung des Subjekts zum Modell im Identifikationsprozeß, so wie ihn die Psychoanalyse beschreibt, eigentlich zustande kommt und sich auswirkt.

I. Identifikationsprozeß und christliche Identität

1. Die Phasen der Identitätsfindung

J. Lacan definiert die Identifikation als «die im Subjekt durch die Übernahme eines Bildes gewirkte Verwandlung»¹. Die Persönlichkeit jedes Menschen gestaltet und entwickelt sich im Hin und Her zwischen dem Ich und der Welt durch den Bezug zu den Modellen, von denen sie sich bestimmte Aspekte aneignet, die sie dann wieder verwirft, um andere zu assimilieren. Die ersten Modelle des Kindes sind im allgemeinen die Eltern; es kommen andere hinzu. Für den Gläubenden ist das bestimmende Bezugsobjekt der Gründer seiner Religion.

Die Psychologen unterscheiden beim Kind üblicherweise vier Phasen im Identifikationsvorgang². Das noch nicht dreijährige Kind, das seine Trennung von der Mutter entdeckt, sucht sich vor der Welt durch das Dazwischentreten der Mutter oder des Vaters zu schützen. In der Angst vor dieser neuen Selbständigkeit projiziert das Kind ein idealisiertes Bild auf diesen Erwachsenen. Er ist ein ideales Modell, in welchem das Subjekt das idealisierte Bild seiner selbst sucht im Willen, dem zu entsprechen, was der andere von ihm erwartet, denn es fürchtet, ihn zu verlieren. Der andere wird also nicht in seiner Andersheit erkannt, sondern wird durch die narzißtischen Projektionen, in denen das Kind sich selber sucht, verformt. Diese Identifikation wird imaginär genannt, weil sie inmitten einer dualistischen Beziehung auf die Suche geht, im anderen ein unmöglich zu verwirklichendes Idealisch zu entdecken.

In der folgenden Phase – es ist auch die des Ödipuskomplexes – sieht sich das Kind dem Verbot gegenüber, das der Vater seinem Wunsch nach exklusiver Beziehung zur Mutter entgegensetzt. Der Bezug zum anderen wird (um ein berühmtes Wortspiel Lacans zu benützen) durch das Inter-dikt vermittelt, das in der Sprache zum Ausdruck kommt. Der Vater wird in seinem Widerspruch zum kindlichen Wunsch als allmächtig erfahren, als selber ohne Wunsch, da ihm, wie das Kind meint, alles erfüllt ist. Solange

Andere Beiträge in dieser selben Nummer haben zur Aufgabe, uns das Christentum von außen her vor Augen zu führen, es in seinem Unterschied zu anderen Weltanschauungen zu bestimmen. Zunächst in seinem Unterschied zum Unglauben: Das Christentum erkennt dem Menschen eine transzendente Dimension zu. Unterschied sodann zu der im 18. Jahrhundert so geschätzten natürlichen Religion: Das Christentum ist eine Offenbarungsreligion, Bezug zu einem Gott, der spricht, einem in der Geschichte Ereignis gewordenen Gott. Unterschied schließlich zu den großen Monotheismen: das Christentum bekennt einen einzigen und dreifaltigen Gott: Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Und hier müssen wir sozusagen den Fingerabdruck des Christentums zu erkennen suchen, hier vor allem, um im Innersten der ihm eigenen Dynamik seine Identität aufzufinden.

Identifizieren heißt, ein Objekt, sei es Person oder Sache, durch den Bezug auf ein partikulares äußeres oder inneres Determinierendes von allem anderen unterscheiden. Die Identität (von *idem*, dasselbe) weist sich aus im Bezug auf eine Andersheit und zugleich in einer dem Objekt inneren Dynamik. Ohne das erstere ist das Objekt unbestimmt und in sich selbst verschlossen; ohne das zweite besitzt es keine wirkliche Konsistenz, es löst sich in seine zahllosen Determiniertheiten hinein auf, hat von innen her keine Spannkraft, keinen Elan mehr. Die Identität des Seins kommt in dieser Dialektik zwischen dem Ich und der Welt zum Tragen.

Der Begriff Identifikation ist doppeldeutig. Das Zeitwort identifizieren hat, transitiv genommen, erkenntnisthaften Sinn: jemand identifizieren heißt ihn erkennen. Die Psychologen verwenden das Verb allerdings mit einem Reflexivpronomen: sich mit jemand oder mit etwas identifizieren. In dieser Bedeutung benützen wir das

das Kind in dieser idealen Vorstellung des Vaters, der ihm seinen Wunsch verbietet, verharrt, kann es das narzißtische Bild, das es von sich selber hat, nicht überwinden. Es muß erst entdecken, daß sein Vater begrenzt und sterblich ist, um selber zum Wunsch Zugang zu haben und sich damit als endliches Subjekt anzunehmen³. Das ist die strukturierende oder symbolische Phase, denn sie ist die Phase der Vermittlung.

Die imaginäre Identifikation (notwendige narzißtische Bestätigung, denn sie gestattet dem Subjekt, sich in seiner Einheit zu bejahen) ist unvermittelt: Entdeckung des eigenen Bildes im Spiegel⁴. Hingegen entdeckt sich das Kind in der symbolischen Identifikation in der «Zeit des Todes und der Geschichte»⁵: die Sprache bezeichnet ihm deutend die radikale Andersheit der Welt und die endgültige Unangepaßtheit jeden Objektes an sein Verlangen. Die Psychoanalytiker symbolisieren dieses nie vollständig beruhigte Verlangen im Phallus, diesem in die ödipale Dreiecksbeziehung eingeführten vierten Begriff, um das Unerreichbare zu bezeichnen, «dem kein Objekt gleichkommt, sondern mit dem sich jedes Objekt verunvollständigt»⁶. Während also die narzißtische Stufe dazu neigt, das Subjekt im Streben nach einem unerreichbaren idealisierten Bild seiner selbst in sich zu verschließen – Narziß in seinem Spiegel –, lehrt die Symbolstufe, diese harte Prüfung der Wirklichkeit, der Einsamkeit des Ichs und seiner definitiven Unerfülltheit, das Kind, seinen Wunsch der Welt gegenüber zu bestehen.

2. Das Christentum als existentielles Ereignis

Die Offenbarung ist eher «Ankunft einer Wahrheit» als eines Wissens⁷. Somit ist das Christentum existentielles Ereignis, bei dem der Vorgang der Identifikation mit der angebotenen Bezugsgestalt untersucht werden muß. Diese ist hier Jesus Christus; er bietet das Heil an und das Leben, da er zu seiner Nachfolge einlädt (vgl. Lk 6,47; 14,25–33). Was heißt das aber, Jesus nachfolgen? Bedeutet das, wie H. Linard de Guertechin fragt, ihn nachahmen?⁸

Christsein ist zuerst dies: Vertrauen in eine geschichtliche Persönlichkeit, der man eine übergeschichtliche Dimension zuerkennt, Identifizierung Jesu von Nazareth mit dem durch die Propheten verkündeten und vom jüdischen Volk erwarteten Messias. Diese Erkenntnis und Anerkennung vollzieht sich in der Erfahrung des

Auferstandenen und durch sie: von der Tradition durch die christliche Gemeinschaft übertragenes Ereignis und zugleich personales Geschehen im Glaubenden. Es besteht wohl ein Inhalt (das *creditum*) des Glaubensaktes, das Credo; ebenso wichtig ist aber auch der Glaubensakt selbst, das aktive Vertrauen, das mich auf das geglaubte «Objekt» hin bewegt. Und die Art und Weise, wie ich diesen Glaubensakt setze, ist für den christlichen Glauben ebenso kennzeichnend wie sein Inhalt, der eine solche Weise der personalen Aneignung erfordert. Diese neue Weise, den Bezug zu Gott zu leben, gehört wesentlich zur Offenbarung eines dreifaltigen Gottes: Sie wurde uns durch Jesus geoffenbart und wird uns durch den Heiligen Geist fortwährend ins Herz gegeben. Gott, der uns als innertrinitarische Beziehung geoffenbart ist, bietet uns in eben dieser seiner Seinsweise ein Modell zur Strukturierung unserer Persönlichkeit als Glaubende. Wir müssen also zu verstehen versuchen, wie diese Beziehung zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist vor sich geht. Und dann ist zu untersuchen, was sich daraus für uns ergibt.

II. Christi Stellung im christlichen Glauben

1. Jesus von Nazareth

Der christliche Glaube wurzelt in einem Ereignis, das in und außerhalb der Geschichte geschieht. In Jesus von Nazareth wird Gott Fleisch von unserem Fleisch (vgl. Joh 1,1–18; Mt 1 und 2; Lk 1 und 2). Und durch diese Fleisch-Werdung, diese Erscheinung Gottes in dem Menschen Jesus, wird uns seine Herrlichkeit kund.

Jesus lebt mitten im jüdischen Volk in einer Atmosphäre der Messiaserwartung⁹. Durch sein Tun und Wort verkündet Jesus von Nazareth das Reich Gottes, in dem alle leiblich und seelisch Hungernden gesättigt werden sollen. Er bestärkt aber nicht die strenge Frömmigkeit der gläubigen Juden, er stellt sie vielmehr in Frage; er versteht sich nicht als politischer Retter (vgl. Mt 22,17–22) und maßt sich also nicht an, das Volk von JHWH als irdischen Herrschaftsbereich wiederherzustellen. Er geht zwar niemand aus dem Weg, wendet sich aber mit Vorliebe an die Randexistenzen der Gesellschaft. Er verkehrt mit Prostituierten, spricht mit ihnen (vgl. Lk 7,36–50); er setzt sich mit Zöllnern und Sündern zu Tisch (vgl. Mt 9,10f) und wirbt um Verge-

bung für die vom Gesetz oder den «kirchentreuen» Leuten Ausgeschlossenen (Zachäus: Lk 19,1–10; die Samaritanerin: Joh 4,7–26; die Ehebrecherin: Joh 8,3–11), zeigt sich aber auch bereit, sich in der Nacht mit dem Pharisäer Nikodemus zu unterhalten (vgl. Joh 3,1–21).

Nach dem galiläischen Frühling aber nun der Mißerfolg seiner Predigtätigkeit (vgl. Mk 7 und Parr., vgl. Mk 7,17: «Er verließ die Menge»). Trotz dieser Ablehnung bleibt der Prophet dem Wort, das er verkündet, und der Weise, wie er es verkündet, treu (vgl. Lk 4,1–13 und Parr.). Diese anspruchsvolle Treue führt ihn ans Kreuz. Angesichts dieses scheinbaren Mißerfolgs erhebt sich eine doppelte Frage: Welche Beziehung besteht zwischen Jesus von Nazareth und der Erfahrung des Auferstandenen, die ja die innerste Mitte jeder christlichen Existenz bedeutet? Welche Verbindung ist also zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens festzuhalten? Und dann: Welches ist der Sinn dieser Auferstehung, die auf die Geschichte anscheinend ohne Wirkung blieb, so daß manche Exegeten von *verspäteter* Parusie sprechen konnten?

2. Differenzierte Einheit

Mehrere Untersuchungen haben sich in den letzten fünfzig Jahren mit dieser schwierigen Verbindung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens befaßt. C. Duquoc hat in *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*¹⁰ vorgeschlagen, den Gegensatz zwischen der durch R. Bultmann eingeführten Interpretation einerseits und ihren Gegnern andererseits zu überwinden, wobei Duquoc auf J. Pohier, *Quand je dis Dieu*¹¹, zurückgreift.

Auf die jüngsten geschichtlichen Entdeckungen hin hatte Bultmann beschlossen, den Jesus der Geschichte zu relativieren und zu erklären, wir kennen diesen nur im verklärenden Licht des Christus des Kerygmas, und letzten Endes sei nur dieser für unseren Glauben wichtig. So wurde Jesus von Nazareth in der Dichte seiner partikularen und begrenzten Existenz vom Glanz der Auferstehung überstrahlt und ausgeblendet. Er existierte nur mehr im Schatten Christi. Diese Verbindung zwischen den beiden Aspekten der Persönlichkeit Jesu wird kerygmatische Einheit genannt, denn sie sind geeint unter der Vorherrschaft des im Kerygma verkündeten Auferstandenen.

J. Pohier lehnt diese Verdunkelung der zeitgebundenen Dimension Jesu ab. Seiner Meinung nach verdunkeln aber auch Erlösung und Auferstehung, so wie sie im allgemeinen ausgelegt werden, die Wirklichkeit. Dahinter stehe die Absicht, unser eigentliches Menschsein zu verleugnen. Werde die Erlösung so verstanden, würde sie uns aus diesem unserem Menschsein herausheben und in das Gottsein aufheben wollen. Wir befänden uns hier also vor der alten Sünde Adams und Evas: sein wollen wie Gott. Und übrigens, es verberge sich, so Pohier, hinter dem Glauben an die Auferstehung die Verweigerung des Todes, das imaginäre Verlangen, durch die Flucht in eine unbegrenzte Verwirklichung dieses Verlangens der Negativität entrichten zu können. Es muß also alles Gewicht auf das Kontingente und Aktuelle der Predigt Jesu gelegt werden, erklärt J. Pohier.

C. Duquoc hat einen anderen Vorschlag. Man kann die Einheit Jesu von Nazareth mit dem auferstandenen Christus in Form einer Differenzierung denken: «Das Kerygma lebt aus dem Bericht, und der Bericht öffnet sich durch das Kerygma dem Universalen»¹². Werden beide getrennt, hat man entweder eine Gnosis oder eine Wunschillusion oder aber eine Anekdote ohne theologische Tragweite vor sich. Duquoc schlägt daher vor, der Frage in drei Richtungen nachzugehen. Erstens, im Leben des Nazareners die vorwegnehmenden Anzeichen der Auferstehung erkennen; zweitens, am Widerstand des Wirklichen in seiner Negativität, also an Kontingenz und Tod festhalten; drittens, «den Osterglauben von der Wunschillusion trennen».

Jesu Leben läßt uns entdecken, daß es in den Augen Gottes vor allem darauf ankommt, von Unterdrückung, Ausschluß oder anderen Angriffen auf die Integrität ihrer Person bedrohten Menschen das Glück ihrer Existenz zu sichern. Bei dieser Aufgabe offenbart Jesus ein volles Vertrauen in den Vater, ein Vertrauen, das ihn allen Risiken dieses Unternehmens gegenüber frei macht. In dieser Freiheit des Wortes und der Tat, die den Nazarener bis zur Hingabe seines Lebens bewegt, sieht C. Duquoc das Vorzeichen des Osterereignisses mitten im Erdenleben Jesu.

Freilich kann die Hingabe des Lebens eine Art und Weise sein, den Tod einfachhin zu negieren. Ist die Furchtlosigkeit vor dem Tod nicht oft bloß ein Vertuschen seiner Realität? Um aus dieser Aporie herauszukommen, betont C. Du-

quoc, daß Jesus im Vertrauen auf die Verheißung JHWH's handelt und daß hier auch nicht der natürliche, sondern der gewaltsame Tod angefochten wird, die ungerechtfertigte Unterdrückung. Das Widersprüchliche dieser doppelten Erfahrung der Gläubigen, der Hoffnung nämlich auf die Verheißung und der Erkenntnis, daß sich die Gewalt immer wieder durchsetzt, findet ihren Höhepunkt im Schrei Jesu am Kreuz: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34). Der Appell an den Vater mitten aus der Verzweiflung heraus bezeugt diese Spannung zwischen der Kraft der Hoffnung und der Grausamkeit des Wirklichen. Jesus läßt sich angesichts seiner Gegner nicht in den Teufelskreis der Gewalt einschließen¹³; er beantwortet die Gewalt nicht wieder mit Gewalt, wie das die rohe Stärke tun würde, und auch nicht mit einer Strafe wie das Recht, denn die Gewalt trägt ihre zerstörerische Macht in sich selbst und wird selbst deren erstes Opfer. So gesehen bedeutet Ostern nicht die Abschaffung der menschlichen Begrenztheit, sondern es verkündet, daß «der Mord keine Zukunft hat, und der Tod ist besiegt, weil der Mord keine Zukunft hat»¹⁴. «Wer sein Leben retten will, wird es verlieren» (Mt 16,25). Das andere wird nur gegeben, wenn man es losläßt.

Die Eigenart der differenzierten Einheit liegt auch darin, daß sie das Geschichtliche vom Kontingenten unterscheidet. Die Geschichte der menschlichen Gemeinschaft ist deshalb eine menschliche Geschichte und keine Naturgeschichte, weil die Menschen ihr Verhältnis zum Kontingenten auf geschichtliche Weise verstehen und verwalten. Das auch selbst kontingente geschichtliche Handeln stellt sich die Aufgabe, durch die Schaffung von Institutionen und die Entwicklung der Kultur gegen diese menschliche Hinfalligkeit anzukämpfen. Darum verlegt die differenzierte Einheit den Osterglauben nicht in die menschliche Hinfalligkeit Jesu; das würde bedeuten, das Dasein des Nazareners in seiner Negativität abzuschaffen. Nein, sie verlegt den Auferstehungsglauben in die geschichtliche Dimension der Taten und Worte Jesu. Der Osterglaube ist also keine Antwort auf das zugleich imaginäre und natürliche Begehren, die Grenzen aufzuheben, sondern erweist sich als eine Möglichkeit, die natürlichen Beziehungen der Menschen untereinander in geschichtliche Beziehungen (im oben erwähnten positiven Sinn des Wortes) zu verwandeln.

3. Der Messianismus Jesu

Die differenzierte Einheit hält am Paradox Jesu fest: er ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Sie trägt wirklich jeden der beiden Pole. Sie verleiht ihnen ihre Dichte, ohne den einen dem anderen unterzuordnen. So läßt sich das Doppeldeutige des christlichen Messianismus einsehen. Ob man ihn nun vor oder nach der Auferstehung in Betracht zieht, er bleibt in der jüdischen Perspektive, als deren Erben sich Jesus versteht, anscheinend unbefriedigend. Der Messianismus Jesu verwirklicht sich «im befreienden Gehorsam und nicht in der bejahten Allmacht Gottes»¹⁵. Jesus stirbt aufgrund des verkündeten Wortes. Das «Schon-da» des Reiches, das er predigt, wird durch seine Gegner zum Scheitern verurteilt. Gott aber bestätigt durch die Auferweckung Jesu dessen Wirken und wiederholt seine Verheißung¹⁶. Doch verwirklicht sich diese in der Geschichte nicht in aller Offenheit. Die Gewalt bleibt am Werk. Man konnte daher von Verspätung der Parusie reden, gewissermaßen von einem Versagen der Heilsgeschichte. Wir müssen also vermutlich wohl sehen, wie das Auferstehungsereignis seine Fortsetzung in der Himmelfahrt und im Pfingstgeschehen gefunden hat, um diesen Aufschub der Gnade zu begreifen.

III. Der Geist der Verschiedenheit

Die Ankunft des Heiligen Geistes wurde oft als Ausgießung der Allmacht Gottes verstanden. R. Sublon macht dagegen unter Beachtung der Pneumatologie im Licht der Psychoanalyse¹⁷ den Vorschlag, den Heiligen Geist als Gestalter von Unterschied und also als Schöpfer von Identität zu bezeichnen. Sublon, Theologe und Psychoanalytiker, beginnt mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die Tatsache, daß im jüdischen Volk die Erfahrung des Exodus zur Erfahrung des Verzichts auf die göttliche Unmittelbarkeit wird. Man schaut Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, ohne zu sterben. Man begegnet ihm im Fast-Unmerlichen. Das war die Erfahrung eines Mose und eines Elija (vgl. Ex 33,18–23; 1 Kön 19,11–13). Dieser ständig erneuerte Übergang vom Götzendienst, das heißt von der Selbstbeschauung in einem projizierten Ideal zur wahren Frömmigkeit, führt für den Glaubenden zur Erkenntnis eines Unterschiedes zwischen ihm und seinem Schöpfer. Diese Verschiedenheit

ermöglicht es ihm, sich in Bezug zu einem Gott zu verstehen und also zu bestehen, dessen Anwesenheit sich in der Weise einer Abwesenheit kundtut. Diese Erfahrung führt zu dem in Jesus Christus verborgenen Gott und zur Ankunft des Heiligen Geistes.

1. Die ödipale Ausweglosigkeit der Heiligen Familie

Hält man sich einzig und allein an die Gestalt der Heiligen Familie, dann gerät man – immer nach R. Sublon – unweigerlich in eine Sackgasse des Ödipuskonflikts: Jesus wird ja nicht aus dem Verlangen einer Mutter und eines Vaters geboren; beide sind ja nur durch ein rechtliches Band verknüpft. Jesus ist Gabe des Himmels «auf einen vorausgehenden Verzicht zweier Partner auf das gegenseitige Verlangen hin»¹⁸. Hinter dieser ödipalen Triade, wo kein Wunschbegehren waltet und wo sich demnach keine Person von der anderen unterscheiden kann, hebt sich der Schatten eines idealen und kastrierenden Vaters ab. Jesus, in diese geschlossene Welt gebunden, würde sich also mit diesem Bild des allmächtigen Vaters fusionell identifizieren. Sein Tod wäre demnach der Mord oder die Kastration des Vaters, und seine Auferstehung die Wiederherstellung des Bildes des idealen Vaters, ein Bild, in welchem sich der Gläubige narzißtisch beschauen könnte.

Dagegen kann das trinitarische Verständnis, jedenfalls nach dem lateinischen Schema¹⁹, als die Überwindung dieser narzißtischen Ausweglosigkeit verstanden werden.

2. Vom Zeichen zum Bezeichnenden

Die Auflösung des Ödipuskonflikts geschieht durch das Mögliche. Es öffnet zwischen dem, was nicht ist, und dem, was unbedingt ist, einen Freiheitsraum in dem «Es kann sein». Die Sprache ist die Kunde dieses Möglichen.

Die Sprache ist nicht angeboren. Sprechen lernen heißt lernen, aus einem schon immer vorhandenen Schatz schöpfen. Und dieser Schatz bringt daher nie ganz meine Eigenheit zum Ausdruck. Es gibt ein Unsagbares im Verlangen, in der Einzigartigkeit des Ich, das diesem Verlangen Ausdruck verleiht. Ein Unsagbares, das nicht in das metaphysische Unaussprechbare gehört, sondern in die Struktur der Sprache selbst. Es besteht zwischen meinem Verlangen,

so wie ich es erfahre, und meinem Verlangen, so wie ich es sage, eine Ungleichheit, eine Verschiebung: unumgehbare Entfremdung des Subjekts in die Sprache hinein. Unumgehbar deshalb, weil allein die Sprache gestattet, sich seiner selbst bewußt zu werden, und weil ich in der Sprache als der andere vorkomme, verschieden von dem, als den ich mich dunkel fühle, bevor ich mich aussage.

Das Wort ist nicht das Ding. Diese Unmöglichkeit, das Bezeichnende vollständig mit dem Bezeichneten zu identifizieren, zwingt zum Verzicht auf die unmittelbare und volle Befriedigung des Wunsches. Das Subjekt eröffnet sein Begehren durch das an den anderen gerichtete Wort – er ist es ja, der das Wort und das Selbstbewußtsein weckt – und durch alles ihm vorausgehende Bezeichnende. So unterscheidet sich das Subjekt von der übrigen Welt, markiert seine Verschiedenheit und läßt «die Objekte, die es nennt, in die Symbolwelt eintreten»²⁰. Das Bezeichnende wird damit zum bildlichen Ausdruck des Subjekts; das Bezeichnende macht es dem anderen gegenüber deutlich. Aber dieses Bezeichnende vertritt nie völlig das Subjekt und sein Verlangen. Denn dessen Sinn greift immer weiter vor, von Bezeichnendem zu Bezeichnetem. Wesentliche Funktion des Bezeichnenden ist ja nur, das Bezeichnete von anderen Bezeichneten zu unterscheiden, eher dessen Unterschiedenheit zu zeigen, als abstrakt dessen Inhalt zu sagen.

Das Zeichen dagegen ist jenes Bemühen oder jene Illusion, den Inhalt des Ausgedrückten vorzubringen. Lacan definiert das Zeichen als das, was etwas darstellt für jemand, der es empfängt. Aber die Identität des einen wie des anderen bleibt ungenau. Sie sind nicht bestimmt, nicht unterschieden. Wenn man daher sagt, Gott offenbare sich durch Zeichen, läuft man Gefahr, zwischen Gott und dem Menschen die Grenzen zu verwischen. Denn wer macht das Zeichen aus, wenn nicht der, welcher es empfängt? Und findet er die Zeichen nicht dort auf, wo er sie gerne sehen möchte?

3. Die Auferstehung als metaphorisch Bezeichnendes

Wenn man aber andererseits die Beziehungen des Schöpfers zu seiner Schöpfung im Licht der Vaterschaft und der Sohnschaft betrachtet und sagt, Jesus sei das Zeichen des Vaters, dann kann

das zu einer Verwechslung des einen mit dem anderen führen. Zwar finden sich in den Evangelien (im wesentlichen bei Johannes) Ausdrücke wie «Ich und der Vater sind eins» (Joh 10,30); es ist aber auch die Rede von einer Distanz zwischen Jesus und seinem Vater, natürlich bei seinem Leiden, aber auch hinsichtlich der Kenntnis des Tages (vgl. Mt 24,36). Ist es von daher also nicht notwendig, die Offenbarung symbolisch zu bedenken (im Lacanschen Sinn des Wortes Symbol, das heißt als den Abstand zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung aussagendes Bezeichnendes) und dann dafür den Heiligen Geist in die Lektüre der Auferstehung einzuführen?

R. Sublon weist darauf hin (er stützt sich dabei auf die Exegese J. Delormes²¹), daß sich durch die Osterbotschaft eine ganze Reihe von Gegensatzbegriffen zieht: Tod/Leben, Erniedrigung/Erhöhung, Schande/Herrlichkeit usw. Diese Gegensatzpaare dürfen nicht aufgelöst werden, weder durch eine Verschmelzung der Gegensätze noch durch eine Entleerung des einen durch den anderen Gegensatz. Sonst würde man behaupten wollen, die Zeit der Unsicherheit, der Ambivalenz des Daseins sei vorbei und – so dachten ja die Gnostiker und Millenaristen – die Klarheit des Eschaton sei angebrochen. Weil aber nun die Auferstehung diesen vollendeten Lichtraum (noch) nicht aufgetan hat, darum kann der Heilige Geist nicht als Ausfluß der Allmacht Gottes aufgefaßt werden. Ein solcher Ausfluß widerspräche übrigens dem Schöpfungsvorgang, da Gott erschafft, indem er trennt, und nicht, indem er die Äonen aus sich herausfließen läßt²².

Die Auferstehung ist also nicht zu verstehen als Rückkehr zum Vater und Rückgewinnung der göttlichen Privilegien durch den Sohn, jener Vorrechte, die dann durch die Vermittlung des Heiligen Geistes der Glaubensgemeinschaft zuteil würden. Sie ist vielmehr zu verstehen als metaphorisch Bezeichnendes, mit anderen Worten als offener Raum für Sinn, als Zwischen-Raum, in welchem sich das durch das Bezeichnende repräsentierte Subjekt durch seine Verschiedenheit auszeichnet. Die Existenz dieser Verschiedenheit, dieses Abstandes allein erlaubt ein Mögliches. Während also das Zeichen einstimmig zu sein scheint, kommt das Bezeichnende hinzu als Zeichen der Verschiedenheit zwischen dem, was es bezeichnen will, und dem, was es wirklich bezeichnet, offen also für die mögli-

chen Deutungen: Das Zeichen, Jesus, entschwindet zugunsten eines Bezeichnenden: des leeren Grabes.

4. *Der Geist als Schöpfer von Verschiedenheit und Gleichheit*

Der Weg vom Zeichen zum Bezeichnenden ist der Weg vom Nazarener zum Auferstandenen. Der auferstandene Herr sendet den Geist. Die Sprache der Auferstehung ist Wort über das leere Grab und Hauch des Geistes in einem. Durch Jesus ist uns Gott als Vater geoffenbart. Ostern und Pfingsten bringen uns diese Sohnschaft nahe und machen uns ihrer teilhaft. Wir sind dadurch in eine erkannte und genannte Verschiedenheit von unserem Schöpfer gestellt.

Im Schoß des innertrinitarischen Lebens bedeutet der Geist den Abstand zwischen dem Vater und dem Sohn. Das kommt auch in der Heilsökonomie zum Vorschein. Das *filioque* unterstreicht in der lateinischen Übersetzung des Symbolum Constantinopolitanum²³ den doppelten Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn: Frucht der gegenseitigen Beziehung einer zugleich zweifachen und einfachen Wirklichkeit. Vater und Sohn sind ein einziges Prinzip²⁴. Und dennoch *ist* jeder durch seine Verschiedenheit vom anderen. Gott ist in sich selbst verschieden. Er hat also mit narzißtischer Selbstschauung nichts zu tun. Uns ist dieser innertrinitarische Abstand durch die Pfingstgabe des Heiligen Geistes geoffenbart: Die Noch-nicht-Erfüllung der Verheißung des Ostertages bedeutet den zwischen Jesus und Gott bestehenden Abstand. Gleichzeitig – und das betont C. Duquoc mit Nachdruck – bestätigt dieses Kommen des Heiligen Geistes, der das Verheißene eröffnet, jedoch noch nicht vollendet, «die von Jesus gewählte Form des Messianismus»²⁵. Auch hier wieder offenbart sich JHWH nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer. Nein, «nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln. Als Elija es hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel» (1 Kön 19,12f).

Schlußgedanken

Wir haben nach der Analyse dieser verschiedenen Ansichten folgende Bestandteile einer eigenen Meinung herauskristallisiert: Differenzierte Einheit zwischen Jesus und Christus; Auferste-

hung als metaphorisch bedeutendes Geschehen, Heiliger Geist als Abstand zwischen Jesus und seinem Vater. Was läßt sich daraus für die christliche Identitätsfindung gewinnen?

Die differenzierte Einheit zwischen dem Nazarener und dem Auferstandenen will uns zu einem bestimmten Verhältnis zu Jesus Christus verhelfen. Glauben entspringt dort, wo das Zeichen entwindet. Nach dem Verschwinden des Leichnams Christi²⁶ wird der Bezug der Christen zu Christus nicht mehr durch die sichtbare Welt getragen; er verwirklicht sich vielmehr durch die Vermittlung des Heiligen Geistes. Mitten in dieser Vermittlung erfahren wir die Auferstehung des Herrn. Das leere Grab kennzeichnet zugleich die irreduzible Kontingenz Jesu, «das Schweiß-tuch, das auf dem Kopf Jesu gelegen hatte» (Joh 20,7), und die Aufnahme seines irdischen Lebens zum Vater – das Grab war leer. Jesus nachfolgen bedeutet zuerst, die Kontingenz seines eigentümlichen Daseins anerkennen, und in diesem sichtbar feststellbaren Dasein eines Menschen die auf nichts mehr rückführbare Existenz seiner Andersheit zu bejahen. Das Entschwinden des Zeichens in seiner sichtbaren Andersheit führt aber deswegen nicht zur imaginären Identifikation. Denn in Wirklichkeit wird die Identifikation mit Christus durch seine im Heiligen Geist bedeutete Abwesenheit vermittelt. Diese Abwesenheit ist der Ort, an dem und aus dem die christliche Identität entspringt. So wie der Heilige Geist den Sohn dem Vater gegenüberstellt, so bringt er uns auch in das rechte Verhältnis zum Schöpfer und dessen christlicher Erscheinung. Zu jemand in Beziehung stehen bedeutet, sich im Verhältnis verstehen, im Bund, im Abstand also, aus dem das Anderssein erwächst.

Jesus nachfolgen heißt also nicht, ihn nachahmen, so wie man ein Modell, einen Prototyp nachahmt. Das wäre ein blindes Verschmelzen mit dem anderen. Jesus nachfolgen heißt zuerst, sich selbst übernehmen, sich selbst in seiner unverwechselbaren Eigenheit und seiner mit allen gemeinsamen Hinfälligkeit, um sich in Bereitschaft für den Heiligen Geist, der in uns ruft: «Abba!», zu jener Freiheit des Tuns und des Wortes zu öffnen, aus der heraus der Nazarener auf seine Weise und zu seiner Zeit die Unterdrückung der Menschen anklagen und die Ankunft des Reiches Gottes verkünden konnte. So führt der Heilige Geist die Glaubensgemeinschaft durch eine schöpferische Lektüre des Wortes Gottes und eine Neuaneignung dieses

Wortes im Geist der Bergpredigt zu einer Identifikation symbolischer Art mit Christus.

Die Menschwerdung offenbart uns von neuem die Schönheit der Schöpfung und dies gerade in ihrer Endlichkeit; die Erlösung befreit uns dazu noch von der Last der Sünde. Wir sind durch den Heiligen Geist in die Unterschiedenheit von Gott gestellt. Jetzt müssen wir noch von dem Schuldgefühl, das uns völlig zu versteinern droht, weil es ein Idealbild von uns selbst aufprojiziert, an dem wir unausgesetzt leiden, da wir es nicht erreichen können, hinfinden zur Bescheidenheit und zur Demut, in denen wir uns als Kreaturen annehmen, Geschöpfe der Gnade und der Freiheit.

Immer wieder sich lösen von der Heimat, von der imaginären Süße einer Welt ohne Andersheit und ohne Kampf, und werden, wie der Dichter singt²⁷:

Die du nimmst, Jesus, die du neu erschaffst,
Damit sie Kind werden,
Wie die Kinder, die sie gebären:
Fern vom alten Traum,
Da mir träumte vom Garten des Friedens
Mit allen seinen
In Ewigkeit
Glücklichen Gewächsen.
Du endest den Traum, Jesus,
Du endest damit mich und öffnest mich,
Du säst mich,
Du sammelst mich zur Frucht:
Ich habe dich an deinem Schrei erkannt!
Du bist es, der mir die Kraft gibt,
Mich zu ertragen,
So wie ich bin.

¹ J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*: *Ecrits* 1, 1970, 90.

² Wir übergehen die Phasen der primären und unabhängigen Identifikation; sie sind für unsere Überlegungen weniger bedeutsam.

³ Vgl. R. Sublon, *L'Esprit Saint dans la perspective psychanalytique*: *L'Esprit Saint* (Brüssel 1978) 97–130.

⁴ Vgl. J. Lacan, aaO.

⁵ C. B. Clément, *Imaginaire, symbolique et réel*: *Encyclopédie Larousse* (1974) 6120–6122.

⁶ M. Safouan, zitiert in R. Sublon, aaO.

⁷ R. Sublon, aaO.

⁸ H. Linard de Guertechin, *Suivre Jésus est-ce l'imiter?* *Approche psychologique de l'identification au Christ*: *Rev. Théol. de Louvain*, 15, 1984, 5–27.

⁹ Vgl. Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire* (Paris 1979).

¹⁰ Genf 1984.

¹¹ Paris 1978, deutsch: Wenn ich Gott sage (Olten 1980).

¹² AaO. 81.

¹³ Vgl. die Untersuchungen von R. Girard, vor allem in: Des choses cachées depuis la fondation du monde (Paris 1978) 233: «Die Gewalt duldet es nicht, daß sich in ihrem Reich jemand befindet, der ihr nichts schuldet, ihr keine Huldigung erweist und die einzige Bedrohung ihrer Herrschaft bleibt. Denn die Gewalt sieht nicht ein (...), daß sie in ihrem Unterfangen, sich Jesu mit den üblichen Mitteln zu entledigen, in die Falle gerät, die nur eine solche Unschuld ihr stellen konnte. Letzten Endes ist das ja eigentlich gar keine Falle. Nichts ist hier verborgen. Die Gewalt bringt jetzt ihr eigenes Gespiel ans Licht. Von nun an ist sie in ihrer wesentlichen Wirksamkeit getroffen: je mehr sie fortan ihre heimliche Lächerlichkeit mit aller Kraft verbergen möchte, desto sichtbarer bringt sie sie an den Tag.»

¹⁴ C. Duquoc, aaO. 87.

¹⁵ B. Lauret, *Christologie dogmatique: Initiation à la pratique de la théologie II* (Paris 1982) 286.

¹⁶ Vgl. Apg 1,7f.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ AaO. 112.

¹⁹ Nach dem lateinischen Credo geht der Heilige Geist aus dem Vater *und* dem Sohn hervor; in der griechischen Tradition geht der Heilige Geist vom Vater *durch* den Sohn hervor. Diese Formel ist weniger genau. Sie läßt aber den Weg zum *filioque* offen.

²⁰ R. Sublon, aaO. 117.

²¹ J. Delorme, *La Résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament. Le Langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel* (Paris 1972).

²² Nach gnostischem Verständnis sind die Äonen ewige Mächte, Emanationen des höchsten Wesens, das durch sie in die Welt hineinwirkt.

²³ La Foi Catholique (Paris 1984) 8f.

²⁴ Vgl. Aurelius Augustinus, *De Trinitate* V, 14,15: «Wie der Vater und der Sohn ein Gott sind und hinsichtlich der Schöpfung ein einziger Schöpfer und Herr und dies auf *relative* Weise, so sind sie in Beziehung zum Heiligen Geist nur ein einziges Prinzip und dies ebenfalls auf *relative* Weise» (Hervorhebung durch uns).

²⁵ C. Duquoc, aaO. 253.

²⁶ Vgl. zu diesem Thema, was Hegel in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte über die Eroberung des Heiligen Grabes durch die Kreuzfahrer schreibt.

²⁷ Patrice de la Tour du Pin, *Concert Eucharistique* (Paris 1971) 63.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ISABELLE CHAREIRE

1957 in Annonay, Frankreich, geboren. Studium der Philosophie an der Staatlichen Universität Lyon, wo sie auch eine Magisterarbeit über Hegel verteidigt hat. Nach der Erlangung des Magistergrades in Theologie setzt sie derzeit ihre Studien im Rahmen des «Dritten Zyklus», an den Katholischen Fakultäten von Lyon fort und arbeitet an einer Dissertation in Fundamentalmoral. Anschrift: 164, rue Paul-Bert, F-69003 Lyon, Frankreich.

WICHTIGE MITTEILUNG FÜR CONCILIUM-ABONNENTEN!

Die Edition «Stichting Concilium» hält zu günstigen Preisen ältere Hefte der Zeitschrift CONCILIUM (ab Jhg. 1/1965) in deutscher und in fremdsprachigen Ausgaben für Sie bereit.

Bestelladresse: Edition Stichting Concilium, Secrétariat Général, Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ