

weihte“, Meister des neuen Lebens im Geiste Christi, erfahren in „der Kunst des geistlichen Lebens“, die ihre Erfahrungen so weiterzugeben vermochten, daß in ihren Schülern und Alumnen das Leben des Geistes entfacht wurde? So daß diese jungen, suchenden Christen dadurch Friede, Freude, Liebe, Vertrauen, Hoffnung und Zuversicht, kurz echtes, befreien-des Leben erfuhren?

Heute machen sich zahlreiche junge Menschen auf, zu den Quellen und Urgründen des wahren, sinn-vollen Lebens vorzudringen. Nicht wenige junge Christen suchen, neu und ursprünglich die Lebensmacht und Lebensfülle der Gemeinschaft mit Christus zu entdecken. Können wir „praktizierende Christen“ ihnen hier wirklich helfen? Ist die Kirche in ihrer gegenwärtigen Erscheinung und Zuständlichkeit wirklich der Raum, wo die befreiende Kraft Christi überzeugend erfahren werden kann?

Wen bedrängen diese Fragen nicht, der mit nachdenklicher Aufmerksamkeit sich mit der Not unserer Kirche, unseres kirchlichen Christentums auseinandersetzt? Und doch: die befreiende, rettende, wohltuende Lebensmacht Christi ist in der Kirche auch heute gegenwärtig! Wie aber können wir selbst diese Macht in uns erfahren und vor allem anderen mitteilen, so wie dies im Haus des Kornelius sich ereignete? Von der Lebendigkeit und Echtheit unseres Glaubens, unseres Christseins hängt es ab, ob es uns gelingt, Menschen für Jesus Christus zu gewinnen. Das Geschick so vieler suchender Mitmenschen hängt daran, daß wir Christen wirklich „geist-erfüllte“, „geistliche“ Menschen, daß wir Brüder und Schwestern des großen pneumatischen Wohltäters und Befreiers des Menschen werden. Seine Macht ist unerschöpflich und wirksam, wo Menschen offen sind für sein Walten.

## „Und das Wort ist Fleisch geworden . . .“

Zur Menschwerdung nach dem Johannesprolog

Johannes Beutler SJ, Frankfurt am Main

Der Mensch Jesus ist in den letzten Jahren wieder stärker in das Bewußtsein der Christen gerückt. Es gibt eine „Jesus-Bewegung“ und „Jesus-people“. Jesus wird neu als der „eine Weg“ entdeckt, der zu Gott und zur Selbstfindung des Menschen führt. Nicht nur dort, wo sich diese Neubesin-

nung auf Jesus einen recht fundamentalistischen Ausdruck verschafft, kennzeichnet sie unsere Zeit. Auch innerhalb der eigentlichen Fachtheologie gibt es eine neue Bemühung um eine „Christologie von unten“, eine Christologie also, die vom Gott suchenden Menschen überhaupt und vom Menschen Jesus Christus und seinem Gottesverhältnis ausgeht. Die *Quaestio Disputata* von K. Rahner und W. Thüsing „Christologie – systematisch und exegetisch“ (1972) ist dafür ein beredtes Beispiel.

Eine „Christologie von unten“ kann sich auf ein breites Fundament in der Schrift berufen. Das Neue Testament schildert uns den irdischen Werdegang Jesu, und zwar besonders anschaulich in den synoptischen Evangelien. Diese geben sich nicht damit zufrieden, das Leben Jesu an seinen entscheidenden Wendepunkten deutlich zu machen, sondern zeichnen es – wenigstens Mattäus und Lukas – von seinem Anfang an nach. Die liebevolle Schilderung von Einzelheiten, schon in der Kindheitsgeschichte, lässt dabei gelegentlich vergessen, daß auch für die synoptischen Evangelisten das Entscheidende stets das Glaubensbekenntnis zu dem in Jesus manifest gewordenen Erbarmen Gottes ist. Die heutige Forschung sieht in den synoptischen Kindheitsgeschichten darum eher „Evangelienprolog“, die durch die Schilderung des Beginns der vita Jesu in sein Geheimnis einführen wollen: in das Geheimnis des Menschenkindes, das als „Sohn Gottes“ Offenbarer des Vaters ist.

Das Johannesevangelium unterscheidet sich von diesen Evangelienprologen nur dadurch, daß es uns in einem hymnischen Prolog unmittelbar an das Geheimnis Jesu heranführt. Es verzichtet auf alle Schilderung der äußeren Begleitumstände der Geburt Jesu. Nicht wie Gott im Menschen Jesus zur Erscheinung kam, ist ihm entscheidend, sondern daß er es tat. Und diese Tatsache wird nicht rational festgestellt, sondern hymnisch besungen.

## 1. Der Johannesprolog schildert uns die Menschwerdung nicht als Vorgang, sondern als Ereignis

Ein *Vorgang* wird im einzelnen, in seinen verschiedenen Stadien, erzählt. Ein *Ereignis* wird als solches berichtet.

Sowohl Mattäus wie Lukas schildern uns die Menschwerdung, Geburt und Kindheit Jesu in ihrem geschichtlichen Nacheinander. Der doppelten Verkündigung an Maria und Josef (in Analogie zum ägyptischen Träumer Josef) bei Mattäus entspricht die Verkündigung an Maria und die parallele Geschichte von der Ankündigung der Geburt des Täufers bei Lukas. Lukas schildert uns die Reise nach Jerusalem und Betlehem, die Geburt, die Windeln, die Krippe. Es folgen die übrigen Episoden der

Kindheitsgeschichte, bei Mattäus die Flucht nach Ägypten nach dem Besuch der drei Weisen, bei beiden die Ansiedelung der Heiligen Familie in Nazaret, mit der Geschichte vom Zwölfjährigen Jesus bei Lukas, der uns auch in einer zusammenfassenden Bemerkung das allmähliche Wachstum Jesu (nicht nur äußerlich sichtbar vor den Menschen, sondern auch vor Gott) vor Augen stellt.

Nichts von alledem bei Johannes. Die Menschwerdung wird hier in dem lapidaren Satz zusammengefaßt: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit.“ Gewiß gibt es bei Johannes im Prolog selbst so etwas wie eine Vorgeschichte Jesu. Aber sie wird ganz den geschichtlichen Einzelheiten enthoben und auf eine höhere Ebene gerückt: die Herkunft Jesu (die „genesis“ Jesu, von der Mattäus berichten will) wird bis in die Tiefen der Gottheit zurückverfolgt. Das „im Anfang“ des ersten Schöpfungsberichtes klingt auf, ganz wie zu Beginn des Ersten Johannesbriefes. Es ist der Uransfang schlechthin, bevor irgend etwas geworden war. Denn der Logos ist nicht geworden. Er war von Anfang an bei Gott. Wir wissen heute, daß der Johannesprolog bei der Entwicklung der Vorstellung von der Präexistenz Jesu von der jüdischen Weisheitsspekulation abhängig war. Bekannt ist die Selbstaussage der Weisheit im 8. Kapitel des Buches der Sprüche: „Der Herr schuf mich, seines Waltens Erstling, als Anfang seiner Werke, vorlängst. Von Ewigkeit her bin ich gebildet, von Anbeginn, vor dem Ursprung der Welt . . .“ (22 f). Wenn man von einer „Vorgeschichte“ des Logos reden will (wie R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I, 200, es tut), so kann man dies im Johannesprolog nur mit großer Vorsicht tun. Nicht eigentlich eine Vorgeschichte wird uns erzählt, sondern die Herkunft des Logos, der bereits bei der Schöpfung zugegen war, vor aller Schöpfung und aller Geschichte, vom Schöpfergott. Desgleichen bezeichnet seine Menschwerdung auch nicht den Übergang von einer Vorgeschichte zu einer Geschichte, sondern den Eintritt in die Geschichte schlechthin.

Genaugenommen wird hier bei Johannes nicht von „Menschwerdung“, sondern von „Fleischwerdung“ gesprochen. Eine Abgrenzung gegen ein doketisches Mißverständnis dürfte den Ausschlag gegeben haben. Wir finden sie erneut in dem (vielleicht sekundären) eucharistischen Abschnitt am Schluß der Botrede, wo vom Essen der „Sarx“ Jesu und dem Trinken seines Blutes die Rede ist. Beide Stellen halten die irdische Realität des Menschen Jesus fest; sie stehen nicht im Widerspruch zu einer Theologie der „Menschwerdung“ bei Johannes, sondern sind ihr vielmehr dienstbar.

Daß Jesus Mensch war – das Menschsein Jesu – gehört zu den zentralen Aussagen des Johannesevangeliums. Wenn Johannes uns auch nicht den

Vorgang der Menschwerdung mit seinen geschichtlichen Begleitumständen beschreibt, so kreist doch sein theologisches Denken um den Menschen Jesus. Das ist oft übersehen worden, und selbst *Schnackenburg* kommt auf dieses Thema in seinem großen Johanneskommentar nur am Rande zu sprechen (I, 420 ff), um die Theorie des Einflusses von einem Mythus des „Urmenschen“ bei Johannes zurückzuweisen. Tatsächlich scheint auf den ersten Blick die Gottheit Jesu beim Vierten Evangelisten ganz das Jesusbild zu beherrschen. *E. Käsemann* hat das in seinem Büchlein „Jesus letzter Wille nach Johannes 17“ (1966) wieder neu herausgearbeitet. Das Johannesevangelium schildert uns Jesus nach ihm als den „über die Erde schreitenden Gott“, der irdische Speise und irdischen Trank nicht braucht, dem die Kräfte der Natur ebenso gehorchen wie das Innere des Menschen offen vor ihm liegt, dem seine Passion offenbar nichts anzuhaben vermag, und der noch im Tode als Sieger aus dieser Welt scheidet, die ohnehin nicht seine angemessene Behausung war. Stammt er doch vom Vater, nicht aus dieser Welt.

Eine Hervorhebung des Menschlichen an Jesus im Johannesevangelium könnte wie eine Fehlinterpretation dieses Jesusbildes aussehen, die sich der besonderen Eigenart des Vierten Evangeliums verschließt. So wenigstens meint warnend *Käsemann*. Und doch wurden kritische Stimmen gegenüber seiner Johannesdeutung laut. Besteht nicht die spezifisch johanneische Christologie gerade im Paradox? Hat hier *Bultmann* nicht tiefer gesehen? Stellt uns das Johannesevangelium nicht gerade vor das Paradox eines Menschen, eines bloßen Menschen, der doch mit dem Anspruch auftritt, der einzige Offenbarer Gottes zu sein?

Der französische Johannesforscher *D. Mollat* (Bearbeiter des Johannesevangeliums für die Jerusalemer Bibel) hat kürzlich auf die Bedeutung der Bezeichnung „Mensch“ für Jesus im Johannesevangelium hingewiesen. Schon rein statistisch lässt sich sagen, daß Johannes das Wort viel häufiger auf Jesus anwendet als die anderen Evangelisten. In Frage kommen eigentlich nur drei synoptische Stellen, an denen Jesus als „Mensch“ bezeichnet wird, und sie alle sind ohne christologische Bedeutung. Es handelt sich um Mt 11, 19/Lk 7, 34; Mt 26, 72. 74/Mk 14, 71; Lk 23, 4. 6. 14. Im ersten Fall wird Jesus als ein „Mensch“, der übermäßig isst und trinkt, bezeichnet – die Aussage findet sich im Mund seiner Gegner; im zweiten ist der Sinn sogar abwertend – Petrus erklärt bei seiner Verleugnung Jesu zweimal: „Ich kenne den Menschen nicht“; im dritten Fall spricht Pilatus im Prozeß Jesu von „diesem Menschen“, ohne daß sich damit ein erkennbarer christologischer Sinn verbände.

Anders bei Johannes. Er bezeichnet Jesus wenigstens fünfmal indirekt als „Menschen“ und vierzehnmal direkt. Nicht alle Stellen sind dabei

gleich bedeutsam, aber an einigen tritt doch die christologische Bedeutung klar hervor.

Jo 4, 29 sagt die Samariterin: „Kommt, dort ist ein Mensch, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe. Ist er vielleicht der Messias?“ (Die neue liturgische Bibelübersetzung verdunkelt den Sinn, indem sie statt „Mensch“ „Mann“ einsetzt.) Die Formulierung deutet einen bestimmten Kontrast zwischen dem Menschsein Jesu und seinem übermenschlichen Wissen an. Übergehen wir Jo 5, 12, wo die liturgische Bibelübersetzung abermals die terminologische Feinheit übersehen hat, und kommen wir zu Jo 7, 46. Die Ratsdiener, die Jesus aufgrund seiner Offenbarungsreden im Tempel verhaften sollen, kommen unverrichteterdinge zurück und müssen gestehen: „Noch nie hat ein Mensch so gesprochen, wie dieser Mensch spricht.“ Hier klingt bereits deutlich die Spannung zwischen dem „Menschsein“ Jesu und seinem staunenerregenden, menschliche Vollmacht überschreitenden Wort zutage.

Das ist noch stärker der Fall in Jo 8, 40, im Rahmen derselben Reden Jesu im Tempel. Jesus hält hier den ungläubigen „Juden“ entgegen: „Jetzt aber wollt ihr mich töten, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat, die ich von Gott gehört habe.“ Eben darin liegt der Anstoß des Wortes Jesu, daß es Menschenwort ist und doch mit dem Anspruch auftritt, Wort Gottes, von Gott herkommende Wahrheit zu sein. Darum der Vorwurf der Juden, den wir Jo 10, 33 hören: „Du bist doch nur ein Mensch und machst dich zu Gott.“ Derselbe Anstoß wird Jo 9, 16 hörbar.

Von hierher gesehen muß das „Ecce homo“, „Seht da den Menschen“ von Jo 19, 5 einen besonderen, tieferen Sinn bekommen. Johannes verwendet hier offenbar das bei ihm auch sonst beliebte Stilmittel der Doppeldeutigkeit, ja der Ironie, um seine Aussage zur Geltung zu bringen. Wie Pilatus Jesus dem Volk als seinen König vorführt, ohne sich der tieferen Bedeutung dieses Tuns bewußt zu sein (Jo 19, 15), so führt er ihm auch „den Menschen“ vor Augen, ohne zu wissen, welchen tieferen Sinn diese Bezeichnung gerade bei diesem Menschen haben muß.

Man kann also bei Johannes sagen: Jesus ist voller Mensch, ganz Mensch, ja *der Mensch*, nicht obwohl, sondern weil er der vollgültige und letztgültige Offenbarer des Vaters ist. Wenn wir von hier aus auf den Johannesprolog zurück schauen, so finden wir dessen zentrale Aussage bestätigt und konkretisiert. Daß das Wort „Fleisch“, „Mensch“ geworden ist, gehört in die Mitte nicht nur des Johannesprologs, sondern des ganzen Johannesevangeliums. Dieses Evangelium schildert uns also nicht, *wie* das Wort Fleisch wurde, aber es macht zum Kern seiner Aussage, daß das Wort Fleisch wurde.

## 2. Die Menschwerdung wird im Johannesprolog nicht erzählt, sondern besungen, gefeiert

Nicht nur das ist bedeutsam, daß uns Johannes die Tatsache der Menschwerdung vor Augen führt, ohne sie uns zu beschreiben. Auch die Art und Weise, wie er die Tatsache der Menschwerdung mitteilt, ist bemerkenswert. Die Menschwerdung wird nämlich nicht erzählt, sondern besungen, gefeiert. Sie ist nicht Gegenstand eines nüchternen Berichtes, sondern wird in hymnischer Weise besungen. Nicht die rationale Feststellung beherrscht den Johannesprolog, sondern das dankbare Lied.

Die Johannesforschung der letzten Jahrzehnte ist, geschult durch fünf Jahrzehnte formgeschichtlicher Arbeit an den Evangelien, zu dem Ergebnis gekommen, daß dem Johannesprolog offenbar ein Hymnus zugrundeliegt, den der Evangelist überarbeitet und erweitert und dann seinem Evangelium vorangeschickt hat. Die Namen der Forscher, die zu dieser Annahme gekommen sind, tun hier wenig zur Sache, aber sie sind keineswegs auf die eine oder andere Konfession beschränkt und reichen von *R. Bultmann* über *E. Käsemann*, *E. Haenchen*, *J. Jeremias* und *H. Schlier* bis zu *R. Schnackenburg* und anderen. Ihnen stehen solche gegenüber, die den ganzen Prolog dem Evangelisten selber zuschreiben, aber auch sie erkennen heute gemeinhin den hymnischen Charakter des Prologs an, und das ist der Punkt, auf den es uns hier ankommt. Eine vermittelnde Position ist die des Amerikaners *R. E. Brown*, nach dem der Evangelist ein Logoslied der johanneischen Gemeinde übernommen und überarbeitet hat. Auf diese Weise würde sowohl die Kontinuität wie die Diskontinuität zum Rest des Johannevangeliums gewahrt.

Die genauere Abgrenzung des urchristlichen Logosliedes (denn um ein solches dürfte es sich hier handeln, nicht um einen vorchristlichen gnostischen Hymnus, wie *Bultmann* meint) macht im einzelnen Schwierigkeiten. Nimmt man die verschiedenen Methoden zusammen, die dem Exegeten zur Scheidung zwischen Logoslied und kommentierenden und erweiternden Bemerkungen des Evangelisten zur Verfügung stehen, so würden als Bestandteil des Logosliedes sicher die Verse 1 bis 4 (oder 5) und – nach den mehr „prosaischen“ Zeilen über den Täufer, V. 6 bis 8 – die Verse 9 bis 11 zu gelten haben. In den Versen 12 und 13 macht sich wieder stärker Sprache und Gedankenwelt des Evangelisten bemerkbar, der von der Bedeutung der Annahme des Logos durch den Glaubenden spricht: er wird Kind Gottes, aus Gott geboren. Der zentrale Vers „Und das Wort ist Fleisch geworden“ dürfte nach fast übereinstimmender Ansicht der Exegeten ebenfalls zum ursprünglichen Hymnus gehört haben, wenigstens in seinem Grundbestand. Vielleicht hat der Evangelist hinzugefügt: „und

wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater.“ So meinen *Schnackenburg* und andere. Sicher dürfte die erneute Nennung des Täufers in Vers 15 auf den Evangelisten zurückgehen. Am Schluß des Hymnus stand vielleicht Vers 16: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade.“ Die abschließenden Verse, in denen Jesus Christus dem Mose gegenübergestellt wird, würden nach Form und Inhalt wieder besser zum Evangelisten passen.

Der ursprüngliche Hymnus pries offenbar das vorweltliche Sein des Logos beim Vater und seine Rolle bei der Schöpfung, in einer zweiten Strophe (V. 4 und 9) „seine Bedeutung für die Menschenwelt (Licht und Leben)“, eine dritte beklagt (V. 10 und 11) „die Ablehnung seines Wirkens in der Menschheit vor der Inkarnation“ und eine vierte (V. 14 und 16) „preist“ dann „das beglückende und für die Glaubenden heilbringende Ereignis der Inkarnation“ (*Schnackenburg*, I, 202). Durch die Einfügung der Verse über den Täufer bekommen die Aussagen über die Ablehnung des göttlichen Wortes vor der Inkarnation einen neuen Kontext. Mit der Nennung des Täufers betreten wir geschichtlichen Boden. Wenn er vom „Licht“ Zeugnis ablegt, so ist damit offenbar bereits der inkarnierte Logos gemeint, und so sprechen die anschließenden Verse über das Licht, das in die Welt kam, nun wohl schon vom fleischgewordenen Wort und seinem Schicksal in der „Welt“. Die abschließenden Verse 14 ff. sind dann nur dadurch vom Vorhergehenden unterschieden, daß sie in unverhüllter Form vom Kommen des Logos in die Welt sprechen und seine Heilsbedeutung für den Glaubenden deutlicher sichtbar machen.

Wir kennen auch andere urchristliche Hymnen, und es mag reizvoll erscheinen, auf sie einen vergleichenden Blick zu werfen. Nehmen wir als Beispiel den Hymnus, den Paulus im Philipperbrief, 2, 6 ff, verwendet zu haben scheint, um den Philippern das Beispiel der Demut Jesu vor Augen zu führen. Er ist ganz nach dem Schema Erniedrigung–Erhöhung aufgebaut. Gerade darum kann er auch der Ermahnung des Paulus dienen: Weil Jesus sich selbst erniedrigt hat, kann der Vater ihn auch erhöhen und ihm den über alles erhabenen Namen geben. Das vorweltliche Sein Jesu kommt nicht in den Blick, dafür wird seine Erhöhung beschrieben und in ihren Auswirkungen ausgemalt.

In dem bekannten Hymnus aus dem ersten Kapitel des Kolosserbriefes (V. 15 bis 20) wird in zwei parallel aufgebauten Teilen die Rolle Jesu in der Schöpfung und im Erlösungswerk besungen. Der erste Teil erinnert an das „alles ist durch ihn geworden“ des Johannesprologs, der zweite an die Aussagen dieses Prologs über die Menschwerdung, aber die Vorstellungswelt ist doch grundverschieden: hier die Vorstellung von Jesus als Haupt des „soma“, des „Leibes“, dort sein Hinabstieg in die „sarx“, das

„Fleisch“. Entsprechend ist auch der Kolosserhymnus nicht an der Präexistenz des Christus interessiert. Sie klingt in der Formel von Gal 4,4 an, die aber nicht unbedingt hymnischen Charakter hat.

Der Johannesprolog hat als Hymnus also durchaus seinen eigenen Klang. Einerseits schildert er uns Jesus als den „Logos“ vor seinem Kommen zu den Menschen bei Gott, beim Vater, andererseits beschreibt er auch das Kommen zu den Menschen in einer Form, die sich von den übrigen Hymnen unterscheidet. Nirgends sonst ist in solchen Liedern von der Ablehnung des Logos durch die Menschenwelt die Rede. Im Gegenteil, ein altes Lied im 1. Timotheusbrief besingt die freudige Aufnahme Jesu durch die Glaubenden (3, 16): Es besingt Jesus,

„Der geoffenbart worden ist im Fleisch,  
als gerecht erwiesen im Geist,  
erschienen ist den Engeln,  
gepredigt unter den Heiden,  
geglaubt in der Welt,  
hinaufgenommen in Herrlichkeit.“

Zu dieser Sicht steht das „die Seinigen nahmen ihn nicht auf“ des Johannesprologs in scharfem Kontrast, auch wenn es vom Evangelisten nachträglich abgemildert wird.

*Schnackenburg* begründet diese unterschiedliche Sicht wohl zutreffend mit der Verwandtschaft des Johannesprologs zu weisheitlichen Spekulationen, von denen wir gesprochen haben. Schon die weisheitliche Literatur kennt das Motiv der Weisheit, die unter den Menschenkindern keine Aufnahme findet. Diesem Gedanken entspricht bei Johannes die mangelnde Aufnahme, die der Logos findet.

Auch dieser Logos-Begriff ist innerhalb der urchristlichen Hymnen und Lieder nur dem Johannesprolog eigen. Er dürfte einerseits vom Hellenismus beeinflußt sein, von Spekulationen über den Logos und seine Stellung zwischen Gott und Welt, andererseits durch spätjüdische Spekulationen über das „Wort Gottes“, das in zunehmendem Maße hypostasiert wird, wobei seine Rolle bei der Weltschöpfung den Angelpunkt der Überlegungen spielen dürfte. Für das hellenistische wie das jüdische Denken war Alexandrien im 1. Jahrhundert n. Chr. die vorzügliche Stätte der Begegnung. Denker wie Philo von Alexandrien, der am Anfang eben dieses Jahrhunderts lebte, zeigen, zu welcher Verschmelzung von Judentum und Hellenismus es im einzelnen kommen konnte. Sie zeigt sich auch in Philos Vorstellungen vom Logos, die in gleicher Weise von frührabbinischer Theologie wie stoischer und mittelplatonischer Philosophie geprägt sind.

Doch kommt es uns nicht so sehr auf die Einzelheiten des johanneischen Logosliedes an. Halten wir als entscheidenden Gedanken fest, daß Johan-

nes die Menschwerdung überhaupt mit einem Lied, einem Hymnus singt und feiert. Ein Blick auf die synoptischen Kindheitsgeschichten macht noch einmal deutlich, wie sehr sich Johannes hier vom Ersten und Dritten Evangelisten unterscheidet. Sein Logoslied und Prolog geht nur von der Tat sache der Inkarnation aus, sie allein ist ihm entscheidend und bildet den einzigen Gegenstand des Lobliedes. Keine Einzelheit der Menschwerdung kommt in den Blick und wird des Interesses für würdig gehalten. Der Leser wird nicht in seiner Wißbegierde angesprochen, sondern er wird aufgefordert, vom Lesen der ersten Zeilen des Evangeliums an in den Lobpreis derer einzustimmen, die den Glauben an den fleischgewordenen Logos bereits gefunden haben, und mit ihnen zu sagen: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen . . .“

### 3. Die Sprache des Ereignisses und der Feier entspricht unserer Zeit mehr als die Sprache der Metaphysik

Wir haben von der Menschwerdung als „Ereignis“ gesprochen. Wir haben die johanneische Sicht, die uns dies Ereignis nahebrachte, von der Seh weise der Synoptiker abgehoben, die in ihren Evangelien von einer breiteren historischen Schilderung des Kommens Jesu ausgehen. Aber nicht nur von einer solchen mehr historisierenden Betrachtung unterscheidet sich die johanneische Darstellung der Menschwerdung als „Ereignis“. B. Welte hat diesen Ausdruck vielmehr unlängst gebraucht, um das neutestament liche Jesusbild von dem der nizänischen und nachnizänischen Christologie abzuheben (in: Quaestio Disputata, „Zur Frühgeschichte der Christologie“ [1970]). Danach sieht die Theologie seit Nizäa Jesus mit den Augen der Metaphysik. Sie beschreibt ihn als Seiendes, versucht vorstellend seines Wesens habhaft zu werden. Doch die „Epoche“ der Metaphysik scheint zu Ende zu gehen. Die Glaubensreflexion muß vor die Sprache der Meta physik zurückgehen, um über sie hinauszukommen. Sie muß die Sprache der Schrift nach ihren Aussagen über Jesus befragen. Von der Schrift kann gesagt werden, daß sie von Jesus nicht feststellend spricht, daß sie durch weg Wesensaussagen über Jesus scheut, die vom Sprechenden abschneiden, vielmehr von Jesus nur insoweit spricht, als er für den Glaubenden heils bedeutsam ist. Um diese Tatsache zu beschreiben, bietet sich die Kategorie des „Ereignisses“ an. Sie bringt einerseits zum Ausdruck, daß Jesus von der Schrift nicht zeitlos gesehen wird, sondern als der, der sich in der Zeit „ereignet“, und sie macht deutlich, daß von Jesus immer nur so gesprochen werden kann, daß zugleich von dem die Rede ist, der an ihn glaubt (oder sich diesem Glauben verweigert). Auf dieser Ebene sind sich Johannes und die Synoptiker einig.

Von hier aus wird noch einmal deutlich, warum das angemessene Bekennen zu Jesus als dem fleischgewordenen Wort Gottes das Lied ist. Es kann von der Menschwerdung eben nicht in der objektiven Sprache der Metaphysik geredet werden, die vom Sprechenden absicht. Rede von der Menschwerdung besagt immer zugleich Stellungnahme zu ihr, zur Manifestation Gottes im Menschen Jesus – annehmend oder ablehnend. Denn die Offenbarung Gottes im Menschen, in diesem Menschen Jesus von Nazaret ist nur dem Glauben zugänglich. Und zu diesem Glauben gehört wesentlich das Danken in der Gemeinschaft der Glaubenden, das Lied.  
„Wir haben seine Herrlichkeit gesehen.“

## Tiefenerfahrung und Kontemplation im Neuen Testament

Heinrich Kahlefeld, München

*Vorliegender Aufsatz ist als Gesprächsbeitrag zu den Grundlagen und Zielen der Meditationsübungen Graf Dürckheims gedacht. Ihm liegt ein Referat zugrunde, das auf einer Tagung (Seminar) für Meditationsleiter in St. Augustin, Siegburg, unter Leitung von Graf Dürckheim und P. W. Massa SVD gehalten wurde. Der Aufsatz Graf Dürckheims, der unter dem Titel „Werk der Übung – Geschenk der Gnade“ in dieser Zeitschrift erschienen ist (45 [1972] 363–382), lag allen Teilnehmern vor.*

*Ohne die Gesprächspunkte ausdrücklich zu machen, bewegen sich die Ausführungen H. Kahlefelds dialektisch: Das Gemeinsame wird hervorgehoben – das Unterscheidend-Christliche herausgestellt. Die christliche Tiefenerfahrung, die Geisterfahrung, wird mit zentralen paulinischen (I) und johanneischen (II) Texten verdeutlicht. Doch die Warnung vor elitärer Gruppenbildung ist unüberhörbar. Paulus stellt den Dienst der Bruderliebe sowie die Hinwendung zur Schmach Gottes im Kreuz als entscheidendes Kriterium für die Echtheit der Geisterfahrung auf (III); und die johanneischen Schriften betonen gegen eine ungeschicktliche, gnostische Christusauffassung den „Jesus Christus im Fleisch“ (IV). Damit wäre die Frage zu vergleichen, die Graf Dürckheim im oben erwähnten Aufsatz stellt (a. a. O. 367): Könnte „für den, der es erfahren hat, ‚Christus‘ (nicht) ein Wort (sein) zur Bezeichnung eines Prinzips, in welchem er niemals nicht erlöst war und dessen sich bewußt zu werden – wozu Jesu Christi Lehre, Leben und Tod ihn befähigt und befreit haben –, seine eigentliche Bestimmung ist?“ – Die Be-*