

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-

tische Möglichkeit für Gottes personale Gegenwart, da er in seiner Person Gottes Aufgetan-Sein selbst denen gegenüber, die seine Freundschaft durch die Sünde verschmäh't hatten, darstellte.³ Doch wie war diese ontische Möglichkeit in der nachösterlichen Periode zu verwirklichen? Paulus formuliert diese Frage nicht ausdrücklich, doch das Wesen seiner Sendung nötigte ihn, sich Gedanken über das Problem der Mitteilung seines Glaubens zu machen. Daher versucht der zweite Teil dieses Artikels, die Texte zusammenzustellen, die besagen, daß das Angebot der Gegenwart Gottes erst dann ontisch möglich wird, wenn der Christ – kollektiv und individuell – ein «*alter Christus*» wird. Vor allem in diesem zweiten Teil werden wir zu Erkenntnissen gelangen, die Licht auf die Probleme werfen, denen sich die Kirche gegenwärtig gegenüber sieht.

Jesus Christus – die Einladung des Vaters

Das Zentrum der paulinischen Lehrunterweisung ist Christus. «Alles läuft in diesem Punkt zusammen; von ihm geht alles aus und zu ihm kehrt alles zurück.»⁴ Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Gott ausgeklammert wäre. Im dogmatischen Teil des Römerbriefes ist er dreimal mehr erwähnt als Christus. Für Paulus sind Theologie und Christologie eins, weil alles, was er geschrieben hat, auf diese oder jene Weise eine Ausfaltung seiner grundlegenden Intuition ist, daß Gott sich in Christus offenbart hat.

Personale Gegenwart ist ein Gegenseitigkeitsverhältnis, basierend auf einem Zeichen, in dem eine Person sich der anderen offenbart. Solange das Zeichen (ein Wort oder eine Geste) nicht gegeben und solange der andere Teil nicht mit einer gleichen Bereitschaft antwortet, mag eine physische Gegenwart des einen für den anderen gegeben sein, doch auf der Ebene des Persönlichen ist nichts, ist Abwesenheit. Zur Schaffung dieses Verhältnisses muß einer der beiden Teile die Initiative ergreifen. Gewisse Teile des Alten Testaments scheinen zu besagen, daß der Mensch den ersten Schritt zur Erneuerung des Verhältnisses mit Gott tun muß, das durch die Sünde abgebrochen ist, doch Jeremias und Ezechiel haben erkannt, daß dies unmöglich war (Jer 31, 18 und 31–34; Ez 37, 14 und 26). Paulus teilt ihre Meinung. Seine Vorstellung von dem unerlösten Menschen zeigt die dem «alten Menschen» eigentümliche Seinsweise: eine rein egozentrische. Sich selbst überlassen, würde der Mensch sich niemals Gott gegenüber öffnen. Daher

betont Paulus ständig, daß die Initiative vom Vater ausgeht. Nicht der Mensch wendet sich aus seinem Elend an Gott, sondern Gott ruft, von Liebe getrieben, den Menschen zu sich (2 Thess 2, 13; usw.). Diese Liebe wird nicht durch irgend etwas im Menschen geweckt, denn Gott muß den Menschen seines Rufes würdig machen (2 Thess 1, 11).

Paulus stellt keine Spekulationen darüber an, wie das möglich ist. Seine ganze Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Art und Weise der Selbstoffenbarung Gottes. Um die Menschen von seiner Offenheit für sie zu überzeugen, mußte Gott auf eine solche Weise in ihren Erfahrungsbereich eintreten, daß diese Liebe für sie geradezu greifbar wurde. Daher «sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau» (Gal 4, 4; Röm 8, 3); «Gott hat seine Liebe zu uns dadurch bewiesen, daß Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist» (Röm 5, 8). Gottes Macht und Weisheit wird nicht mehr durch eine Tat gleich der Gesetzgebung vom Sinai geoffenbart, sondern seine Liebe tut sich dadurch kund, daß er eine Person sendet: Jesus Christus. Die Pastoralbriefe mögen deuteropaulinisch sein, doch in bestimmten Fällen zeigen sie eine den paulinischen Erkenntnissen gleichartige Gedankenführung. Das ist zweifellos der Fall, wenn Christus vorgestellt ist als «die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes» (Tit 3, 4). Hier kommt das in den paulinischen Formulierungen implizit enthaltene Element der Einladung ganz deutlich zum Vorschein.

In den früheren Schichten des Neuen Testaments wird Jesus nicht «Gott» genannt. Erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts wurde diese Bezeichnung gebräuchlicher. Der vermutlich früheste Fall begegnet uns in den Paulusbriefen: «Ihnen (das heißt den Israeliten) gehören die Väter, von denen Christus dem Fleische nach stammt, der da ist Gott über allen, hochgelobt in Ewigkeit» (Röm 9, 5).⁵ R. E. Brown hat darauf hingewiesen, daß zwei eng miteinander in Zusammenhang stehende Faktoren zu dieser Entwicklung beigetragen haben.⁶ Die Mehrzahl der Texte, die Jesus «Gott» nennen, hatten ursprünglich ihren «Sitz im Leben» in der Liturgie; der Lobpreis Jesu in einem Zusammenhang, der dem Lobpreis Gottes gewidmet war, tendierte dahin, die Trennung zwischen beiden zu verringern. Als überdies die ersten Christen in das Geheimnis Jesu eindringen, erkannten sie Schritt für Schritt, wieviel von sich selbst Gott in seinem Sohn geoffenbart hatte, und das führte sie zu einer Erweiterung des Titels «Gott», so daß er Vater- und-Sohn einschloß.

Dieses Bewußtsein von Christi einzigartigem Verhältnis zum Vater kommt besonders zum Ausdruck in dem christologischen Hymnus von Kol 1, 15–20. Für unser Thema ist es unwichtig, ob dieser Hymnus paulinisch ist oder nicht; seine Verwendung durch den Apostel ist ein ausreichender Beweis dafür, daß die Gedanken, die er verkörpert, mit seinen eigenen Denkmustern harmonierten. Die Erkenntnis des Hymnus, die den Schlüssel bildet, ist die der Identität Christi mit der Weisheit. Paulus hatte bereits Kategorien der Weisheitstradition auf Christus angewandt,⁷ doch hatte er ihre Möglichkeiten nicht voll ausgenutzt. Die Weisheitstexte, die von der schöpferischen Weisheit Gottes sprechen, lassen sich am besten verstehen als Ausdrücke der Ehrfurcht beim Gedanken an den einen Schöpfer so vieler Wunder. Diese Sicht der Wirklichkeit ist wesentlich optimistisch. Die Welt ist kein Schreckensort, auf den der Mensch geschleudert ist wie in ein Meer, das ihm wesensfremd ist. Sie ist ein Ort des Wunders und der Schönheit, weil sie in einer Perspektive gesehen wird, die sie zu einer sinn- und zweckvollen Einheit macht. Für die Autoren der Weisheitsschriften war diese Perspektive durch die Weisheit gegeben; für den Verfasser des Hymnus ist sie durch Christus gegeben. Doch gibt es in der Weisheitsliteratur keine Parallele zu der Aussage des Hymnus, daß Christus die Zweckbestimmung des Kosmos verkörpert («Alle Dinge ... sind auf ihn hin geschaffen», Kol 1, 17). Die Annahme dieser Formulierung kennzeichnet eine Entwicklung im Denken des Apostels, die deutlich wird, wenn wir 1 Kor 8, 6 zum Vergleich heranziehen: «Für uns (gibt es nur) einen Gott: den Vater, von dem alle Dinge (kommen) und zu dem wir (gehen); und einen Herrn: Jesus Christus, durch den alle Dinge (kommen) und durch den auch wir (gehen).»⁸ Hier ist *Gott* das Alpha und Omega von allem, das existiert (vgl. Is 44, 6); ein Gemeinplatz für jegliches theistische Verständnis der Welt. Wie läßt sich das in Einklang bringen mit der Rolle, die der Hymnus Christus zuweist? Eine Möglichkeit besteht darin, den Hymnus als eine implizite Bestätigung der Gottheit Christi anzusehen. Das würde der Aussage ihren vollen Wert geben, daß Christus «das Bild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1, 15) ist. Eine zweite Möglichkeit, welche die erste nicht ausschließt, die aber wahrscheinlicher ist, wenn wir den Hymnus als vorpaulinisch anzusehen haben, besteht darin, Christus als die vollkommene Erfüllung des Planes Gottes für seine Schöpfung zu sehen, da in ihm Gott und Mensch in vollkommener Harmonie verbunden sind. Diese zweite

Interpretation scheint durch die zweite Strophe bestätigt, in der Kategorien der Stoa und der Weisheitstradition kombiniert sind, denn hier sehen wir, daß Gott durch die Versöhnung einer von der Sünde zerrissenen Welt durch seinen Sohn bewirkt, daß diese in Christus wohnt (Kol 1, 19–20). Somit ist Christus nicht nur Gottes Einladung an die Welt, – er macht auch sichtbar, was eintritt, wenn diese Einladung angenommen wird: Die frühere Harmonie des Kosmos wird erneuert.

Indem er also die Versöhnung aller Dinge als eine bereits vollendete Tatsache darstellt, spricht Paulus mit der Zuversicht des Optimismus; man vergleiche dazu die realistischere Schau von Röm 8, 20–21. Der Gedanke, daß die materiellen Wirklichkeiten der Versöhnung bedürfen, ist für uns vollkommen fremd, doch Paulus sah, in Übereinstimmung mit den alttestamentlichen Autoren, die gesamte geschaffene Wirklichkeit in einer einzigen Perspektive. Durch seine Sünde stört der Mensch das empfindliche Gleichgewicht des Ganzen, und in gewissen Fällen verzerrt er die allen materiellen Dingen innewohnende Finalität (vgl. Lev 26, 33 bis 35). Damit schafft er die Notwendigkeit der Versöhnung, und das Werk dieser Versöhnung konzentriert sich in ihm und durch ihn. Indem er auf Gottes in Christus ergangene Einladung antwortet, trägt der Mensch zur Wiederherstellung des Ganzen bei. In einem Sinne schafft er die materielle Wirklichkeit neu. Er zieht alles, was er berührt, in seine eigene theozentrische Zielgerichtetheit hinein. Diese Erkenntnis von der Rolle des Menschen als Verlängerung und Fortsetzung der Rolle Christi führt uns ganz organisch zum zweiten Teil dieser Untersuchung.

Der ganze Christus

Bei aller Klarheit darüber, daß Christus die sich selbst offenbarende Einladung des Vaters ist, nennt Paulus ihn niemals «das Wort», wie Johannes dies tut. Christus ist das Wort für diejenigen, die ihn erfahren, die sich voll und ganz dessen bewußt sind, wer er ist und was er bedeutet. Doch Paulus' Leben war denen gewidmet, die Christus nicht kannten, und seine Sendung war es, sie der Gegenwart Christi unter ihnen zu versichern. Die wirkliche und aufrichtige Begegnung mit Christus ist der einzige Weg zum Glauben und somit zur Gegenwart Gottes. Der Glaube aber bedeutet eine im wahrsten Sinne des Wortes erschreckende Entscheidung.⁹ Die in der Verkündigung einschlußweise enthaltene Forderung lautet: anerkennen,

daß Jesus Christus uns vollkommen gleich (der Mensch Jesus) und zugleich vollkommen «anders» als wir ist (der auferstandene Christus, der Erlöser). Hier ist keine Sicherheit mehr gegeben, nichts, was der Verstand sicher erfassen kann. Vom rein menschlichen Gesichtspunkt aus haben wir hier «für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit» (1 Kor 1, 23). Man kann sich nicht einmal an Jesus klammern, weil der Höhepunkt der Entscheidung die Taufe auf seinen *Tod* ist (Röm 6, 3). Nichts Menschliches vermag in adäquater Weise diese Entscheidung zu motivieren. Die Verkündigung kann den Menschen nur bis an die Schwelle führen. Ihre Funktion beschränkt sich darauf, die Gegenüberstellung in ihren Gegebenheiten zu klären, doch diese Gegenüberstellung mit Christus kann nur stattfinden, wenn das Wort auf solche Weise vorgelegt wird, daß es den Menschen zwingt, zwei radikal verschiedene Erfahrungsebenen («Jesus» und «Christus») *gemeinsam* in Rechnung zu stellen. «Überredende Worte voll Weisheit» (1 Kor 2, 4), das heißt Beweisargumente, sind vollkommen inadäquat, weil sie das Element des «Andersseins», das zur wahren Natur dieser Gegenüberstellung gehört, beseitigen. Einfache Behauptung ist nicht besser: «Denn das Reich Gottes kommt nicht durch Worte, sondern durch Kraft» (1 Kor 4, 20). Wahrer Glaube «ruht nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft» (1 Kor 2, 5). Diese Kraft wird übertragen aus dem Zusammenhang, in dem oder von dem aus das Wort gesprochen wird und der das Element des «Andersseins» unausweichlich macht. Bei Paulus finden wir keine formelle Definition dieses Kontextes, sondern nur verschiedene Einzelangaben, die, in seinen Briefen verstreut, erkennen lassen, daß dieser Kontext, dieser lebendige Zusammenhang, die gläubige Gemeinde ist.

Von der Gemeinde in Korinth sagt Paulus: «Unser Brief seid ihr. Der ist in unser Herz geschrieben und kann von allen Menschen erkannt und gelesen werden. Es ist doch offenkundig, daß ihr Christi Brief seid, der von uns ausgefertigt und nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben wurde, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln menschlicher Herzen» (Kor 3, 2–3). Wenn man die unglückliche Situation der Kirche von Korinth kennt, möchte man hierin einen Hauch von Ironie vermuten; doch selbst wenn Paulus auf der Ebene der Möglichkeit spricht, haben wir hier eine wichtige Erkenntnis über die Rolle der christlichen Gemeinde. Ihre Lebensweise sollte eine Ausbreitung der in Christus verkörperten Einladung sein. Im Philipperbrief ist dies defi-

niert als ein «Festhalten am Wort des Lebens» (Phil 2, 16). Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß hier nicht von der verbalen Verkündigung die Rede ist. Der Einfluß der Gläubigen, das, was sie «als Licht in der Welt leuchten» läßt, ist die Art ihres Lebens. Es wäre übermäßig vereinfacht, wollte man sagen, ihr Gehorsam erhöhe die Glaubwürdigkeit des Wortes, und diese Glaubwürdigkeit sei seine Macht. Ein in seiner Fülle gelebtes christliches Leben verursacht einen emotionalen Schock auf den unbeteiligten Beobachter, ähnlich dem, den die Auferstehung auf die ersten Jünger ausübte. Es bestätigt, daß die Gläubigen nicht mehr den Begrenzungen verhaftet sind, die auf ihnen lasten, daß sie eine Quelle des Lebens und der Stärke gefunden haben, deren Mangel er nun stärker empfindet, als je zuvor. So entsteht eine Empfangsbereitschaft für das Wort, weil es als Erklärung erforderlich wird. Daher ist es ganz verständlich, daß Paulus den Philippern für ihre «Partnerschaft (*συνωνία*) bei der Verbreitung des Evangeliums» (Phil 1, 5) dankt.

Zu den Korinthern hat der Apostel niemals etwas Ähnliches gesagt. Er hat sie im Gegenteil ermahnt: «Seid weder für die Juden noch für die Griechen oder für die Kirche Gottes ein Hindernis, wie auch in allem allen zu Gefallen strebe, indem ich nicht meinen Nutzen suche, sondern den der vielen, damit sie gerettet werden. Befolgt mein Beispiel, wie ich Christi (Beispiel) befolge» (1 Kor 10, 31–11, 1). Dieser Text ist insofern wichtig, als er die Motive von «Hindernis» und «Nachahmung (des Beispiels)» einführt. Wir sehen hier, daß die Gemeinde ein Hindernis für den Glauben sein kann. In den meisten Fällen wird dieses Thema auf die Person des Apostels selbst bezogen. Wenn er von der Möglichkeit spricht, ein Hindernis für das Wort zu sein (1 Kor 9, 12; 2 Kor 6, 3; 11, 7), so denkt er dabei vor allem an die Frage seiner Beweggründe. Die Wirkung seiner Worte würde stark geschwächt, wenn ein begründeter Verdacht bestünde, er handle aus einem anderen Beweggrund als dem der inneren Notwendigkeit, die erschütternde Erfahrung mitzuteilen, die er in seiner Begegnung mit Christus gemacht hat (2 Kor 5, 14). Selbst das vollendetste Auftreten aus einem geringeren Beweggrund würde nicht wahr klingen. Sein Empfinden ist in diesem Punkt so geschärft, daß er nicht von dem widerstreitenden Einfluß unchristlichen Verhaltens zu sprechen braucht. Trotz der scheinbaren Anmaßung ist die Ermahnung: «befolgt mein Beispiel», nur die Kehrseite der gleichen Münze. Wenn der Apostel nicht wahrhaft «Christus angezogen

hat» (Gal 3, 27), wenn er nicht als ein «*alter Christus*» spricht, ist er unfähig, seine Hörer Christus gegenüberzustellen.

In der paulinischen Theologie ist der Faktor, der den Gläubigen und die Gemeinde befähigt, Christus darzustellen, die Gegenwart des Geistes; beide sind Tempel, in denen der Geist wohnt (1 Kor 3, 16–17; 6, 19). Das ist keine personale Gegenwart. Durch das Wirken des Geistes befähigt Gott den Menschen, die der Menschheit durch Christus eröffneten Möglichkeiten zu erkennen.¹⁰ Das ist die tiefste Quelle der Eigenschaft des «Andersseins», die die Christen – kollektiv und individuell – auszeichnen sollte. Diese Eigenschaft des «Andersseins» ist die Heiligkeit oder die Kundgabe der Transzendenz.¹¹ Es ist unmöglich, ihre konstituierenden Elemente adäquat zu definieren, doch Paulus berührt einen Aspekt des Problems, wenn er in Korinth von der Eucharistie spricht.¹²

Von der Idee her gesehen sollte die eucharistische Versammlung eine Verkündigung des Todes des Herrn sein (1 Kor 11, 26). Sie sollte ein sichtbares Zeichen dafür sein, daß Gott «uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat» (1 Jo 4, 10). Die Aufmerksamkeit des Apostels Paulus konzentriert sich in erster Linie auf die liturgische Versammlung als Verwirklichung der Einladung des Vaters zu einer personalen Gegenwart und nicht auf die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Die zwei Aspekte stehen in einer engen Beziehung zueinander, doch der letztere impliziert nicht automatisch den ersten, wie Paulus betont. «Wenn ihr euch nun versammelt, dann heißt das nicht das Herrenmahl genießen, denn jeder nimmt beim Essen seine eigene Mahlzeit vorweg, und der eine hungert, der andere aber ist berauscht» (1 Kor 11, 20–21). Das Verhalten der Korinther hat den offenbarenden Charakter des Mahles zunichte gemacht, so daß Paulus unmißverständlich sagen konnte, daß das Mahl, welches die Korinther aßen, nicht das Herrenmahl war. Man hat viele erfolglose Versuche unternommen, um die Wirkung dieser Feststellung abzuschwächen, doch ist es klar, daß für den Apostel äußere Dinge eine wesentliche Dimension der liturgischen Feier beeinträchtigen.

Um das zu begreifen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die durch den Tod Christi bewirkte Versöhnung eine vertikale und eine horizontale Dimension besitzt: Der Mensch ist mit Gott und mit seinen Mitmenschen versöhnt. Diese beiden Dimensionen lassen sich nicht voneinander trennen, weil eine die Bedingung für die andere ist. Der Mensch ist wesentlich sozial. Sein Bedürfnis nach

den Mitmenschen und seine Abhängigkeit von ihnen ist so sehr ein Teil seiner Wesensstruktur, daß er sich ohne sie nicht in normaler Weise als Person entfalten kann. Doch die Aggressivität ist ebenfalls ein Zug der menschlichen Natur. Der Mensch fühlt sich durch den anderen bedroht und reagiert instinktiv mit psychischer, ja sogar physischer Abwehr gegen eine zu weitgehende Annäherung. Diese Spannung – das Bedürfnis des Menschen nach vertrauender Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen und seine innere Abwehr dagegen – ist vielleicht das schmerzlichste Anzeichen für seine Gefallenheit. Vor diesem Hintergrund hebt sich die Feststellung des Apostels am deutlichsten ab. Die Eucharistie ist das Sakrament der von Christus bewirkten Versöhnung, und die an ihr teilnehmen, sollten zeigen, daß diese Spannung *tatsächlich* gelöst ist. Eine Gemeinde, in der vollständiger Friede und gegenseitiges Vertrauen herrschen, steht in lebhaftem Gegensatz zu ihrer Umwelt; sie hat diese Eigenschaft des «Andersseins», welche der einzig geeignete Rahmen für das Wort ist. Die eucharistische Versammlung ist ein innerer Widerspruch, wenn die Teilnehmer daran nicht wahrhaft und wirklich untereinander ausgesöhnt sind. Doch soll dabei nicht übersehen werden, daß die Eucharistie zugleich eine Rolle in der Schaffung dieser Einheit spielt, da sie die vertikale und die horizontale Dimension einschließt: «Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft (*κοινωνία*) im Leib Christi?» (1 Kor 10, 26). Es verlängert und verstärkt die Wirkungen der Taufe, deren soziale Dimension in den Briefen so stark zum Ausdruck kommt: «Ihr habt den neuen Menschen angezogen... *Da* gibt es nicht mehr Grieche und Jude, nicht Beschneidung und Unbeschnittensein, nicht Barbar und Skythe, nicht Sklave und Freier, sondern alles und in allem Christus» (Kor 3, 10–11). Der «neue Mensch» ist der ganze Christus – Haupt und Glieder.

In den oben besprochenen Texten betont Paulus gleichermaßen die Gemeinschaft und den Einzelmenschen. Beide können Zeichen oder Gegenzeichen sein.¹³ Als Zeichen sind sie christologisch. Wenn das Wort, vom Einzelmenschen gesprochen, eine reale Begegnung mit Christus bewirkt, dann weil er ein «*alter Christus*» ist. Stellt die Gemeinschaft das Wort des Lebens bildhaft dar, dann weil sie wahrhaft Leib Christi ist. In beiden Fällen bewegt sich das Denken des Apostels auf der phänomenologischen Ebene. Er denkt an eine wahrnehmbare Eigenschaft, welche die Umwandlung der kausalen Gegenwart Gottes in eine Verkündigung und

der Liturgie zur ontischen Möglichkeit seiner personalen Gegenwart bewirkt. Wenn, wie wir sahen, Christus *die* Einladung zu dieser Gegenwart ist, so ist er auch das Modell der Antwort des Menschen. Das wird am deutlichsten in den Stellen vom Neuen Adam sichtbar, an denen der Gehorsam des letzten Adam dem Ungehorsam des ersten Adam gegenübergestellt ist (Röm 5, 12–21).

Diese beiden Gestalten stellen die beiden Arten und Weisen des kollektiven und individuellen menschlichen Erbes dar. Gegenwärtig befinden sie sich in Spannung zueinander, und die ontische Möglichkeit der Gegenwart Gottes ist in ihrer Realität dadurch bedingt, wie weit der Einfluß Christi den Adams überwiegt. So ist das Abbild Christi im Einzelmenschen oder in der Gemeinschaft niemals vollkommen. Es bleibt immer eine vollkommener Darstellung möglich. «Wir alle aber, die wir mit enthültem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln, werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (2 Kor 3, 18). Nach seiner Gottbegegnung auf dem Sinai strahlte Moses' Antlitz derart im Widerschein der Herrlichkeit des Herrn, daß er es vor den anderen Israeliten verhüllen mußte. Doch dieser Glanz war, gleich dem Bund, den er versinnbildete, nur vorübergehend. Der neue Bund jedoch wird durch die Herrlichkeit Christi versinnbildet. Da die Gläubigen nach dem Bilde Christi gestaltet werden (Röm 8, 29), sind sie seine Herrlichkeit. Im Alten wie im Neuen Testament bezeichnet «Herrlichkeit» eine sichtbare, effektive Kundgebung Gottes. Gleich wie Christus Mittler des Vaters für die Menschen war, so sind die Gläubigen Mittler Christi für eine Generation, die ihn nicht mehr im Fleische gekannt hat. Mit «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» meint Paulus ganz einfach, daß das Abbild Christi im Gläubigen zunehmend offenkundiger werden sollte. Aus der Perspektive des für den Apostel wesenhaften Realismus wäre es abwegig, den Begriff «Bild Christi» in einem mystischen oder statischen Sinne zu verstehen. Umgewandelt werden (zu diesem Bilde) bedeutet, «den Sinn Christi» haben (1 Kor 2, 16; Phil 2, 5; Röm 15, 5), und «Sinn» dürfte in diesem Zusammenhang, wie Bultmann klar gemacht hat, etwa mit «Charakter» wiederzugeben sein – der in der Daseinsweise eines Menschen Gestalt gewinnt und offenkundig wird. Dieses dynamische Element wird in dem zweiten Text deutlicher: «Und seine Gaben bestanden darin, daß er einige zu Aposteln, einige zu Propheten und einige zu Evangelisten machte... Zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle gelangen zur Einheit

des Glaubens und zur Erkenntnis des Sohnes Gottes und zum vollendeten, voll herangereiften Menschen geworden sind, der die Fülle Christi zur Wirklichkeit bringt» (Eph 4, 11–13). Die Gedrängtheit und Tiefe dieses Textes macht die Übersetzung schwierig, und obwohl in der uns vorliegenden Formulierung des Epheserbriefes eine andere Hand eine bedeutsame Rolle gespielt hat, ist der Gedankengang grundlegend der des Paulus. Ebenso wie in 2 Kor haben wir hier mit einem Prozeß des Werdens zu tun. Bis zum Ende der Zeit kann der Leib Christi intensiv und extensiv aufgebaut werden. Wenn sie gemeinsam zur immer vollkommeneren Einheit im Engagement und im Handeln streben, bringen die Gläubigen («der neue Mensch») «den vollendeten Menschen», das heißt den ganzen Christus in seiner Fülle, immer mehr zur Entfaltung.

Bis zu diesem letzten Augenblick ist das Leben der Kirche durch dieselbe Mehrdeutigkeit verhüllt, die für das irdische Leben Jesu charakteristisch war. Weder bei der einen noch beim anderen ist Gottes Einladung so unbedingt einsichtig und machtvoll, daß sie Annahme fordert. Das würde auch der Idee von der personalen Gegenwart widersprechen. Freundschaft wird nicht gefordert. Das Selbst offenbart sich in der Hoffnung und niemals in einem Augenblick ganz. Selbst auf der menschlichen Ebene ist die Reaktion auf das erste Zeichen von Geheimnis umgeben. Man mag sie bis zu einem bestimmten Grade rational erklären, aber die endgültige, letzte Antwort entzieht sich uns immer. Es liegt darin unvermeidlich ein Element blinden Vertrauens oder Glaubens. Wir können daher erwarten, im Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen dieselbe Grundstruktur zu entdecken. In diesem Falle aber wird das Problem dadurch kompliziert, daß das Freundschaftsangebot auf indirektem Wege erfolgt. Alles dreht sich um die Glaubwürdigkeit des Vermittelnden. Paulus war sich dessen zutiefst bewußt, und man hat den starken Eindruck, er würde denen zugestimmt haben, welche die Christen für den Tod oder die Abwesenheit Gottes tadeln; nicht so sehr, weil die Christen durch ein übertriebenes Interesse an der Ver begrifflichung ein falsches Bild von Gott geschaffen haben, – sie haben sich vielmehr eingebildet, sie könnten Gottes Einladung zur personalen Gegenwart allein durch Worte mitteilen. Für Paulus muß die Wiederholung der Einladung die Form einer Neudarstellung (re-presentation) annehmen. Wie die ursprüngliche Einladung – Christus – lebendig und personhaft war, so muß es auch ihre Wiederholung sein. Worte sind unerlässlich, doch ihre ein-

zige Funktion ist die Klärung und Verdeutlichung. Sie sind sinnlos, solange sie Antwort auf die Fragen geben wollen, die sich beim Kontakt zweier Persönlichkeiten ergeben. Herausgetrennt aus dem Zusammenhang des ganzen Christus, können sie nur verdunkeln oder irreführen. Die wahre Bedeutung des Mysteriums kann nur durch ein Element von Transzendenz in der gläubigen Gemeinde, ein «Anderssein» im Verhalten ihrer Glieder, zum Vorschein gebracht werden. Solange die Gläubigen vom Geist Christi (Röm 8,9–10) nicht so umgewandelt sind, daß das Wort «Vater» aus einem tief inneren Antrieb heraus ganz natürlich

auf die Lippen kommt,¹⁴ sie folglich als «*alter Christus*» leben und so den ganzen Christus bilden, ist Gottes Einladung zur Freundschaft keine glaubwürdige Option. Das Angebot kann von denen aufgehoben werden, die sich einbilden, es selbst angenommen zu haben. Kurzum: Die personale Gegenwart Gottes in der Welt ist abhängig von dem gebrechlichen, mehrdeutigen Zeichen, das er dafür gewählt hat – der Kirche. Nur wenn Menschen auf dieses Zeichen eingehen, können sie die Hand Gottes in den Ereignissen und in der materiellen Wirklichkeit sehen, und in ihrer Antwort wird die Welt umgeformt.

¹ Das wurde besonders deutlich in der Diskussion über die Realpräsenz, vgl. P. Schoonenberg, *The Real Presence in Contemporary Discussion: Theologischer Digest* 15 (1967) 3–11; E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart* (Düsseldorf 1967).

² Z. B. Jer 23, 24; Is 6, 3; Kol 1, 19.

³ Zur Unterscheidung von ontologischer und ontischer Möglichkeit – vgl. J. Macquarrie, *An Existentialist Theology* (London 1960) 30–31.

⁴ F. Prat, *La théologie de saint Paul II* (Paris 1938) 14.

⁵ Diese Stelle ist eine berühmte Crux, und es besteht keine Einigkeit über ihre Interpretation. Das mindeste, was gesagt werden kann, ist, daß die hier zugrunde gelegte Interpunktion der Grammatik wie dem neutestamentlichen Sprachgebrauch die wenigste Gewalt antut.

⁶ R. E. Brown, *Does the New Testament call Jesus God?: ThSt* 26 (1965) 545–573.

⁷ Vgl. A. Feuillet, *Le Christ Sage de Dieu dans les épîtres pauliniennes* (Paris 1966).

⁸ Zur Begründung der Verben, die ergänzt sind, um den Sinn des Textes zum Ausdruck zu bringen, vgl. F. M. Sagnard, *A propos de 1 Cor 8, 6: EThL* 26 (1950) 54–58.

⁹ Zur neusten und biblisch fundierten Analyse des Glaubensaktes, vgl. R. Haughton, *The Act of Love* (London 1968).

¹⁰ Vgl. W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus* (Fribourg 1963).

¹¹ Vgl. R. Latourelle, *La sainteté signe de la Révélation: Gregorianum* 46 (1965) 36–65.

¹² Vgl. L. Dequeker-W. Zuidema, *Die Eucharistie nach Paulus* (1 Kor 11, 17–34): *Concilium* 4 (Dezember 1968) 739.

¹³ Zu diesem Thema in den Pastoralbriefen und im ersten Petrusbrief, vgl. P. Lippert, *Leben als Zeugnis: Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe* (Stuttgart 1968).

¹⁴ Hier ist Bezug genommen auf Gal 4, 6 und Röm 8, 15. An diesen beiden Stellen ist die Tatsache der Sohnschaft vorausgesetzt. Paulus' Anliegen ist es, seine Leser zur bewußten Erkenntnis zu wecken, daß sie Kinder Gottes sind, und sein Gedankengang dürfte paraphrasiert etwa folgendermaßen lauten: Wenn der Ruf «Abba!» so selbstverständlich auf eure Lippen kommt, unter dem Antrieb von etwas, was tief in euch selbst lebt, dann ist das nur möglich, wenn und weil ihr Gottes Bemühen um euch erfahren habt. – R. Haughton hat sehr scharfsinnig festgestellt, daß «Gott (Vater) nennen nicht bedeutet, daß man seine Eigenschaften anerkennt, sondern Zeugnis gibt von der Erfahrung eines interpersonellen Verhältnisses» (*The Transformation of Man: A Study of Conversion and Community* [London 1967] 190).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEROME MURPHY-O'CONNOR

geboren am 10. April 1935 in Cork (Irland), Dominikaner, 1960 zum Priester geweiht. Er studierte am Studium der Dominikaner in Irland, an den Universitäten Fribourg, Heidelberg und Tübingen sowie an der École biblique in Jerusalem. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, Doktor der Theologie und seit 1967 Professor für zwischen-testamentarische Literatur und Literatur des Neuen Testaments an der École biblique. Er arbeitet regelmäßig an der «Revue biblique» mit.