

werden die Menschen heilsuchend zu Dem aufschauen, den sie durchbohrt haben. Und wie aus der Seite des ersten Adam im Tiefschlaf Eva geschaffen wurde, so wird hier aus der geöffneten Seite des Herrn im Tiefschlaf des Todes durch das Blut und Wasser, also durch Eucharistie und Taufe, die neue Eva, die heilige Kirche, geschaffen. Nicht zufällig steht darum Maria unter dem Kreuz und wird durch das Wort des sterbenden Herrn jetzt, wo sein physischer Leib dem Tod verfällt, Mutter dieses eben jetzt und hier geborenen mystischen Leibes der heiligen Kirche. So ist dieser Bericht voll tiefsinniger Wahrheiten. Sie müssen vom Exegeten erkannt und vom Verkünder dem Volke gezeigt werden.

Die Auslegung der Kirchenväter, die in der Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* besonders erwähnt wird, ging vom Literal Sinn aus, blieb aber nicht bei ihm stehen. So dürfen wir auch heute weder einem einseitigen Symbolismus verfallen, noch im bloß Literarisch-Philologischen hängen bleiben, sondern müssen in nüchternem Studium den Literal Sinn feststellen, aber dann auch den geistlichen Sinn erfassen, seinen theologischen Wert herausarbeiten und seine Heilsbedeutung erkennen und verkünden. So müssen exegesische Schrifterklärung, theologische Vertiefung und religiöse Verkündigung zusammenwirken.

Wahrheitsbotschaft und christlicher Wandel

Ein Beitrag zur Theologie der Frömmigkeit
nach den paulinischen Schriften

Von Günter Soballa S. J., Berlin

Einer der am häufigsten erhobenen Vorwürfe gegen die heutige Form der Verkündigung, besonders in Exerzitien- und Missionspredigten, lautet, diese sei zu einseitig moralisierend und zu wenig an den großen dogmatischen Wahrheiten orientiert. Die Vertreter der sog. „alten Schule“ wiederum weisen darauf hin, daß jene Prediger, die ständig und nur über Trinität, Menschwerdung, Gotteskindschaft usf. reden, erfahrungsgemäß wenig Frucht für die Besserung des christlichen Lebens ernten, ja daß sie sogar in Gefahr sind, eine Scheinfrömmigkeit eingehildeter Ideale an die Stelle ernsten sittlichen Strebens zu setzen. Zweifellos sind beide Richtungen von einem richtigen Anliegen geleitet; darum würde jede Polemik nur dazu führen, die Fronten noch mehr zu verstieren. Es käme vielmehr darauf an, zu zeigen, wie die bestehende Kluft durchaus nicht notwendig und unüberbrückbar ist und wie eine echte Versöhnung der Gegensätze erreicht werden kann.

Die Meinungsverschiedenheit, von der die Rede war, wurzelt letzten Endes in einem verschiedenen *Daseinsverständnis*. Wie muß der Mensch sich gegen die Wirklichkeit verhalten, die er als gültig, als wahr erkannt hat? Hier heben sich zwei Grundauffassungen deutlich voneinander ab: Von der Antike her steht das Ideal des »ἀνθρώπος θεωρητικός«, der Primat der *Kontemplation*. Betrachtend, schauend tritt der Mensch der Wirklichkeit gegenüber und in diesem reinen Schauen (*θεωρία*) öffnet sich ihm die Wahrheit. Das Schauen, das nur um seiner selbst willen da ist,

ohne alle Zwecke des Wollens und Tuns, die wunschlose Versenkung in die ewige Wahrheit — dies wird als die eigentlich menschliche Vollendung gefeiert¹. Die andere Auffassung erwartet alles Heil vom *Tun* des Menschen. Nicht dem Schauen- den gibt sich die Wirklichkeit, sondern dem, der mit ihr umgeht, der sie gleichsam mit der Faust ergreift. Es bleibt dem Menschen kein anderer Weg als der des aktiven Kampfes, der Bewältigung um jeden Preis. Gerade heute wird diese Lösung allenthalben verkündet. Der Mensch empfindet die Welt als eine einzige große Werkstatt, in der alles abgestellt ist auf die Gewalt des Tuns, und zwar eines Tuns, das in sich selbst seine Rechtfertigung hat, das selber erst hervorbringen muß, was als wirklich und wahr gelten soll.

Zwischen diesen Polen bewegt sich, ganz allgemein gesprochen, das menschliche Daseinsverständnis. Richten wir nun unser Augenmerk auf den Bereich des Religiösen, so wird die geschilderte Problematik besonders dringlich. Das Wesen des Christentums liegt ja gerade darin, daß es die *Offenbarung einer neuen Wirklichkeit* vermittelt. Und zwar nicht irgendeiner Wirklichkeit, sondern der schlechthin letzten. Diese Wirklichkeit, zuvor verborgen in undurchdringlichem Geheimnis- Schleier, wird von Gott enthüllt und tritt uns mit dem Anspruch absoluter Gültigkeit entgegen. Damit erhebt sich die Frage: Wie soll der christliche Mensch zu der ihm durch Gottes Offenbarung erschlossenen Wirklichkeit Stellung nehmen, ihr in seinem Leben Rechnung tragen? Vollzieht sich christliches Dasein primär als *Kontemplation* ewiger Wahrheiten oder als *Aktion* der Erfüllung göttlicher Gebote²? Oder ist dieser Gegensatz künstlich und hat einer höheren Einheit Platz zu machen? Eine befriedigende Antwort darauf scheint uns nur durch eine Rückbesinnung auf die *innere Struktur der Offenbarungswahrheit* möglich. Erst die volle Sicht des eigentümlichen Charakters christlicher Wahrheit kann zur Klarheit über die Eigenart christlichen Lebensvollzuges verhelfen.

Um das Ergebnis hier schon vorweg zu nehmen: Eine genaue Analyse der Wahrheiten, die den Kosmos der christlichen Offenbarung ausmachen, wird die vollendete Harmonie des „dogmatischen“ und des „moralischen“ Elementes der Offenbarung an den Tag bringen. Nicht in dem Sinn, als ob es in der Offenbarung gleich viele praktische, das Handeln bestimmende Wahrheiten gäbe, wie es theoretische gibt, die unser religiöses Wissen bereichern. Vielmehr muß jene Harmonie so gedacht werden, daß *jeder* dogmatische Indikativ zugleich auch schon einen moralischen Imperativ bedeutet, daß also der *gesamten* christlichen Wahrheit eine Sittlichkeit begründete Kraft eignet. Wie die Offenbarung Prinzip einer Welt- und Lebens- *anschauung* ist, so ist sie auch — gleich ursprünglich und gleich notwendig — Prinzip einer Welt- und *Lebensgestaltung*.

Wir wollen den Nachweis dafür an Hand der *Briefe des hl. Paulus* führen.

¹ Schon einer oberflächlichen Lektüre der Paulinen fällt auf, wie zwei (scheinbar) auseinanderliegende Motive den Apostel bei der Abfassung seiner Schreiben geleitet haben: Einerseits weiß er sich als von Gott bestellter Verkünder einer Botschaft, die den Anspruch unbedingter Hinnahme erhebt, also *Wahrheit* enthält. Andererseits liegt ihm aber ebenso das *praktische Christenleben* der neugewonnenen Gemeinden am Herzen; dieses immer mehr

² Vgl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, S. 128

² Vgl. Die geistvolle Studie H. U. v. Balthasars: Aktion und Komtemplation: in Geist und Leben 21 (1948), S. 361—370.

zu aktivieren und (bis in kleinste Einzelheiten hinein) zu gestalten, ist seine unermüdliche Sorge. Diesem Eindruck entspricht die übliche schematische Gliederung der Briefe in einen dogmatischen und einen paränetischen Teil, die sich in den meisten exegetischen Handbüchern findet. In Wirklichkeit verlaufen jedoch die beiden Linien nicht parallel, sondern verschlingen sich in mannigfacher Weise. Die lehrhaften, dogmatischen Stücke münden gewöhnlich ganz spontan in praktische Anwendungen, und oft genug nimmt der Apostel die schlichtesten Alltagsfragen zum Anlaß, um tiefe, dogmatische Zusammenhänge aufzudecken. Gewiß wäre es voreilig, aus derartigen Feststellungen schon endgültige Schlüsse zu ziehen; wohl aber darf man vermuten, daß die erwähnte Zuordnung von Wahrheitsbotschaft und christlichem Wandel mehr als zufällig ist, daß sie eine echte Wesensbezeichnung offenbart.

I.

*Wahrheit als geschichtlicher Vorgang:
Die Notwendigkeit lebendigen Mitvollzuges*

a) Der Eigencharakter der christlichen Offenbarungswahrheit wird am besten deutlich, wenn wir ihn auf dem Hintergrund des Wahrheitsbegriffes, wie er von der griechischen Philosophie herkommt, betrachten.

Das Anliegen der Philosophie ist die Erschließung der Wirklichkeit. Es geht in ihr also um *Wahrheit*. Denn ἀλήθεια bedeutet dem Wortsinn nach „Un-verborgenheit“. Wahrheit ist also nichts anderes als „das zur Erscheinung kommende, wirkliche Wesen einer Sache“³, ein „Sachverhalt oder Tatbestand, sofern er gesehen, gezeigt oder ausgesprochen wird und in solchem Sehen, Zeigen oder Reden voll erschlossen wird bzw. sich erschließt, so wie er wirklich ist“⁴. Dieser Formalbegriff eines (erschlossenen oder mindestens erschließbaren) wirklichen Tatbestandes wird nun von der Philosophie auf das Sein schlechthin angewendet. Das Sein ist Wahrheit durch diesen Charakter der absoluten „Geltung“, der ihm zukommt. Sowohl für Plato wie für Aristoteles bedeutet Wahrheit das „eigentlich sein“ des Seienden, sein οὐτὸν καὶ οὐτό⁵. Indem aber Wahrheit den Sinn von „eigentlicher Wirklichkeit“ erhält, liegt darin schon eine Frontstellung gegen die Welt der Erscheinungen, der ein wahrhaftes Sein abgesprochen wird. Wahr ist nur das Ewige, Unvergängliche, Immerseiende, streng Notwendige. Das zufällige Einzelne und der Fluß des Geschehens können niemals Gegenstand wahren Wissens werden; es gibt darum für das griechische Denken keine *Geschichte* als Wissenschaft. Was sich in der raumzeitlichen Welt ereignet, ist im letzten Grunde belanglos: ein Schattenspiel an der Wand der Höhle, in der wir nach jenem platonischen Mythos gefesselt weilen, das uns bald quält, bald belustigt, oder — aristotelisch — eine kaum wahrnehmbare Welle des ewig in sich zurückflutenden Seins, des kosmischen Kreis-Umschwungs (*κυκλοποιία*), der die eigentliche Wirklichkeit und damit Wahrheit, ja die Göttlichkeit der Welt darstellt.

Damit röhren wir schon an den ersten tiefgreifenden Unterschied antiker Wahrheit vom Wahrheitsbegriff der Offenbarung: Auch die Offenbarung will dem Menschen die Wirklichkeit entschleiern, auch sie will ihm Wahrheit schenken. Aber diese neue Wirklichkeit ist eine *geschichtlich* gestaltete. Das große Mysterium, welches

³ P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1951⁸, S. 338

⁴ R. Bultmann in: ThWb I, 239 (Art. ἀλήθεια)

⁵ Plato, Symp. 211 b; 212 a

der Apostel im Eingangshymnus des Epheserbriefes feiert, besteht in der *Oikonomia*, der Heilsveranstaltung Gottes, die zur Ausführung in der „Fülle der Zeit“ (1, 10) gelangt, also wahre Geschichte ist. Wenn sie auch als „vor Grundlegung der Welt“ (1, 4) in der Sphäre Gottes vorbereitet erscheint, so ereignet sie sich doch inmitten dieser konkreten Welt. Es geht nicht an, die Wucht des realen Geschehens und die Dramatik der Ereignisse zu einer reinen Symbolik zu verflüchtigen oder für mythologische Einkleidung bestimmter theologischer Ideen zu erklären. Alles hängt an dem historischen Faktum, das sich nun einmal so und nicht anders zugetragen hat⁶.

So zeichnen die Briefe des hl. Paulus den Beginn der Heilsgeschichte in seiner allerernstesten Realität: Der Apostel spricht von der geschichtlich wirklichen „Verfehlung“ (Röm 5, 15. 17. 18) und „Übertretung“ (5, 14) und dem „Ungehorsam“ (5, 19) des geschichtlichen „ersten Menschen von der Erde“ (1 Kor 15, 47), der das „Gericht zur Verdammung“ (Röm 5, 16) verwirkte. Er schildert die bittere Wahrheit vom „Überströmen der Sünde“ (Röm 5, 20) innerhalb der geschichtlichen Juden- und Heidenwelt (Röm 1, 18—3, 20), über die sich „der Zorn Gottes vom Himmel her offenbart“ (1, 18), da „auch nicht ein einziger gerecht ist“ (3, 10), vielmehr „alle gesündigt haben und der Herrlichkeit Gottes ermangeln“ (3, 22). Dieser scheinbar unaufhaltsam strömenden Flut von Sünde und Verlorenheit, die sich durch die Geschichte des Menschen ergießt, wird nur Einhalt geboten durch ein anderes Ereignis, an dem sich ihre Wogen brechen — ein Ereignis, das nun allerbeglückendste Realität ist: die Geschichte der Erlösung durch den „letzten Adam“ (1 Kor 15, 45), den „Menschen vom Himmel“ (15, 47). Ihre Spannweite ist (gemäß 1 Tim 3, 16) markiert durch Christi (geschichtliches) „Erschienensein im Fleisch“ und seinem (ebenfalls geschichtlichen) „Aufgenommensein in Glorie“.

Das Christusereignis setzt mit der Menschwerdung ein: „Als die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, geworden aus dem Weib, geworden unter das Gesetz“ (Gal 4, 4). Gott, der Überweltliche und Überzeitliche, hat von jetzt an eine wirkliche Geschichte, die mess- undzählbar ist an den „Tagen Seines Fleisches“ (Hebr 4, 7). Er tritt in das Menschengeschlecht ein, wie es sich geschichtlich von Adam herleitet, als „Sproß aus Davids Samen dem Fleische nach“ (Röm 1, 1; 2 Tim 2, 8). So lebt er dann sein schicksalhaftes Leben in Gemeinschaft mit den Menschen seiner Zeit. Er übt den Gehorsam (Phil 2, 8; Hebr 4, 8), welchen die Situationen dieses Lebens von ihm verlangen — bis in die äußerste Situation hinein: „Er ward gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuze“ (Phil 2, 8). Im Tode aber, und noch dazu einem Tod durch grausame Marter, enthüllt sich die erschreckendste Möglichkeit, die nur geschichtlichen Wesen eignet: die Möglichkeit jähren Endes, das andere geschöpfliche und geschichtliche Ursachen ihnen bereiten können. Soweit

⁶ Es ist hier nicht der Ort für eine Auseinandersetzung mit der von R. Bultmann geforderten „Entmythologisierung“ der neutestamentlichen Verkündigung („Neues Testament und Mythologie“, in: Offenbarung und Heilsgeschehen, Beitr. z. ev. Theologie, 7, 1941). Wir verweisen auf das jüngste Werk von Jos. Rupert Geiselman: Jesus, der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmata als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1951: Ders.: Der Glaube an Jesus Christus — Mythos oder Geschichte? in: Theol. Quartalschrift 1949, S. 257 ff., 418 ff.; ders.: Das Ostermysterium im Lichte der urapostolischen Verkündigung, Geist und Leben 25 (1952) S. 85—98

geht Gott in die Geschichte ein, daß er auch diese Möglichkeit auf sich nimmt. Und sie besiegt. Besiegt nicht etwa dadurch, daß schließlich doch alle Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit anerkennen müssen und die gute Sache, für die er in den Tod gegangen ist. Seine Auferstehung ist viel mehr als das Symbol eines moralischen Triumphes. Daß Christus „aus den Toten erweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters“ (Röm 6, 4), diese „Krafttat“ Gottes, die „er erwirkte an dem Gesalbten, ihn auferweckend aus den Toten“ (Eph 1, 20), ist ein auf Grund zuverlässiger Zeugen-aussagen nachprüfbares Geschehen (1 Kor 15, 5—8). Kreuz und Auferstehung bilden nach Paulus die *eine* Geschichte unseres Heiles, deren Heilscharakter eben in dieser unaufhebbaren Geschichtlichkeit gründet, ohne die das Kerygma des Apostels „eitel und nichtig“ (1 Kor 15, 14) wäre: „Ich tue euch, Brüder, das Evangelium kund, das ich euch gepredigt habe, das ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch feststeht, durch das ihr auch gerettet werdet, wenn ihr es festhaltet, wie ich es euch verkündet habe — ihr müßtet denn umsonst gläubig geworden sein. Als Hauptstück habe ich euch überliefert, was auch ich überliefert empfing: daß Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß der Schrift, und daß er begraben ward und daß er auferweckt ward am dritten Tag gemäß der Schrift“ (1 Kor 15, 1—5).

Mit dem Eingang des Herrn in die Glorie des Vaters ist jedoch die Heilsgeschichte noch nicht vollendet. Die Verklärung Christi eröffnet vielmehr eine neue Phase ihrer Entfaltung. Wohl erscheint der Herr jetzt „um seines Todesleidens willen mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt“ (Hebr 2, 9), „über-erhöht . . ., daß sich im Namen Jesu jedes Knie beuge“ (Phil 2, 9 f.). Aber damit distanziert er sich nicht von dem Lauf dieser sichtbaren Welt, deren Elend er so tief ausgekostet hat. Im Gegenteil: Sein „Aufsteigen hoch über alle Himmel“ (Eph 4, 10) hat den Sinn „alles zu erfüllen“ (ebd.). Als „Sohn Gottes in Macht aus der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1, 4) und eingesetzt zum „Allherrscher“ (*xύριος*; Phil 2, 11) übt er nun erst recht sein Erlöser-Amt aus. Nun erst, als „Erstgeborener aus den Toten“ (Kol 1, 18), nimmt er im Vollsinne die Stellung eines „Haupts des Leibes, der Kirche“ (ebd.) ein, die durch seinen lebenspendenden Einfluß zu ihrer vollendeten Gestalt reift: „Und alles hat er ihm zu Füßen gelegt, und er gab ihn als Haupt über alles der Kirche, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (Eph 1, 22 f.). In der Konstituierung der Kirche durch den Verklärten findet das geschichtliche Christusereignis seine Fortsetzung, seine kosmische Ausweitung. Denn die Oikonomia Gottes, das „Mysterium seines Willens . . . alles in Christus zur Einheit zusammenfassen“ (Eph 1, 9 f.), betrifft die Wesensaufgabe der Kirche. Durch die Kirche als „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3, 15) soll das Geheimnis dessen, der „erschienen ist im Fleisch“ (3, 16), sich auswirken zum „verkündet unter den Heiden“ und „geglaubt in der Welt“ (ebd.), damit allüberall „ein Leib und ein Geist“ (Eph 4, 4) sei, „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (ebd. 4, 5, 6).

Die göttliche Wahrheit begegnet uns also – das dürfen wir als bisheriges Ergebnis festhalten – in einer *welthaften* Existenzweise. Von nun ab braucht, ja darf der Wahrheitssucher nicht aus dem Umkreis der Welt hinausgehen: die Wahrheit ist auf Erden daheim. Nicht als ob für Gott irgend eine Notwendigkeit bestände, seine Wahrheit in der Geschichte und als Geschichte kundzugeben. Aber er hat nun einmal diesen Weg der „Kundmachung der Wahrheit“ (2 Kor 4, 2) gewählt, hat eine

sichtbar-geschichtliche Kirche zur „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3, 15) gemacht. Er hat nun einmal sein geheimnisvolles, überweltliches Wort mit dem Wort von Menschen identifiziert, hat es sich gleichsam „inkarnieren“ lassen in der Verkündigung des Evangeliums. Und aus dieser Tatsache ergeben sich schwerwiegende Konsequenzen. Dadurch, daß die Wahrheit sich der Endlichkeit anvertraut, daß sie in die Begrenztheit der geschichtlichen Welt eingeht, wird sie zur gefährdeten Wahrheit. Sie nimmt teil, wenn wir so formulieren dürfen, an der *Leidensfähigkeit* der Weltdinge. Denn in der Geschichte erscheint sie dem Widerspruch, dem Mißverständen, ja böswilliger Verdrehung ausgesetzt.

Dieses Schicksal beginnt schon in den ersten Zeiten des Christentums: durch die Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidentum. Im Brief an die Gemeinden Galatiens sieht sich der Apostel gezwungen, sein Anathema den Judaisten entgegenzuschleudern, die „das Evangelium Christi umkehren“ (1, 7) in ein „anderes Evangelium“ (1, 6) und so die Galater „hindern, der Wahrheit zu gehorchen“ (5, 7). Sogar gegen Kephas und dessen Umgebung muß er sich verwahren (2, 11), weil sie, trotz theoretischer Übereinstimmung, praktisch doch nicht „nach der Wahrheit des Evangeliums wandeln“ (2, 14), indem sie sich von der Tischgemeinschaft mit den Heiden zurückzogen (2, 12 f.). — Das Thema des Kampfes gegen auftretende Irrtümer durchzieht auch fast sämtliche anderen Briefe Pauli, wenn auch in wechselnder Ausführlichkeit. So geht es z. B. im zweiten Thessalonicherbrief darum, falsche Parusievorstellungen zu korrigieren. 1 Kor wendet sich gegen eine verstiegene Geistmystik und gegen die Leugnung der realen Auferstehung. Der Philipperbrief führt wiederum eine scharfe Attacke in Richtung auf die Judaisten. Die Gemeinde von Kolossä muß Paulus vor dem Engelkult und Aszetismus einer „Philosophie der Weltelemente“ warnen. Vollends ist in den Pastoralbriefen die Reinheit der Lehre die große Sorge des Apostels. „Ich bat dich, in Ephesus zu bleiben, um gewissen Leuten zu verbieten, andere Lehren zu verkünden“ (1 Tim 1, 3). Hier wird die Achtsamkeit vor allem auf bestimmte Formen des Judentums (1 Tim 1, 7; Tit 1, 10) und auf das intellektuell-sittliche Chaos der bereits anhebenden Gnosis (1 Tim 4, 1—3; 6, 20, 2 Tim 3, 1—8) gelenkt.

Aber der Blick des Apostels geht noch weiter: in die „Zeit, wo sie die gesunde Lehre nicht mehr ertragen, sondern nach den eigenen Begierden zu ihrem Ohrenkitzel sich Lehrer zusammensuchen, und wo sie das Ohr von der Wahrheit ab- und zu den Mythen hinwenden“ (2 Tim 4, 3—4). Es ist deutlich, das Geheimnis der „letzten Zeiten“ (2 Tim 3, 1), das sich hier öffnet. Denn wenn der Irrtum, oder besser der „Widerstand gegen die Wahrheit“ (2 Tim 3, 8), einem „Hinachten auf Truggeister und dämonische Lehren“ (1 Tim 4, 1) zugeschrieben wird, wodurch man der „Schlinge Satans“ verfällt, „von ihm gefangen gehalten im Bann seines Willens“ (2 Tim 2, 26), dann ist die Parallelie zu dem in 2 Thess vorausgesagten „Abfall“ der Endzeit, hinter dem der „Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher“ (2, 3 f.) steht, unverkennbar. Erst das Licht der endzeitlichen Ereignisse klärt die letzten Gründe des unbegreiflichen, immer neuen Kampfes gegen die Wahrheit im Ablauf der Geschichte. Die eigentliche Tiefe der Geschichte ist der Antagonismus zwischen dem „Mysterium Gottes“ (Kol 2, 2), d. h. den Führungen seines alles umspannenden Heilwillens, und dem „Mysterium der Sünde, das schon jetzt alles durchwirkt“ (2 Thess 2, 7) d. h. den Gegenwegen des „Frevlers“ (2, 8) und „Widersachers“ (2, 4), der auf das „Verderben“ (vgl. 2 Thess 2, 10; 1 Kor 1, 18; 2 Kor 4, 3; Phil 3, 19) der Menschen hinarbeitet. Aber diese äußerste, unversöhnliche Feindschaft hat ihr Besonderes darin, daß sie sich unter der Form stärkster Ähnlichkeit und Verwechselbarkeit verbirgt.

Die Strategie Satans geht darauf aus, Gottes Wahrheit nachzuäffen, ja sie zu überbieten. Lüge und Schein sind die Waffen, mit denen er einer Wahrheit, die „schwach“ wurde, weil sie die Unangreifbarkeit ihres himmlischen Heimatortes verließ und sich in die Welt ein senkte, beizukommen sucht. In „Pseudo-Aposteln“ (2 Kor 11, 13) und „falschen Brüdern“ (11, 26), Irrlehrern, „die nach außen die Gestalt der Frömmigkeit haben“ (2 Tim 3, 5), erstehen ihm geeignete Helfer. Er „verwandelt“ sich sogar selber in einen „Engel des Lichtes“ (2 Kor 11, 14) und wird schließlich nach des Apostels Wort „sich in den Tempel setzen und als Gott ausgeben“ (2 Thess 2, 4). Trug, Schein und Lüge erreichen dann ihren eschatologischen Höhepunkt: „Jenes (des Antichrists) Ankunft geschieht in Satans Kraft mit allen möglichen trügerischen Machterweisen, Zeichen und Wundern und jeder Art ungerechter Täuschung für die, welche ins Verderben gehen dafür, daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben zu ihrer Rettung — und deshalb schickt ihnen Gott die Macht der Verführung, daß sie der Lüge glauben . . .“ (2 Thess 2, 9—11).

In diesem Äußersten setzt aber auch der Sieg der Wahrheit Gottes über die Lüge Satans ein: „Der Herr Jesus wird ihn . . . vernichten durch das Erscheinen seiner Ankunft“ (2, 8). Da Gott in Christo die Führung der Geschichte entscheidend an sich reißt, ist auch der Augenblick gekommen, wo seine Wahrheit unverhüllten Glanzes erstrahlt. Denn gerade in bezug auf die Parusie, das Hervortreten Gottes aus seiner selbstgewählten Verborgenheit, findet das Wort „Offenbarung“ betonte Anwendung. Die Entschleierung der Wirklichkeit, als welche sich uns von Anfang an das Wesen der Wahrheit darstellte, vollendet sich — nun aber in unangreifbarer richterlicher Majestät — „bei der Offenbarung des Herrn Jesus vom Himmel her mit den Engeln seiner Macht, in loderndem Feuer, Vergeltung übend an denen, die Gott nicht kennen und nicht gehorchen dem Evangelium von unserem Herrn Jesus, welche als Strafe empfangen werden ewiges Verderben vom Angesicht des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Stärke, wenn er kommt, majestatisch verherrlicht zu werden unter seinen Heiligen und angestaunt zu werden unter allen Gläubigen . . .“ (2 Thess 1, 7—10).

b) So spricht die Offenbarung das tiefste Geheimnis der Weltwirklichkeit als einer geschichtlich (und zwar heilsgeschichtlich) gestalteten aus, indem sie die ganze Dramatik des Menschheitsschicksals zu ihrem Thema hat: anhebend mit den Begebenheiten des Urstandes, ausklingend in die Ereignisse der Endzeit. In diesem Drama aber sind wir nicht unbeteiligte Zuschauer, sondern *handelnde Personen*. Ob wir es wollen oder nicht: die Geschichte, von der die Offenbarung erzählt, betrifft uns selbst. Sie ist die Situation, in der, ausnahmslos, jeder steht, und aus der es kein Entrinnen gibt. Das Vergangene, das uns berichtet, und das Zukünftige, das uns enthüllt wird, erweist sich — über seine bloß „tatsächliche“ Wahrheit (die im besten Fall „lehrreich“ wäre) hinaus — jeweils und immer neu als *reale Gestaltungsmacht* der Gegenwart.

So bedeutet die Kundgabe der Wahrheit gleichzeitig auch schon ein *Gericht* über alle, an die sie ergeht. Geschieht doch in ihr, wie Paulus lehrt, die „Apokalypse des Zornes Gottes vom Himmel her“ (Röm 1, 18), d. h. ein erstes Aufblitzen seines unverhüllten richterlichen Hervortretens am Endzeit-Tag. Die Wahrheit richtet,

indem sie die abgründige Verlorenheit des Menschen schonungslos aufdeckt. Sie bringt dem einzelnen zum Bewußtsein, daß auch er, kraft seines geschichtlichen Zusammenhangs mit der Unheilstat des „ersten Adam“ (1 Kor 15, 45), sich das „Verdammungsurteil“ (Röm 5, 16) Gottes zugezogen hat, daß er darum der unbeschränkten Herrschaft der Sünde und des Todes ausgeliefert ist (vgl. Röm 5, 12—21). Der Aufschrei: „Ich unseliger Mensch — wer wird mich aus diesem Todesleibe erlösen?“ (Röm 7, 24) kennzeichnet das letzte Lebens- und Weltgefühl der erbsündlichen Kreatur, die sich dazu verurteilt sieht, „ohne Gott in der Welt“ (Eph 2, 12) zu stehen und deshalb auch ohne Hilfe gegenüber dem in ihr tobenden Kampf zwischen „Geist“ und „Fleisch“ (Gal 5, 17; Röm 7, 14—25), unter „Todesfurcht während des ganzen Lebens“ (Hebr 2, 15) und preisgegeben an den, der die „Gewalt des Todes hat, das ist den Teufel“ (ebd. 2, 14). Diese vernichtende *Erkenntnis* enthält aber zugleich das *Bekenntnis*, daß „Gott wahrhaftig ist, jeder Mensch aber ein Lügner“ (Röm 3, 4) — also die Anerkennung des Schriftwortes: „Du sollst in deinen Urteilssprüchen als gerecht erfunden werden und Sieger bleiben, wenn man mit dir rechtest“ (ebd. 3, 4). Alle eigene Größe und jeglicher Rechtsanspruch bricht zusammen; der Sproß Adams beugt sich unter das Gericht Gottes, überführt von der Wahrheit Gottes. Damit ist jedoch der entscheidende Wendepunkt erreicht, wo die *rechtfertigende Kraft* der Wahrheit ihre Wirkung zeitigen kann, wenn sie gläubig aufgenommen wird, wo Gericht in Gnade übergeht: „Dank sei Gott (es ist geschehen), durch Jesus Christus, unsern Herrn“ (Röm 7, 25)!

Denn der konkrete Glaube ist nichts anderes als die absolute Hingabe und Übergabe an das Gerichts- und Gnadenwort Gottes. „In eben demselben Momente flammt der Glaube empor, in welchem . . . die Erkenntnis aufblitzt, daß des Menschen Elend und der in Christus offensbare Gott füreinander da sind“⁷. So muß die Aussage des Galaterbriefes verstanden werden, gemäß der „die Schrift alles unter der Sünde eingeschlossen hat, damit die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus den Gläubigen zuteil wurde“ (3, 22). Erst die durch die Offenbarungswahrheit vermittelte Erfahrung der aufgerissenen Abgründe und die hiermit verbundenen Gewissensnöte machen den rechtfertigenden Glauben möglich. Solcher Glaube fußt selbstverständlich auf dem festen Fürwahrhalten der geschichtlichen Tatsache, daß Gott Christus von den Toten erweckt hat; überdies aber verlangt er (vgl. Röm 4, 25) die „vertrauensvolle Annahme dessen, daß der in jenem Wunderakt bewiesene Gnadenwillen Gottes sich fortan erfüllen werde an jedem gläubigen Sünder in der ebenfalls paradoxen Tat der Rechtfertigung des Gottlosen“⁸. Echtes Gläubigwerden besagt ein Sich-Hineinnehmenlassen in Christi erlösendes Sterben und Auferstehen; deshalb manifestiert es sich notwendig im Vollzug der Taufe als dem wirksamen Symbol jener Erlösungstat. Es ist mithin kein theoretischer Vorgang, sondern zielt auf die *Aneignung* der Wahrheit, um durch sie heil und gerettet zu werden.

Vollends erhellt die Hinordnung der Glaubenswelt (d. h. der geoffenbarten Wahrheiten) auf die praktische Aktualisierung aus der von Paulus eindringlich erhobenen Forderung, daß der symbolische Vollzug, der in der Taufe geschieht, sich

⁷ A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus, Halle 1919, Bd. II S. 6

⁸ O. Pfeiderer, Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, Leipzig 1890, S. 169.

in einen real geübten fortzusetzen habe. Sterben und Auferstehen erscheinen ins *Aszetiche* gewendet: Christliche „Abtötung“ (vgl. Röm 6, 11 ff.; 8, 13) ergibt sich als eine unvermeidliche Konsequenz unseres Glaubens an den Opfertod des Herrn, da „wir uns von der Überzeugung leiten lassen: Einer ist für alle gestorben, folglich sind alle gestorben“ (2 Kor 5, 14). M. a. W. jenes geschichtlich gesehen *einmalige* Ereignis macht den Weg des Christen in der Welt zu einem „Sterben Tag für Tag“ (1 Kor 15, 31), „immerfort mitten im Leben in den Tod dahingegeben um Jesu willen“ (2 Kor 4, 11) und „allzeit die Tötung Jesu an unserem Leibe umhertragend“ (ebd. 4, 10). So ist christliche Aszese „Nachvollzug der Passion Christi als Akt des Glaubens zu jenem Ereignis, das sich im Kreuz endgültig vollzog zur Versöhnung der Welt mit Gott“⁹.

Ganz entsprechend erblidkt der Glaubende aber auch in Christi Auferweckung die Teleologie zu einem sittlichen Aufbruch hin: „... damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, ebenso auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6, 4), „lebend für Gott in Christus Jesus, unserm Herrn“ (ebd. 6, 11). Aus dem dogmatischen Indikativ entspringt unmittelbar der moralische Imperativ: „So darf also die Sünde in eurem sterblichen Leibe nicht mehr so herrschen, daß ihr seinen Begierden Gehorsam leistet ... Stellt euch vielmehr als solche, die aus dem Tode zum Leben erstanden sind, in den Dienst Gottes, und gebt eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit an Gott hin“ (ebd. 6, 12—13)¹⁰!

Gewiß soll nicht übersehen werden, daß die erwähnten heilsgeschichtlichen Wahrheiten vor allem *eschatologische Verheißen* sein wollen: Was uns jetzt geoffenbart ist, soll einst „an uns offenbar werden“ (Röm 8, 18), wenn wir „mit Christus zusammen offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol 3, 4). Dann, bei der „Apokalypse der Söhne Gottes“ (Röm 8, 19), wird sich herausstellen, daß und wie die Ereignisse von Passion und Auferstehung die Kundgabe von „Gottes geheimnisvoller, verborgener Weisheit“ (1 Kor 2, 7) waren, die „Gott vor den Weltaltern zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt hat“ (ebd.) — dann wird ihre Wahrheit (d. h. ihre absolut gültige Wirklichkeit) auch die eigentliche Wahrheit und das innerste Leuchten unserer Existenz bilden. Aber vorläufig — solange und weil wir der Werdwelt verhaftet bleiben — ist uns die feiernde Ruhe vollendeten Wahrheitsbesitzes versagt. Wahrheit ist *Auftrag* an den irdischen Wanderer, das wesenhaft „Neue“ (2 Kor 5, 17), Andersartige der Geheimnisse von Kreuz und Glorie in einer unverändert „alten“ Welt durchzusetzen, es nicht nur intellektuell tiefer zu verstehen, sondern es als seinen Standort innerhalb der Ordnungen (oder richtiger: Unordnungen) des gegenwärtigen Äons zu wählen. Hier liegt die Erklärung für den sogen. „Aszetismus“ christlicher Frömmigkeit, für die fast enttäuschend nüchterne Weise, in der das Ideal „der Welt gekreuzigt“ (Gal 6, 14) und „mit Christus erstanden“ (Kol 3, 1) zu sein sich konkretisiert: nämlich als „Ertöten der erdhörigen Glieder“ (ebd. 3, 5), soweit sie von der Neigung zu sündigen Leidenschaften beherrscht sind, und als „Dienst der Gerechtigkeit“ (Röm 6, 19), dessen „Frucht die

⁹ K. Rahner, *Passion und Aszese*, in: *Geist und Leben*, 22 (1949) S. 34

¹⁰ Den ethischen Charakter der Paulinischen Tauftheologie zeigt in gründlicher Analyse von Röm 6: R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Münchener Theol. Studien I, 1), München 1950, S. 32. 114. 185 ff.

Heiligung“ (ebd. 6, 22) bedeutet. Der Christ kann nicht in dem Sinn ein „jenseitiger Mensch“ sein, als ob er „nurmehr wie von außen“¹¹ an die Weltdinge rührte. Vielmehr trifft es eher zu, daß wir die jenseitige Wirklichkeit nur durch das Medium der diesseitigen erreichen; allerdings im Hindurchsterben durch sie, da in der täglichen Leidenserfahrung „unser innerer Mensch sich erneut“ (ebd.) zur Vorwegnahme unseres „Anteils am Reich Christi und Gottes“ (Eph 5, 5).

Das Glaubensleben deckt sich demnach mit dem „Unterwegs-sein“ des Christen in der geschichtlich strukturierten Welt des Glaubens. Und es ist selbst zu innerst geschichtlich kraft seiner Vollzugsweise in werdehafter Rück- und Vorbeziehung. Denn — einerseits — erfordert die Glaubenstat den *Rückgriff* auf Vergangenes; freilich mit dem Ziel, dieses in unser Sein und Leben verwoben wiederkehren zu lassen. Der Glaubende will wie der Apostel „die Kraft seiner Auferstehung kennenlernen und die Teilnahme an seinen Leiden, gleichgestaltet seinem Tode . . .“ (Phil 3, 10). Anderseits jedoch bedeutet das dem Glaubensleben eigene Drängen zur endzeitlichen Vollendung *Vorgriff*: „. . . ob ich wohl zur Auferstehung aus den Toten gelangen könnte“ (ebd. 3, 11). Es begründet sich ein fortwährendes Streben über den jeweils erreichten Stand hinaus: „Nicht so, als hätte ich's schon ergriffen oder als wäre ich bereits vollendet; aber ich jage ihm nach, ob ich es etwa ergriffe . . . Was hinter mir liegt, vergesse ich und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt, dem Ziele jag ich zu, dem Siegespreis des Rufes von oben . . .“ (ebd. 3, 12—14).

Wir dürfen also die Religiosität und Frömmigkeit des Christentums eine *geschichtliche* nennen, und zwar in dem Sinn, daß sie nicht von einer in sich wurzelnden Innerlichkeit bestimmt wird, sondern daß wahre Innerlichkeit *gelebte Geschichte* ist. Die Dimensionen der Heilsgeschichte erscheinen formgebend in den Dimensionen unseres subjektiven geschichtlichen Daseins.

Damit ist aber schon eine weitere Folgerung nahegelegt: Die Geschichte, die sich an uns vollzieht, und die wir selber in freier Entscheidung zu vollziehen haben, heißt *Oikonomia*, d. h. allumfassende Heilsveranstaltung Gottes. Nicht dem einsamen Einzelnen in seiner Vereinzelung gilt die „vielgestaltige Weisheit Gottes“ (Eph 3, 10), wie sie sich im Erlösungswerk verkörpert. Sondern „Gott war es, der in Christo die *Welt* mit sich versöhnte“ (2 Kor 5, 19); das „Geheimnis seines Willens“ (Eph 1, 9) ging dahin, „in Christus als dem Haupt alles einheitlich zusammenfassen, was in den Himmeln und was auf der Erde ist“ (ebd. 1, 10), insbesondere durch die Schaffung der einen Kirche aus Juden und Heiden den unergründlichen Reichtum Christi im All der Welt leuchten zu machen (vgl. Eph 3, 4—10).

Erst das übergreifende Ganze dieser kosmischen Heilsgeschichte ermöglicht die persönlich-individuelle: daß „auch wir mit einem Erbteil bedacht wurden“ (ἐκληρώθημεν: ebd. 1, 11). Deshalb bleibt alles persönliche Wachstum gemeinschaftsgebundes Mit-Wachstum mit einer in Raum und Zeit sich entfaltenden Kirche. Es ist „Wandel im Hause Gottes, der Kirche des lebendigen Gottes“ (1 Tim 3, 15), die allein das „große Geheimnis der Frömmigkeit“ (ebd. 3, 16) besitzt, nämlich die heilsgeschichtliche Wahrheit einer wachsend universalen Einversenkung Gottes in Fleisch, Heidentum und Welt (wie es der Hymnus in Vers 16 zum Ausdruck bringt). Gerade eine betont an der Offenbarung orientierte Frömmigkeit muß *kirchliche*

¹¹ D. Thalhammer, Jenseitige Menschen, Freiburg 1937, S. 9

Frömmigkeit sein, weil nur die Kirche zur „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (ebd. 3, 15) gesetzt ward — jener Wahrheit, welche die enthüllte Geschichte der gesamten Heilsökonomie ist.

Folgerichtig sieht der Epheserbrief in der Glaubenslehre keineswegs bloß einen Gegenstand kontemplativer Versenkung, obwohl er anderwärts (1, 8. 17) auf tiefere Heilserkenntnis drängt. Auch die Erkenntnis der Wahrheit hat, so wie sie die Zugehörigkeit zur Kirche als deren „Grundfeste“ voraussetzt, eine dienende, werkzeugliche Funktion „für den Aufbau des Leibes Christi, bis wir endlich allesamt zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zur vollkommenen Mannesreife, zum Vollmaß des Wuchses in der Fülle Christi“ (Eph 4, 12—13). Das erstnotwendige Kriterium solcher Reife des Gemeindelebens besteht in der Überwindung aller eingeschlichenen Irrtümer: „Denn wir sollen nicht länger unmündige Kinder sein, die von jedem Wind der Lehre durch das Trugspiel der Menschen, die mit Arglist auf Irreführung ausgehen, wie Meereswogen hin- und hergeworfen und umhergetrieben werden“ (ebd. 4, 14). Aber damit ist nur die negative Seite bestimmt. Darüber hinaus bedarf es positiven Einsatzes: „Vielmehr sollen wir, der wahren Lehre getreu, in Liebe in allen Stücken zu ihm heranwachsen, der das Haupt ist, Christus; denn von ihm aus wird der ganze Leib fest zusammengefügt und zusammengehalten und vollzieht durch jedes Glied, das seinen Dienst nach der Wirksamkeit verrichtet, die dem Maß jedes einzelnen Teiles entspricht, das Wachstum des Leibes zu seinem eigenen Aufbau in Liebe“ (ebd. 4, 15—16). Wenn es erlaubt ist, von „paulinischer Mystik“¹² zu reden, dann muß das in dem Sinn erläutert werden, daß an den Christen der Ruf zum *Dienst* am „Mysterium Christi“ erging, daß „jedem einzelnen von uns die Gnade nach dem Maße der Gabe Christi verliehen wurde“ (ebd. 4, 7): dienend teilzunehmen an dem „Alles-Erfüllen“ (ebd. 4, 10) des über die Himmel Aufgestiegenen. Ebenso meint Paulus hier aber auch nicht das Wirken in und für eine reine Geistkirche verklärten Daseins. Die pilgernde Erdenkirche, die unvollkommene, gefährdete, bildet den uns zugewiesenen Dienstbereich. Darum erscheint die *Liebe*¹³ als das entscheidende Aufbauprinzip der Gemeinde, und zwar jene Bruderliebe, die sich angesichts der Schwachheit des Nächsten bewährt, die nicht die Seligkeit des Genusses sucht, sondern sich in der Sendung weiß: „Wandelt würdig des Rufes, der euch getroffen, mit aller Demut und Sanftmut, mit Langmut, einander ertragend in Liebe“ (ebd. 4, 1. 2). „Alle Bitterkeit, aller Zorn und Groll, alles Schreien und Schmähen bleibe fern von euch samt jeder Bosheit. Zeigt euch vielmehr gütig und herzlich gegeneinander und vergebt einer dem anderen, wie auch Gott euch in Christus vergeben hat! Ahmet also dem Beispiel Gottes nach... und wandelt in der Liebe“ (ebd. 4, 31—5, 2). Darum, weiterhin, liegt ein starker Akzent auf den übrigen *sozialen* Tugenden, in denen die Geschichtstheologie (gerade von Eph und Kol) aszatisch ausgewertet wird. Dem „Wandel, wie er der Heilsbotschaft Christi würdig ist“ (Phil 1, 27), eignet Öffentlichkeitscharakter; es ist zu

¹² So A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus (Bibl. Zeitfragen 12), Münster 1928. — M. Meinertz, Der Kolosserbrief, in: Die Hl. Schrift des N. T., Bonn 1931, VII Bd. S. 22/23. — R. Schnackenburg, a. a. O. 175—182. — Auf prot. Seite: A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930. — H. E. Weber, „Eschatologie“ und „Mystik“ im N. T. (Beitr. z. Förd. chr.istl. Theol.), Gütersloh 1930, u. a.

¹³ Vgl. den Artikel ἀγάπη im ThWb I, 51 ff.

beachten, daß der Apostel an der genannten Stelle statt des Wortes περιπάτειν den Ausdruck πολιτεύεσθαι verwendet, dessen Etymologie an die Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten erinnert. Darum fordert er schließlich den „einmütigen Kampf für den Glauben an das Evangelium, in keiner Weise eingeschüchtert von den Widersachern“ (ebd. 1, 27—28). Nichtsdestoweniger sind die äußereren Anfeindungen eine Quelle schmerzlicher *Leiden*: „Euch ist in eurem Christenstand die Gnade zuteil geworden, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch um seinetwillen zu leiden, indem ihr denselben Leidenskampf zu bestehen habt, wie ihr ihn bei mir gesehen habt und jetzt von mir hört“ (ebd. 1, 29—30).

Dieser „harte Leidenskampf nach empfangener Erleuchtung“ (Hebr 10, 32) begleitet von Anfang an den Weg der Kirche: „Ihr seid ja, liebe Brüder, in die Nachfolge der Gottesgemeinden Judäas eingetreten, (die) in Christus Jesus (sind); denn auch ihr habt von euren eigenen Volksgenossen die gleichen Leiden erduldet wie sie von den Juden, die den Herrn Jesus getötet und die Propheten wie auch uns verfolgt haben“ (1 Thess 2, 14—15). In Gottes Weltplänen stehen Kampf und Leid mit dem christlichen Leben als Wandel in der Wahrheit unlösbar verbunden zusammen: „Niemand soll in den gegenwärtigen Bedrängnissen wankend werden; ihr wißt ja selbst: dazu sind wir bestimmt. Denn schon damals, als wir noch bei euch waren, haben wir euch vorausgesagt, daß wir Drangsalen würden erleiden müssen“ (ebd. 3, 3—4). Und: „Alle, die in Christus Jesus fromm zu leben gewillt sind, werden Verfolgungen zu erleiden haben“ (2 Tim 3, 12).

Aber in eben dieser Tatsache „liegt ein Hinweis auf das gerechte Gericht Gottes, daß ihr nämlich des Reiches Gottes würdig erachtet werden sollt, . . . wenn der Herr Jesus sich vom Himmel her mit den Engeln seiner Macht in loderndem Feuer offenbart“ (2 Thess 1, 5. 7—8). Das Ende der Zeiten und das Endgericht werden erst den letzten Schleier von dem für unsere Augen undurchdringlichen Chaos der Welt- und Kirchengeschichte wegheben, dessen unheilvolle Auswirkungen wir bis in unser persönlichstes Leben hinein spüren. Denn das endzeitliche Gericht enthüllt den Antichrist als eigentliches Agens des Widerstandes gegen die Wahrheit (vgl. 2 Thess 2, 10—12). Das „Geheimnis der Gesetzlosigkeit“ (ebd. 2,7), die Gegenwege des Widersachers und die Heilwege Gottes im „Mysterium Christi“ erscheinen so in ihrer Durchkreuzung als die letzte Realität der Geschichte, und die Einzelperson liefert den Schauplatz jenes Ringens um das uns vor Grundlegung der Welt gesteckte Ziel, „in ihm . . . heilig und unversehrt vor Gottes Angesicht zu stehen“ (Eph 1, 4), „eure Herzen gefestigt ohne Fehl in Heiligkeit vor unserm Gott und Vater bei der Ankunft unseres Herrn Jesus mit allen seinen Heiligen“ (1 Thess 3,13). „Der geheimnisvolle Wille Gottes zielt . . . von Anfang an darauf ab, alles Wesen zur Erfüllung zu bringen durch die Kirche der Heiligen und in ihr“¹⁴, — aber mitten in dem antichristlichen Mysterium der Gegenwege zu den göttlichen Heilsabsichten. Was uns die Offenbärung, insofern sie Geschichte ist, kundmacht, ist nichts anderes denn die übernatürlich-ethische Situation des Menschen.

¹⁴ A. Schlier, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser (Beitr. z. Kontroverstheologie), Münster 1949, S. 82

¹⁵ Nach Aristoteles ist die Urfrage der Philosophie die Frage nach dem Was der allgemeinen Wesenheit (τι τὸ ὄν: Met. 7, 1, 1028 b). Ihr Formalobjekt ist das „Sein als Sein“, im Unterschied zu der Gestaltenfülle der konkreten Seinsbereiche, die nur in ihrer jeweiligen Ur- und Erstgestalt in die Metaphysik reichen.

II.

*Wahrheit als Heilsbotschaft:**Ihre Bedeutung für den Aufbau der christlichen Persönlichkeit*

a) Aus dem geschichtlichen Charakter der Offenbarungswahrheit ergibt sich unmittelbar eine weitere Einsicht: es geht in ihr nicht um die Erhellung einer in sich schwebenden Region von Wesenheiten und abstrakten Ideen, wie es die Philosophie hellenistischer Prägung verlangt.¹⁵

Selbstverständlich ermöglichen die Sätze der Offenbarung auch echte Wesensaussagen. Aber dabei bleiben sie nicht stehen. Das ursprüngliche Anliegen der Offenbarung gilt nicht einer Wahrheit *in sich*, sondern der Wahrheit, insofern sie Wahrheit *für uns* ist, insofern ihr Geheimnis in unser Leben hineinreicht. Was nun die Schriften des hl. Paulus betrifft, so könnte man versucht sein, dieser Tatsache durch den Hinweis auf den praktisch-pastoralen Charakter der Briefe ihr Gewicht nehmen zu wollen. Allein ein solcher Einwand übersähe, daß auch und gerade für den Völkerapostel das Soteriologische zutiefst im Wesen der christlichen Wahrheit selber verankert ist. Die Wahrheit, die Paulus kündet, heißt „Evangelium“, d. i. *Heilsbotschaft*¹⁶. „Ihr habt ja das Wort der Wahrheit vernommen“, schreibt er an die Epheser (1, 13), „die frohe Botschaft von eurem Heil“.

Der Heilscharakter der christlichen Wahrheit läßt sich am besten an dem *Gottesbild* verdeutlichen, das die paulinischen Briefe zeichnen. In ihrem Mittelpunkt steht nicht die Frage: „Was ist Gott?“, sondern: „Was hat Gott für uns getan?“ Oder vielleicht besser ausgedrückt: Auch die Frage, was Gott ist, beantwortet sich von dem her, was er für uns getan hat. Die Wahrheit über Gott wird nur innerhalb des Heilsgeschehens entfaltet und begriffen. Gottes vollendete Idealität erweist sich unserem Erkennen nur in der konkreten Realität seines Einbruches in Geschichte und Menschenleben zugänglich. In unserer „Verherrlichung“ (1 Kor 2, 7; 2 Kor 3, 18) erscheint seine Glorie. Das gilt vor allem für das verschlossenste Geheimnis Gottes, seine Dreipersonlichkeit. Im Unterschied zur Trinitätspekulation späterer Theologie, die sich in reinen Seinskategorien bewegt, begegnet uns bei Paulus die *Seinsternitität* stets in der Form der *Heilstrinität*, d. h. insofern der dreifaltige Lebensstrom sich uns schenkt zu gnadenhafter Teilnahme.

So siehtet 1 Kor 12, 4–6 die göttlichen Personen als die Quelle des charismatischen Überschwangs der Urkirche: „Es gibt Unterschiede der Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist; und es gibt Unterschiede in den Dienstleistungen, aber es ist derselbe Herr; und es gibt Unterschiede in den Kraftwirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allen wirkt“. Die Grußformel am Schluß des 2. Korintherbriefes faßt ebenfalls eindeutig das Geheimnis der Trinität als ein Geheimnis *unseres* Lebens: „Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (13, 13). Im Epheserprolog entsteht das Bild der Dreieinigkeit aus der dreifachen „Fülle geistlichen Segens“ (1, 3), mit der der

¹⁵ Diese Bedeutung des Wortes „Evangelium“ ist bereits durch die LXX bezeugt: z. B. 40, 9; 52, 7; 61, 1; Ps 95,2 (Wir brauchen also die vielzitierte Kalenderinschrift von Priene 105, 40 f. — Text bei W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, Berlin 1937, 529, gar nicht zu bemühen.) Paulus knüpft hier an. Seine Botschaft ist „das Evangelium, durch das ihr gerettet werdet“ (1 Kor 15, 2), „Kraft Gottes zum Heil“ (Röm 1, 16), „Evangelium des Friedens“ (Eph 6, 15) zwischen Gott und den Menschen. Gott schenkt uns durch das Evangelium „ewigen Trost und gute Hoffnung in Huld“ (2 Thess 2, 16), er hat „durch das Evangelium den Tod entmachtet und unvergängliches Leben ans Licht gebracht“ (2 Tim 1, 10) usf.

Gott des Segens (εὐλογητὸς θεός) uns beschenkt hat: In den Gütern der Ewigkeit (1, 3—5) erscheint das Antlitz des ewigen Vaters, der „uns auserwählte vor Grundlegung der Welt ... und vorausbestimmte zur Kindschaftsannahme“. Die Güter der Erlösung (1, 6—12) öffnen den Blick auf die zentrale Weltstellung des Sohnes, „in dem wir die Erlösung haben durch sein Blut, den Nachlaß unserer Verfehlungen“, und „in dem alles, Himmlisches wie Irdisches, zur Einheit zusammengefaßt“ ist. Und endlich knüpfen sich die Güter der Zukunft (1, 13—14) an das Geheimnis des Heiligen Geistes, mit dem wir „besiegelt“ wurden als der „Vorgabe unseres Erbes zur Erlösung des Eigentumsvolkes, zum Lobe seiner Herrlichkeit“. Ganz ähnliche Denkweise verrät auch Eph 4, 4—6: Der „eine Geist“ und der „eine Kyrios“ und der „eine Gott und Vater“ stellen sich als objektive Faktoren der Einheit der Kirche dar, also wiederum unter ausgesprochen soteriologischer Rücksicht.

Gott der *Vater* ist also gewiß darum Vater, weil er, der „Quell und Ursprung der gesamten Gottheit“ (Denz 275), den Sohn aus sich „vor aller Zeit“ (Denz 86) zeugte. Aber dieses Geheimnis seiner „Vaterschaft“ (Eph 3, 15) wird nicht anders offenbar als dadurch, daß „Gott, da die Fülle der Zeit kam, seinen Sohn sandte, geboren aus dem Weibe“ (Gal 4, 4), „in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches“ (Röm 8, 3), „damit wir die Einsetzung an Sohnesstatt empfingen“ (Gal 4, 5). Gott offenbart sich als Vater, indem er sich als der „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (Eph 1, 3) offenbart und also auch als „unser Vater“ (Röm 1, 7; 1 Kor 1, 4; 2 Kor 1, 2; Gal 1, 4 etc.). Denn die Heilsgeschichte, wie wir sie vorhin skizzierten, hat zu ihrem innersten Sinn, die innergöttliche Vaterschaft zur „Vaterschaft im Himmel und auf Erden“ (Eph 3, 15) auszuweiten, die ganze Menschheit zur Vollendung der „Kindschaftsannahme“ (Röm 8, 15. 23; Gal 4, 5; Eph 1, 5) zu führen. Auch das rätselhafte Dunkel der „unergründlichen Gerichte und unausspürbaren Wege“ (Röm 11, 33) Gottes dient dieser einen Offenbarung seiner Väterlichkeit. Nur zeigt sie sich in ihren wahren Dimensionen, an deren Unermesslichkeit menschliche Maßstäbe versagen müssen. Es ist der nämliche Vater¹⁷, „dessen Zorn vom Himmel her sich offenbart über alle Gottlosigkeit und Bosheit der Menschen“ (Röm 1, 18) und der in seinem strafenden Grimm die Menschheit ihrem Chaos „überläßt“ (Röm 1, 26. 28), der „das Verborgene der Menschen richten wird“ (2, 16) „am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes“ (2, 5) und „mit Zorn und Grimm denen heimzahlt, die der Wahrheit nicht gehorchen“ (2, 8), so daß es „schrecklich ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“ (Hebr 10, 31), weil er ein „verzehrendes Feuer“ der Rache ist (Hebr 12, 29). Aber hinter dem verzehrenden Feuer seines Gerichtes birgt sich verzehrender das Flammen seiner Liebe, die sich „aller erbarmen möchte“ (Röm 11, 32); allem noch so großen Ungehorsam zum Trotz. „Es zeigt aber Gott seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5, 8). Das Wunderwerk der „Versöhnung“ (Röm 5, 10—12; 2 Kor 5, 18—19), darin mitten im „Überströmen der Sünde die Gnade über und überströmte“ (Röm 5, 20), erschließt uns die geheimnisvolle Tiefe des Herzens Gottes, der „will, daß alle Menschen selig werden“ (1 Tim 2, 4), weil er „reich an Erbarmen ist um der vielen Liebe willen, mit der er uns geliebt hat“ (Eph 2, 4).

Das ist Gott im Geheimnis seiner Vaterschaft. Wenn wir von einem der Denkweise Pauli eigentümlichen Gottesbegriff reden wollen, dann ist es nicht der Begriff eines „absoluten Seins“ oder eines „subsistierenden Erkennens“ (obwohl die Rechtmäßigkeit

¹⁷ Wir setzen hier den Beweis als erbracht voraus, daß auch da, wo Paulus nur das Wort θεός verwendet, fast durchweg die erste göttliche Person gemeint ist. Vgl. K. Rahner, „Gott“ als erste trinitarische Person im NT, in: Ztschr. f. k. Th. 66 (1942), S. 71—88.

keit solcher Aussagen in sich vernünftigerweise nicht bestritten werden kann). Eher charakterisiert die paulinische Verkündigung Gott als unergründlichen *Willen*, was in den Kap. 9—11 des Römerbriefes seine schärfste Ausprägung findet: Wille, der Gericht und Liebe zugleich ist. Der tiefste Grund dieser Akzentuierung muß in der Tatsache gesucht werden, daß die Offenbarung die Frage nach Gott nicht innerhalb der (philosophischen) Problematik über das Wesen des Seins stellt, sondern aus der Sorge um das Heil der Menschen. Entsprechend erfolgt auch die Antwort nicht in reinen Seinskategorien; die lebendig-geschichtliche Beziehung Gottes zu uns wird konstitutiv für diese Antwort. Darum ist die zentralste und auch für das Gottesverständnis aufschlußreichste Kategorie der Offenbarung die „*Verheißung*“ und der „*Bund*“¹⁸. Gott erscheint als der *wahre* Gott, ja als die Wahrheit selber auf Grund seines Verhaltens zu uns. Paulus konnte hier an einen Ausdruck anknüpfen, der ihm aus dem Sprachschatz des AT geläufig war: an das hebräische „emeth“. Das Wort wird im AT gebraucht „als Bezeichnung einer Wirklichkeit, die als ‚Amen‘ fest, d. h. als tragfähig, gültig, verbindlich anzusehen ist und somit Wahrheit bedeutet“¹⁹. Die Wahrheit Gottes ist seine *Zuverlässigkeit* und *Treue* gegen das Bundesvolk, die er darin bewährt, daß er zu seinen Verheißenungen und seinem Bund trotz der immer neuen Treulosigkeit und dem immer neuen Abfall dieses Volkes steht²⁰. Ganz im gleichen Sinn sagt Paulus, Christus sei „Diener der Beschneidung geworden um der *Wahrheit* Gottes willen, zur Bekräftigung der Verheißenungen an die Väter“ (Röm 5, 8). Nachdem die Heilsgeschichte den Beweis geliefert hat, daß „jeder Mensch ein Lügner“ (Röm 3, 4), d. h. treulos und unzuverlässig ist, nachdem also die Menschheit von sich aus den Bund mit Gott gebrochen hat, erscheint in der Stiftung des Neuen Bundes um so sieghafter das „Überströmen der Wahrheit Gottes inmitten der Lüge (des Menschen) zu seiner Glorie“ (Röm 3, 7).

In derselben Form kündet die Offenbarung dann auch vom Geheimnis des *Sohnes*. Es steht in unlösbarem Zusammenhang mit dem Heilgeschehen, mit dem Heilswillen Gottes: „Denn für alle Verheißenungen Gottes ist in ihm das Ja“ (1 Kor 1, 20). Christi Gottmenschentum erweist am eindringlichsten die beseligende Zugewandtheit der göttlichen Wahrheit zu uns hin. Denn er ist die Wahrheit, weil sich in ihm die Züge des Vaters widerspiegeln: „Es ist das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 2, 15), „der Abglanz seiner Herrlichkeit und die Ausprägung seines Wesens“ (Hebr 1, 3), da „die ganze Fülle der Gottheit wirklich in ihm einwohnt“ (Kol 2, 9). Diese und ähnliche Aussagen gelten aber — und das ist das Bedeutsame — von dem *menschgewordenen* Sohn. In seinem irdisch sichtbaren Antlitz leuchtet uns das ewigen Vaters entgegen²¹. Damit stehen wir aber

¹⁸ Die Erfüllung der Verheißenungen Gottes im Neuen Bunde ist das große Thema, das alle Paulusbriefe durchzieht: dogmatisch im Römerbrief, polemisch an die Galater, apologetisch in 2 Kor, begeistert feiernd im Epheser- und Kolosserbrief.

¹⁹ Quell in ThWb I, 233. (Art. ἀλήθεια).

²⁰ Zur Bedeutung des Bundesgedankens in AT vgl. G. Joh. Botterweck, „Gott erkennen“, im Sprachgebrauch des AT, (Bonner Bibl. Beitr. 2), Bonn 1951, 39—42; auch W. Bulst, Israel als „signum elevatum in nationes“, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 74 (1952) S. 5—42

²¹ Paulus kennt nur ein Subjekt für die erwähnten Aussagen: Jesus Christus, unsern Herrn, den Gottmenschen. Zu einer Scheidung zwischen Aussagen, die ausschließlich auf seine vorweltliche Existenzform geben, und anderen, die ihn als Menschgewordenen meinen, liegt kein exegetischer Grund vor. Diese Ansicht vertritt u. a. J. Bonsirven, L'Evangile de

schon unmittelbar bei der Folgerung: Dies alles gilt uns, soll unser eigenstes und innerstes Geheimnis werden. Denn nur für uns und um unseres Heiles willen „stieg er hinab in die Niederungen der Erde“ (Eph 4, 9) und „ward den Menschen gleich“ (Phil 2, 7). Kraft seiner Menschwerdung bleibt der Herr nun unwiderruflich der „eine Mittler Gottes und der Menschen“ (1 Tim 2,5), der „Mittler des Neuen Bundes“ (Hebr 9, 15) und „Priester in Ewigkeit“ (ebd. 7, 21). Das Verständnis der Wesensgestalt Christi ist nur möglich durch das Verständnis seines Mittlertums. Natürlich sind Menschwerdung und Erlösung in keiner Weise von dem überweltlichen Geheimnis seiner Sohnschaft gefordert oder abzuleiten. Aber in der faktisch einzig wirklichen und gültigen Ordnung, der Ordnung der Erlösung, offenbart er sich uns auch und gerade als Sohn, indem er sich uns als „Urheber des Heiles, der viele Söhne zur Herrlichkeit führt“ (Hebr 2, 10), offenbart. Der Sohn des Vaters wird Sohn der Erde und Menschensohn, damit wir in die Fülle seiner Sohnschaft eingesenkt würden und er der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29) sei. Seine „Annahme der Knechtsgestalt“ (Phil 2, 7) darf nicht als in sich gerundeter Tatbestand gewertet werden; sie drängt wesenhaft hin zu unserer „Gleichgestaltung nach des Sohnes Bild“ (Röm 8, 29).

Das Geheimnis des Gottmenschen erscheint darum als die letzte Tiefe des erlösten Menschen und der erlösten Welt. Wie der Sohn den Vater in sich widerspiegelt, so ist er auch der Mittler dieses Bildes zur Welt hin. Die Ausdrücke im Eingangskapitel des Hebräerbriefes enthalten diesen Doppelsinn: Der Sohn wird als „Abglanz seiner Herrlichkeit“ (1, 3) gefeiert, weil „die Herrlichkeit Gottes im Antlitz Jesu Christi“ (2 Kor 4, 6), des „Herrn der Herrlichkeit“ (1 Kor 2, 8), erstrahlt, — aber nicht minder darum, weil durch ihn auch die Schöpfung von diesem Herrlichkeitsglanz überstrahlt wird. Ebenso muß der andere Würdenname, „Gepräge seines Wesens“ (Hebr 1, 3), passiv und aktiv zugleich verstanden werden: insofern nämlich der Sohn, dessen ganzes Personsein Ausdruck des väterlichen Wesens ist, Geschöpfe zu „Mitformen“ (*συμόρφους*: Röm 8, 29) seiner Sohnschaft macht²². Sogar die untermenschlichen Bereiche der Schöpfung erscheinen in dieses Geheimnis einbegriffen; ihnen gilt die Verheißung, einst „von der Knechtschaft der Verderbnis zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit“ (Röm 8, 21) zu werden. Aber im eigentlichen Sinn und schon jetzt wird „Christus gestaltet“ (Gal 4, 19) in den Gliedern seiner Kirche, die er „in Herrlichkeit sich bereitet“ (Eph 5, 27) hat: „Wir alle spiegeln enthüllten Angesichts die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so zu demselben Bild umgewandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (2 Kor 3, 18). Die Selbst-

Paul, Paris 1948, S. 86. (Anders freilich F. Prat, La Théologie de Saint Paul, Paris 1948²³, I, 343ff.) Die Berechtigung solcher Redeweise ist darin zu suchen, daß in der Menschwerdung „die ganze menschliche Natur Christi zu einer Funktion und Ausdrucksform seiner einen göttlichen Person und seiner göttlichen Wahrheit geworden ist“ (H. U. v. Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: Wort und Wahrheit, Wien, Dezember 1948, S. 884), selbstverständlich unter Wahrung ihrer eigenen Realität.

²² Noch radikaler deutet H. v. Soden die angeführte Stelle: „Das Interesse des Verfassers liegt somit nicht in dem Verhältnis des Sohnes zu Gott, sondern in dessen Stellung zur Welt. Für diese, die Gott durch ihn gemacht hat, die er durch das Wort der Kraft Gottes trägt und zu deren Erben er berufen ist, ist er der Strahl, durch welchen sie einen Abglanz von der Herrlichkeit Gottes erhält, und das Gepräge, durch welches ihr ein Abdruck des Wesens Gottes aufgedrückt wird“ (Hebräerbrief, in: Handkommentar zum NT, III. Bd., 2. Abt., Freiburg 1899²⁴, S. 21/22)

offenbarung des Sohnes setzt sich fort in Kirche und Kosmos. Erst dann hat das Gottmenschentum Christi seine Vollgestalt erreicht, wenn sein Geheimnis als „Anfang“ (Kol 1, 18) und „Erstgeborener“ (ebd 1, 15, 18) und „Erstling“ (1 Kor 15, 20) in einer Menschheit der „vielen Brüder“ (Röm 8, 29) allumfassenden Ausdruck gefunden hat und Christus „das Reich Gott, dem Vater, übergibt“ (1 Kor 15, 24). Darum wird der Tag der letzten, endgültigen „Offenbarung des Herrn Jesus“ (2 Thess 1, 7) bei seiner Wiederkunft auch der Tag der vollendeten „Offenbarung der Söhne Gottes“ (Röm 8, 19) sein, da wir „mit Christus zusammen offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol 3, 4).

Überblicken wir jetzt noch, wenigstens in den Grundzügen, die paulinische Lehre vom *Heiligen Geist*. Auch hier wieder begegnet uns jene Methodik, welche alle Aussagen über die göttliche Person in den Rahmen ihrer Heilsfunktion und des ihr zugeschriebenen Heilstuns stellt. Schon die Tatsache, daß sich oft kaum entscheiden läßt, ob mit dem Wort πνεῦμα die Person des Hl. Geistes oder eine im Menschen wirksame Kraft gemeint ist, scheint bedeutungsvoll und bezeichnend. Die Theologie des Apostels richtet eben ihr vorzüglichstes Interesse nicht so sehr auf den „Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht“ (1 Kor 2, 10), d. h. auf rein innergöttliche Verhältnisse, sondern auf den „Geist aus Gott“, den wir „empfangen haben“ (ebd. 2, 12). Es geht ihr in erster Linie um die gnadenhaft-wunderbare Begegnung des Gottesgeistes mit dem Geiste des Menschen.

Deshalb gibt sich das Geheimnis des Hl. Geistes voll und ganz in dem Rhythmus des Erlösungswerkes²³. So heißt er geradezu der „Geist Christi“ (Röm 8, 9) und der „Geist des Herrn“ (2 Kor 3, 17), des Gottmenschen und Erlösers, welcher den „Geist der Heiligung“ (Röm 1, 4), mit dessen Fülle er selbst gesalbt ist (vgl. Hebr 1, 9), in dessen Kraft er sein Sühneopfer darbrachte (vgl. Hebr 9, 14) und den entscheidenden Sieg errang (vgl. 1 Tim 3, 16), nun übergehen läßt auf die Glieder seines Leibes. Er erscheint darum Gal 4, 6 als „gesandt . . . in unsere Herzen“ — ebenso wie kurz zuvor (4, 4) von der Sendung des Sohnes in die Welt die Rede war. Und wie Christus, der Herr, sein Leben für uns „hingab“ (Gal 2, 20; Eph 5, 2. 25) und opfernd sein Blut ausschüttete (Hebr 9, 12. 22) — also wird auch der Hl. Geist uns „gegeben“ (Röm 5, 5; 2 Kor 1, 22; 5, 5; 1 Thess 4, 8; 2 Tim 1, 7) und auf uns „ausgeschüttet“ (Röm 5, 5; Tit 3, 6), ihn zu „empfangen“ (Röm 8, 15; 1 Kor 2, 12; Gal 3, 2. 14), ihn zu „haben“ (1 Kor 6, 19) in „Teilnahme“ (Hebr 6, 4) und „Gemeinschaft“ (2 Kor 13, 13), mit ihm „getränkt“ (1 Kor 12, 13) zu werden.

Gottes Heiliger Geist und unser Geist verbinden sich auf diesem Wege zur Einheit *eines* Geheimnisses im neuen, erlösten Menschen — bei aller unaufhebbaren Unterschiedenheit von Gott und Mensch. Sein und Wirken des Erlösten sind dazu bestimmt, aus ihrer „fleischlichen“ Verfallenheit, d. h. aus der „Knechtschaft der Verderbnis“ (Röm 8, 21), in den geistförmigen, „pneumatischen“ Zustand überzugehen, in die „herrliche Freiheit von Kindern Gottes“ (ebd.). Denn der Geist der „Erneuerung“ (Tit 3, 5), den wir in der hl. Taufe empfingen, ist der „Geist der Kindschaftsannahme“ (Röm 8, 15), da „Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen sandte“ (Gal 4, 6) zum Zeichen, daß auch wir Söhne sind. Wir erkennen uns

²³ „Paulus spricht im Rahmen eines ökonomisch-trinitarischen Geschichtsbildes vom heilsgeschichtlichen Einsatzpunkt des Geistes“ E. Stauffer, Die Theologie des NT., Gütersloh 1948⁴, S. 145)

als wahre „Brüder“ (Röm 8, 29) und „Mit-Formen“ (ebd.) Christi, den sein Würde-name »Χριστός« als den Gesalbten schlechthin ausweist, da Gott uns mit seinem Hl. Geist „gesalbt hat“ (2 Kor 1, 22). Und wie Christus, der Herr, „auf Grund des Geistes der Heiligung als Gottes Sohn in Macht eingesetzt“ (Röm 1, 4) erscheint, — d. h. wie seine Sohnesherrlichkeit wesentlich durch den Geistbesitz bestimmt ist (so sehr, daß Paulus die kühne Formulierung „der Herr ist der Geist“ (2 Kor 3, 17) wagen kann²⁴, — also sind auch wir „in Ihm . . . besiegelt mit dem verheißenen Hl. Geist“ (Eph 1, 14). In diesem Bild der „Besiegelung“ (Paulus verwendet es nach Eph 4, 30 und 2 Kor 1, 22) soll ausgedrückt werden, daß durch die Geistmitteilung unser Christsein in ein endgültiges Stadium tritt. Darüber hinaus macht es deutlich, wie eine vollständige Neuformung und Umformung, die nicht bloß die Peripherie der Person, sondern ihren innersten Kern betrifft, erfolgt ist. Der vom Geiste gesiegelte Mensch wird zum „Pneumatiker“, zum Geistesmenschen (*πνευματικός*: 1 Kor 2, 13; 3, 1; Gal 6, 1) und dies, freilich jetzt erst anfangshaft, bis in die Leiblichkeit hinein (1 Kor 15, 44). Dem Menschen ist nunmehr auch die Fähigkeit zu einer Aktivität geschenkt, die sein Leben bis in die letzte Äußerung hinein unter das „Gesetz des Lebensgeistes in Christo“ (Röm 8, 2) stellt. So sind die echten Kinder Gottes daran erkenntlich, daß sie „vom Geiste getrieben“ (Röm 8, 14; Gal 5, 18) werden; sie „wandeln im Geist“ (Gal 5, 16, 25), sie werden nicht mehr von ihrem eigenen, irdischen Sinn gelenkt, sondern „sinnen, was des Geistes ist“ (Röm 8, 5). Sie „dienen Gott in der Neuheit des Geistes“ (Röm 7, 6), „voll des Geistes“ (Eph 5, 18), ja, „glühend im Geist“ (Röm 12, 11). Gerade das gelebte Leben soll zu einem einzigen „Erweis des Geistes“ (1 Kor 2, 4) werden. In einer Lebensführung „dem Geist gemäß“ (*κατὰ πνεῦμα*: Röm 8, 4, 5) kommt dessen verborgenes Geheimnis zu immer neuer Darstellung²⁵.

Schon diese knappe Zusammenstellung läßt hinreichend die eigentümliche Art und Weise erkennen, in welcher die paulinische Lehre vom Hl. Geist sich darbietet. Sie entspricht der Grundtendenz, die in der Ordnung der Menschwerdung waltet: Wohl ist Gottes ewiges Sein und Wesen die schlechthin erste und von allem unabhängige Wahrheit, aber er hat die Welt des Menschen zum Schauplatz ihrer Selbsterscheinung und Selbstoffenbarung gewählt. Gott gibt sich der Kreatur, damit deren ganzes Sein und Leben ihn ausspreche und künde. Darum ist es folgerichtig, wenn Paulus, wie wir sahen, seine Theologie des Hl. Geistes mit einer Theologie unseres Gnadenlebens in eins verknüpft. Auf die Frage: Was ist der Hl. Geist? finden wir in den Paulinen keine direkte Antwort. Man muß sie aus dem erschließen, was der

²⁴ Gegen diese gewöhnliche Auffassung von 2 Kor 3, 17 möchte K. Prümm in der Aussage ein Zeugnis für die Gottheit der dritten trinitarischen Person erblicken; vgl. seine Aufsätze: Röm 1—11 und 2 Kor 3, in: Biblica 31 (1950) S. 164—203 und: Die kath. Auslegung von 2 Kor 17a in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen, Biblica 31 (1950) 316—345; 459—482; 32 (1951) 1—24

²⁵ Paulus geht an einigen Stellen so weit, Äußerungen unseres seelischen Lebens, also menschliche Handlungen, dem Hl. Geist selber zuzuschreiben. Das Wort „Vater“, mit dem wir dem Bewußtsein unserer Kindschaft Ausdruck verleihen, ist Ruf *unseres* Herzens: „Ihr habt den Geist der Kindschaftsannahme empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater“ (Röm 8, 15). Aber ebenso sehr und eigentlichst ist der Geist selber Rufer dieses Rufes: „Zum Zeichen, daß ihr Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater“ (Gal 6, 6). — Eine ähnliche Gedankenführung liegt Röm 8, 23—26 vor.

Apostel über das „geistige“ Leben der Erlösten lehrt. Bezeichnenderweise haben jene Ausdrücke, in denen die Tradition die charakteristischen Attribute der dritten göttlichen Person erblickt, bei Paulus einen soteriologischen Sinn: Er spricht nicht von der ewigen „Sendung“ des Hl. Geistes in seinem innergöttlichen Ausgang von Vater und Sohn, sondern von dem „Geist . . . gesandt in unsere Herzen“ (Gal 4, 6). Er spricht auch nicht von ihm als der personalen Liebe in Gott, wohl aber von der „Liebe Gottes, die ausgeschüttet ist in unseren Herzen durch den Hl. Geist, der uns geschenkt ist“ (Röm 5, 5). Er feiert ihn endlich nicht als die „Salbung“ der Gottheit, als den Duft, der der Liebe des Vaters und des Sohnes entströmt, als die „Gabe“, das „Pfand“ und das „Siegel“, darin Vater und Sohn ihre gegenseitige Liebe bezeugen. Vielmehr geht die Rede von unserer „Salbung“ (2 Kor 1, 22) zu Christen, d. h. zu Gesalbten, von einer „Gabe“ (Röm 5, 5; 2 Kor 1, 22; 5, 5; 1 Thess 4, 8; 2 Tim 1, 7) des Geistes an uns, von einem „Pfand unseres Erbes“ (Eph 1, 14), von unserer „Besiegelung auf den Tag der Erlösung“ (Eph 4, 30). So offenbart sich das Geheimnis des Hl. Geistes im Geheimnis des erlösten Menschen; sein Verständnis ist wie eine letzte Frucht, die aus dem vollen Verstehen unseres geistgewirkten neuen Lebens reift.

Wir haben dieser Zeichnung des trinitarischen Gottesbildes einen verhältnismäßig großen Raum gewidmet, weil wir von daher das meiste Licht für die Beantwortung unserer Frage nach dem Eigencharakter der christlichen Wahrheit erwarten durften. Denn es versteht sich, daß das Geheimnis Gottes den Hauptinhalt der offenbarten Wahrheit bilden muß, wenn anders noch von religiöser Offenbarung die Rede sein soll. Christliche Offenbarung ist primär nicht Moral, sondern Theologie, d. h. „Wort von Gott“ — aber von Gott als *unserem Heil*. Damit wäre die entscheidende Einsicht sichergestellt. Den Nachweis ihrer Geltung für die übrigen Grundbegriffe der paulinischen Theologie, für seine Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie usf. können wir uns deshalb ersparen. Es ist auch zu offensichtlich, daß die Heilsfrage hier überall den formgebenden Mittelpunkt bildet; allein schon die Terminologie beweist das unmißdeutbar. Die „vielfältige Weisheit Gottes“ (Eph 3, 10) stellt also kein in sich ruhendes ideatives System dar; Gott bietet in ihr unserem Leben „unergründlichen Reichtum“ (ebd. 3, 8) an. In ihr naht sich uns die Gnade Gottes, der „will, daß alle Menschen heil werden“ (1 Tim 2, 4). Die christliche Wahrheitsbotschaft ist ihrem innersten Wesen nach *Heilsbotschaft*.

b) Aus dieser Wesensbestimmung der christlichen Wahrheit dürfen wir folgern, daß sie dem Menschen sicherlich nicht nur zur Bereicherung seiner Erkenntnis, zur Befriedigung seines Wissensdranges geschenkt wurde. Sie dient vielmehr der „*Erbauung*“ des ganzen Menschen, — wenn wir dieses diskreditierte Wort einmal in seinem erhabensten Sinn verstehen. Sie will den „heilen“ Menschen ausformen und zur Reife bringen. Der Mensch soll durch sie zu seiner gottgesetzten Bestimmung finden, zu seinem eigentlichen (übernatürlichen) Selbst und also zu seiner Wahrheit. Soweit die Offenbarung überhaupt „Weisheit“ vermittelt, handelt es sich um Lebensweisheit, um Weisung für die Selbstverwirklichung christlichen Daseins. Dem Christen obliegt die Aufgabe, durch sein „Festhalten am Lebenswort“ (Phil 2, 16) die Fülle der Wahrheit in sich selber zu realisieren, ihr zu einer sichtbaren Darstellung zu verhelfen: „. . . auf daß ihr untadelig und lauter werdet, Kinder Gottes ohne Fehl“

inmitten eines verdrehten und verkehrten Geschlechtes, unter dem ihr strahlt wie Lichtgestirne in der Welt, am Wort des Lebens festhaltend“ (ebd. 2, 15 f.). Es gilt jene Stufe zu überwinden, auf der die Wahrheit noch als bloßer „Gegen-stand“ erscheint. Der Christ darf der Wahrheit nicht nur „gegenüber“ stehen; er ist gerufen, „in ihr“ zu wandeln. Indem er „völlig lebt²⁶ in den Worten des Glaubens und der rechten Lehre“ (1 Tim 1, 4), wird die Wahrheit Daseinsform, einziger Bestimmungsgrund der christlichen Persönlichkeit. Was der Jude auf Grund des Gesetzes zwar sein sollte, aber nicht vermochte —, das kann und muß der Christ kraft seiner „Teilnahme am Evangelium“ (1 Kor 9, 23) sein: die „Verkörperung ($\mu\delta\varphi\omega\sigma\varsigma$) der Erkenntnis und der Wahrheit“ (Röm 2, 20).

Der Heilscharakter der christlichen Wahrheit enthüllte sich uns an der Eigenart des trinitarischen Gottesbildes, das die Briefe des heiligen Paulus zeichnen. Diese Wahrheit Gottes soll und muß also *unsere* Wahrheit werden, soll in unser eigenes Sein tief und wunderbar verwoben werden. Damit ist ausgesprochen, daß wir zu einer „trinitarischen Lebensführung“ aufgerufen und berufen sind²⁷.

Gott offenbarte das Geheimnis seiner *Vaterschaft*, indem er sich in Christus als unser Vater kundgab und offenbarte. Aus dieser Form der Selbstdenkgabe des Vaters erhellt, welche Ermächtigung und Verpflichtung für den christlichen Wandel, für die christliche Frömmigkeit entsteht. Am besten dürfte das Wort „Repräsentation“ die hier entscheidende Grundhaltung kennzeichnen. Wie Gott als wahrer Vater in vielen Söhnen gnadenhaft-wirklich gegenwärtigt, so ist es unsere eigentlich religiös-sittliche Aufgabe, die Herrlichkeit dieser Gotteskindschaft der gesamten Schöpfung zu offenbaren (vgl. Röm 8, 19—21) und dadurch des Vaters „Präsenz“ in uns auch nach außen zu „re-präsentieren“. Christliches Vollkommenheitsstreben darf demnach nicht mit naturhaftem Vollendungsdrang verwechselt werden; es richtet sich nicht auf ein utopisches „Edelmenschentum“. Sein Motiv ist allein der ewige Liebeswille Gottes, der „uns vor Grundlegung der Welt auserwählte . . . und zu Söhnen vorherbestimmte“ (Eph 1, 4 f.). Diese (noetische und ontische) „Definition“ unseres Wesens verbietet den „Wandel nach Menschenart“ (1 Kor 3, 3) und gebietet uns, „Gottes würdig zu wandeln, der euch zu seinem eigenen Reich und zu seiner Herrlichkeit ruft“ (1 Thess 2, 12), zu einem Wandel, wie er „Nachahmern Gottes als seinen geliebten Kindern“ (Eph 5, 1) zielt, als „unsträfliche Gotteskinder inmitten einer verkehrten und verdrehten Menschheit“ (Phil 2, 15). Das menschliche Ich soll die väterliche Glorie widerstrahlen — freilich, entsprechend der Geschöpf-Situation, demütig ihm „Glorie gebend und Dank sagend“ (Röm 1, 21): nicht nachträumend den (heidnischen) Traum einer mit den Kräften dieser Welt erreichbaren Vergottung, nicht in (jüdischem) Selbstruhm pochend auf die eigene Leistung als einem Rechtstitel Gott gegenüber. Sicher müssen wir „allen Eifer aufbieten, ihm (dem Vater) wohlgefällig zu sein“ (2 Kor 5, 9), damit „unser innerer Mensch erneuert werde“ (ebd. 4, 16) und „umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (ebd. 3, 18). Aber das heißt in keiner Weise, daß die strahlende Vollendung der eigenen Person in den Mittelpunkt rückt und Selbstzweck wird. „Erneuerung“ und „Herrlichkeit“ des Christen geschehen in Teilnahme an der „Herrlichkeit des Neuen Bun-

²⁶ Zum Beleg dieser Übersetzung vgl. den nämlichen Wortgebrauch bei Epiktet IV, 4, 43

²⁷ Von der Motivkraft der trinitarischen Wendungen bei Paulus handelt ausdrücklich P. Blüml, Paulus und der Dreieinige Gott. Eine bibl.-dogm. Studie. Wien 1929, S. 133—147

des“ (vgl. 2 Kor 3, 6—11), jenes Bundes, den der Vater der Treue und der Vater der Verheißung gestiftet hat und durch den er sich der Welt enthüllt. Will also der Christ seiner Bestimmung gemäß als Repräsentant des Vaters leben, „aus ihm und durch ihn und zu ihm hin“ (Röm 11, 36), dann ist es seine vornehmste Aufgabe, diesem Bund seinerseits die Treue zu halten und zu dessen Verheißen zu stehen, allen Anfechtungen der Welt zum Trotz.

Ebenso wie die Offenbarung der göttlichen Vaterschaft auf die Verwirklichung des „*homo Patris*“, des Menschen, der das Geheimnis des ewigen Vaters in sich trägt und ausformt, hingeordnet war, in der nämlichen Weise erschließt sich uns auch das Geheimnis des *Sohnes* als Sinn und Auftrag unseres Lebens. Daß die Offenbarung uns den Sohn Gottes in seinem Mittlertum, in seiner soteriologisch-kosmologischen Funktion zeigt, bietet nicht etwa nur der mystischen Spekulation Nahrung. Es hat unmittelbaren Einfluß auf das gesamte praktisch-religiöse Verhalten. Als „Mit-Formen“ (Röm 8, 29) des Sohnes, als solchen, die „in Christus“ (d. h. im Kraftfeld seiner personalen Wirklichkeit) leben und wesen, ist uns Richtung und Weg des Vollkommenheitsstrebens bereits vorgezeichnet. Eine im vollen Sinn „christliche“ Frömmigkeit muß Christi, des Herrn, „Abstieg“ (Eph 4, 9) aus der entrückten Himmelsseligkeit in die „Niederungen der Welt“ (ebd.) nachvollziehen, da der Herr seine göttliche Würdestellung und Vollendung „nicht wie einen Raub festhielt“ (Phil 2, 6), vielmehr sich „entäußerte“ (ebd. 2, 7) um sich aller Kreatur zum Diener und Knecht zu geben. Es heißt sich fügen in diese Bewegung Gottes zur Welt, die er uns kraft der Menschwerdung seines Sohnes vorgelebt hat: in den *Dienst* mit Christus am Werke der Erlösung. Erst darin finden wir das konkrete Bild unserer Repräsentation. Das Strahlend-Göttliche hüllt sich in das Alltagskleid grauen, gewöhnlichen Dienstes. Aber gerade so wird es das echte Kennzeichen christlicher Reife (wie denn *τέλειος* oft nur den Gegensatz zu *νηπιος* ausdrückt: 1 Kor 2, 6 cf. 3, 1; 14, 20; Eph 4, 13; Hebr 5, 13—14), die es verschmäht, mit Blüten zu prunken, um all ihre Kräfte in die endliche Frucht hineinzulegen. So notwendig gehört das „In-der-Welt-sein“ (als Teilnahme an dem In-der-Welt-sein Christi) zur christlichen Existenz, daß es gar nicht möglich ist, in seinem Vollendungsstreben nur sich selbst zu meinen; der Christ ist gleichzeitig immer schon „er selber und der Nächste“ (Kierkegaard). Durch jene „geistige Dienstbereitschaft im Kerne unserer Existenz“ (wie es Scheler einmal formuliert hat), durch jene innere Richtung zur Welt und zum Menschen hin, unterscheidet sich die christliche Frömmigkeit ganz eindeutig von der Mentalität hellenistisch-neuplatonischer Aszese, die im Aufstieg reiner Vergeistigung „wie Gott werden“ möchte. Alle Mitteilung des Geistes und der vielfältigen Gnadengaben, lehrt Paulus im 12. und 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes, hat nicht den Sinn, eine mystische Innerlichkeit zu pflegen, sondern geschieht einzig und allein zum „Nutzen“ (*πρὸς τὸ συμφέρον*: 12, 7) und zum „Aufbau“ (*οἰκοδομή*: 14, 5) des Leibes Christi, der Kirche. Dann ist es aber nur folgerichtig, wenn die Dienstbereitschaft des Christen letztlich in das *Opfer* mündet: „Ich ermahne euch nun, ihr Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, eure Leiber (m. a. W. euch selbst, da *σῶμα* dem Begriff der Person gleichkommen kann, wie Eph 5, 28 f. beweist) als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen; das sei euer geistiger Gottesdienst“ (Röm 12, 1)! Es geht um den geopferten Menschen, der ohne

Fehl²⁸ vor Gottes Antlitz steht“ (Eph 1, 4). „Wie Christus . . . sich selbst für uns als Weihegabe und Opfer darbrachte, Gott zu einem lieblichen Wohlgeruch“ (ebd. 5, 2), so „sind wir ein Wohlduft²⁹ Christi für Gott bei denen, die gerettet werden, und auch bei denen, die verloren geben“ (2 Kor 2, 15). Über das Nur-Persönliche hinaus weitet sich die individuelle Leidenserfahrung, „das, was an den Trübsalen Christi noch fehlt, in meinem Fleisch zu ergänzen für seinen Leib, die Kirche“ (Kol 1, 24). Die Glaubensverbindung mit Christus überwindet in fruchtbarem Opferdienst allen eitlen, nutzlosen Tragizismus, führt von privater Religiosität ins Objektive des Reiches Gottes und Christi.

Vollends geschah die Offenbarung des *Heiligen Geistes* in nahezu identischer Form mit der Erhellung unseres geistlichen Lebens. Das göttliche Pneuma öffnete sich dem Verständnis, da wir uns selber als pneumatische Menschen verstanden. Deshalb war auch die Pneumatologie, wie wir sie vorhin skizzierten, im Grunde kaum etwas anderes als eine Frömmigkeitstheologie unter der Rücksicht des Hl. Geistes. Jetzt erübrigt also nur noch, in dem „*Gesetz des Lebensgeistes*“ (Röm 8, 2) jene letzte und abschließende Norm sichtbar zu machen, die dem eben beschriebenen Verhältnis zu Vater und Sohn (als Repräsentation und Dienst) sein endgültiges Gepräge verleiht. Was eigentlich jeweils jetzt Repräsentation und Dienst für mich persönlich besagt und von mir persönlich fordert, ist erst dann lösbar, wenn dem Christen durch einen „Wandel im Geist“ (Gal 5, 16. 25) das Gesetz des Geistes gleichsam zur zweiten Natur geworden ist. Denn in dem fügsamen Mitgehen mit der Bewegung des Geistes, „in“ dem wir sind, besteht die „geistige Weise“ (*πνευματικῶς*: 1 Kor 2, 15), kraft deren „der geistliche Mensch alles zutreffend beurteilt, während er selbst von niemand zutreffend beurteilt wird“ (ebd.). Andernfalls bliebe die Haltung, die wir *Repräsentation* nannten, Selbstäuschung; sie würde in einem leeren Ästhetizismus der Form und einer Scheinfrömmigkeit eingebildeter Ideale enden. Nur wenn wir uns vom Geiste des Vaters „treiben lassen“ (Röm 8, 14), bewähren wir uns wahrhaft als seine Kinder, ist der Vatertname, Abba, den wir aus der Tiefe unseres Herzens zu ihm emporrufen (ebd. 8, 15), keine eitle Anmaßung. Indem der „Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht“ (1 Kor 2, 10), „unserer Schwachheit beisteht“ (Röm 8, 26), besitzen wir einen Kompaß, der uns das Zurechtfinden in den grenzenlosen Möglichkeiten, welche uns die „Nachahmung“ des unendlichen Vatertottes auftat, ermöglicht. Das echte Vater-Christentum, dem der Wille des Vaters in seinen „unbegreiflichen Urteilssprüchen und unerforschlichen Wegen“ (Röm 11, 33) einziger Maßstab der Lebensgestaltung ist, erscheint gebunden an das innere, den Herzen eingeprägte Gesetz des Geistes, an das geistliche „Gespür für das, worauf es ankommt“ (Phil 1, 9—10). So hat die Vielheit des alten Gesetzes — das doch für den Christen aufgehoben ist — ihren Fortbestand im christlichen Leben. Und wie in den alttestamentlichen Gesetzesvorschriften das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem auserwählten Volk sichtbar wurde, also sind wir das Volk des Neuen Bundes und darin Kinder des Vaters, da wir nicht mehr von unserem eigenen, persönlichen Geiste geleitet werden, sondern gelenkt und geführt vom Hl. Geiste.

²⁸ ἄμωμος ist ein Ausdruck, der ursprünglich für die Fehlerlosigkeit der Opfertiere gebraucht ward; vgl. W. Bauer a. a. O. 19

²⁹ εὐώδια ist ebenfalls Opferterminus; vgl. W. Bauer 549

Das gleiche gilt für den *Dienst* des Christen. Frömmigkeit, sofern sich in ihr unser Sohnes-Christentum auswirkt, unsere Teilnahme am menschgewordenen Gott und seinem Werk (*consortium et conservitum Christi*), ist zwar eine letzte und nicht weiter rückführbare Haltung des christlichen Lebens, aber dennoch keine eindeutige und ein für allemal festgelegte Größe, die jegliche Problematik aufhöbe. Es handelt sich hier nicht bloß um eine allgemeine und grundsätzliche Dienstbereitschaft im Interesse der erlösenden Neugestaltung der Welt, vielmehr geht es um die „Frömmigkeit“ des in einen bestimmten Dienstbereich am mystischen Leib Christi eingewiesenen Gliedes Christi. Das Gesetz der „Unterschiede im Dienst“ (1 Kor 12, 5) muß beachtet werden; der einzelne muß das „Maß der Gabe Christi“ (Eph 4, 7) erkannt haben, um zu wissen, wie und an welcher Stelle gerade er die Hand ans Werk legen soll. Und eben dafür fehlt die aszetische Zauberformel, die man nur zu befragen braucht, um unter allen Umständen gültige Auskünfte zu erhalten. Also letzten Endes allein die Leitung des Hl. Geistes vermag Klarheit und Sicherheit über die persönliche Aufgabe zu schenken, mit der ich dem Aufbau des Leibes Christi je und je dienstbar bin. Von ihm, „der einem jeden zuerteilt, wie er will“ (1 Kor 12, 11), stammt die „Befähigung, Diener des Neuen Bundes zu sein“ (2 Kor 3, 6). Gewiß ist der Neue Bund wesentlich Christus-Äon, Wirklichkeitsphäre des im Fleisch erschienenen und im Durchgang durch den Kreuzestod erhöhten Herrn. Aber nicht umsonst betont der Apostel, daß, „wer den Geist Christi nicht hat, ihm auch nicht zugehört“ (Röm 8, 9), daß wir „Christi Sinn besitzen“ (1 Kor 2, 16) müssen. Nicht umsonst wird der Herr schlechthin als „der Geist“ (2 Kor 3, 17) bezeichnet, weil er denen, die sich zu ihm bekennen, die in der Verbindung mit ihm leben, jene „Geistesfreiheit“ (vgl. ebd.: „Wo der Geist des Herrn waltet, da herrscht Freiheit“) spendet, in der das unterscheidende Kriterium des Neuen Bundes gegenüber dem Alten besteht. Diese Freiheit erfüllt erst eigentlich den Sinn des Gesetzes: im Niederbruch der äußeren Schranken geschieht eine viel tiefere Bindung. Der scheinbar „Gesetzlose“ (1 Kor 9, 21) ist in Wirklichkeit keineswegs „los vom Gesetz Gottes, sondern gebunden ins Gesetz Christi“ (ebd.). Das „Gesetz des Lebensgeistes in Christus Jesus“ (Röm 8, 2), welches jetzt herrschend wird, ruft unsere Freiheit in die Unendlichkeit seiner Freiheit. So vollendet sich die christliche Persönlichkeit in der Selbstingabe und Selbstaufgabe eines Dienstes, der keine Grenzen kennt, weil er sein alleiniges Maß vom Grenzenlosen des göttlichen Willens hennimmt: ergriffen von dem „verzehrenden Feuer“ (vgl. Hebr 9, 14; 12, 49), getrieben von dem schöpferischen Wehen des Geistes, der uns zu seinen Werkzeugen erwählt, um den Erdkreis zu erneuern.

Die Lebensbedeutung der neutestamentlichen Trinitätsoffenbarung läßt sich mit des Apostels eigenen Worten dahingehend formulieren, daß „wir durch Christus den freien Zutritt zum Vater in *einem* Geist haben“ (Eph 2, 18). Der dreieinige Gott offenbart sich uns darum, weil er uns zur Gemeinschaft mit sich selber erheben will. Wir sollen „Gott haben“³⁰ — nicht nur eine, wenn auch noch so neuartige, Idee von Gott. Am Beispiel dieses ersten und obersten Offenbarungsinhaltes wird die Heilsfunktion des christlichen Wahrheitskerygmas deutlich: die Absicht, den Menschen zu „erbauen“, auf daß er von nun an nicht mehr bloßer Mensch sei, sondern homo

³⁰ Zu diesem religionsgeschichtlich sehr interessanten Terminus vgl. H. Hanse Art ζω in: ThWb II, 816—832

Trinitatis. Noch offensichtlicher tritt diese Methodik hervor, da die eigentliche Theologie unmittelbar in eine Ekklesiologie übergeht. Denn an der eben zitierten Epheserstelle fährt Paulus fort: „Demnach seid ihr . . . Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst der Schlußstein ist, in dem das ganze Bauwerk zusammengefügt wächst zu einem Tempel, heilig dem Herrn, in dem auch ihr (Heiden) mit auerbaut werdet zu einer Wohnstätte Gottes im Geist“ (2, 19—22). Die Gottesgemeinschaft vollzieht sich somit im Medium einer (gottgesetzten) menschlichen Gemeinschaft, die „Erbauung“ des vergöttlichten Menschen im Aufbau der realirdischen Gemeinde. So betrachtet war es durchaus zutreffend, in der Lehre vom mystischen Leib Christi das Grundprinzip christlicher Frömmigkeit zu sehen, wie es Jürgensmeier³¹ unternahm. In der Tat ist für den Apostel die Kirche der Ort, wo alle Heilswahrheiten konvergieren (wie wäre sie sonst „Säule und Grundfeste der Wahrheit“; (1 Tim 3, 15) — aber so, daß jene Heilswahrheiten das Aufleuchten der *Heilswirklichkeiten* sind, welche wir in uns zu unserem Heil zu verwirklichen haben. Damit erscheint endlich die Kirche als die neue Welt, die den neuen Menschen zum „Raum“ eines neuen Wandels bestimmt ward, näherhin: eines „Wandels in guten Werken“ (Eph 2, 10) — entsprechend (und zugleich in schärfstem Unterschied) zu der Form, wie wir vorher „dieser Welt“ (κόσμος οὐτός: ebd. 2, 2) verhaftet, einen „Wandel in Übertretungen und Sünden“ (ebd.) führten und „in unseren fleischlichen Lüsten dahinlebten“ (ebd. 2, 3). Christentum kann daher nicht nur als eine *Welt-Anschauung* gewertet werden (obwohl es natürlich eine solche voraussetzt); es erschöpft sich nicht in abstrakten Darlegungen über Wesen und Sinn der Welt. Das Endziel aller Wahrheitsverkündigung besteht darin, dem konkreten Menschen den Übergang von „dieser Welt“, dem Äon der „Sünde“, des „Fleisches“ und der „Begierden“, in die Welt Gottes als dem „neuen“ Äon der „guten Werke“ zu ermöglichen. Die unverfälschte christliche Wahrheit (als Heilswahrheit) dient notwendig „zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Gottesmensch vollkommen sei, zu jedem guten Werk voll ausgerüstet“ (2 Tim 3, 16—17). Oder anders ausgedrückt: in der Wahrheitsbotschaft trifft uns Gottes Mahnruf zur „Bekehrung“, zum Abbruch der welthaften Existenz: „Gestaltet eure Lebensführung nicht nach der Weise dieses Äons, sondern wandelt euch um durch die Erneuerung eures Sinnes.“

Aber gleichzeitig muß auch betont werden, wie jene Erneuerung auf einer wesensmäßig höheren Ebene geschieht, die dem natürlich-sittlichen Streben unerreichbar bleibt. Soweit überhaupt der Leistung des Menschen Heilswert zukommt, soweit sie etwas gilt in der ganz anderen Wirklichkeit der „neuen Schöpfung“ (2 Kor 5, 7; Gal 6, 15), verdankt sie es allein ihrem Charakter als *Glaubenstat*. „Denn durch Gnade seid ihr gerettet worden auf Grund des *Glaubens*, und zwar nicht aus euch — nein, Gottes Geschenk ist es —, nicht auf Grund von Werken, damit niemand sich rühme. Denn *sein* Werk sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken“ (Eph. 2, 8—10). Wir sind nicht gerufen, Anhänger einer — freilich überaus erhabenen — theoretischen Doktrin zu sein. Wir sind in die konkrete Realität des Reiches Gottes gerufen: daß in uns, als „Gliedern des Leibes Christi“ (Eph 5, 30), „Christus alles in allem“ (Kol 3, 11) sei und also endlich „Gott alles in allem“ (1 Kor 15, 28).

³¹ Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Paderborn 1938⁷