

# VON DER ERBAULICHKEIT DES WORTS ODER CHRISTOLOGIE NACH DEM TOD DES MENSCHEN

*Karlheinz Ruhstorfer*

Christologie ist die Lehre, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist. Diese Lehre gründet in den Schriften vor allem des Neuen Testaments, und sie findet ihre rationale Entfaltung in der Geschichte der christlichen Metaphysik. Die spekulative Entfaltung des Verhältnisses von Gott und Mensch hat ihren Rückhalt vor allem im Johannesprolog. Bereits im biblischen Schrifttum ereignete sich die Begegnung der hellenistischen mit der jüdischen und schließlich mit der christlichen Welt, was sich nicht zuletzt in der Tatsache zeigt, dass das Neue Testament in griechischer Sprache verfasst ist. Beginnend mit Justin dem Märtyrer – um mit einiger Willkür einen Namen zu nennen – verbanden sich griechische Philosophie und christlicher Glaube. Der *logos* des Johannesprologs wurde mit dem *logos* der griechischen Rationalität identifiziert, und es begann jene Geschichte, die sich bis zur Spätphilosophie Schellings erstreckt, die Geschichte der christlichen Metaphysik. Christliches Denken wusste sich fortan in prinzipieller Übereinstimmung mit der Vernunft und ihrer Geschichte, daran änderte auch die Reformation mit ihren vernunftkritischen Untertönen nichts, vielmehr wurde die Reformation zur Bedingung für die neuzeitliche – christliche – Philosophie der Freiheit, die oft auch mit zweifelhaftem Recht als Philosophie der Subjektivität bezeichnet wurde. Doch zerbrach in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts jene für die spekulative Vernunft des Abendlandes charakteristische Einheit von Theologie und Anthropologie. Spätestens mit Feuerbach entledigte sich das moderne Denken seines nunmehr als „Unsinn“ erkannten theologischen Überbaus und das Wesen der Christologie wurde als reine Anthropologie des sinnlichen Menschen vorgestellt. Von nun an begann sich ein Abgrund zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch, zwischen Theologie und den Humanwissenschaften aufzutun, der durch keine allgemein anerkannte Vernunft zu vermitteln war. Für die anthropologische „Welt“ verlor der Gott Jesu Christi jede positive Bedeutung. Er entpuppte sich als Nichts, das es seinerseits zu negieren galt. Dies geschah in herausragender Weise durch Friedrich Nietzsche. Aber ebenso verlor für die theologische „Welt“ die moderne Denkart jeden Wert, sie wurde vielmehr zur Gefahr für den Glauben,

was sich im katholischen Antimodernismus zeigte, welcher seinerseits die Moderne schlicht negierte. Wobei für den katholischen Blickwinkel zu bemerken ist, dass größter Wert auf die Feststellung der Kontinuität zwischen neuzeitlichem und modernem „Subjektivismus“ gelegt wurde. Die neuzeitliche Philosophie der Freiheit, die stets Theologie blieb, wurde als unmittelbarer Vorläufer für die moderne Anthropologie angesehen. Die protestantische Theologie der Neuzeit und Moderne sah sich zwar nicht in einem spannungsfreien, jedoch in einem stets innigen Verhältnis zu den Entwicklungen des Denkens. Doch auch hier brach spätestens mit Karl Barths dialektischer Theologie eine Diastase zwischen Glaube und Vernunft, Gott und Welt auf, die nicht mehr in eine höhere Einheit synthetisiert werden konnte. Auch im modernen Protestantismus kam es zur reinen Negation der Welt. Eigentümlicherweise wird vor allem der letzte große antichristliche Protagonist der Moderne, Heidegger, zum Anknüpfungspunkt für die Versuche Rudolf Bultmanns und Karl Rahners, zu einer spezifisch modernen Theologie zu finden und so auch zwischen moderner Weltlichkeit und kirchlicher Geistlichkeit zu vermitteln. Die Vermittlung geschieht jedoch nicht mehr durch die spekulative Vernunft, sondern durch eine je eigen gedeutete existentielle und so auch weltliche Erfahrung des einzelnen Menschen. Rahner gelingt es, durch eine moderne (nicht mehr neuzeitliche) Subjekttheologie oder auch eine theologische Anthropologie eine Brücke zum Denken seiner Gegenwart, das vor allem in der Position des frühen Heidegger aufgenommen wird, zu schlagen. Die „anthropologische Wende“ wird zum großen und noch immer unhintergehbaren Meilenstein der modernen katholischen Theologie. Es ist vollbracht – so scheint es –, die Theologie mit der eigenen geschichtlichen Gegenwart zu versöhnen, wäre da nicht das neuere französische Denken. Mit dem Tod des Menschen und dem Tod des Subjekts wird nicht nur der anthropologischen Moderne als solcher, sondern auch aller anthropologischen Theologie der Boden unter den Füßen weggezogen. Wird damit eine Christologie als Lehre vom Gott-Menschen unmöglich? Keineswegs, vielmehr ist die Tat der Postmoderne die Voraussetzung für einen neuen Zugang zur *Erbaulichkeit des Worts* und mithin zur Christologie des Neuen Testaments.

## I. Der Tod des Menschen und das Subjekt nach Michel Foucault

Ebenso wie bezüglich der Rede Nietzsches vom Tod Gottes zu fragen ist, wer denn hier stirbt, ist bei Foucaults Rede vom Tod des Menschen zu fragen, welcher Mensch, welches Subjekt wie ein Gesicht im Sand am Meerufer verschwindet. Bezüglich des Todes Gottes ist zu erinnern: Es ist der Gott am Kreuz, der Nietzsches entscheidenden Widerstand hervorruft. Zwar wird für

Nietzsche jede wahre Welt zur Fabel, will sagen, dass der Gott Platons, ebenso unglaublich wie der Gott der mittelalterlichen Theologie und der Gott Kants, aber im Gekreuzigten, wie er von Paulus gedacht wird, erreicht für Nietzsche die Verleumdung der Welt, des Lebens, des Leibes ihren geschichtlichen Höhepunkt. Foucaults Verabschiedung des Subjekts hat bisweilen bei katholischen Theologen durchaus Euphorie hervorgerufen. Scheint doch dadurch jene geschichtliche Epoche zu Ende gegangen zu sein, welche mit Luthers und Descartes Selbstgewissheit des Individuums ihren Anfang nahm und noch für die Tötung Gottes im 19. Jahrhundert, ja für allen Unglauben der Gegenwart verantwortlich gemacht wurde, eben die Neuzeit oder Moderne, deren Prinzip ja immer Wieder als „das Subjekt“ angegeben wird. Der Tod des Subjekts schein dann wieder einen Zugang zu jener unverdächtigen Epoche zu machen, zu der schon Joseph Kleutgen Zuflucht gesucht hat: „Die Vorzeit“. Doch haben weder die Neogotik noch Neoscholastik des neunzehnten Jahrhunderts zu einem neuen Mittelalter geführt und so ist – Gott sei Dank – auch nicht damit zu rechnen, dass dies durch den Tod des Subjekts geschieht. Ebenso fraglich bleibt die dabei vorgestellte Kontinuität zwischen Neuzeit und Moderne. Wie stellt sich nun für denjenigen Autor, mit dessen Name der Tod des Menschen untrennbar verbunden ist, derselben dar?

Zunächst ist zu bemerken, dass der späte Michel Foucault das Subjekt als durchgängige Sache seines Denkens bezeichnet hat. Nicht die Macht sei die Hauptsache seiner Untersuchungen, sondern das „sujet“, genauer die „Geschichte der verschiedenen Arten der Subjektivierung des menschlichen Wesens in unserer Kultur.“<sup>1</sup> Foucault hat in den drei Phasen seines Oeuvres drei Arten der Objektivierung, durch die Menschen zu Subjekten gemacht werden, untersucht. In der archäologischen Phase wurden subjektierende Wissensformationen analysiert: Grammatik, Philologie, Sprachwissenschaften, Ökonomie, Naturgeschichte oder Biologie. Die zweite oder genealogische Phase thematisierte Machtstrukturen, durch die Menschen von einander oder von sich selbst unterschieden werden. Die „Teilungspraktiken“ trennen zwischen: Verrückten und geistig Normalen, Kranken und Gesunden, Kriminellen und „netten Jungs“.<sup>2</sup> Die dritte Phase nennt Foucault die ethische. Hier wird die Frage gestellt, wie der Mensch sich selbst durch Transformation zum Subjekt macht. Die Selbstpraktiken, Technologien des Selbst und die Ästhetik der Existenz sind das eigentliche Thema der großen Untersuchungen zur Geschichte der Sexualität. Damit wird aber deutlich, dass die Rede vom Tod des Menschen oder vom Tod des Subjekts nicht einfach bedeutet, dass nicht

1 Le sujet et le pouvoir, in: Dits et écrits par Michel Foucault 1954–1988, 4 Vols. ed. par Daniel Défert et François Ewald, Paris 1994; [im Weiteren abgekürzt DÉ] Bd. 4, 223.

2 Ebd.

mehr vom Menschen oder vom Subjekt gesprochen werden kann, sondern dass eine *bestimmte Art* der Subjektivation bzw. eine bestimmte Art, vom Wesen des Menschen zu sprechen, als überwunden betrachtet wird. Es zeigt sich, dass die Ausdrücke „Mensch“ und „Subjekt“ nur unscharf von einander zu unterscheiden sind. Aber auch die spezifische Bedeutung jedes dieser Ausdrücke für sich ist von einer offenkundigen Vieldeutigkeit geprägt. Um hier klarer zu sehen, empfiehlt es sich auf Foucaults erste Achse zu blicken: die Archäologie.

„Les mot et les choses“ oder die „Ordnung der Dinge“, so der deutsche Titel, stellt eine „Archäologie der Humanwissenschaften“ dar.<sup>3</sup> Die verschiedenen wissenschaftlichen Betrachtungen der Wissensformen vom 17. bis zum 19. Jahrhundert werden hier in origineller Weise untersucht. Der Mensch rückt in der „Ordnung der Dinge“ erst relativ spät in den Blick, ist er doch „nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat“ (MC 398). Das Erscheinen des Menschen markiere einen entscheidenden Wendepunkt in dieser Geschichte: „Tatsächlich hat unter den Veränderungen, die das Wissen von den Dingen und ihrer Ordnung, das Wissen der Identitäten, der Unterschiede der Merkmale, der Äquivalenzen, der Wörter berührt haben [...] eine einzige, die vor anderthalb Jahrhunderten begonnen hat und sich vielleicht jetzt abschließt, die Gestalt des Menschen erscheinen lassen“ (MC 398). Nimmt man Foucault beim Wort, dann scheint das Zeitalter des Menschen von ca. 1816 bis 1966 ange-dauert zu haben, und es entspräche dann in etwa derjenigen Phase, die wir bereits zu Eingang als nach-metaphysische oder anthropologische Moderne bezeichnet haben.<sup>4</sup>

Gewiss war der Mensch auch Thema des klassischen Zeitalters der Re-präsentation, wie Foucault die metaphysische Neuzeit bezeichnet, doch in entschieden anderer Weise als in der anthropologischen Moderne. Foucault verdeutlicht dies sowohl bezogen auf Kant als auch auf das cartesianische Cogito. Im Verhältnis zur „kantischen Frage“ habe eine vierfache Verschie-bung stattgefunden. Die Moderne handle nicht mehr von der rein vernünftigen Wahrheit (in Metaphysik, Moral und Religion), sondern vom (sinnlichen) Sein; nicht mehr von der Natur, welche bei Kant eine Chiffre Gottes sein kann, sondern vom (weltlichen) Menschen; nicht mehr von der Möglichkeit der Erkenntnis letztlich der obersten Prinzipien, sondern von einem ursprünglichen Verkennen (ist doch schon die erste Erfahrung der Moderne diejenige

3 Les mots et les choses [MC]. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966.

4 Vgl. dazu C.-A. Scheier: Der Mensch, diese Fabrikware der Natur. Bemerkungen zur geschichtlichen Selbstbestimmung des Menschen, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis 88-2 (1999) 57-60.

des theologischen Unsinn); nicht mehr um Begründung der philosophischen Theorie, sondern um die Wiederaufnahme des ganzen Gebietes von nicht begründeten Erfahrungen (MC 334). Es wäre hier zu ergänzen, dass auch die kantische Frage nach dem Menschen keine anthropologische Frage ist, denn sie wird gerade nicht in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, sondern in Metaphysik (Kritik der reinen Vernunft), Moral (Kritik der praktischen Vernunft) und Religion (Kritik der Urteilskraft und Religionsschrift) beantwortet.<sup>5</sup> Den letzten und höchsten Punkt der Reflexion stellt die Religionsschrift dar, in welcher die Idee des vollkommenen Menschen als der göttliche Logos bezeichnet wird.<sup>6</sup> Gottheit und Menschheit treten hier in ein disjunktives Wechselverhältnis, das durch die Offenbarung in Jesus Christus zu geschichtlicher Anschauung kommt. Der Mensch ist bei Kant zuinnerst und zuhöchst theologisch gegründet. Ein Gedanke, der – dies sei hier nur nebenbei behauptet – ausschließlich auf dem Boden des christlichen Abendlandes und so auch auf dem Boden der Christologie reifen konnte.<sup>7</sup> In der nachmetaphysischen Moderne nun tritt der Mensch an die Stelle Gottes, die er jedoch nicht füllen kann, weshalb die moderne Grunderfahrung abgründig bleibt.

Auch das moderne *cogito*, das vor allem bei Husserl eine scheinbare Anknüpfung an das cartesianische der frühen Neuzeit findet, ist durch die Erfahrung des Abgrundes von Descartes getrennt. Foucault stellt zurecht fest, dass es Descartes darum ging, „das Denken als die allgemeinste Form all jener Gedanken ins Licht zu heben, wie sie der Irrtum oder die Illusion bilden, um auf diese Weise deren Gefahr zu beschwören, selbst um den Preis, sie am Ende seines Unterfangens wiederzufinden, um sie zu erklären und so die Methode zu liefern, sich davor zu bewahren“ (MC 335). Es wäre zu er-

- 5 Zu Kant, der demnach eindeutig in das Zeitalter der neueren Metaphysik und Theologie, nicht in die Zeit der Anthropologie zu rechnen ist, bemerkt Scheier: Der Mensch, diese Fabrikware der Natur 58: „Wenn Kant also in der Kritik der reinen Vernunft seine berühmten drei Fragen stellt: 1. Was kann ich wissen? / 2. Was soll ich tun? / 3. Was darf ich hoffen? (B 832f./ A 804f.), während die Logikvorlesung als vierte Frage hinzufügt: Was ist der Mensch? und erklärt: „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grund könnte man aber alles dies zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (Jäsche-Logik A 26), dann meint er gerade nicht jene ‚Weltkenntnis‘ und reduziert die Philosophie auch nicht auf Anthropologie im Sinn Feuerbachs, sondern löst sie als Wissenschaft vielmehr umgekehrt in Metaphysik, Moral und Religion auf.“
- 6 I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, (Nachdruck der Akademieausgabe Bd. 6) Berlin 1968, 60-66.
- 7 Vgl. dazu K. Ruhstorfer: Christlicher Offenbarungsglaube und Kirchlichkeit in der kritischen Philosophie Kants, in: N. Fischer (Hg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte. Freiburg-Basel-Wien 2005, 58-84.

gängen: Das cartesianische *cogito* ist das rein gedachte *fundamentum inconcussum* für zweifelsfreie Gewissheit der rein metaphysischen Wahrheit. Der Mensch als Sinnenwesen fällt hier dem methodischen Zweifel zum Opfer, ist er doch eine *res extensa*, welche lediglich imaginiert sein könnte. Das *cogito* ist nicht etwas am Menschen, sondern der Mensch ist derjenige des „ich denke“. Erst nachdem die Wahrheit der eingeborenen Gottesidee aufgewiesen wurde, kann das Denken das außer Zweifel stehende Subjekt als seinen kahlen Ausgangspunkt verlassen und zur Fülle der Wahrheit fortschreiten.<sup>8</sup> Wie grenzt nun Foucault das nachmetaphysische Subjekt davon ab? Das moderne *cogito* wurzele im „Nichtgedachten“ und stelle mithin kein reines Beisichsein der Vernunft mehr dar. Das Denken sei außer sich – Exteriorität. „Es führt nicht alles Sein der Dinge auf das Denken zurück, ohne das Sein des Denkens bis in die untätigen Bahnen dessen zu verzweigen, was nicht denkt“ (MC 335). Die Husserlsche Phänomenologie ist folglich weniger „der Rückgriff auf eine alte rationale Bestimmung des Abendlandes als das sehr spürbare und angepaßte Verzeichnen des großen Bruchs, der sich in der modernen *episteme* an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vollzogen hat“ (MC 336).

Leben, Arbeit und Sprache treten nach Foucault an den Grenzen der Repräsentation als neue Empirizitäten auf (MC 262-314). Mit Georges Cuvier, David Ricardo und Franz Bopp werden Biologie, Ökonomie und Sprachwissenschaften in radikal neuer, weil moderner Weise begründet. Bewusst verbindet Foucault die Schnitte nicht mit den bekannten großen Namen. So ereigne sich der entscheidende anthropologische Schub in der Ökonomie gerade nicht mit Karl Marx, sondern bereits in den Analysen Ricardos. Nach Foucault erbringt Marx „in der Tiefe des abendländischen Wissens keinen wirklichen Einschnitt“ (MC 274). Je tiefer sich die Analysen in die bloßen, Empirie der Endlichkeiten versenken und auf metaphysische Assonanzen verzichten, desto radikaler ereigne sich der Bruch im Wissensgefüge. Das Ende jedes metaphysischen Nachglimmens sei mit Nietzsches Feststellung des Todes Gottes erreicht. Zwar breche daraus der gewaltige Sprung des Übermenschen (MC 275), doch markiere Nietzsche ebenfalls das Ende der „vermengten Verheißungen der Dialektik und der Anthropologie“ (ebd.). Hier ist allerdings anzumerken, dass Foucault an Nietzsche lediglich den kritischen, skeptischen und zerstörerischen Aspekt herausgreift. Foucault verhehlt sich, dass Nietzsche ebenso wie Marx und Heidegger in ihrem Werk die Zukunft des anderen Menschen wenn nicht gestiftet, so doch zu Gehör und Verstand gebracht sehen. Keinesfalls kann Nietzsche als Endpunkt der modernen Anthropologie betrachtet werden, vielmehr versucht Nietzsche auf der Basis des schöpferischen Menschen die Bestimmungslosigkeit des

8 R. Descartes: *Meditationes de prima philosophiae*; Med. III und V.

durch den Nihilismus ziellos gewordenen Menschen zu überwinden und mit einem neuen, gedichteten Gott, Dionysos, und dem neuen, sich selbst schaffenden Übermenschen gerade der modernen Anthropologie eine finale Maßgabe zu geben – aus Liebe zum Leben.<sup>9</sup>

Die Biologie, Ökonomie und Philologie des 19. Jahrhunderts, die sich durch eine spezifische Historizität auszeichnen (MC 379), finden allerdings durch das Auftreten der (postmodernen) Psychoanalyse und der Ethnologie – zu ergänzen wäre durch die beiden zu Grunde liegende Linguistik – eine Grenze. Roman Jakobson, Jacques Lacan und Claude Lévi-Strauss sind die Protagonisten der neuen Wissenschaftlichkeit.<sup>10</sup> Für Foucault selbst gleicht die Begegnung mit ihrem Denken einer Bekehrung, die ihn aus der Gebundenheit an den Existentialismus, den Marxismus, die Phänomenologie befreit. Er hat aufgehört an den „Sinn“ zu glauben, an genau den „Sinn“ der in der Anthropologie Feuerbachs erstmals dem theologischen „Unsinn“ entgegengesetzt wurde. Die moderne Freude über den Tod Gottes ist nach Foucault nur ein kurzes Auflachen. Denjenigen, die sich nun am anthropologischen Menschen erfreuen und die Befreiung von Gott als dem Prinzip von Allem menschlich-allzumenschlich genießen wollen, hält Foucault entgegen, dass der Mensch den Tod Gottes nicht lange überleben wird. Die Differenzialität der Linguistik bereitet der Identität des weltlichen Menschen den Garaus. Die Psychoanalyse und Ethnologie können nicht deshalb einen „privilegierten Platz“ im postmodernen Wissensgefüge einnehmen, weil ihre Ergebnisse in besonderer Weise gesichert wären, sondern im Gegenteil, weil ihnen ein „ständiges Prinzip der Unruhe, des Infragestellens, der Kritik, des Bestreitens dessen“ eignet, was sonst als erworben gelten kann (MC 385). Die Erschütterung, die mit den neuen Leit-Wissenschaften spürbar wird, betrifft nach Foucault auch und vor allem das moderne Subjekt oder den Menschen, der an die Stelle Gottes als des obersten Prinzips getreten war. Foucault ist jeder Behauptung eines Prinzips oder Gegen-Prinzips gegenüber feindlich eingestellt. Zur Herausforderung wird für ihn aber nicht der Gott der abendländischen Metaphysik, sondern der Mensch der Moderne.

„Zuerst, ich denke tatsächlich, dass es kein souveränes, begründendes Subjekt gibt, keine universelle Form des Subjekts, die man überall wiederfinden könnte. Ich bin sehr skeptisch und sehr feindselig gegenüber dieser Konzeption des Subjekts. Ich denke im Gegenteil, dass sich das Subjekt über Praktiken der Unterwerfung [assujettissement] konsti-

9 Siehe hierzu meine Darstellung Nietzsches in: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn-Wien-Zürich 2004, 141-218.

10 Entretien avec M. Chapsal, DÉ 1,514.

tuiert oder, in autonomerer Weise, über Praktiken der Befreiung, der Freiheit, wie in der Antike, ausgehend – richtig verstanden – von einer bestimmten Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Umfeld wiederfindet“ (Une esthétique de l'existence, DÉ 4, 733).

Nun ist deutlicher zu sehen, welche bestimmte Konzeption von Subjekt und Subjektivität Foucault mit der Rede vom Tod des Menschen verabschieden will: das moderne, anthropologische Ich. Doch versucht Foucault, im Grunde jedes prinzipielle Denken, das eine feste Bestimmung des Menschen annimmt oder sich gibt, aufzubrechen. Der Tod des Menschen ist also ebenso wenig wie schon der Tod Gottes Resultat einer interesselosen, objektiven Einsicht, sondern eine subjektive *Tatsache*, die von einem bestimmten Interesse geleitet ist. Diese *Tat* entspringt einem nichtindividuellen und nichtpersönlichen und dennoch zuinnerst zerstreuten Willen, nicht beherrscht zu werden. Der Postmoderne eignet ein anarchischer Grundzug, mit dem sie aus gutem Grund auf die Herrschaft des modernen Menschen und die Katastrophen, die diese hervorgerufen hat, reagiert.

Wenn nun der späte Foucault neues und vertieftes Interesse am „Subjekt“ zeigt, so muss man fragen, was denn als Subjekt begriffen werden soll? Zunächst ist zu erinnern, dass nach Foucault das cartesianische *cogito* und seine Erben an die prinzipielle Stelle des christlichen Gottes treten. Das Subjekt ist für Foucault aber niemals von jener reinen Geistigkeit und Abstraktion wie die *res cogitans*, es ist aber auch nicht von jener weltlichen Wirklichkeit wie das Husserlsche Subjekt. Das Subjekt ist für Foucault primär eine sprachliche Konstellation. Das „je pense“ erscheint nun als „je parle“. <sup>11</sup> Der ursprunglose Ursprung ist „das unaufhörliche Geriesel der Sprache. Sprache, die von niemand gesprochen wird: jedes Subjekt bezeichnet darin nur eine grammatikalische Falte“ <sup>12</sup>.

Das „Ich“ wiederum wird in dieser sprachlichen Fassung zu einem anonymen Moment innerhalb der Struktur der Sprache. Doch ist zu bemerken, dass die Sprache, von der hier die Rede ist, nicht von der Geistigkeit eines reinen Signifikats, sondern von der Äußerlichkeit und Materialität des Signifikanten ist. Wie bereits der Sprachbegriff Saussures, der Foucault vermittelt durch Lacan und Lévi-Strauss sowie Merleau-Ponty <sup>13</sup> erreicht, von einer ursprünglichen konstituierenden Differenz der Zeichen ausgeht, so ist das „Ich“ Foucaults von dieser sich verschiebenden Differenz vorgeprägt. Wie ein Zeichen durch das andere bestimmt wird, so befindet sich das „Ich“ in

11 La pensée du dehors, DÉ 1,518ff.

12 La pensée du dehors, DÉ 1,537.

13 Siehe Entretien avec M. Chapsal, DÉ 1,514 und Structuralisme et Poststructuralisme, DÉ 4,434.

einer unaufhörlichen Verschiebung jenseits jeder Bindung an sich selbst. Das „Ich“ ist von keiner anfänglichen und dauernden Selbigkeit getragen, sondern es lebt im permanenten Aufbrechen seiner Identität,<sup>14</sup> wie auch die Sprache im unendlichen Verschieben ihr wesenloses Wesen zeigt.

Dieses sprachliche Ich nun, sieht sich einem doppelten Außen gegenüber: dem Außen der Wissens- und Machtfelder und dem Außen des Begehrens (*désir*). Das Subjekt ist zunächst beider Ansprüchen unterworfen, einerseits den (über-ich-lichen) Ansprüchen der historisch gewordenen Moralen, den wissenschaftlichen Wahrheiten und den Verordnungen der herrschenden Mächte sowie andererseits den (es-lichen) Ansprüchen der verschiedenen Lüste und des Begehrens.<sup>15</sup> Es kann nach Foucault niemals gelingen, ein für alle Mal in eine herrschaftsfreie Zone einzutreten, vielmehr gilt es, in einem beständigen Kampf die Ansprüchen zu begrenzen, zu verschieben, aber auch kreativ aufzunehmen. Dabei kann nur das unterwerfend-unterworfenen Subjekt selbst die „Arbeit an sich“ und die „Sorge um sich“ übernehmen.<sup>16</sup> Das Subjekt wird gleichsam zu einem Kunstwerk, das durch die Technologien des Selbst bearbeitet wird. Foucault finden in den Selbsttechniken der Stoa und der Epikureer historische Vorbilder für diese stets offene Art der Selbstverwirklichung.<sup>17</sup> Die „Schönheit des eigenen Lebens“ unterliegt vor allem dem sich selbst bestimmenden „Subjekt“ und seinem Geschmacksurteil. Dieses ist eine Frage des Stiles,<sup>18</sup> eines „Stiles der Freiheit“<sup>19</sup>, eines Stiles, mit seinem „Begehren“ umzugehen, ihm Gestalt zu geben. Foucault betrachtet die Verbote und Regeln der griechischen Praktiken des Selbst allerdings nicht in ihrer prinzipiellen Einbettung,<sup>20</sup> ihnen eigne vielmehr eine nicht prinzipiierte Strenge. Und so sollen auch heutige ethische oder moralische Normen ohne Begründung von „einem Willen zur Regel, einem Willen zur Form, einer Suche nach Strenge“ bestimmt werden.<sup>21</sup> Auch bei Foucault kann und soll das identitätslose Ich in gewissem Sinn Herr über sich selbst sein, es soll sich selbst unterwerfen und in diesem Sinne „Subjekt“ seiner selbst werden.<sup>22</sup>

14 Vgl. *Entretien avec Michel Foucault*, DÉ 4,43 und 49f.; *Le souci de soi comme pratique de liberté*, DÉ 4,718.

15 Vgl. *À propos de la généalogie de l'éthique*, DÉ 4,391.

16 *Le souci de la vérité*, DÉ 4,671 und 674; siehe auch *À propos de la généalogie de l'éthique*, DÉ 4,610.

17 *À propos de la généalogie de l'éthique*, DÉ 4,390.

18 *Le retour de la morale*, DÉ 4,698.

19 *Une esthétique de l'existence*, DÉ 4,731.

20 Foucault betont, dass im griechischen Denken keine religiöse Verankerung entscheidend war. Siehe *À propos de la généalogie de l'éthique*, DÉ 4,611. Vgl. die Kritik von P. Hadot an Foucault, in: P. Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987, 229-233.

21 *Le souci de la vérité*, DÉ 4,673f.

22 Siehe *L'éthique du souci de soi*, DÉ 4,715f. Hier deutet Foucault den Macht-

Die Foucaultsche Bildung des Subjekts kennt keine ein für allemal gegebene Bestimmung des Menschen. Eine Maßgabe wird aber auch nicht schlechthin negiert, sondern transgrediert, de-limitiert, und mit Derrida könnte man sagen: dekonstruiert. Entsprechend bezeichnet Foucault seine Ethik als eine „attitude limite“<sup>23</sup>. Jenseits der Alternativen von Herrschaft (domination) und Knechtschaft (esclavage), Vernunft und Begierden, Innen und Außen, Position und Negation muss sich die Selbstbestimmung an den *Grenzen* zum Anderen aufhalten. Diese gilt es zu analysieren und auf Möglichkeiten der Überschreitung (franchissement) hin zu untersuchen. Die Überschreitung betrifft vor allem das Allgemeine, Notwendige und Verpflichtende, und zwar insofern dies den Menschen vorgegeben ist. Foucault stellt die subversive Frage: „[...] was ist in dem, das uns als universal, notwendig, verpflichtend gegeben ist, der Bestandteil, welcher singular, kontingent und durch willkürliche Zwänge bedingt ist“<sup>24</sup>

Die Foucaultsche Ethik des Subjekt stellt einen jener Endpunkte dar, an welchen der Entzug einer allgemeinen, kommunikablen und mithin vernünftigen Bestimmung des Menschen vollständig ans Licht tritt. Was jedoch der Postmoderne selbst verborgen bleibt, ist die Tatsache, dass sich mit der De-Limitation oder Dekonstruktion die möglichen Verhältnisse zu einer anfänglichen Maß-Gabe vollenden.<sup>25</sup> Diese Maßgabe ist der Gedanke, dass Gott sich seiner Macht und Herrlichkeit entäußert hat und in Jesus Christus Mensch geworden ist. Nicht zuletzt Gianni Vattimo hat deutlich gemacht, dass der christologische Grund-Gedanke der Kenosis auch noch der postmodernen Denkart als solcher zu Grunde liegt<sup>26</sup> – freilich bei Vattimo begrenzt auf die Entäußerung in die Machtlosigkeit, die dann allerdings um die Erhöhung in die Herrlichkeit ergänzt werden muss. Was besagt dies für die Mög-

missbrauch in Anlehnung an griechisches Denken als mangelnde Selbstbeherrschung. Derjenige, der nicht Herr über sich selbst ist, sondern „Sklave seiner Begierde“, versucht, seine „Fantasien, Gelüste und Begierden“ anderen mit Macht aufzuzwängen. Also muss man zunächst durch die „Selbstsorge“ Herrschaft über sich erlangen, um keine Herrschaft über andere ausüben zu müssen.

23 Qu'est-ce que les Lumières, DÉ 4,574.

24 Qu'est-ce que les Lumières, DÉ 4,574.

25 Den Gedanken einer prinzipiellen Gabe, welche das abendländische Denken hervorruft hat erstmals H. Boeder in Anlehnung und Abstoß von Martin Heidegger gedacht. Boeder nimmt allerdings drei verschiedene epochale *sophiai* an, welche die jeweiligen *philo-sopia* hervorrufen. Siehe dazu K. Ruhstorfer: Die Bedeutung Heribert Boeders für die Systematische Theologie, in: M. Brainerd, H.R. Sepp: Heribert Boeder. Topologie der Metaphysik und logotektonisches Denken (Tagung in Prag 31.3.-1.4.2004), Königshausen und Neumann (Orbis Phaenomenologicus), Würzburg 2005.

26 Vgl. K. Ruhstorfer: Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik, in: ZkTh (2005).

lichkeit einer Christologie nach Foucault, nach dem Tod des Subjekts und nach der Postmoderne?

Zunächst ist festzustellen, dass der Grund-Gedanke der Christologie in den klassisch-metaphysischen Lehren vom Gott-Menschen Jesus Christus eine Affirmation erfahren hat. Die theologische Vernunft unserer Geschichte wird getragen vom Gedanken der spekulativen Entsprechung von Gott und Mensch. In Patristik und Scholastik erfolgt die Spekulation gemäß der hypothetischen Logik. Der Mensch ist Gott untergeordnet und Gott ist die hypothetische Voraussetzung von allem, die wegen der absoluten Transzendenz Gottes niemals ganz begriffen werden kann, aber nichts desto weniger vorausgesetzt werden muss. Zwischen Gott und Mensch herrscht das spekulative Verhältnis einer Analogie. In der dritten Epoche wird das Verhältnis disjunktiv entfaltet.<sup>27</sup> Gott und Mensch bilden gleichsam These und Antithese, die in der Synthese des Geistes aufgehoben wird. Der göttliche Geist, der den Menschen gegeben ist und sie auszeichnet, verbindet diese mit der Wahrheit Gottes. Die klassische Moderne negiert das spekulative Grund-Verhältnis und behält lediglich den Gedanken des seines Wesens beraubten Gott-Menschen in Knechtsgestalt.<sup>28</sup> Nicht eine Auferstehung in die göttliche Herrlichkeit wird hier angenommen, sondern eine andere Zukunft, des in sein weltliches Wesen einkehrenden Menschen. „Bleibt der Erde treu“ – dies ist die von Nietzsche formulierte Maxime der Moderne. Nach dem bejahenden Urteil der Metaphysik und dem verneinenden Urteil der Moderne vervollständigen sich mit dem unendlichen Urteil der Postmoderne alle möglichen Verhältnisse zum einem vor-theologischen Grund von allem. Die Qualitätsurteile sind nach Hegel die Urteile des Daseins, sie haben die Gegenwart der beurteilten Sache zum Inhalt. Wenn so nun die Negation und die De-Limitation ihrerseits begrenzt und in eine geschlossene Figur eingebunden werden, dann steht in radikal neuer Weise die Gegenwart des christologischen Grundes offen.

Generell sind die Kantischen Kategorien bezogen auf die Vermittlung von Einheit und Vielheit, wobei das letzte Einheitsmoment das transzendente Subjekt ist. Hegel hat darauf aufmerksam gemacht, dass in den Qualitätsurteilen das Prädikat jeweils unselbstständig ist und dem Subjekt, von welchem es ausgesagt wird, inhäriert. Zieht man nun diese beiden Redeweisen von

27 Vgl. hierzu K. Ruhstorfer: *Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola (FTS 161)*, Freiburg 1998 und ders.: *Christliche Offenbarung und Kirchlichkeit in der kritischen Philosophie Kants*.

28 Siehe dazu: K. Ruhstorfer: *„Der Gottmensch in Knechtsgestalt“*. Marx, Nietzsche und Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie, in: *H. Zaborowski, A. Denker (Hgg.): Heidegger – Nietzsche. (Kongressakten der Tagung in Meßkirch 26.-29.05.04), Amsterdam 2005*.

„Subjekt“ zusammen und überträgt sie in den Kontext der durchgehenden Bezogenheit des abendländischen Denkens auf eine erste Maßgabe, dann zeichnet sich ab, dass nunmehr eben diese Maßgabe als „Subjekt“ begriffen werden muss. Subjekt in diesem Sinn ist aber die Tatsache: Gott ist Mensch geworden. Diesseits aller postmodernen, modernen und neuzeitlichen Subjektphilosophie stellt sich die Frage nach dem Subjekt neu. Das Subjekt ist nunmehr ein gegebenes Wort, genauer die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, Gottes letztes Wort – es ist nunmehr das Subjekt, dem die Geschichte des Denkens, gleich einem Prädikat inhäriert und dessen in sich differenziertes Dasein diese Geschichte verbürgt. Um von der postmodernen Dekonstruktion zu einer neuen Erbaulichkeit des Worts zu kommen bedarf es aber vor allem der Erinnerung an die Affirmation der Offenbarung in der Geschichte des spekulativen Denkens.<sup>29</sup>

## II. Die Christologie (klassisch)

Einen gewissen Schlussstein der christologischen Entwicklung der Alten Kirche bildet das Konzil von Chalkedon. Darin wurden die wahre Göttlichkeit und Menschlichkeit in Jesus Christus lehramtlich definiert. Diese Festlegung, die sich jenseits der verschiedenen theologischen Interpretationen dieses Sachverhalts befindet, stellt gewissermaßen den kleinsten gemeinsamen Nenner christologischer Aussagen dar. Deshalb mag er hier die das Chalkedonense an Stelle einer theologischen Entfaltung der Christologie erinnert werden, steckt es doch die Grenzen ab, innerhalb derer sich die verschiedensten spekulativen Christologien entfaltet haben.

Die entscheidende Passage ist die sogenannte *Definitio* (DH 301).

[*Definition*] In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als *ein und denselben* Sohn zu bekennen:

- derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit;
- derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib;
- derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der

29 Streng genommen wäre auch die systematische Erinnerung an die klassisch moderne Negation der Christologie in die Überlegungen einzubeziehen, doch aus pragmatischen Gründen muss dies hier entfallen, siehe dazu: K. Ruhstorfer: „Der Gottmensch in Knechtsgestalt“.

Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde [vgl. *Hebr 4,15*];

– derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt,  
andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau <und> Gottesgebä-  
rerin, geboren;

ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen

*unvermischt, unveränderlich,*

*ungetrennt und unteilbar* erkannt wird,

wobei nirgends wegen der Einung der

Unterschied der Naturen aufgehoben ist,

vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt

und *sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt*; nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt,

sondern einer und derselbe, der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus,

wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus

selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der

Väter es uns überliefert hat.<sup>30</sup>

In strenger Symmetrie werden hier Aussagen über die Gottheit und Menschheit Christi auf ein und denselben Träger bezogen. Die Vollkommenheit, die Wahrhaftigkeit, die Wesensgleichheit werden bezüglich der Gottheit und Menschheit gesagt, wobei die Präzisierungen vorgenommen werden, dass die wahrhafte Menschheit als Einheit von Seele und Leib verstanden sein will und die Wesensgleichheit die Sündhaftigkeit des Gottmenschen ausschließt, ist er doch in allem uns gleich außer der Sünde. Wie ein *cantus firmus* zieht sich die Wendung „derselbe“ bzw. „einer und derselbe“ durch die Definition. Im Selben Jesus Christus sind die menschliche und göttliche Natur vereint. Diese Vereinigung wird in den vier klassischen Adjektiven näher bestimmt. Durch die Betonung, dass beide Naturen *unvermischt* und *unverändert* sind, werden der Monophysitismus und Apollinarismus ausgeschlossen. Weder kommt es zu einer Vermischung von Göttlichkeit und Menschlichkeit noch geht die eine in die andere über. Beide Naturen bleiben als solche in ihrer Integrität erhalten. Nur so kann sicher gestellt werden, dass Jesus Christus ganzer Gott und ganzer Mensch ist, und nicht beides nur

30 Modifizierte Übersetzung.

teilweise und depotenziert. Konkret richtet sich die Rede von der Vermischung gegen Eutyches, der die Einung der Menschheit mit Gott wie das Aufgehen eines Honigtropfens im Meer beschrieben hat. Die Ungeteiltheit und Ungetrenntheit richtet sich gegen die Nestorianische Theologie, die die Trennung der beiden *physeis* zu stark betonte und den Einheitspunkt nicht gänzlich klar machen konnte. Dieser wird nun deutlich in der Hypostase oder dem Prosopon angenommen, wobei zu sehen ist, dass Prosopon hier nicht nur das Antlitz in Sinn einer äußeren Erscheinung meinen kann, sondern durchaus in Richtung erster Substanz oder Subsistenz geht.

Die Grenze des Chalkedonense besteht darin, dass die Begriffe *hypostasis*, *prosonon*, *physis* nicht explizit definiert werden.<sup>31</sup> Noch immer sind verschiedene Lesarten denkbar. Es bedurfte noch der weiteren dogmatischen Klärungen im Verlaufe der Rezeption des Konzilstextes. Erst ein Jahrhundert nach Chalkedon wurde im Umfeld von Johannes Grammaticus, im Rückgriff auf Leontinus von Jerusalem die Lehre von der Enhypostasie entwickelt. Diese besagt, dass die menschliche Natur in Christus nie eine eigene rein kreatürliche Hypostase besessen habe, dass vielmehr die Menschheit in der Person des Logos – enhypostatisch – subsistiert. Erst mit dem Gedanken von der einzigen Hypostase in Jesus Christus nimmt die Lehre von der *unio hypostatica* Gestalt an. Von Anbeginn seines Seins subsistiert der Mensch Jesus Christus in der zweiten göttlichen Person. Nur durch diesen Gedanken kann letztlich gedacht werden, dass es der Sohn Gottes selbst ist, der in Jesus Christus Mensch wird. Der sogenannte Neuchalzedonismus des Johannes Grammaticus hat sich im 2. Konzil von Konstantinopel (553) durchgesetzt. Die Lehre von der hypostatischen Union wurde damit zum Gemeingut der Kirche. Seine systematisch theologische Entfaltung findet dieser Gedanke nicht zuletzt in der Christologie des Thomas von Aquin. Für unseren Zusammenhang mag die verkürzte Erinnerung an die klassische Christologie des Chalcedonense genügen, um andeutungsweise einen Zugang zum rechten Verständnis der biblischen Offenbarung zu erhalten.

Im spekulativen Kontext wurde der Mensch stets als *animal rationale mortale* verstanden. Er ist damit ein Wesen, das eine sinnlich-leibliche und eine geistig-vernünftige Komponente besitzt, und das in räumlich zeitlicher Wirklichkeit lebt. Das *tertium comparationis* zwischen Gottheit und Menschheit ist jene Geistigkeit, die den Menschen als spekulatives Abbild Gottes begreifen lässt. So erscheint bei Augustin die *mens* als die in sich unterschiedene Dreiheit, von der aus spekulativ und hypothetisch auf die Dreifaltigkeit Gottes geschlossen werden kann. Und noch bei Hegel ist der Geist das *ter-*

31 Siehe H. Kessler: Christologie, in: T. Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik, Düsseldorf 1992, 241-440, 353 und H. Hoping: Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 113.

*tium*, das Gottheit und Menschheit spekulativ, nun aber disjunktiv, verbindet.<sup>32</sup> Die Vernünftigkeit des göttlichen *logos* ist der Grund für die Rationalität des Menschen, und der göttliche Geist der Freiheit (2 Kor 3,17) ist der Grund für die menschliche Freiheit. Durch den christlichen Grund-Gedanken, dass Gott Mensch wird, kann auch die Einheit und Einzigkeit Gottes vermittelt durch die personale Einheit des göttlichen Sohnes mit dem Menschen Jesus von Nazareth eine geistesgeschichtlich radikal neue Einheit und Einzigkeit des menschlichen Individuums hervorrufen. Die einzelne Person kommt im Christentum zu unerhörter Würde. Diesen Gedanken wird vor allem die neuzeitliche Philosophie der Freiheit entfalten.

### III. Die Erbaulichkeit des Worts

Nun, nachdem die Moderne und die Postmoderne ihr Werk vollbracht haben, kann es – wie gesagt – nicht mehr darum gehen, unmittelbar an die Tradition der spekulativen Vernunft anzuschließen und die herkömmliche Philosophie oder Theologie des transzendentalen Subjekts zu kontinuieren, vielmehr hat sich gezeigt, dass das Subjekt, welchem die Urteile der spekulativen Vernunft (Position), der modernen Besinnung (Negation) und der postmodernen Dekonstruktion (De-Limitation) inhärieren, eben jene Selbstoffenbarung Gottes ist, die in Jesus Christus zur Bestimmung des Menschen wurde. Jesus Christus ist das transzendente Subjekt. Der Mensch Jesus zeigt, was es bedeutet, Gott subjektiert zu sein. Da Gott selbst in der Person des Sohnes der Träger der Menschheit Jesu ist, kann diese Unterordnung nicht als eine Entfremdung gedacht werden. Der Sohn, der zum Subjekt des Vaters wird, bleibt auch im Anderen bei sich. Obwohl und weil er sich ganz seiner Gottheit entäußert hat, ist es eben Gott selbst, die Person des Sohnes, die dem Vater bis in den Tod am Kreuz gehorsam bleibt. Weil Gott sich darin selbst gehorsam ist, kann diese äußerste Form des Gehorchens als höchste Verwirklichung der Freiheit gedacht werden. Der in seine Göttlichkeit erhöhte Gekreuzigte bleibt bei den Seinen nicht zuletzt durch den Geist der Wahrheit gegenwärtig. Jesus selbst wird zum Zeichen, dem widersprochen werden wird (Lk 2,34). Er ist selbst der transzendente Signifikant. Transzendental, weil die Bedingung der Möglichkeit für die rationale Entfaltung der christlichen Wahrheit, die dann die in der Geschichte der spekulativen Vernunft stattgefunden hat, die aber auch ihre Negation in der klassischen Moderne und ihre Vergleichgültigung in der Postmoderne bleibend bedingt. Insofern die Schriften des Neuen Testaments eben jene Wahrheit verbürgen und bezeugen, müssen sie selbst

32 G.W.F. Hegel: Vorlesung über die Philosophie der Religion II, Frankfurt 1986, 251.

als inspiriert und somit als Offenbarung Gottes gedacht werden. Somit wird schließlich die ganze biblische Offenbarung, denn das Neue Testament kann ohne die Bücher des Alten Testaments nicht verstanden werden, zur *transzendentalen Weisung*. Diese Weisung ist niemals ohne die kategorialen Entfaltungen des spekulativen Ja, des modernen Nein und des postmodernen Ja und Nein zu haben.<sup>33</sup> Die Qualitätskategorien geben eine Weisung für die Interpretation der Offenbarung.

Heutiges Denken kann also nicht einfach die neuzeitliche Subjektphilosophie erneuern, jedoch ist es nunmehr möglich, das transzendente Subjekt, will sagen, die Person Jesu Christi und die biblische Offenbarung insgesamt, in der ihnen eigenen Vernünftigkeit zu erschließen. Dabei ist zu bemerken, dass Vernünftigkeit hier anderes besagen muss als im Horizont der spekulativen Vernunft. Während letztere stets die *Natur* der Sache bezeichnet, zielt erstere auf die Gefügtheit des menschlichen *Wohnens*. So verhandelt die klassische Trinitätslehre das Verhältnis von erster und zweiter Substanz, von drei Personen und einem Wesen in Gott, die klassische Christologie entfaltet das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Natur in der einen Person Jesu Christi, welche der *logos* ist, und so thematisiert noch Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften die logische, physische und geistige Natur Gottes. Schon die Moderne hat etwa in der Position Heideggers (Humanismusbrief) die Logik und die Physik auf die Ethik, genauer auf das Wissen um das Wohnen (*êthos*) des Menschen, zurückgenommen. Nun angesichts des sprachlichen Horizonts, den die Postmoderne eröffnet hat, ist das Wohnen des Menschen nicht mehr primär „in der Welt“ anzusiedeln, sondern „in der Sprache“, in einer Sprache zu der bereits Heidegger unterwegs war.<sup>34</sup> Jedoch blieb ihm der Zuspruch verborgen, welcher aus dem transzendenten Subjekt der biblischen Offenbarung zu uns spricht. Dieser durch die Vermittlung der kategorialen Verhältnisse erschlossene Zuspruch kann für den Menschen, der die Grenzen der Postmoderne nicht nur erfahren, sondern auch bedacht hat, erbaulich werden.

Es kann hier nur angedeutet werden, wie die gemeinte Rationalität im Bau der Offenbarungsschriften selbst freigelegt werden kann.<sup>35</sup> Aus der Fülle des bisherigen Denkens überkommt uns eine Vielzahl von Strukturmomenten, die dem Bau die nötige Fügung und Statik geben. So können die klassischen Kategorien als solche Struktureme aufgenommen werden. Dies wurde bezogen auf die kantische Qualitätskategorien ihre Erschließungskraft bezüglich eines möglichen Zugangs zur Selbstoffenbarung Gottes, die dann als trans-

33 Siehe K. Ruhstorfer: Die Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik.

34 Vgl. M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart <sup>11</sup>1997.

35 Eine umfangreiche Explikation bei Paulus findet sich in K. Ruhstorfer: Konversionen 311-446.

zendentes „Subjekt“ verstanden werden kann, welches der Vielfalt der kategorialen Verhältnisse Grund und Einheit darbietet, bereits angedeutet. Neben Position, Negation, De-Limitation stellen Geschichte, Welt und Sprache oder Bestimmung, Sache und Denken oder Gott, Welt und Seele solches Bauzeug dar, welches für die Erschließung der Offenbarung verwendet werden kann. Der biblische Text zeigt sich damit seinerseits als ein rational strukturiertes Gewebe von ansprechender Gestalt. Der gefügte Anspruch ist nicht von der Notwendigkeit, die dem metaphysischen Denken zukommt, er ist aber auch nicht von unverbindlicher Beliebigkeit. Die „Logotektonik“ der Heiligen Schrift gibt eine ansprechende Weisung, deren Annahme jedoch immer eine ebenso freie wie gnadenhaft eröffnete sein muss.<sup>36</sup> Als Beispiel für eine derartige Erschließung, die freilich aus dem Kontext gerissen ist, sei hier auf das Corpus Johanneum verwiesen. Sowohl die Alttestamentlichen als auch die übrigen Neutestamentlichen Offenbarungsschriften bleiben hier unberücksichtigt.

Um zu erinnern: Die Synoptiker bieten eine Darstellung der Geschichte Jesu, bei der die Reflexion auf Jesus Christus weitgehend in die Erzählung aufgesogen wird. Sie stellen auch die Hauptquelle für die historische Leben-Jesu-Forschung dar. Paulus hingegen verabschiedet sich von der Fülle des Lebens Jesu und konzentriert dessen Geschichte auf Tod und Auferstehung. Begriffliche Überlegungen treten in den Vordergrund. Johannes schließlich bildet eine Synthese zwischen der narrative Theologie der Synoptiker und der reflexiven Theologie des Paulus.<sup>37</sup>

36 Siehe dazu H. Boeder: Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, Jahrbuch 39 (1988) 95-109; und: The Present of Christian *sapientia* in the Sphere of Speech, in: Ders.: Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity, trans., ed., intr. by Marcus Brainard, New York 1997, 275-292.

37 Vgl. R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium, HThK IV,4, Sonderausgabe, Freiburg 1984, 103f., ähnlich C.K. Barrett: Das Evangelium nach Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1990, 112f. Um den vorausgehenden Bau der Synoptiker und des Corpus Paulinum hier anzudeuten: Die synoptische Termfolge setzt mit der Bestimmung ein, welches die sich offenbarende Liebe zwischen Vater und Sohn ist. Die Sache ist das Reich Gottes bzw. die Macht und die Herrlichkeit des Vaters. Das Denken ist der Glaube als das Vertrauen auf *sein* Wort. Mit eben diesem Glauben setzt daraufhin Paulus ein, um dann das Kreuzesgeschehen als die Konkretion der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit darzustellen. Schließlich endet Paulus mit den *ekklesiái* als dem ausgezeichnetem Wohnort der Menschen, in welchem sich die Herrlichkeit Gottes bleibend nahebringt. Die Gemeinden sind die Sache des Paulus, denen seine Sorge gilt. Generell sind die Bestimmung mit Willen/Liebe, Sache mit Macht/Herrlichkeit, Denke mit Glauben verbunden. Das sprachliche Moment enthält einen limitativen, das weltliche einen negativen und das geschichtliche Moment einen positiven Grundzug.

## A. Sache: Die Macht und Herrlichkeit Jesu Christi

### 1. Das anfängliche Wort (*Limitation*)

Die Johanneische Termfolge setzt unmittelbar mit dem sprachlichen Moment der Sache ein. Diese ist der *logos*, der selbst vor aller Zeit in der Ewigkeit Gottes wohnt und selbst von je her Träger der göttlichen Herrlichkeit ist. Der *logos* muss einerseits von *dem* Gott unterschieden werden, und doch ist er selbst *ein* Gott, wie aus der Unterscheidung von *ho theos* und *theos* deutlich wird (Joh 1,1). Im Fortgang des Evangeliums wird der Unterschied in Gott als derjenige von Gott-Vater und Gott-Sohn weiterbestimmt. Doch zunächst erscheint der *logos* als der präexistente Grund von allem. Nicht nur ist schlechthin alles durch ihn geschaffen, vielmehr ist alles auch in ihm Licht und Leben. Der erste Unterschied von *logos* und *theos* muss als eine Differenz im Selben gedacht werden, sind doch der Sohn und der Vater eins (vgl. Joh 10,22). Der zweite Unterschied zwischen dem Wort und der aus ihm entsprungenen Welt ist ein absoluter, nämlich der zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Schöpfung ist die erste Äußerung der göttlichen Macht. Nach diesen ersten beiden Abgrenzungen erfolgt eine weitere, wiederum qualitativ andere, nämlich diejenige zwischen Licht und Finsternis. Die Finsternis bezeichnet die Welt, insofern sie sich den Ursprung aus dem göttlichen Licht verhehlt und wegen dieses Verhehlens in Unwahrheit lebt. Die Welt, so wie sie hier in den Blick rückt, ist die Welt der Menschen. Doch mit dem Licht entbehrt die Menschenwelt auch des Lebens, ist doch das Wort Licht und Leben für die Menschen (Joh 1,4). Dadurch, dass das Wort zur Welt kam, muss aber auch in der Menschenwelt unterschieden werden zwischen denen, die das Wort aufnehmen und denen die es ablehnen. Diejenigen, die es aufnehmen sind die Seinen, das Johanneische Gottesvolk, die „Kinder Gottes“ (Joh 1,12). Sie gewinnen durch das Wort Anteil an der Herrlichkeit des Vaters (Joh 17).

### 2. Das Wort in der Zeit (*Realität*)

Das anfängliche Wort tritt im zweiten Moment der Sache in die Geschichte der Menschen ein. Die Herrlichkeit Gottes kommt im Sohn zur Welt: „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des einziggeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Die Geschichte Jesu wird hier zur Mitte der Weltgeschichte. Das mosaische Gesetz als Vermittlung zwischen Gott und Mensch verliert an Bedeutung, „Gnade und Wahrheit“ kamen durch Christus (Joh 1,17), er vermittelt in die Gegenwart Gottes. Die vom Sohn gewirkten Zeichen und Wunder sind Epiphanien der göttlichen Herrlichkeit (Joh 2,11). Wenn Jesus von sich im absoluten Sinn spricht „Ich bin“, so erfüllt sich darin die Verheißung, die in der Offenbarung des Gottesnamens

gegeben ist. Die Gotteserscheinung am Sinai wird dadurch zur Vorgeschichte der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Hatte sich dort Jahwe vorgestellt als „Ich bin der ich bin da“ (Ex 3,14) und zwar im Sinne des Beistandes bei den Seinen, so offenbart er sich nun in der geschichtlichen Realität Jesu Christi als die Gegenwart der Herrlichkeit, die erscheint, um die Seinen durch die Geschichte zu sich zurückzuführen, „damit ihr seid, wo ich bin“ (Joh 14,3). Jesus Christus tritt damit aber auch an die Stelle des Tempels als der Ort der Gegenwart Gottes in der Geschichte (vgl. Joh 2,13-22). Der Weg in die Herrlichkeit Gottes führt nicht mehr über den Tempelkult und die Erfüllung des Gesetzes, sondern über die Person Jesu Christi. Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, „niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ (Joh 14,3f.). Doch im Sohn bejaht der Vater die Geschichte der Menschen trotz deren Sünde. Paradoxiertweise erscheint die Herrlichkeit des Vaters nicht nur in der Macht, sondern vor allem auch in der Ohnmacht des Sohnes. Jesus ist demnach das „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29.36). Der Sohn ist vom Vater ausgegangen und in diese Welt gekommen, und er verlässt die Welt wieder, um zum Vater zurückzugehen. Auf diesem Weg verherrlicht er den Vater, und der Vater verherrlicht ihn. Die Vollendung der Verherrlichung geschieht im Paradoxon des Kreuzes (vgl. Joh 17,1-5). Je mehr er als bloßer Mensch in seinem Elend sichtbar wird (vgl. Joh 19,5: „Siehe, der Mensch!“), desto mehr erscheint die Herrlichkeit Gottes, bis hin zur Vollendung am Kreuz. Erst im Tod ist es vollbracht (Joh 19,30). Jesus Christus wird als das makellose Paschalamm (Joh 19,33.36) ein für allemal geschlachtet zur Vergebung der Sünden. Die Überwindung des Todes hat ihr Nachspiel in der Auferstehung, durch die geoffenbart wird, dass der Sohn den Tod überwunden hat und zum Vater zurückkehrt (Joh 20,17). Die Geschichte Jesu beginnt und endet vor aller Zeit in der Herrlichkeit des Vaters (Joh 16,28; 17,5). Die Verherrlichung vollendet sich erstens im Kreuzestod (Joh 12,23; 13,31; 19,30), zweitens in der Himmelfahrt (Joh 20,19) und drittens in der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeit (Joh 21,23).

### 3. Das Wort und die Welt (Negation)

Die Welt, von der Johannes spricht, ist die Welt der Menschen. Sie ist der Ort des menschlichen Tuns und Lassens, und sie rückt ausschließlich bezogen auf das Verhältnis von Gott und Mensch in den Blick. Dieses Verhältnis von Gott und Mensch ist von Anfang an getrübt, da das Licht des präexistenten *logos* die Menschenwelt von je her erleuchtet, diese das Licht jedoch nicht erfasst (Joh 1,5). Die Negation der Welt gegenüber dem Licht bezieht sich aber auch auf das fleischgewordene Wort. Denn das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam selbst in die Welt, und obwohl es der Grund der Welt ist, hat sie es nicht erkannt (Joh 1,9f.). Doch ist der Sohn in die Welt

gekommen, nicht um sie zu richten, sondern zu ihrer Rettung (Joh 3,17). Er rettet die Welt, indem er den Menschen die Augen für das Licht der göttlichen Herrlichkeit öffnet (vgl. Joh 9). Entsprechend muss in der Welt ein Unterschied gemacht werden zwischen denjenigen, welchen die Herrlichkeit aufgeht und denjenigen, die in der Finsternis bleiben. Während die Ersteren zwar „in der Welt“ (Joh 17,11), aber nicht „aus der Welt“ sind (Joh 17,14.16), werden die Letzteren mit der Welt schlechthin als der Sphäre des Widergöttlichen identifiziert. Die Welt im Sinne der Negation des Lichts ist bereits gerichtet (Joh 3,18), eben weil sie nicht ins Licht der Herrlichkeit des Offenbarers tritt, welches doch allein das Leben gibt. Die Liebe zur Finsternis ist die Liebe zur Eigenmächtigkeit, so sind es vor allem die im weltlichen Sinne Mächtigen, welche dem Sohn gegenüber feindlich gesonnen sind. Die Menschen werden darauf hin unterschieden, ob sie Gott oder den Teufel zum Vater haben (Joh 8,44). Der Teufel als die Personifikation der widergöttlichen Macht ist der „Fürst der Welt“ (Joh 12,37) und als solcher ein „Menschenmörder von Anfang an“ (Joh 8,44), bringt er doch die Menschen um das Stehen in der lebensspendenden Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit. Der Aufenthalt des Menschen in der bloßen Welt, die sich ihren Ursprung aus der Macht des Vaters verhehlt, bringt sie unter die Herrschaft der Begierden und der Sünden.

## B. Das Denken: Der Glaube und das Erkennen

### *1. Der Sieg über die Welt (Negation)*

Denken, das besagt bei Johannes vor allem Glauben. Durch die *pistis* kehrt sich der Mensch von der Welt, als der Sphäre des Widergöttlichen, aber auch von sich selbst ab. Der Glaube ist das bekehrte Denken, das auf die Wahrheit ausgerichtet ist. Wahrheit meint hier das Licht der Herrlichkeit Gottes. Jesus Christus ist für Johannes die Wahrheit in Person, die in die Welt kam, auf dass dieser die Herrlichkeit des Vaters aufgehe, was impliziert, dass die Herrlichkeit des Vaters im Sohn ist, dass der Sohn im Vater ist und dass beide Eines sind (17,21; 3,17f.). Durch den Glauben soll die Welt gerettet werden (3,16). Die Glaubwürdigkeit des Sohnes hängt zuerst in der Wahrhaftigkeit seiner Worte, die aber von denen nicht eingesehen werden kann, die aus dem Willen des Fleisches geboren sind (Joh 1,13). Sie können ihn deshalb nicht verstehen, weil sie ihn nicht verstehen wollen (Joh 8,43-46), aber auch weil ihnen die Einsicht nicht gegeben ist (Joh 6,65). Sodann wird die Glaubwürdigkeit gestützt durch die weltliche Erscheinung der Macht im Wirken der Zeichen und Wunder (10,38). Zwar können hierbei seine Jünger (Joh 2,11), die samaritanische Frau (4,39-42), der königliche Beamte, dessen Kind er geheilt hat (4,53), der Blinde, dem er die Augen geöffnet hat (9,38), und andere zum Glauben kommen, jedoch auch bezüglich der sinnlichen Erschei-

nung der Macht bleibt es möglich, die Anerkennung und so den Glauben zu verweigern und in der bloß weltlichen Denkungsart zu verharren. Da sie nun aber die Werke gesehen haben und dennoch nicht glauben, wird ihr Unglaube zur Sünde (Joh 15,24): „Hätte ich nicht die Werke getan unter ihnen, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde“. Erst der Beistand, den der Sohn nach seiner Rückkehr zum Vater schickt, wird die Welt aufklären über die Sünde, die Gerechtigkeit und über das Gericht: „[...] über die Sünde: dass sie nicht an mich glauben, über die Gerechtigkeit: dass ich zum Vater gehe und ihr mich hinfort nicht seht; über das Gericht: dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist.“ (Joh 16,9) Der Beistand ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht aus sich haben kann, der aber seinerseits die Finsternis lichtet und die Welt als die Sphäre der Widergöttlichkeit besiegt, indem er die Seinen in die ganze Wahrheit einführt. Die Wahrheit ist der Gegenstand des Glaubens. Durch den Glauben wird die Welt überwunden: „Denn alles was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt; und das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube. Wer ist es aber, der die Welt besiegt, wenn nicht derjenige, welcher glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist“ (1 Joh 5,4f.).

## 2. Der Geist und die Zeichen der Wahrheit (Limitation)

Die innerste Mitte des Johanneischen Gefüges ist das sprachliche Moment des Denkterminus. Hier ist das glaubende Einsehen bei sich, insofern es bei der göttlichen Vernunft ist, wohl deshalb wurde das Johannesevangelium stets als das pneumatische Evangelium verstanden, das der Philosophie am weitesten entgegenkommt. Der *logos* gibt zu Denken und zwar einen unausdenkbaren Gedanken: „Niemand hat Gott je gesehen; der einziggezeugte Gott, der im Schoß des Vaters ist, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Der fleischgewordene Sohn ist die Auslegung (Exegese) des transzendenten Vaters, die im Glauben angenommen wird. Wie der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist, so soll auch das fleischgewordene Wort in den Glaubenden sein, wodurch auch diese in Gott sind (Joh 17,21.23). Dabei wird dem Glauben, zugemutet, an der Fleischlichkeit des Wortes festzuhalten. Christus, der das vom Himmel gekommene Zeichen für die Herrlichkeit des Vaters ist, soll als Brot des Lebens aufgenommen werden. „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ (Joh 6,56). Es kommt hier darauf an, das Zeichen, das Christus ist, zu begreifen, mit den Händen, aber mehr noch mit dem Geist, denn die bloße Äußerlichkeit der leiblichen Gestalt reicht nicht aus: „[...] der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts, die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben“ (Joh 6,63). Die Worte des Sohnes entspringen im Letzten auch dem Vater (Joh 14,24). Diese Worte gilt es zu halten, in seinem Wort gilt es zu bleiben, ist es doch die Wahrheit schlechthin: „Wenn ihr bleiben werdet in meinem Wort, werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein und ihr werdet die Wahrheit erkennen

und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,31f.). Die eine Seite der Freiheit besteht darin, nicht mehr vom Fleisch, von der Finsternis und schließlich von der Sünde gebunden zu werden (Joh 8,34ff.). Doch wird der Glaubende andererseits durch die Einheit mit dem prinzipiellen Wort der Wahrheit in der anfänglichen Wahrheit selbst heimisch. Er hat die prinzipielle Einsicht in sie und wird dadurch frei. Und noch einmal ist zu unterscheiden, ob jemandem diese Einsicht gegeben ist oder nicht. Der Glaubende muss „aus dem Geist“ wiedergeboren werden, denn „was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; und was vom Geist geboren ist, das ist Geist“ (Joh 3,6). Doch genau zur Unterscheidung von Fleisch und Geist, von Finsternis und Licht, ist er in die Welt gekommen, damit die nicht sehen, sehend werden und die sehen, blind werden“ (Joh 9,39). Die Blindheit gegenüber dem Wort ist noch keine Sünde, wohl aber wird sie da zur Sünde, wo das Sehen der Wahrheit zu Unrecht beansprucht wird (9,41): „Wärt ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; weil ihr aber sagt: Wir sind sehend, bleibt eure Sünde.“

Die Anerkennung des Wortes beschränkt sich nicht darauf, es für wahr zu halten und darin die Herrlichkeit des Vaters zu einzusehen, sondern und in ihm und durch ihn den Vater zu verehren, denn das wahre Leben besteht darin, den Vater zu erkennen (Joh 17,2f.), aber mehr noch, ihn anzubeten. Da Gott selbst Geist ist, will er „im Geist und in der Wahrheit“ angebetet werden (4,23). Derjenige, dem die Augen über die Wahrheit Christi aufgehen, wird ihn bereits in seinem irdischen Leben wie den Vater anbeten (Joh 9,38). So kann der verklärte Auferstandene schließlich ganz als Gott verehrt werden, weshalb Thomas Didymus zu Recht bekennt: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Christus aber preist angesichts der Forderung des Zweiflers, erst zu sehen, um dann zu glauben, diejenigen selig, die allein auf das Wort hin glauben, ohne mit eigenen Augen gesehen zu haben (29).

### *3. Die Geschichte des Glaubens (Realität)*

Die Offenbarungen an Abraham (Joh 8,30-59) und Mose aber auch die Propheten bleiben für Johannes die Vorgeschichte des Glaubens. Vor allem durch das mosaische Gesetz und die Propheten wurde die Ankunft des Sohnes verheißen (Joh 1,45; 5,46). Jesus macht deutlich, dass er die geschichtliche Offenbarung der übergeschichtliche Gegenwart Gottes ist: „Ehe Abraham wurde, bin ich“ (8,58). Das mosaische Gesetz klärt die Menschen noch nicht über die Wahrheit Gottes auf, die erst mit Christus in die Welt kommt (Joh 1,17). In Jesus Christus wird zur geschichtlichen Realität, was bei Mose etwa im Manna (8,31-34) oder der erhöhten Schlange (3,14) nur zeichenhaft angedeutet wird, nämlich dass Gott die Seinen rettet. Jesus ist derart in die gemeinsame Geschichte der Menschen eingebettet, dass auch Menschen die Wahrheit der in ihm geschehen Offenbarung bezeugen können. Da ist das bereits erwähnte Zeugnis des Mose und der Propheten, vor allem aber be-

zeugt Johannes der Täufer die Wahrheit des Lichts, das in die Welt gekommen ist, um jeden Menschen zu erleuchten (Joh 1,7ff.). Doch ein noch größeres Zeugnis als das des Täufers sind die Werke, die Christus selbst wirkt, sie bezeugen, dass ihn der Vater gesandt hat (Joh 5,36). Der Vater selbst zeugt für den Sohn, wie auch dieser für den Vater Zeugnis ablegt (Joh 8,18). Und über die unmittelbare Anwesenheit des Sohnes in der Welt hinaus wird ein göttlicher Zeuge gegeben, um die Wahrheit der Offenbarung zu verbürgen: der Beistand, welcher der Geist der Wahrheit ist, der vom Vater ausgeht, er wird Zeugnis geben vom Sohn (Joh 15,26). Erst nach seiner Rückkehr zum Vater wird der Sohn den Heiligen Geist senden (16,7), der die Seinen alles lehren und sie an alles erinnern wird, was Christus ihnen gesagt hat (Joh 14,26). Es bedarf aber auch weiterhin menschlicher Zeugen, die im Geist der Wahrheit die Erinnerung an das Geschehene lebendig halten. So bei der Kreuzigung (Joh 19,24): „Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, dass er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubt.“ Schließlich nimmt das Zeugnis die Gestalt eines Buches an. Durch die Schriften wird der Glaube, der in seinem Namen das Leben gibt, gegenwärtig gehalten (Joh 20,31f.), auch wenn die Schrift nur einen Bruchteil dessen überliefert, was Jesus vollbracht hat. Die Geschichte Jesu, die der Gegenstand des Glaubens ist, kann niemals ganz erfasst werden, denn die göttliche Unendlichkeit des Wortes ist unerschöpflich und unfassbar: „[...] wenn man das alles einzeln aufschreiben wollte, so würde, meine ich, die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären“ (Joh 21,25). Dabei handelt es sich nicht um eine Übertreibung, vielmehr gilt es zu bedenken, dass Christus das Alpha und das Omega der Weltgeschichte ist (Offb 21,6). Er wird kommen wieder als Richter der Welt: „Siehe ich komme bald und mein Lohn mit mir, einem jeden zu geben, wie seine Werke sind. Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“, das Prinzip und das Ziel (Offb 22,13). Das Corpus Johanneum und mit ihm die christliche Bibel insgesamt endet mit der Realität seiner Wiederkunft in der Vollendung der Geschichte. Christus selbst spricht: „Ja, ich komme bald.“ Und der Glaube antwortet seinerseits mit einem Ja: „Amen, komm Herr Jesus!“ (Offb 22,20f.).

### C. Die Bestimmung: Die durch den Sohn vollbrachte Liebe des Vaters

Die Sache des Corpus Johanneum ist die Herrlichkeit Gottes, die vom Vater ausgeht und über den Sohn schließlich diejenigen erreicht, welche vom Vater dem Sohn gegeben wurden. Das entsprechende Denken, durch welches die Herrlichkeit an die Menschen kommt, ist der Glaube. Beide stehen unter der Bestimmung, die der göttliche Wille und näher die Liebe ist. Damit aber

hat das Neue Testament im Ganzen die göttliche Liebe zu ihrem Anfang, zur Mitte und zum Ende.<sup>38</sup> In der Liebe, wie sie bei Johannes begriffen wird, vollendet sich die neutestamentliche Bestimmung der Sache des Denkens. Für Johannes ist die Liebe ist das Prinzip im Herzen der Gegenwart.<sup>39</sup> Sie bezeichnet nicht nur eine Eigenschaft oder eine Tätigkeit Gottes, sondern sein Wesen: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,10).

### *1. Das Eines-Werden (Realität)*

Die Liebe als das Wesen Gottes manifestiert sich zuerst als der aufgehobene Unterschied von Wort und Gott bzw. von Vater und Sohn. Die Zeugung des Sohnes kann als die erste Tat göttlicher Liebe verstanden werden. Insofern aber der Vater und der Sohn einander von je her geliebt haben, bezeichnet ihre Liebe zunächst die innergöttliche Einheit, die der Grund für die Einheit von Geschichte und Welt der Menschen ist. Dem Sohn wird aus Liebe die Herrlichkeit Gottes mitgeteilt: „Sie sollen die Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor der Erschaffung der Welt“ (Joh 17,24).<sup>40</sup> Die Liebe ist also auch der Grund für die Sendung des Sohnes in die Welt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einziggezeugten Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Als Objekt der göttlichen Liebe erfährt die Welt und mit ihr die Geschichte der Menschheit eine prinzipielle Bejahung (vgl. Weish 11,27).<sup>41</sup> Doch wird die Menschenwelt damit zugleich in ihrer Erlösungsbedürftigkeit vorgestellt. Der Entschluss für die Sendung des Sohnes als Retter der Welt ist kein beiläufiger Willensakt Gottes, sondern er entspringt der Liebe des Vaters als dem Wesen Gottes, deren Offenbarung sie ist.<sup>42</sup> Die Liebe realisiert sich in den Worten und Taten des Erlösers in dieser Welt, indem er den Willen des Vaters erfüllt, „denn ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht damit ich meinen Willen, sondern den Willen dessen tue, der mich gesandt hat“ (Joh 6,36). Gemäß dem Willen des Vaters sammelt der Sohn diejenigen, welche ihm der Vater gibt (Joh 6,37). Sie sind es, die an die Sendung des Sohnes glauben, die darin das ewige Leben finden und die so auch am Jüngsten Tag von ihm auferweckt werden. Sie werden

38 Im synoptischen Beginn zeigt sich dies etwa bei Mk in der Liebe zwischen Vater und Sohn (Mk 1,11) oder bei Lk mit der Erscheinung der Barmherzigkeit Gottes (Lk 1,50.54.58.72), in welcher die Liebe Gottes auftritt. In der paulinischen Mitte ist das Kreuz die Erscheinung der göttlichen Liebe (Röm 5,8).

39 Vgl. R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, 53.

40 Dazu J. Becker: *Das Evangelium nach Johannes*, (2Bde.) Gütersloh 1991, 630.

41 U. Schnelle: *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 1998, 75.

42 Vgl. Barrett: *Das Evangelium nach Johannes*, 235: „Die Sendung des Sohnes war Folge der Liebe des Vaters und deshalb auch ihre Offenbarung.“

schon jetzt aufgenommen in die Liebeseinheit, die auch als Freundschaft (*philia*) bezeichnet wird.<sup>43</sup> Die Freunde sind nicht nur aus der Knechtschaft unter die Sünde befreit, sie werden ihrerseits durch die Erniedrigung des Sohnes erhöht, so dass sie nicht mehr die Knechte des Herrn sind, sondern eben seine Freunde, die wissen, was er tut (Joh 15,15). Aber was tut er für sie? Er erweist ihnen die größte Liebe, indem er für sie stirbt, und er setzt damit einen unüberbietbaren Maßstab der Liebe (Joh 15,13).

Die Liebe meint aber nicht nur die Hingabe und den Dienst, sondern auch das Eines-Werden der Vielen. Wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist, so sollen auch ihre Freunde in ihnen sein, damit sie vollkommen Eines seien, wie der Vater und der Sohn Eines sind. Deshalb wird den Glaubenden und Liebenden auch die Herrlichkeit verliehen, die der Vater bereits dem Sohn aus Liebe gegeben hatte (Joh 17,22-24). An der Einheit der Liebe soll die Welt soll erkennen, dass die Seinen von Vater ebenso geliebt werden, wie er den Sohn liebt (Joh 17,20-24), „damit die Liebe, mit der du mich liebst, in ihnen sei und ich in ihnen“ (Joh 17,26). So ist die Kirche als die Liebesgemeinschaft der Glaubenden zur Welt gesandt, um die Liebe Gottes in die Weltgeschichte zu vermitteln (Joh 17,18; 20,21). Der Mittler der Liebe schlechthin und das besagt nun auch der Mittler der Einheit der Menschen untereinander ist Jesus Christus. In ihm sollen alle Eines werden.

## 2. Der Hass der Welt (*Negation*)

Doch die derart in die Welt Gesandten stoßen in ihr nicht nur auf wohlwollende Aufnahme. Insofern sich die Welt ihren Ursprung aus dem Licht verdunkelt und mithin absolut gesetzt hat, ist sie die Sphäre des Widerstandes gegen das Licht und wie dem Sohn als dem Licht der Welt, deren Hass entgegenschlägt, so auch der weltzugewandten Kirche. Dieser Hass ist einerseits grundlos (*doorean*), was Jesus mit einem Psalmwort (Ps 33,19) bemerkt, denn aus welchem Grund wäre das Licht, die Wahrheit und das Leben zu hassen? Doch entstammen eben das Licht und das Leben und die Liebe, welche hier thematisch sind, nicht der Welt, vielmehr sind sie deren Grund, den die Welt jedoch nicht annehmen kann und will. Deshalb gibt Jesus als Grund für den Hass die Tatsache an, dass die Seinen zwar „in dieser Welt“ aber nicht „aus ihr“ sind (Joh 15,19), eben weil sie der Sohn selbst aus dieser Welt erwählt hat (ebd.). Diese Erwählung, ja schon der Gedanke einer himmlischen Heimat ist der bloßen Welt unerträglich. Der widergöttliche Wille kulminiert im Herrscher dieser Welt, dem aber über Christus keine Macht zukommt (Joh 14,30). Nur vorübergehend kann er seine Verblendung und seinen Hass ausleben. Die Perversion kann jedoch soweit gehen, dass „wer

43 Es ist zu bemerken, dass Johannes die Verben *agapan* und *philein* synonym gebraucht.

euch tötet, meinen wird, er tue Gott einen Dienst damit“ (Joh 15,2). Die Schuld derjenigen, die Christus und die Seinen bis in den Tod negieren, wächst mit der Einsicht in die Wahrheit. „Hätte ich nicht die Werke getan unter ihnen, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie es gesehen und doch hassen sie mich und meinen Vater“ (Joh 15,24). Auf denen, die sehenden Auges hassen, verbleibt der Zorn Gottes (Joh 3,36).

### 3. Das Wohnen im Wort der Liebe (Limitation)

Der Unterschied zwischen dem Haß und der Liebe bleibt bestehen. Er erhält sich auch da noch, wo nicht mehr die Realität der Geschichte Jesu erfahren und in ihrer Wahrheit eingesehen wird. Die Seinen werden ihn nach seiner Rückkehr zum Vater suchen und nicht finden, sein Wort jedoch bleibt bei ihnen. In diesem einen Wort verdichtet sich die Geschichte Jesu. Der *logos*, der im Anfang war und der bei Gott war, hinterlässt bei seinem Abschied von den Seinen ein neues Gebot: „[...] liebt einander, wie ich euch geliebt habe, so dass auch ihr einander liebt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (Joh 13,34f.). Dies ist das eine Wort, in dem es zu bleiben gilt. Die Grenze zwischen Welt und Kirche, aber auch zwischen falscher Kirche und wahrer Kirche wird durch die Liebe gezogen, die ihr Maß nicht mehr an der Selbstliebe hat, sondern am von Christus vollbrachten. Auch die Beziehung auf das mosaische Gesetz und seine Gebote ist ganz in den Hintergrund getreten.<sup>44</sup> Maßgeblich allein ist das Beispiel Christi. Unmittelbar aus dem Zusammenhang ist mit seinem Beispiel die Fußwaschung gemeint. Sie ist das Zeichen dafür, dass sich niemand für einen Dienst an seinem Nächsten zu schade sein darf. Nicht der Wille, Herr zu sein, kennzeichnet die Liebe, sondern, die Dienstbereitschaft für einander und an einander in Wort und Tat ist die Verwirklichung der Liebe. Mittelbar allerdings ist darüber hinaus die Selbsthingabe des Sohnes für seine Freunde gemeint. Sie ist der höchste Maßstab der Liebe. Die Freunde, für die er sein Leben gibt, sollen bleibende Frucht bringen (Joh 15,16), und sie können diese Frucht bringen, weil und wenn sie in Christus bleiben, wie die Trauben an einem Weinstock: „Bleibt in mir und ich in euch. Wie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt“ (Joh 15,4). In ihm bleiben bedeutet, in seinem Wort bleiben und in seiner Liebe bleiben: „Wenn ihr meine Gebote haltet, so bleibt ihr in meiner Liebe, wie ich meines Vaters Gebote halte und bleibe in seiner Liebe“ (Joh 15,10). Das In-Sein ist die Bedingung dafür, in Gottes Herrlichkeit ewige Bleibe zu finden. Wiewohl die Liebe die Vereinigung der Seinen untereinander sowie mit dem Sohn und

44 Barrett: Das Evangelium nach Johannes 71f.

vermittelt durch den Sohn mit dem Vater bezeichnet (Joh 17,20-26), meint doch das Bleiben in seinem Wort kein Einerlei. Der *logos* weiß zu unterscheiden, und er wahrt die gebührenden Grenzen, die zwischen Vater und Sohn, die zwischen dem Sohn und den Seinen, aber auch die zwischen den einzelnen Menschen: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen. Wenn's nicht so wäre, hätte ich dann zu euch gesagt. Ich gehe hin euch einen Platz zu bereiten?“ (14,2).

Das Johannesevangelium beginnt mit der Frohen Botschaft, dass das Wort Gottes unter uns und in uns sein Zelt aufgeschlagen hat, (1,14) und es bringt in seinem Verlauf ein gediegenes Wissen um das wahre Wohnen des Menschen zur Sprache. Der Mensch, der auf Christus hört, wohnt im Wort der Wahrheit. Durch die Person Christi werden Menschheit und Gottheit miteinander vermittelt. Die erfüllte Mitte, die Foucault ahnte, ist die Freundschaft und mehr noch die Liebe.<sup>45</sup> Für den Menschen, der die Postmoderne durchlebt und durchlitten hat, bietet die transzendente Weisung des Neuen Testaments in Verein mit den auf sie bezogenen kategorialen Verhältnissen der Geschichte der Metaphysik, der Welt der Moderne und der Sprache der Postmoderne einen *Anfang* für eine Subjekt-Werdung. Gewiss muss hier denkerisches mit logotherapeutischem Bemühen zusammenfinden. Die archäologische und logotektonische Freilegung ist nur ein erster Schritt, auf den weitere folgen müssen. Doch angesichts der stets erfahrbaren Abgründigkeit, kann die Erinnerung in den *Grund* der Beginn einer heilsamen Erfahrung werden. Der heutige Mensch, der sich als Sprach-Wesen versteht, kann die Erbaulichkeit des Wortes erneut erleben.

45 Vgl. dazu F. Ortega: Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft, München 1997.