

²³ *κτρω* ist sonst bei Paulus durchwegs von Gott ausgesagt, vgl. auch Eph 2, 10; 3, 9; 4, 24.

²⁴ Vgl. G. Klein, Die zwölf Apostel = FRLANT 77 (Göttingen 1961) 195.

²⁵ Vgl. hierzu auch P. Stuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καθη κτρω* bei Paulus: Ev. Theol. 27 (1967) 1-35, dort 3f.

²⁶ Vgl. W. Thüsing, Per Christum in Deum = Neutestamentl. Abhandl. NF 1 (Münster 1965) 126f.

²⁷ Zur Analyse von E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr = FRLANT 90 (Göttingen 1966), der 240ff in Phil 3, 20f

eine traditionelle Formel sehen möchte, vgl. das von Luz aaO. 312, Anm. 53 und von J. Gnllka, Der Philipperbrief = Herder Komm. X/3 (Freiburg-Basel-Wien 1968) 208f Gesagte.

ULRICH LUZ

geboren am 23. Februar 1938 in Männedorf (Schweiz), 1963 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte in Zürich und Göttingen und doktorierte 1967 in Theologie. Seit 1968 ist er Privatdozent für Neues Testament an der Universität Zürich. Er veröffentlichte: Das Geschichtsverständnis des Paulus (München 1968).

Stanislas Lyonnet

Die Gegenwart Christi und seines Geistes im Menschen

Wenn bereits im Alten Testament die «göttliche Gegenwart» derart «charakteristisch für den Bund Gottes mit seinem Volk ist», daß der ganze Bund sich in Gottes Wohnen unter den Menschen ausdrückt (Ex 25, 8; Num 35, 34 usw.), hat doch das Alte Testament selbst, wie wir sehen werden, für «das Ende der Zeiten» eine ganz besondere Gegenwart Gottes in der messianischen Gemeinde und jedem einzelnen ihrer Mitglieder angekündigt. Eine solche Gegenwart wurde sicherlich, vor allem von Paulus, als das vielleicht bezeichnendste Neue der christlichen Offenbarung empfunden.

I

Das war zweifellos auch die grundlegende Erfahrung des Paulus selbst von seiner Bekehrung an. Die Anspielung darauf im Galaterbrief legte diese Annahme bereits nahe, wenn die uns wahrscheinlicher vorkommende Übersetzung als sicher anzusehen wäre: «Der mich vom Mutterschoß an ausgesondert und durch seine Gnade gerufen hat, ließ sich herab, *in mir* seinen Sohn zu offenbaren» (Gal 1, 16). Keinen Zweifel aber läßt die vertrauliche Mitteilung des Philipperbriefes (3, 4-12). Paulus sagt uns nicht allein, wie sehr seine Bekehrung einen Bruch mit seiner Vergangenheit im Judentum darstellte, sondern auch, worin speziell dieser Bruch bestanden hat. Für Christus hat er sich «bereit gefunden, alles aufzugeben» (Vers 8); er hat auf alle Vorzüge verzichtet, die ihm, wie er bis

dahin angenommen hatte, das Heil garantierten: die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk durch blutmäßige Abstammung und Beschneidung; eine untadelige Beobachtung des Gesetzes (Vers 6), «in der er eifriger war, als seine Volksgenossen», wie er in Gal 1, 14 bemerkt. Doch Christus hat er auf folgende Weise gewonnen (Vers 8): «Entäußert aller eigenen Gerechtigkeit», die er einst durch seine Beobachtung des Gesetzes, das von Gott, wie er glaubte, eigens zu diesem Zweck gegeben war, zu erwerben vermeint hatte, «befand (er) sich in Christus im Besitz einer Gerechtigkeit, die von Gott kommt», einer Gerechtigkeit «durch den Glauben, die sich auf den Glauben stützt» (Vers 9); denn diese Gerechtigkeit ist nicht mehr Ergebnis einer Tätigkeit, die im wesentlichen von mir ausgeht; sie setzt voraus, daß ein anderer für mich gestorben und auferstanden ist und mir sein eigenes Leben als Auferstandener mitteilt und von mir dafür nur verlangt, daß ich dieses Leben durch einen Akt meiner Freiheit aufnehme: den Akt des Glaubens im paulinischen Sinne. Das ist es, was der Apostel in Vers 10 «Christus erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden» nennt. Paulus hat diese Macht des gestorbenen und auferstandenen Christus «erfahren», dessen Leben sein eigenes Leben geworden ist; «seinem Tode gleichgestaltet», der für Paulus in seinem Wesen ein Akt höchster Liebe war, nimmt er bereits an seiner Auferstehung teil, die ihn «von den Toten» auferweckt hat, um «ein neues Leben mit Christus» (Röm 6, 4) zu leben..., das wesenhaft dem Leben des verherrlichten Christus gleich ist (vgl. Kol 3, 1), obwohl es sich noch nicht in seiner ewigen Strahlungskraft entfaltet hat.¹

So hatte er im gleichen Brief erklärt: «Für mich ist Leben Christus» (Phil 1, 21), und noch deutlicher im Galaterbrief: «Ich bin gekreuzigt mit Christus; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2, 20). Der Kontext ist auch da der einer anti-judaistischen Polemik. Einer Konzeption, nach

der die Rechtfertigung, obgleich Geschenk Gottes, als vom Menschen durch Beobachtung eines von außen her auferlegten, «auf Tafeln von Stein geschriebenen» Gesetzes erworben betrachtet wird, stellt Paulus eine Ordnung entgegen, nach der der Mensch genau in dem Maße gerechtfertigt wird, in dem sein eigenes Leben zum Leben Christi wird, einem Leben, das auch hier Paulus aufnimmt und gewissermaßen «durch den Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2, 20b), zu dem seinen macht.

Was Paulus hier erklärt, wo er von seiner eigenen Erfahrung spricht, wendet er ohne Zögern auf alle Christen an. Die Einigung, ja die Identifizierung des Christen mit Christus im eben erwähnten Sinne bildet einen der wesentlichsten und am meisten erwähnten Punkte seines Evangeliums. Die Ausdrucksformen variieren. Die Formel «in Christus Jesus» – oder andere von gleicher Bedeutung – bilden einen dieser Ausdrücke: Unbekannt in den anderen Schriften des Neuen Testaments, einschließlich des Hebräerbriefs, findet sie sich mehr als 16mal in den dreizehn Paulusbriefen, wobei sie, je nach dem Zusammenhang, Bedeutungsnuancen annimmt, die sich nicht immer leicht und mit Sicherheit bestimmen lassen.

Eine andere, nicht minder typisch paulinische Formel ist die, welche die kirchliche Gemeinde als «den Leib Christi» bestimmt. Sie will das Geheimnis der Einheit zwischen Christus und den Christen, das Fundament der Einheit der Kirche oder der Christen untereinander, bestätigen. Paulus hat diese Formel nicht auf den ersten Anhub gefunden. In Gal 3, 27–28 zum Beispiel bringt er dieselbe doppelte Einheit zum Ausdruck, ohne zu dem Vergleich des Leibes zu greifen: Alle Getauften sind «einer in Christus» (εἷς, im Maskulinum), «von einer Einheit, die weiter reicht, als bildeten sie einen einzigen Leib», erklärt Johannes Chrysostomus.² Im Ersten Korintherbrief und im Römerbrief verwendet der Apostel zu demselben Zweck die wohlbekannte hellenistische Gleichniserzählung. Doch bei den profanen Autoren diente diese nur zur Veranschaulichung «der Idee der gegenseitigen Abhängigkeit voneinander und der Solidarität verschiedener Elemente innerhalb einer bestimmten Einheit», und die fragliche Einheit selbst reichte kaum über eine moralische Einheit hinaus. Bei Paulus dagegen dient das Bild des Leibes ebenfalls zur Erklärung der Einheit jedes einzelnen Christen mit Christus (vgl. 1 Kor 6, 15–17; 10, 17); in 1 Kor 12, 12 und 27 scheint der Apostel sogar die Ortskirche mit der Person Christi zu identifizieren: Diese bil-

det «einen Leib, der Christus ist» (σῶμα Χριστοῦ, mit einem Genetivus definitivus), «wobei jeder einzelne Christ für sich Glied dieses Leibes ist» (Vers 27b). Man konnte die Immanenz Christi in der Kirche, möglicherweise selbst auf Kosten der Transzendenz, nicht stärker betonen. Zur gleichen Zeit erklärten die Stoiker in einem mehr oder minder pantheistischen Sinne, wie Seneca es in seinem Brief an seinen Freund Lucilius formuliert: «Das Ganze, zu dem wir gehören, ist eins, ist Gott: Wir sind ein Teil davon, wir sind seine Glieder»; oder an einer anderen Stelle: «Dieses Universum, das du siehst, das die göttlichen und menschlichen Wesen umfaßt, ist eins: Wir sind die Glieder eines großen Leibes.»³ Auf jeden Fall modifiziert Paulus in Röm 12, 5 die Formel ein wenig: «Ihr alle seid ein einziger Leib in Christus, im Verhältnis zueinander aber Glieder.»

Die endgültige Formel: «Der Leib Christi» (mit zwei Artikeln: τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ) taucht mit dem Kolosser- und Epheserbrief auf (Eph 4, 12; vgl. Kol 1, 18 und 24 usw.): Die Kirche, das Ganze der Kirche, bildet mit dem auferstandenen Christus eine derart innige Einheit, daß man sie unter dem Bild der Einheit darstellen muß, die zwischen der menschlichen Person und ihrem Leib besteht. Die Transzendenz ist hier vollkommen gewahrt, denn «ich bin nicht mein Leib»; außerdem wird in diesen Briefen Christus ein besonderer Platz vorbehalten: der des Hauptes (Kol 1, 18; 2, 19; Eph 1, 23, usw.).

Und schließlich präzisiert Eph 1, 23 den Sinn der Metapher vom Haupt und Leib in ihrer Anwendung auf die Kirche durch einen anderen Begriff, der in Form einer Apposition eingeführt ist, den Begriff der «Fülle»: Die Kirche ist «die Fülle Christi», das heißt, sie ist von Christus erfüllt, wie Christus selbst von Gott erfüllt ist, entsprechend der Bedeutung, die mir als die wahrscheinlichste vorkommt, genau wie Paulus in Kol 2, 9 erklärt, daß «in Christus die Fülle der Gottheit wohnt und daß in ihm die Christen dieser Fülle beigesellt sind». Mit anderen Worten: Alles, was in Gott ist, ist in Christus, und alles, was in Christus ist, ist in der Kirche, dem Leib Christi. Das Verhältnis der Kirche zu Christus ist analog dem Christi zu Gott-Vater. Im Vierten Evangelium nimmt Christus in ähnlicher Weise, um die Beziehungen der Christen zu ihm zu erläutern, jedesmal Bezug auf sein Verhältnis zum Vater: «Meine Schafe kennen mich, wie der Vater mich kennt und ich den Vater kenne» (Jo 10, 14–15). «Ich bin in meinem Vater, und ihr seid in mir und ich in euch» (14, 20). «Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns

sein...; eins, wie auch wir eins sind, ich in ihnen und du in mir» (17, 21–23).

Diese Gegenwart Christi in der Kirche und in jedem einzelnen Christen ist für Paulus, wie übrigens auch für Johannes, an die wirkende Gegenwart des Geistes gebunden. Sie ist es, die jeden Christen zum Sohn Gottes im eigentlichen Sinne macht und ihm gestattet, sich an Gott zu wenden mit der Anrede, mit der der eingeborene Sohn sich an seinen Vater wendet: Abba (Gal 4,6; Röm 8, 14–15). Das Gebet Christi wird das des Christen, weil es in Wirklichkeit Christus ist, der in jedem von uns – im Geist – seinen Vater bittet, ebenso wie er es ist, der – im Geist – die Menschen und seinen Vater liebt. So schreibt Paulus an die Römer, daß «die Liebe Gottes – die Liebe, mit der Gott uns liebt (vgl. Vers 8) – in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Geist, der uns geschenkt worden ist» (Röm 5, 5). Augustinus, der stets eine besondere Vorliebe für diesen Vers zeigt, erblickt darin berechtigtermaßen die Bestätigung, daß durch die brüderliche Caritas Gottes Liebe in unseren Herzen gegenwärtig ist. Er erinnert daran zum Beispiel in seiner Erklärung zu 1 Jo 3, 24: «Und daran erkennen wir, daß Gott in uns bleibt: an dem Geist, den er uns gegeben hat», und er zeigt, daß «das Werk des Geistes im Menschen eben darin besteht, in ihn eine besondere Neigung zur schenkenden Liebe hineinzulegen».⁴

In diesem Sinne hatte Paulus auch von sich selbst und den im Apostolat Tätigen gesagt: «Die Liebe Christi drängt uns» (2 Kor 5, 14a). Die Liebe Christi – die Liebe, mit der Christus uns geliebt hat bis zum Tod für uns (vgl. Vers 14b) – hält den Apostel fest «umschlossen», ja gleichsam «in einer Bedrängnis (coincé)», und entreißt ihn sich selbst, um ihn dem Werk zur Verfügung zu stellen, zu dem Christus ihn gerufen hat: dem Werk, das Gott seinem Sohn übertragen hatte und das nun zu Ende geführt werden muß, dem Werk der «Versöhnung der Welt» (Verse 18–20); überdies scheint Paulus dem griechischen Verbum *συνέχων*, das man allgemein mit «drängen» übersetzt, die Bedeutung beizulegen, die es in der Terminologie der volkstümlichen Philosophie angenommen hatte, wie wir sie zum Beispiel an der Stelle finden, an der die Weisheit vom Geist des Herrn sagt, er erfülle den Erdkreis und «umfasse» alle Dinge (vgl. Weish 1, 7). Das hieße: Die Rolle, welche die Stoiker diesem weltimmanenten Fluidum zuschreiben, das sie «Geist» nennen und das der Weise dem Geist Jahwes selbst zuschrieb, schreibt Paulus seinerseits der Liebe Christi zu uns zu, der Inkarnation jener

«Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Geist, der uns gegeben wurde»: die Liebe, welche die Theologie «theologal» nennen sollte, weil sie «uns unmittelbar mit Gott vereint»,⁵ ja dem, was in Gott, wenn man so sagen darf, in besonderem Maße Gott ist, da «Gott die Liebe» ist (1 Jo 4, 8).

II

Wir haben schon im Anfang darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus in einer solchen wirkenden Gegenwart Christi und des Geistes im Menschen etwas so grundlegend Neues erkannt hatte, daß seine Bekehrung für ihn einen wahren Bruch mit dem Judentum bedeutete, so wie er es bis dahin gelebt hatte. Doch mußte er darin unvermeidlich zugleich auch die Erfüllung dessen erkennen, was das Alte Testament für die messianischen Zeiten ankündigte.

Es spricht wiederholt von einem künftigen Bund (schon Os 2, 16–24), einem Bund des Friedens (vgl. Is 54, 10), einem ewigen Bund (Is 55, 3; vgl. Jer 32, 40; Ez 37, 26), von einem neuen Bund (Jer 31, 31). Diese letzte Stelle, die einzige im Alten Testament, in der der Ausdruck «neuer Bund» begegnet und auf die sich folglich die Texte des Neuen Testaments oder die von Qumran beziehen, die davon sprechen, stellt er mit großer Deutlichkeit und Bestimmtheit dem alten Bund gegenüber. Beide werden, nach der jüdischen Formel, als «das Geschenk des Gesetzes», *mattan torah*, definiert. Doch während auf dem Sinai Gott sein Gesetz mitgeteilt hatte als Ausdruck seines Willens und als außerhalb des Menschen bleibende Norm, erklärt Jeremias: «Nach jenen Tagen werde ich mein Gesetz in ihr Inneres legen und ihnen ins Herz einschreiben, und ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein» (Jer 31, 33). Gott wird sich also nicht damit begnügen, sein Gesetz im äußeren Bereich zu verkünden, wie üblicherweise Gesetze verkündet werden; er wird es in das Innerste des Menschen legen; er wird es nicht mehr auf Tafeln von Stein schreiben (vgl. Ex 32, 16), sondern in das Herz jedes einzelnen Israeliten. Die Mittlerschaft eines einfachen Menschen, wie es Moses war, würde nicht mehr genügen; diese innere Erneuerung verlangt ein persönliches Eingreifen Gottes in jedes einzelne Glied der messianischen Gemeinde. Das hatte in anderen Worten bereits das Buch Deuteronomium vorausgesagt, als es, anstatt die Vorschrift zu verkünden, die das ganze Gesetz in sich zusammenfaßt: «Beschneidet euer Herz» (Dt 10, 16), für die Zukunft ankündigte: «Jahwe dein

Gott beschneidet dir und deiner Nachkommenschaft das Herz, daß du Jahwe, deinen Gott, aus ganzem Herzen und ganzer Seele um deines Lebens willen liebtest» (Dt 30, 6). Und auch Ezechiel sagt, etwa 20 Jahre später als Jeremias, die Formel seines Vorgängers aufgreifend und das Wort «Gesetz» durch das Wort «Geist» ersetzend: «Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben ... Ich will meinen Geist in euer Inneres geben» (Ez 36, 26–27). Das Geschenk des «in das Herz geschriebenen Gesetzes» ist identisch mit dem Geschenk des Geistes Jahwes. Daraus folgt: Wenn das Gesetz Gottes soweit verinnerlicht ist und wenn der Geist Gottes zum Prinzip unseres moralischen Handelns wird, ist es klar, daß in dem Maße, in dem sich diese Verinnerlichung vollzieht, die sich im übrigen erst im Himmel vollenden wird, unser Verhalten sich notwendig dem Gesetz Gottes, das heißt seinem Willen anpasst. Genau das aber sagt auch Jeremias: «Dann brauchen sie sich nicht mehr gegenseitig zu belehren und einer zum andern zu sagen: Erkennt Jahwe! Sondern sie alle werden mich erkennen, klein und groß» (Jer 31, 33–34); und womöglich noch deutlicher drückt sich Ezechiel aus: «Ich will meinen Geist in euer Inneres geben und bewirken, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Vorschriften beobachtet und danach handelt» (Ez 36, 27).

«Sie werden sich nicht mehr gegenseitig zu belehren haben», weil von nun an Gott in eigener Person sich zu ihrem Lehrer machen wird, zu einem Lehrer, der, wie man sieht, im Inneren des Menschen gegenwärtig und wirkend ist. Das Thema ist der Bibel nicht fremd: Is 48, 17; 54, 13, zitiert bei Jo 6, 45; 55, 1–3; Hl 8, 2; Ps 32, 8, usw.; ebenso das der Weisheit, die an ihren Tisch läßt, das eine Variante dazu bildet: «Die Weisheit hat ... ihre Tafel gedeckt ... Kommt! Esset von meinem Brot und trinkt von meinem Wein, den ich gemischt! Verlaßt die Torheit, so werdet ihr leben, und wandelt dahin auf dem Weg der Einsicht» (Spr 9, 2–6), «kommt her zu mir, die ihr mein begehrt ... Wer mich verkostet, den hungert noch, und wer mich getrunken, den dürstet noch» (Sir 24, 19–21). Alles Ausdrucksformen, auf die wir ein Echo finden im Neuen Testament, das sie auf Christus anwendet, der sein Leben und seine Liebe den Christen mitteilt.

Man hat nicht immer darauf geachtet, wie weit die beiden Weissagungen des Jeremias und des Ezechiel, welche diese Gegenwart Gottes und seines Geistes im Menschen verkünden, für eine

Anzahl Aussagen, die wir bei Paulus und Johannes finden, bestimmend und klärend sind. Natürlich zitiert man diejenigen, die direkt oder indirekt darauf Bezug nehmen, wie Jo 6, 45, das an die Parallelstelle aus Is 54, 13 erinnert, oder 2 Kor 3, 3–7, wo «der Dienst des Todes, geschrieben in Buchstaben auf Stein» und «der Dienst des Geistes», der ausdrücklich mit «dem neuen Bund» verknüpft ist, zueinander in Gegensatz gestellt werden. Doch denkt man vielleicht gar nicht so häufig daran, daß der Römerbrief, bereits in 2, 29, im Hinblick auf die Heiden, welche die Gebote des Gesetzes beobachteten, ohne sie zu kennen, sodann in 7, 5, in dem Vers, der die Ausführungen des Kapitels 8 über die christliche Existenz, als Leben im Geist verstanden, ankündigt, den Gegensatz zwischen Buchstaben als altem und dem Geist als neuem Prinzip aufgreift. Doch schon von seinem allerersten Brief – 1 Thess 4, 8–9 – an sehen wir, wie der Apostel seine Inspirationen direkt den beiden fraglichen Prophetien entnimmt.

Die Stelle ist sehr bezeichnend. Paulus erinnert die Gläubigen von Thessalonich an «die Lehre, die er ihnen über eine Gott wohlgefällige Lebensweise gegeben hat» und die sie im übrigen bereits in ihrem praktischen Verhalten beobachten (Vers 1). «Der Wille Gottes», so erklärt er ihnen, «ist eure Heiligung» (Vers 3), nicht allein in dem Sinne, daß eure Heiligung von Gott gewollt ist, sondern auch, daß «das Wollen Gottes die Heiligkeit verwirklichende Kraft ist», wie bereits die Jerusalemer Bibel anmerkt und Paulus es in seinem Zweiten Thessalonicherbrief sagt: «Gott hat euch zur Rettung erkoren durch die heiligende Kraft des Geistes» (2 Thess 2, 13). Daher, so fügt der Apostel hinzu, «weist der, der sich weigert», sich auf diese Weise heiligen zu lassen, «nicht einen Menschen zurück, sondern Gott, der euch das Geschenk seines Heiligen Geistes gibt» (Vers 8): Eine solche Zurückweisung ist also nicht allein Ungehorsam gegen ein Gebot, das von Gott selbst gegeben ist; sie ist Widerstand gegen eine Tätigkeit Gottes, der im Herzen des Christen wirkt durch das ihm gegebene Geschenk seines Geistes; und das Partizipium Präsens (*τὸν καὶ διδόντα*), das die Autoren dem Partizip des Aorist vorziehen, betont die Kontinuität dieser Tätigkeit Gottes, der im Innern unseres Wesens durch seinen Geist am Werk ist, wie es Ezechiel für die messianischen Zeiten vorausgesagt hat.

Der folgende Vers bezieht sich nicht weniger deutlich auf das, was Jeremias über das Geschenk des in die Herzen geschriebenen Gesetzes angekün-

digte hatte, kraft dessen die Menschen nicht mehr nötig hätten, sich gegenseitig zu unterrichten, da sie direkt von Gott unterrichtet würden: «Betreffs der Bruderliebe habt ihr nicht nötig, daß ich euch schreibe, seid ihr doch selbst von Gott belehrt, einander zu lieben» (1 Thess 4,9). Die Thessalonicher haben nicht allein die Existenz eines göttlichen Gebotes erfahren, das ihnen die Nächstenliebe gebietet; Gott hat sie gelehrt, einander zu lieben, indem er sein Gesetz (Jeremias), seinen eigenen Geist (Ezechiel), in ihr Inneres gelegt hat, mit anderen Worten: indem er ihnen durch Christus im Geist seine eigene Liebe mitgeteilt hat, so sehr, daß nach Paulus jeder einzelne von ihnen sagen kann: «Nicht mehr ich liebe, sondern Christus liebt in mir» (vgl. Gal 2,20).

In diesem Licht betrachtet wird man unschwer begreifen, weshalb im Galaterbrief Paulus die Sohnschaft des Christen und, von ihr ausgehend, seine Freiheit auf das Geschenk des Geistes gründet (Gal 4,6–7; Röm 8,14–15), das eigentümliche Merkmal des «neuen Bundes», genauso wie die Sohnschaft Israels und seine Freiheit sich auf den ersten Bund gründeten, dessen eigentümliches Merkmal das Geschenk des Gesetzes war.⁶ Man wird nicht weiter erstaunt sein, daß diese Freiheit für den Christen wesentlich und Befreiung vom Gesetz wie Erfüllung des Gesetzes gleichzeitig ist, wie Paulus in Röm 8,2–4 erklärt. Allerdings hat diese Stelle schon mehr als einem Exegeten Schwierigkeiten bereitet, in der Vergangenheit und heute noch; doch der Sinn wird deutlich, sobald man ihn als «eine zusammenfassende Wiedergabe von Jer 31,33 und Ez 36,27» (ökumenische Übersetzung der Bibel) sieht.

Vers 2 verkündet zunächst die Befreiung des Christen durch das, was Paulus «das Gesetz des Geistes des Lebens» nennt, das heißt, mit einem Genetivus definitivus: «das Gesetz, das der Geist ist». Es ist das in die Herzen eingeschriebene Gesetz, das Jer 31,33 angekündigt und Ez 36,27 mit dem Geist Jahwes identifiziert hat. Und die Vision von den verdorrten Gebeinen in Ez 37,1–14 zeigt, wie weit dieser Geist fähig ist, Leben zu geben. Vers 4 gibt das Ziel an, das Gott im Auge hatte, als er in dieser Art seinen Geist in das Innere unseres Wesens senkte: «... damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt werde.» Also eben das, was Jeremias und Ezechiel angedeutet hatten. Doch Paulus hat absichtlich eine Reihe stark nuancierter Ausdrücke gewählt. Zwei davon verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Zunächst verwendet er, anstatt, wie in der gebräuchlichen Formel,

im Plural von «Rechtsforderungen des Gesetzes» zu sprechen, den Singular: «die Rechtsforderung des Gesetzes», denn «eine einzige Vorschrift enthält das ganze Gesetz in seiner Fülle», wie er in Gal 3,14 gesagt hatte und in Röm 13,8–10 wiederholen sollte. Vor allem aber setzt er das Verbum ins Passiv: «die Rechtsforderung ... wird erfüllt», denn eine solche Erfüllung ist in seinen Augen viel weniger unser Werk als das des Geistes, «der, da er in uns die Liebe, die Fülle des Gesetzes, wirkt, das Neue Testament ist».⁷

Man könnte unschwer bei Johannes in anderen Begriffen genau dieselbe Lehre finden. So ist zum Beispiel der Platz, den das Vierte Evangelium dem Geschenk des Geistes zuweist, wohlbekannt. Schon im Prolog wird Christus im Gegensatz zu Moses, «durch den das Gesetz gegeben wurde», als der vorgestellt, von dem «die Gnade und die Wahrheit kommen» (1,17), der, wie Johannes der Täufer erklärt, «die Sünde der Welt hinwegnehmen» soll, indem er «im Geist tauft» (1,29 und 33): eine Sendung, die der Evangelist über seinen ganzen Bericht hin zu präzisieren bemüht ist, von der geheimnisvollen Anspielung auf den «geistigen Tempel» (2,19), dem, wie bei Ez 47,1ff, die Quelle lebendigen Wassers entspringt (4,10 und 14), die ausdrücklich mit dem Geist identifiziert ist, den Christus nach seiner Verherrlichung senden sollte (7,37 bis 39), bis hin zu der ganz ungewöhnlichen Formel, mit der er den Tod Christi beschreibt: «Er gab seinen Geist auf» (19,30). Mit dieser letztgenannten Formel wollte er andeuten, daß «der letzte Atemzug Jesu ein Vorspiel zur Ausgießung des Geistes» ist (Jerusalem Bibel, Erläuterungen), wie es an anderer Stelle deutlich genug der Bericht von der durchbohrten Seite betont, aus der «Blut und Wasser hervorging», in der zweifachen Anspielung auf das Ritual des ersten Pascha und die Prophetie des Zacharias, die voraussagt: «An jenem Tag wird ein Quell sich öffnen für das Haus David und die Bewohner Jerusalems gegen Sünde und Befleckung» (Zach 13,1; vgl. 14,8 und Ez 47,1ff). So ist Jesus in Wahrheit der, den der Täufer ankündigte: «das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt durch die Taufe im Geist». Und schließlich am Abend des Ostertages teilt Christus seiner Kirche dieselbe Vollmacht mit, den Geist zu geben, um die Sünden nachzulassen (Jo 20,22).

Doch mit dem ersten Brief wird die Bezugnahme auf Ezechiel und Jeremias, wie bei Paulus, deutlich erkennbar. «Johannes», schreibt P. Boismard, «hat bewußt und absichtlich in seinem Brief die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen als Er-

füllung der Prophetien des Jeremias und des Ezechiel über den neuen Bund dargestellt».⁸ Und in neuerer Zeit hat P. de la Potterie in seiner Untersuchung von 1 Jo 2, 12–14 die Meinung vertreten, daß «nahezu alle Elemente dieser Verse irgendwelche Berührungspunkte mit dem einen oder anderen der beiden Prophetentexte haben».⁹ Es handelt sich in Wirklichkeit nicht nur um eine Perikope, sondern um den ganzen Brief, dessen Aussagen eine neue Klärung erhalten. So in 2, 20: «Ihr hingegen habt das Salböl von dem Heiligen, und ihr besitzt alle das Wissen»; und erneut in Vers 27: «Was euch anbelangt, bleibt ja das ‹Salböl›, das ihr von ihm empfangen habt, in euch, und ihr habt es nicht nötig, daß jemand euch belehre ... Sein ‹Salböl› ... belehrt euch über alles.» Und vor allem zweifellos 5, 20, die abschließende Zusammenfassung des Briefes: «Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns den Sinn (*διάνοιαν*) gegeben hat, den Wahrhaftigen zu erkennen.» P. Boismard zieht hier sehr richtig die Verbindungslinien zu Jer 24, 7: «Und ich schenke ihnen ein Herz (*καρδία*), mit dem sie mich erkennen, daß ich Jahwe bin. Und sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein, denn sie werden sich mit ihrem ganzen Herzen zu mir bekehren.» Die *διάνοια*, der einzige Fall, in dem sich dieser Begriff bei Johannes findet, entspricht dem *καρδία* bei Jeremias. Doch nicht weniger eindrucksvoll ist die Verwandtschaft zu Jer 31, 33, wo die Septuaginta übersetzt: «Ich werde mein Gesetz in ihre *διάνοια* (die einzige Stelle, an der das hebräische Wort in dieser Weise übersetzt ist) legen und sie ihnen in ihre *καρδία* hineinschreiben.» Wenn der Christ «Gott kennt» (1 Jo 2, 3; 4, 7–8; 5, 20), «seine Gebote beobachtet» (2, 3), «nicht sündigt» (3, 5–6), «sich verhält, wie Christus sich verhalten hat» (2, 6), nach dem gleichermaßen alten und neuen Gebot (2, 7; vgl. Jo 13, 15 und 34), dann «bleibt Gott in ihm», und er «bleibt in Gott» (2, 3; 3, 5 und 24; 4, 13), dann «bleibt das ‹Salböl›, das von dem Heiligen kommt, in ihm» und «belehrt ihn über alles» (2, 27), dann «gibt ihm Gott von seinem Geist» (3, 24; 4, 13), und «die Gottesliebe erreicht in ihm ihre Vollendung» (2, 5).

So bildet für Johannes wie für Paulus die Gegenwart Gottes im Menschen, durch Christus im Heiligen Geist, den wesentlichen Punkt der Heilsbotschaft, deren Verkündigung an die Welt Christus seinen Aposteln aufgetragen hat. Das ist der volle Sinn, den wahrscheinlich Paulus seiner Formel aus dem Kolosserbrief: «Christus in euch» (Kol 1, 27) zugrunde gelegt hat. Zweifellos bedeutet sie, daß

die einst dem Volk Israel vorbehaltene Botschaft nun gleichermaßen den Heiden verkündet wird, doch erklärt sie zugleich den Inhalt dieser Botschaft: Christus, die einzige Quelle des Heiles für Juden wie für Heiden, ist nunmehr euer Leben geworden, teilt euch seinen Geist mit, der der Geist Gottes ist, und ermöglicht euch kraft dieser tätigen Gegenwart in eurem Inneren, «ein des Herrn würdiges Leben (zu) führen», «Gott (zu) gefallen» und seinen Willen zu erfüllen (Kol 1, 9–10), das heißt konkret: «einander zu lieben, wie Christus euch geliebt hat». Das ist zweifellos auch die volle Bedeutung des Glaubensbekenntnisses, an die zum Beispiel in Röm 10, 9 erinnert ist: «Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden.» Verkünden, daß Christus der Herr und von den Toten auferstanden ist, heißt nicht allein die Gottheit Christi und die historische Realität eines Ereignisses aus der Vergangenheit bestätigen, es heißt auch, wie es Paulus nach Meinung des Festus tat (Apg 25, 19): darauf bestehen, daß «jener Jesus, der gestorben ist», heute «lebt»; lebt «zur Rechten des Vaters», wo er unaufhörlich «für uns eintritt» (Röm 8, 34); lebt – aber auch in seiner Kirche und im Herzen jedes einzelnen seiner Jünger.

Als wirkende Gegenwart, die das sittliche Handeln des Christen, sein Verhalten, sein *περιπατεῖν* bestimmt und folglich seinerseits eine ständige Fügsamkeit verlangt. Das göttliche Tätigsein ist in jeder Hinsicht primär. So ist es unbedingt notwendig, daß dieses Tätigsein, da es im Herzen unserer Freiheit geschieht, von diesem aufgenommen und geteilt wird. «Die Forderung des Gesetzes ist in uns erfüllt»; aber, so fügt Paulus hinzu, «in uns, die nach dem Geist wandeln und nicht nach dem Fleisch» (Röm 8, 4). Und die folgenden Verse zeigen, daß diese Fügsamkeit des Christen dem Geist gegenüber nicht ohne einen ständigen Kampf zustande kommt, wie Paulus bereits in Gal 5, 17–24 festgestellt hatte. Tatsächlich kann der Christ aufhören, sich «vom Geist beleben und beseelen» zu lassen, und die Konsequenzen dafür auf sich nehmen: «Wenn ihr nach dem Fleisch lebt, werdet ihr sterben» (Röm 8, 13 a). Paulus wagt sogar von Abtötung zu sprechen: «Wenn ihr mit dem Geist die Werke des Fleisches – die des ‹alten Menschen›, der immer in uns wiedergeboren werden will – tötet, werdet ihr leben» (Vers 13 b). Ebenso wie er den Galatern gesagt hatte: «Die Jesus Christus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Gelüsten gekreuzigt» (Gal 5, 24). Nur – das

darf man nicht übersehen – ist diese «Abtötung» ebenso wie dieses «Kreuzigen» in uns nicht Werk des Gesetzes, sondern des Geistes. Jede Tätigkeit des Christen, namentlich durch den Glauben, dessen Sakrament die Taufe ist, und durch die Übung der christlichen Tugenden, vor allem der Caritas, deren Sakrament die Eucharistie ist, ist darauf hin gerichtet, in uns die tätige Gegenwart Christi und des Geistes lebendig zu halten.

¹ Vgl. J. Huby, *Epîtres de la captivité* 348.

² Johannes Chrysostomus, *Homilie 9 zu Eph 4,3*: PG 62, 72.

³ Seneca, *Epistula ad Lucilium*, 92, 30 und 95, 52.

⁴ Augustinus, *Zum Ersten Johannesbrief 6,9* (in der französischen Ausgabe *Sources Chrétiennes* 75,6).

⁵ So definiert Thomas von Aquin die «theologische Tugend» in seiner Erklärung zu *1 Kor 13,13* (zu *1 Kor 13, lectio 4*: *Ausg. R. Cai Nr. 805*).

⁶ Vgl. *Ex 4,22–23*; *Lv 26,13*, wo die Septuaginta selbst den Begriff *παρηγοία* verwendet. Das Pascha ist für das Judentum immer noch das Fest der Freiheit schlechthin.

⁷ Thomas von Aquin, *Zu 2 Kor 3, lectio 2*: *Ausg. R. Cai Nr. 90*.

⁸ M. E. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*: RB 56 (1949) 388.

⁹ I. de la Potterie, *La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après 1 Jn 2,12–14*: *Au service de la parole de Dieu, Mélanges offerts à Mgr André-M. Charuë* 87.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

STANISLAS LYONNET

geboren am 23. August 1902 in Saint-Etienne, Jesuit, 1934 zum Priester geweiht. Er studierte an den Katholischen Fakultäten von Lyon, am Studium der Jesuiten in Lyon, an der Sorbonne und am Bibelinstitut. Er ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Bibelwissenschaften, hat ein Diplom der Sorbonne, ist seit 1943 Professor für biblische Theologie und neutestamentliche Exegese am Bibelinstitut, dessen Vizerektor er zur Zeit ist.

Jerome Murphy-O'Connor Die Gegenwart Gottes durch Christus in der Kirche und in der Welt

Die Mehrdeutigkeit und die Nuancen des Begriffes «Präsenz – Gegenwart» sind durch das heute herrschende starke Interesse an Gemeinschaft und zwischenmenschlichen Beziehungen besonders deutlich gemacht worden.¹ Um der Klarheit willen müssen wir zwischen physischer und personaler Gegenwart unterscheiden. Beide basieren auf einer Form von Kommunikation, doch während zur Schaffung der ersten Art ein direktes Handeln genügt, ist für das Zustandekommen der zweiten die gegenseitige Selbsteröffnung unerlässlich und einzige Bedingung. Liebende sind einander ständig in personaler Weise gegenwärtig, auch wenn sie physisch durch Raum und Zeit voneinander getrennt sind.

Das Problem der Gegenwart Gottes kann daher auf zwei verschiedenen Ebenen betrachtet werden. Die traditionelle Kategorie der «Allgegenwart» betrifft die göttliche Gegenwart auf der physischen Ebene. Gott ist überall gegenwärtig, weil er als Erstursache auf alle Dinge unmittelbar Einfluß nimmt. So wahr diese Vorstellung von der göttlichen Gegenwart ist: Sie übt heute kaum noch

eine Anziehungskraft aus. In einer Welt, die sich im Übergang von der ontologischen zur funktionalen Periode ihrer Geschichte befindet, bedeutet die Frage «Gibt es Gott?» in Wirklichkeit: «Kann Gott mir personal gegenwärtig sein als Freund?» Weder die Fünf Wege des Thomas von Aquin noch die zahlreichen Bestätigungen der Allgegenwart Gottes im Alten und Neuen Testament² bilden eine adäquate Antwort auf diese Frage. Sie vermitteln eine gültige Erkenntnis, aber auf einer anderen Ebene als der, auf welcher die Frage gestellt ist. Ebenso wenig genügt es, wenn man versucht, die «Allgegenwart»-Antwort der Ebene der Frage anzupassen, indem man sagt, wenn Gottes physische Gegenwart einmal anerkannt sei, werde sie personale Gegenwart. Ein solches Bemühen enthüllt ein völliges Mißverständnis des Wesens der personalen Gegenwart, in der vieles über die rein intellektuelle Dimension hinausreicht.

Um den gesamten Gehalt der entscheidenden Frage: «Kann Gott mir persönlich gegenwärtig sein?» erfassen und beurteilen zu können, muß man sich zunächst klar darüber sein, daß sich in ihr eine noch grundlegendere Frage verkörpert: «Hat Gott Menschen seine Freundschaft angeboten?» Die beiden Fragen bestimmen den Aufbau dieser Untersuchung über die personale Gegenwart Gottes, wie Paulus sie verstanden hat. Im ersten Teil wird die ontologische Möglichkeit dieser Gegenwart im Lichte der Auffassung des Apostels untersucht, der Christus als die selbstoffenbarende Einladung des Vaters sieht. Für die Zeitgenossen Jesu schuf der Kontakt mit ihm die on-