

Der Prolog des Johannesevangeliums als Einführung in eine christliche Theologie der Rekapitulation

Wir sprechen von *Rekapitulation*. Paulus gebraucht das Verb »rekapitulieren« (*Eph. 1,10*). Es handelt sich da um die Erfüllung der Zeiten. Damit ist die Zeit der Offenbarung Gottes in Christus gemeint. Gott, so heißt es, verwirklicht in dieser Zeit seinen Heilsplan, der darauf abzielt, »alle Dinge in Christus zu rekapitulieren« (anakephalaiosasthai ta panta en to christo). »Rekapitulieren« geht auf »caput« zurück, ebenso wie anakephalaiosasthai auf kephale, Kopf, Haupt. Wörtlich bedeutet der Ausdruck »wieder (ana) einen Kopf, ein Haupt geben« oder auch »auf ein Haupt hin-(ana) ordnen«. Daher die übliche Übersetzung von *Eph. 1,10*: »alle Dinge unter einem Haupt, Christus, zusammenfassen«. Es wird ausgesagt, dass Christus das Haupt aller Dinge ist. Das wird in seinem Erlösungswerk sichtbar, das darin besteht, die ganze Welt unter seine Herrschaft zu führen. Mit anderen Worten: es sollen die Kriterien der sichtbaren Wirklichkeit mit ihrem endgültigen Anspruch entthront werden, die sich von der Herrschaft Christi unterscheiden und sich ihr widersetzen, damit sie sich für die Fülle öffnen, die sie in Christus finden. Die »Rekapitulation« besagt also eine »Aufhebung« im dreifachen (Hegelschen) Sinne des Wortes als eine Verneinung (negatio), eine Bewahrung (conservatio) und eine Erfüllung (sublimatio, verstanden als completio). »Rekapitulation« bezeichnet die dreifache Funktion der in Christus offenbarten Wahrheit. Infolge ihres pleromatischen Charakters begründet die dreifaltige Wahrheit durch das Gericht (negatio) über die Wirklichkeit und durch das Aufnehmen (conservatio) der Wirklichkeit hindurch die Verklärung (sublimatio) der Wirklichkeit im Sinn ihrer Erfüllung. Die wegen ihrer Perversion oder ihres Irrtums verworfene und in ihrer Integrität oder ihrem Wahrheitsgehalt angenommene Wirklichkeit wird durch die Wahrheit auf ihre eigene Transzendenz, auf ihr Überholtwerden hin geöffnet. Sie erscheint also als eine im eigentlichen Sinn relative, provisorische, weil vorletzte Wirklichkeit. Sie weist auf etwas hin, was größer ist als sie selbst. Und so verliert sie ihren absoluten Charakter und wird von allen eigenen Ansprüchen befreit. Aber zugleich wird sie mit Sinn »geladen«. Sie ist nicht nichts, sie ist etwas: sie ist signifikativ für die Wahrheit. Die Rekapitulierung aller Dinge durch Christus gibt diesen ihre wahre Ordnung. So ist das Thema der Rekapitulierung, das charakteristisch ist für die Theologie der griechischen Väter, die es von Irenäus von Lyon übernahmen, eins mit dem Thema der Verklärung. Die Wirklichkeit wird verklärt, wo sie durch Christus rekapituliert wird.

Die Methode der Rekapitulation als Methode der Theologie (Dogmatik) ist nur die Begleitererscheinung dessen, was in Wahrheit eine Theologie der Rekapitulation genannt werden kann. Denn als Methode ist sie in der Wahrheit begründet. Wenn Gott alle Dinge in Christus, der offenbarten Wahrheit, rekapituliert, so deshalb, weil sie alle in ihm, der wesenhaften Wahrheit, begründet sind. Das Neue Testament entwickelt diese Aussage in einem doppelten Sinn.

1. *Die kosmische Tragweite*. Der als Erlöser offenbarte Christus, in dem Gott das Universum rekapituliert, ist schon *vor* der Welt. Durch ihn ist die Welt erschaffen worden. *1. Kor. 8,6*: »Wir haben nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm; und

einen Herrn, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn«. *Kol. 1,15-17*: Er (der Sohn Gottes, in welchem wir die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden, der also der Erlöser ist – siehe *V. 13-14*) »ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare... Es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm«. *Hebr. 1,2-3*: »Gott hat in diesen letzten Zeiten, in denen wir leben, zu uns geredet durch den Sohn. Ihn hat Gott gesetzt zum Erben über alles; durch ihn hat er auch die Welt (die Äonen) gemacht. Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens und trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort«. *Joh. 1,1ff* (besonders *V. 1-3* und *14*): »Im Anfang war der Logos, und der Logos war Gott zugewandt, und der Logos war Gott. Er war im Anfang Gott zugewandt. Alle Dinge sind durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, das gemacht ist... Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns«. In *Offb. 3,14* wird Christus als »der Anfang (oder das Prinzip) der Schöpfung Gottes« bezeichnet. Das Neue Testament verweist so von Christus, dem Erlöser, auf Christus, den Schöpfer aller Dinge zurück, von einer Theologie der Erlösung, die als eine Theologie der Rekapitulation zu verstehen ist, auf eine Theologie der Schöpfung.

2. *Die ökumenische Tragweite.* Das Wort »ökumenisch« wird hier nicht einfach in seinem kirchlichen Sinn als Hinweis auf die Einheit und Allgemeinheit (Katholizität) der Kirche verstanden, sondern allgemeiner in seinem etymologischen Sinn: die »oikoumenè« ist die bewohnte Erde. »Ökumenisch« ist dann auf die Menschheit in ihrer ganzen Geschichte zu beziehen. Wenn man von der ökumenischen Tragweite der wesenhaften Wahrheit spricht, insofern sie die offenbarte Wahrheit begründet, oder wenn man von Christus, dem Schöpfer spricht, insofern er Christus, dem Erlöser, vorgeht, bedeutet dies eine spezifische Weise, diese Behauptung über den Kosmos (und die Natur) hinaus auf die Menschheit (in ihrer Geschichte) anzuwenden.

Alle Texte, die wir im Blick auf den Kosmos im Allgemeinen zitiert haben, können hier auf die oikoumenè bezogen werden. Der Johannesprolog¹⁾ betont übrigens ausdrücklich diesen Übergang vom Allgemeinen (dem Kosmos) zum Besonderen (der Menschheit), wenn er (*Joh. 1, 4-5*) präzisiert: »In ihm (dem Logos) war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen«. Das heißt: die Menschen haben das schöpferische Wirken des Logos nicht angenommen. Trotzdem (wie in den Versen *9-11*, wenn man sie in der Linie der beiden zitierten Verse versteht, erläutert wird): »Der Logos war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf«. So verstanden redet der Text von der Erscheinung und dem schöpferischen Wirken des Logos durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch: Da er die empirische Wirklichkeit begründet und trägt, begleitet er sie sowohl in ihrer räumlichen und zeitlichen kosmischen Ausdehnung als auch im Besonderen in ihrer (gleichfalls räumlichen und zeitlichen) ökumenischen Ausdehnung. Das bedeutet für den Menschen in seinem persönlichen und kollektiven Dasein: Der schöpferische Logos begleitet die empirische Wirklichkeit auch, insofern sie sich hier und jetzt als gegenwärtige Erfahrung des Menschen äußert.²⁾ Der Logos gibt dem Verhalten des Menschen in seiner Erfahrung der Wirklichkeit das Gepräge einer Entscheidung: *V. 5*: »die Finsternis hat es (das Licht) nicht ergriffen«, *V. 10*: »Die Welt hat ihn (den Logos) nicht erkannt«, *V. 11*: »Die Seinen nahmen ihn nicht auf«. Das ist die Entscheidung des

Nichtglaubens. Es gibt auch die Glaubensentscheidung, die in der Geschichte der Menschen zum Vorschein kommt, und zwar sowohl in der besonderen Geschichte Israels, des Gottesvolkes im Alten Bund, als auch in der Geschichte der ganzen Menschheit, also in der oikoumenè. *V. 12* und *13*: »Aber allen, die ihn aufnahmen, die an seinen Namen glauben, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden. Diese sind nicht vom Geblüt noch von dem Willen des Fleisches noch von dem Willen eines Mannes geboren, sondern von Gott«. Der Prolog gipfelt dann in der Behauptung, dass der schöpferische Logos, der als räumliches und zeitliches Fundament des Kosmos und der oikoumenè, also auch in jedem Augenblick des Menschenlebens mit gegenwärtig ist, sich in einzigartiger Weise in der Geschichte in einem Menschen, Jesus, offenbart hat. Der Prolog bezeugt die Einzigkeit dieses Menschen, indem er ihn den inkarnierten Logos nennt. *V. 14*: »Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns«. Mit anderen Worten: der schöpferische, universale Logos (im »kosmischen« wie im »ökumenischen« Sinn) erweist sich in einer besonderen Geschichte als konkreter erlösender Logos. Der Christus Jesus ist der »konkrete Universale« (Hegel). Einige Exegeten beziehen schon die Verse *4* und *9-13* auf den inkarnierten Logos, von dem in *V. 14* die Rede ist, und übersetzen dann *V. 9* folgendermaßen: »Der Logos war das wahre Licht, das, indem es in die Welt kommt, jeden Menschen erleuchtet.« Die Verse *11-13* bekommen dann eine präzisere Bedeutung, weil sie sich auf die Entscheidung beziehen, welche die Menschen dem Christus Jesus gegenüber treffen: »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Aber allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben«. Dieses Verständnis des Prologs ist gut möglich und stimmt mit dem ganzen Johannesevangelium überein. Die zuerst vorgeschlagene Auslegung schließt das letztgenannte Verständnis nicht aus, und faktisch sind sie beide im Text verankert.

Die erste Auslegung drängt sich auf, wenn man vom Anfang des Prologs her bedenkt, wie er in *V. 14* gipfelt: »und der Logos ward Fleisch«. Man geht dann über von der Erscheinung des Logos in der Schöpfung zu seiner Erscheinung in der Person und dem Werk des Erlösers Christus Jesus. Die zweite Deutung des Prologs ergibt sich, wenn man den Text sozusagen von seinem Zielpunkt, also von *V. 14* her »rückwärts« liest und damit auch von all dem her, was das Johannesevangelium des Weiteren vom inkarnierten Logos erzählt und bezeugt. Man kann aber mit dieser zweiten Art, den Text zu lesen, die erste Auslegung nicht einengen. Ihre fundamentale, ganz klar auf den drei ersten Versen des Prologs beruhende Aussage über den schöpferischen Logos bleibt bestehen. Auch wenn die folgenden Verse schon auf den inkarnierten Logos bezogen werden, beziehen sie ihn doch ausdrücklich auf den schöpferischen Logos. *V. 10*: »Die Welt ist durch ihn geworden. « *V. 11*: »Er kam in sein Eigentum (das heißt: in das, was ihm gehört, weil er der Schöpfer ist), und die Seinen (die so genannt werden, weil sie ihm, als von ihm erschaffen, angehören) nahmen ihn nicht auf«. Hier wird ganz klar die Behauptung vorausgesetzt, die sich beim ersten Lesen des Prologs aufdrängt, wenn man vom Anfang zum *V. 14* vorstößt: die Welt, in die der Logos bei der Inkarnation eingeht, gehört ihm schon von Anfang an, weil er ihr Schöpfer ist, und das heißt, dass der Logos ihr permanentes Fundament ist. In dieser Eigenschaft kann er schon durch die Wirklichkeit hindurch erkannt werden, wenn das auch infolge der Ambivalenz der Wirklichkeit nicht in eindeutiger Weise geschieht.

1. Dieser Text beeindruckt durch die enge *Koordination*, ja durch die dialektische Einheit (mit anderen Worten: durch eine Einheit ohne Vermischung und zugleich ohne Trennung), die er zwischen dem Kosmos und der oikoumenè einerseits und zwischen dem Schöpfer und dem

Erlöser (also auch zwischen der Schöpfung und der Erlösung) andererseits behauptet.

Koordination zwischen dem Kosmos und der oikoumenè: Vom Kosmos im Allgemeinen («Alle Dinge» – panta – bezeichnet das Universum im allgemeinsten und auch im inklusivsten Sinn) geht der Prolog zur Menschheit über und wendet auf sie das an, was in allgemeiner, universaler Weise wahr ist. Dadurch werden die Menschen vor die Glaubensentscheidung gestellt. Indem er vom Kosmos zur Menschheit in der ganzen Ausdehnung ihrer Geschichte übergeht, behauptet der Prolog die Abhängigkeit der Menschheit gegenüber dem Kosmos, ihre Einfügung in denselben. Es gibt eine Menschheit im Besonderen nur, weil es einen Kosmos im Allgemeinen gibt. Mit anderen Worten: Die Anthropologie hängt von der Kosmologie ab. Sie ist ein Spezialfall der Kosmologie. Durch diese Behauptung, dass der Kosmos und die Menschheit im gleichen, schöpferischen Logos begründet sind und darin ihre letzte Einheit haben, macht der Text die Spezifität des Menschen gegenüber dem Kosmos klar: der Mensch ist gewissermaßen die »ethische« scharfe Spitze »aller Dinge«. In ihm sucht ihr Gründer, der schöpferische Logos, das »Erkanntwerden« (la reconnaissance) als das, was er ist. Er sucht den Menschen auch zur Dankbarkeit (reconnaissance) zu bewegen, mit anderen Worten: er sucht im Menschen die Antwort des Glaubens. Der Mensch kann also nicht auf den Kosmos reduziert werden noch die Anthropologie auf die Kosmologie »zusammengestrichen« werden. »Alle Dinge« hängen ihrerseits vom Menschen ab, nicht nur der Mensch von den Dingen. So besteht zwischen beiden eine wechselseitige Beziehung. Das bedeutet, dass die Schöpfung (dieses Wort meint »alle Dinge«, weil alle Dinge im schöpferischen Logos ihren Grund haben) *eins* ist und dass Kosmos und oikoumenè, natürliches Universum und verantwortliche Menschheit ihre beiden Pole sind. (Die Menschheit ist »verantwortlich«, weil sie zur Antwort und zur Entscheidung berufen ist. Das macht sie zum ethischen Wesen.) Die beiden Pole müssen gewiss voneinander unterschieden werden, weil sie gegenseitig füreinander »transzendent« sind. Der Kosmos transzendiert die Menschheit, aber die Menschheit ihrerseits transzendiert auch den Kosmos. So haben sie beide eine relative Autonomie, weil sie aufeinander bezogen sind. Und diese Autonomie ist in einem noch fundamentalen Sinn »relativ«, weil sie auf das gegründet ist, was sie trägt, nämlich auf den schöpferischen Logos. Das bedeutet, dass die beiderseitige und relative Transzendenz des Kosmos und der Menschheit auch wesentlich relativ ist. Die Transzendenz des Kosmos und der Menschheit, des Kosmos mit Bezug auf die Menschheit, wird durch die absolute (nicht absolutistische) Transzendenz überholt, die sie beide trägt, durch die Transzendenz des schöpferischen Logos. Wenn sie nicht verwechselt werden dürfen, so dürfen sie auch nicht voneinander getrennt werden – gerade um dieses gemeinsamen und einzigen Fundaments willen. Deshalb haben sie, solange sie bestehen, in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung (man kann sich einen Kosmos ohne oikoumenè vorstellen, aber nicht umgekehrt) das gleiche Schicksal und in diesem Sinn auch die gleiche Geschichte. Aber die Einheit ihres Schicksals reicht weiter als die Geschichte (man kann sich vorstellen, dass diese ein provisorisches Ende mit dem Verschwinden der Menschheit und ein definitives Ende mit der Auflösung des Kosmos nehmen kann), weil ihr Fundament der schöpferische Logos ist, der die Geschichte trägt und dadurch transzendiert.

Koordination zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser, zwischen der Schöpfung und der Erlösung: Der Prolog geht vom schöpferischen Logos zum inkarnierten Logos über. Es ist ein und derselbe Logos. Das Wirken des Logos in der Schöpfung vollzieht sich in der empirischen Wirklichkeit, in der er mit-gegenwärtig ist. Der Logos ist in Wirklichkeit das Leben, und wenn

der Mensch sich diesem Leben als dem tätigen Prinzip innerhalb der empirischen Wirklichkeit öffnet, wird das Leben für ihn zum Licht, das ihn erleuchtet, das heißt: ihn aus seiner Zweideutigkeit und aus der Zweideutigkeit der Dinge in die Eindeutigkeit der Glaubensbeziehung zum Logos erhebt. Das ist der erste Sinn (der uns beim ersten Durchlesen aufgeht) der *Verse 4* und *9*: »In ihm (dem Logos) war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Der Logos war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. « Durch die Öffnung zum Leben gelangt der Mensch zum Licht des Glaubens, man kann auch sagen: zum vollen Verständnis des Glaubens, wenn man das Wort »Verständnis« nicht auf seine intellektualistische Bedeutung einschränkt, die es im gewöhnlichen Sprachgebrauch hat. Das Licht verhält sich zum Verständnis wie das Leben zum Sein des Menschen; es wiederholt und verlängert auf der kognitiven Ebene des Bewusstseins das Leben, das ontisch den ganzen Menschen umfasst. Das Licht ist das Licht des Lebens, das Leben ist die Quelle des Lichts. Wer das Licht annimmt, der nimmt das Leben an. Deshalb stellt es den Menschen in seiner Integrität wieder her, heilt ihn von seiner Zweideutigkeit, macht ihn »gerecht« in dem Sinn, den dieses Wort bei Paulus hat, wo es nicht eine ethische Gerechtigkeit bezeichnet, sondern die rechte wesenhafte Beziehung zu Gott. Diese Gerechtigkeit wird dem Menschen geschenkt, wenn er das Licht des Lebens oder den schöpferischen Logos »aufnimmt«. Der so im Glauben ergriffene Logos ist also der Erlöser.

Für den Prolog liegt die ambivalente, sowohl kosmische als auch ökumenische Wirklichkeit zwischen dem ontischen Handeln des schöpferischen Logos und seiner Ergreifung, seiner bewussten Aufnahme durch den Menschen. Diese Ambivalenz wird erst überwunden, wenn das Leben, das Fundament oder Prinzip der Wirklichkeit ist, den Menschen bis in sein Bewusstsein hinein durchströmt, wenn der Mensch in der Glaubensentscheidung darauf antwortet. Die Erlösung des Menschen wird dadurch bewirkt, dass er mit dem schöpferischen, in der empirischen Wirklichkeit immanenten Logos als dem transzendenten Logos in Beziehung tritt. Der Erlöser ist der schöpferische Logos, insofern er dem Menschen im Licht des Glaubens bewusst wird. Der schöpferische Logos ist in diesem Sinn der Erlöser durch die ganze Geschichte der Menschheit von Anfang an hindurch, wo immer Menschen zur Hellsichtigkeit (Licht) des Glaubens gelangen. Und er wird in einzigartiger Weise zum Erlöser in dem Menschen Jesus, der durch seine Person und sein Werk die Menschen vor die Entscheidung des Glaubens stellt. Deshalb kann man nur bezeugen, dass dieser Jesus, obwohl er Mensch ist, Gott ist: Der fleischgewordene Logos. Der Erlöser ist kein anderer als der Schöpfer, er ist der Schöpfer aller Dinge, insofern er von der Menschheit als solcher und damit als Quelle des Lebens ergriffen wird, und zwar mitten in der empirischen Wirklichkeit in einzigartiger und entscheidender Weise in der Person des Christus Jesus. Der Erlöser ist der Schöpfer der Welt insofern er auch der Schöpfer der oikoumenè, der Menschheitsgeschichte, ist. Genauer ausgedrückt: insofern er in dieser Geschichte das Licht der Menschen ist, dass sie das Leben, das Er selber ist, erkennen und empfangen als das Prinzip und den Grund aller Dinge.

Diese Koordination, die in Wahrheit die dialektische Einheit zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser ist, begründet auch diejenige zwischen Schöpfung und Erlösung. Dies sind nicht zwei verschiedene Werke des Logos, sondern es ist das gleiche Werk, das bald in seinem »an sich«, bald in seinem »für uns« betrachtet wird. *Zuerst* wird dieses Werk als Schöpfung in seiner wesentlichen, ontologischen Struktur betrachtet. Es ist im schöpferischen Logos verankert, der das Sein selbst ist, welcher zugleich alles Seiende transzendiert und das Prinzip alles Seienden und somit in allem immanent ist. *Zum andern* wird das Werk des Logos als

Erlösung in seiner Bedeutung für den Menschen betrachtet, als Angebot an den in seine Ambivalenz und in die Ambivalenz der empirischen Wirklichkeit verstrickten Menschen. Es wird also in seiner personalen Tragweite für den Menschen betrachtet, den dieses Angebot als Person konstituiert, als zur Verantwortung und zur Entscheidung berufenes Wesen.³⁾ Die Einheit zwischen der Schöpfung und der Erlösung entspricht also der Einheit zwischen dem Kosmos und der oikoumenè. Was für »alle Dinge«, für den Kosmos, Schöpfung ist, wird zur Erlösung für die ethische »Krone« aller Dinge, für die oikoumenè, für die Menschheit in ihrer Geschichte.

II. Aber der Johannesprolog behauptet nicht nur die Einheit als Kontinuität zwischen Schöpfer und Erlöser, Schöpfung und Erlösung. Der Text ist auch dadurch bemerkenswert, dass er die *Diskontinuität zwischen beiden* betont. Diese ergibt sich aus der Weigerung des Menschen, im Licht des Bewusstseins oder im Glauben das Angebot des Lebens anzunehmen, das der schöpferische Logos ihm durch die Geschichte hindurch macht. *V. 5*: »Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen.« *V. 10 und 11*: »Die Welt hat ihn (den Logos) nicht gekannt, die Seinen nahmen ihn nicht auf.« Das Leben, das doch das Prinzip aller Dinge ist und auch den Menschen das Leben gibt, wird in seiner erlösenden Fülle von ihnen abgelehnt. Die Diskontinuität zwischen dem schöpferischen Logos und dem erlösenden Logos, zwischen Schöpfung und Erlösung, stammt aus der Ambivalenz des Menschen und der empirischen Wirklichkeit. Diese kann nur da überwunden werden, wo der Mensch sein Bewusstsein von dem Leben als vom Licht durchströmen lässt. Aber eben diese Glaubensentscheidung kommt dem Menschen am teuersten zu stehen. Dagegen wehrt er sich mit der größten Ausdauer. Er kreuzigt das Licht des Lebens. Das gilt nicht nur vom inkarnierten Logos, Jesus Christus. Das gilt schon vom schöpferischen Logos, der in der Geschichte der Menschen schon vor der Geburt Christi, vor der Inkarnation, der Erlöser ist. Dem Los, das die Menschen Jesus, dem irdischen Christus, bereitet haben, geht schon das Los voraus, das sie dem Licht des Lebens immer und überall bereitet haben. Das Kreuz Jesu Christi ist die besondere historische Verdichtung einer »ökumenischen« Wirklichkeit: es ist, wie der irdische Christus selbst, ein »konkretes Universales«, es hat in seiner Besonderheit und Einmaligkeit eine allgemeine Typizität oder Exemplarität. Es gibt eine *theologia crucis* nicht erst seit Golgatha oder, allgemeiner gesagt, seit der Inkarnation des Logos, sondern von Anbeginn der Welt an, seit es Menschen gibt, die das Licht nicht annehmen, welches das Licht des Lebens und des Urquells aller Dinge ist. Das Kreuz ist auf allen Hügeln der Welt aufgerichtet, die außerhalb des Lagers der Menschen liegen. (Im alten Israel wurden die Tiere, die am großen Versöhnungstag, Yom kippur, geopfert wurden, außerhalb des Lagers verbrannt. *Hebr. 13,12* sieht darin eine Parallele, einen typos des Todes Jesu, »der außerhalb der Tore gelitten hat, um das Volk durch sein Blut zu heiligen«.) Das Kreuz ist also das Zeichen des Ausschlusses, der Verwerfung. Es ist ein durch jeden Menschen überall und immer aufgerichtetes Zeichen. So versteht man, dass es in allen Hochkulturen schon vor dem christlichen Zeitalter ein weltweit bezeugtes Zeichen ist. Der schöpferische Logos erleidet den Tod in der oikoumenè vor Anfang an. Er leidet gewiss nicht, insofern er in seiner Transzendenz »allen Dingen« immanent ist, denn wie könnten die Dinge ohne ihr Fundament weiterbestehen? Aber er leidet, insofern er ein dem menschlichen Bewusstsein im Blick auf seine Integrität und seine Fülle gemachtes Angebot ist: Die Menschen lehnen dieses Angebot ab, und damit kreuzigen sie nicht den Logos »an sich«, den ontologischen Logos, sondern den Logos »für uns«, den personalistischen Logos. Man kann auch sagen: sie kreuzigen nicht den Logos der schöpferischen Allmacht, sondern den Logos der erlösenden Barmherzigkeit, also

den Logos, insofern er dem Menschen, aus seiner Ambivalenz heraus, den Zugang zu seiner Integrität öffnen will.

Die klare Aussage des Johannesprologs, dass der erlösende Logos von Anfang an gekreuzigt wird, liegt ganz auf der Linie von *Offb. 13,8*, wenn man diesen Vers im buchstäblichen Sinn versteht. Es ist da die Rede von denen, »deren Namen nicht geschrieben sind im Lebensbuch des Lammes, das von Anfang der Welt erwürget ist«. In unseren westlichen Übersetzungen stellt man im Allgemeinen den Ausdruck »von Anfang der Welt« an den Anfang des Satzes, und man liest dann: »deren Namen nicht geschrieben sind von Anfang der Welt in dem Lebensbuch des Lammes, das erwürget ist«. Es handelt sich dann ganz klar um den inkarnierten Logos, der im Johannesevangelium als das »Lamm Gottes« bezeichnet wird. Johannes der Täufer ruft im Blick auf Jesus aus (*Joh. 1,29*): »Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt (wegträgt)«. Das ist auch der Sinn, den »Lamm« gewöhnlich in der Offenbarung hat: es bezeichnet den irdischen Christus Jesus im Ereignis des Kreuzes auf Golgatha. Andererseits wird die Aussage von der Erwählung – oder Nicht-Erwählung – von Ewigkeit her, schon vor der Gründung der Welt oder schon bei der Gründung der Welt (darunter ist eine in Gott begründete Erwählung zu verstehen), auch anderswo im Neuen Testament bezeugt; im besonderen in negativem Sinn in *Offb. 17,8*: »die, deren Namen nicht geschrieben steht von Anfang der Welt im Buch des Lebens«, und in positivem Sinn in *Matth. 25,34*, wo beim Jüngsten Gericht der Menschensohn als der Richter zu den Einen sagen wird: »Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt«; ebenso in *Eph. 1,14*: »in ihm (Christus) hat uns Gott erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war«. Diese Aussage von der »doppelten Prädestination« darf nicht in einem deterministischen oder fatalistischen Sinn verstanden werden. Sie bedeutet vielmehr, dass es für den Menschen die doppelte Möglichkeit der Glaubensentscheidung und des Nichtglaubens gibt. Diese Möglichkeit ist in dem Fundament begründet, das der Mensch in Gott hat, also in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, einer Beziehung, an welcher der Mensch durch die Entscheidung, zu der sie ihn herausfordert und ruft, Anteil hat.

So ist der Satz aus *Offb. 13,8*, wenn er (wie die große Mehrheit der westlichen christlichen Tradition ihn versteht) die Nicht-Erwählung Einzelner (auf Grund der Nicht-Glaubensentscheidung, die sie ihrem Grund in Gott entgegensetzen) feststellt, voller Bedeutung und wird in dieser Bedeutung durch andere Texte bestätigt. Aber eine starke Tradition der östlichen Christenheit hält an der schwierigeren Lesart dieses Textes fest, die den Satz so stehen lässt, wie er ist, ohne die Reihenfolge der Aussagen zu verändern, und die den Ausdruck »von Anbeginn der Welt« mit dem »geopferten Lamm« verbindet und so behauptet, das Lamm sei »von Anbeginn der Welt« geopfert worden. Diese Aussage wird gleichfalls durch einen anderen Text bestätigt: *1. Petr. 1,19-20*. Es ist da die Rede vom Blut des Lammes, von Christus, der »zuerst ersehen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward, aber offenbart zu der letzten Zeit um euretwillen«. Die so formulierte Aussage steht in einer gewissen Spannung zu *Hebr. 9,25-26*, wo der Verfasser vom Tode des irdischen Christus spricht und ihn zu dem jährlichen Opfer in Beziehung setzt, das der Hohepriester im Israel des Alten Testaments zur Vergebung der Sünden darbrachte. Dort unterstreicht der Verfasser den einzigartigen Charakter dieses Todes (ephapax). Christus ist (in seinem Tod) vor Gott erschienen, »nicht damit er sich oftmals opfere, wie der Hohepriester alle Jahre in das Heiligtum geht mit fremdem Blut; sonst hätte er oft leiden müssen von Anfang der Welt her. Nun aber, am Ende der Zeit (der Äonen), ist er *einmal* erschienen, um durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben«. Fak-

tisch besteht die erwähnte Spannung einfach darin, dass der Ausgangspunkt des Hebräerbriefs ein anderer ist als der der Offenbarung (wenn man der *lectio difficilior* folgt), oder des 1. Petrusbriefes. Der Hebräerbrief geht vom irdischen Tod Jesu aus und betont seine einzigartige Tragweite, eine Tragweite für alle Menschen. Was *1. Petr. 3,19ff.* und *4,6* über die Höllenfahrt Christi und die Verkündigung des Evangeliums an die Verstorbenen sagt, liegt in der logischen Verlängerung der Hebräerstelle. Es ist eine Folge der Aussage über den »einmaligen« (ein für allemal) Charakter des Todes Christi. Weiter folgt daraus, dass der Tod Christi auch für die ganze Folgezeit der Geschichte gültig ist. Vom Kreuz als einem Ereignis im Leben Jesu geht eine Ausstrahlung aus, die sowohl die Vergangenheit wie die Zukunft erreicht. Im Kreuz war Gott – oder, um die Terminologie des Johannesprologs zu gebrauchen, der Erlöser-Logos – in einem Ereignis der Menschheitsgeschichte gegenwärtig. *Hebr. 9,24* sagt: Christus ist durch *seinen* Tod »in den Himmel selbst eingegangen, um jetzt für uns vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen«. Das heißt: Im Kreuz berühren sich Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, die Menschheit und ihr Fundament in Gott. Deshalb steht das Kreuz auf Golgatha »ein für allemal« da. Während der Hebräerbrief so vom irdischen Tod Jesu ausgeht und ihn an Gott bindet, ihn in Gott begründet und ihm deshalb eine einzigartige Bedeutung gibt, gehen die Offenbarung des Johannes und der 1. Petrusbrief von Gottes Ewigkeit aus und betrachten von da aus den besonderen Tod des Gotteslammes Jesus am Kreuz. Sie begründen diesen Tod in der Ewigkeit, die zugleich mit der Zeit gegenwärtig ist, in der Transzendenz, die zugleich mit der Immanenz gegenwärtig ist, und sie sehen im Kreuz von Golgatha die besondere Konkretion, den punktuellen Abschluss in einem genau umgrenzten geschichtlichen Ereignis, einer Opferung des Lammes als universalen Tatsache, »von Anbeginn der Welt« oder sogar »ehe der Welt Grund gelegt war«.

Die beiden Ausdrücke »vor der Erschaffung der Welt« und »seit der Erschaffung der Welt« haben letzten Endes trotz dieser Formulierung nicht so sehr einen chronologischen, zeitlichen als einen fundamentalen, ontologischen (wesenhaften) Sinn. Wer im zeitlichen Sinn »vor der Schöpfung« sagt, redet von der Zeit her und verlängert den Gesichtspunkt der Zeit bis in die Ewigkeit. Er »verzeitlicht« so die Ewigkeit, er macht aus ihr eine Zeit ohne Ende. Aber diese Vorstellung der Ewigkeit in der Denkkategorie der Zeit unterwirft die Ewigkeit der Zeit, statt dass die Ewigkeit die Zeit transzendiert. Die Ausdrücke »vor der Erschaffung der Welt« oder »seit der Erschaffung der Welt« gehen über die unmittelbar zeitliche Bedeutung der Worte »vor« und »seit« hinaus und verweisen die Zeit, die Welt, auf das nicht nur chronologische Fundament (das hieße dieses Fundament oder Gott in die Zeit einsperren und also dieses Fundament als solches verneinen), sondern auf das grundlegende, bleibende Fundament zurück, das sie in Gott haben. In diesem Sinn steht jeder Augenblick der Zeit in ihrem Ablauf, jeder Teil der Welt in ihrer Ausdehnung in einer unmittelbaren Beziehung zur Ewigkeit, zu Gott.

»Vor der Erschaffung der Welt« bedeutet: tiefer gegründet als die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, und deshalb der Welt in jedem ihrer Teile und Augenblicke als Ewigkeit gegenwärtig. Und »seit der Erschaffung der Welt« bedeutet: seitdem die Welt besteht, aber auch – weil dieser Ausdruck über seinen ersten, unmittelbaren Sinn hinaus noch eine tiefere Bedeutung hat – »bis an das Ende der Welt«. Ebenso reicht das auf Golgatha an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit aufgerichtete Kreuz über diesen Ort und diese Zeit hinaus, wie die Stelle aus dem Hebräerbrief zeigt, denn das Kreuz ist *ephapax*, ein für allemal, aufgerichtet. Man kann also, ohne diesen Texten zu widersprechen, mit Pascal

sagen: »Jesus liegt im Todeskampf bis an das Ende der Welt«, solange die Sünde des Menschen andauert, und man kann hinzufügen: Jesus lag im Todeskampf von Anbeginn der Welt, seit die Sünde des Menschen besteht. »Ante Christum natum« heißt auch »post Christum natum« und umgekehrt. Das geht aus dem Christuszeugnis Johannes des Täufers hervor, wie es im Johannesprolog steht. *V. 15*: »Dieser *war* es (Imperfekt), von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist, denn er war eher als ich (erster vor mir)«. »Er war«, »er war vor mir«, »er war erster«, das wird von dem gesagt, der jetzt da ist, der chronologisch ein Zeitgenosse Johannes des Täufers ist. Auf den chronologischen Zeitgenossen trifft die Aussage zu: er war. Damit wird gesagt: Als in der besonderen Zeit gegenwärtig überschreitet er doch gleichzeitig jede »besondere« Zeit. Er ist in der besonderen Zeit die besondere Gegenwart dessen, der Zeitgenosse einer jeden Zeit ist, so dass der Ausdruck »er war« nicht nur einen chronologischen Sinn hat, sondern über den chronologischen Sinn hinaus zugleich bedeutet: »Er ist der, der nach mir kommt«. Über seine vergangene Gleichzeitigkeit und seine zukünftige Gleichzeitigkeit ist alles gesagt mit der Aussage »gegonen – er ist gewesen«. Das ist ein Perfekt und entspricht dem hebräischen Perfekt, das zugleich Vergangenheitsform und Zukunftsform ist. Der chronologische Sinn ist nicht der endgültige Sinn dieser Aussagen: das geht aus der Tatsache hervor, dass »nach« (opiso) sofort ein Gegengewicht findet in »vor« (emprosten), und dass beide mit »erster« (protos) wieder aufgenommen und interpretiert werden. »Er war protos«, das heißt auch: er wird als der »Kommende« (o erchomenos) protos sein. Er »ist« erster, vor der gegenwärtigen Zeit, tiefer als sie, über ihr, und zugleich ist er in der gegenwärtigen Zeit in besonderer Weise gegenwärtig. In diesem Sinn bezeichnet der johanneische Christus (der durch das Johannesevangelium dargestellte Christus) sich selbst als »Ich bin« (ego eimi). Die besondere Aussage, die *Joh.8,58* überliefert: »Ehe Abraham war, bin ich«, verdeutlicht nur diese *ewige Gegenwart*. Es entspricht ganz der Linie des Johannesevangeliums, wenn Gott und im besonderen Christus in der Offenbarung so bezeichnet werden: »Ich bin das Alpha und das Omega, der da ist und der da war und der da kommt« (*1,8*), »Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige« (*1,17*). So redet die Offenbarung auch, durch den 1.Petrusbrief bestätigt, von dem Lamm, das vor der Erschaffung der Welt geopfert wurde. Damit spricht sie aus, dass das Kreuz die Grundbeschaffenheit dessen ist, den der Johannesprolog den Logos nennt. Es ist seine Beschaffenheit immer und überall, und bis an das Ende der Welt.

Man kann das auf dreierlei Weise verstehen:

1. Die Tatsache, dass der Logos zum Schöpfer wird, kann für ihn eine Kreuzigung einschließen. In der klassischen Terminologie der Theologie, die zwischen dem inneren Leben (ad intra) Gottes und dem Werk unterscheidet, das er außerhalb seiner selbst setzt (ad extra), und das grundlegend sein Schöpfungswerk und sein Erlösungswerk ist, will das heißen: Gott schreitet über sich selbst hinaus, transzendiert sich in seinem Werk, verneint sich in seiner Einzigkeit, Selbstgenügsamkeit, indem er ein Anderes außerhalb seiner selbst setzt. Die Selbsthingabe, das Opfer, anders ausgedrückt: die Liebe, ist also die eigentliche Beschaffenheit, das wesentliche »Attribut« Gottes als des Schöpfers. Der schöpferische Logos ist Gott, der *sich* kreuzigt. Gewiss, Gott bleibt Gott, denn wie wäre er sonst der Schöpfer? Aber indem er erschafft, geht er aus sich selbst heraus: er tut dies im schöpferischen Logos, der also Gott als Liebe, Gott als der Geopferte ist. Wir rühren hier an das trinitarische Geheimnis Gottes und an das Geheimnis der Welt als der Schöpfung Gottes.

2. Das Kreuz ist die fundamentale Beschaffenheit des Logos in der Geschichte. »Das Lamm« wird »geopfert seit der Erschaffung der Welt«. Das heißt dann: der schöpferische Logos bietet sich als der Erlöser an, das Leben bietet sich den Menschen als Licht an. Der durch Gott als schöpferischer Logos gekreuzigte Logos kreuzigt sich selbst, gibt sich selbst hin als Erlöser: esphagmenon kann im Griechischen sowohl ein Passiv sein, das bedeutet: »der geopfert worden ist«, als auch ein Medium, das bedeutet: »der sich geopfert hat«. Der Logos, der den Kosmos erschaffen hat, bietet sich der in ihrer Ambivalenz und in der ambivalenten empirischen Wirklichkeit gefangengenommenen Menschheit als Erlöser an. Das Kreuz ist also nicht nur Gottes Sache, der sich im schöpferischen Logos kreuzigt und als Liebe erweist, sondern es ist auch Sache des schöpferischen Logos selbst, der sich der ambivalenten Wirklichkeit hingibt, um sie zu erlösen und zu ihrer Fülle zu führen, und der damit bezeugt, dass er nicht nur die Offenbarung der Liebe Gottes ist, sondern die Liebe Gottes »in Person«. Er opfert sich selbst, er wird nicht nur geopfert. Das gilt vom irdischen Christus Jesus, dem inkarnierten Logos; das gilt schon vom »präexistenten«, ewigen, schöpferischen Logos. Er liefert sich der Freiheit der Menschen aus. Man kann von einem Prozess der Selbstentäußerung (Kenose) reden, der im ewigen Wesen Gottes vor sich geht, weil er im Logos zum Schöpfer der Welt wird, und der sich im schöpferischen Logos selbst fortsetzt, (dieser ist das Leben, das sich als Licht dem Menschen anbietet), um sich in der Inkarnation und im Tod auf Golgatha, dem letzten Zeichen der Kenose Gottes in Christus, zu vollenden. *Phil. 2,6-8*: »Obwohl er (Jesus Christus) in göttlicher Gestalt (Lebensweise) war, hat er es nicht als eine (vom Gesichtspunkt seiner göttlichen Präexistenz aus zu bewahrende, vom Gesichtspunkt seiner inkarnierten Menschheit aus an sich zu reißende) Beute betrachtet, Gott gleich zu sein, sondern hat sich selbst entäußert (eauton ekenosen), indem er die Gestalt (die Lebensweise) eines Knechts an sich nahm, indem er den Menschen ähnlich wurde. Und da er an seinem Aussehen als ein Mensch erkannt wurde, hat er sich erniedrigt, indem er gehorsam wurde bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz«. Der schöpferische Logos ist der Erlöser innerhalb der Geschichte durch seine Hingabe an die Menschen, und dies »seit der Erschaffung der Welt«, seit es eine Geschichte und also eine Menschheit gibt, und für die ganze Dauer dieser Menschheit und ihrer Geschichte.

3. Wenn wir sagen, das Kreuz sei die fundamentale Haltung des Logos in der Geschichte, so hat das noch einen andern Sinn. Denn das Angebot des Logos, durch das er sich der Freiheit der Menschen ausliefert, wird von ihnen abgelehnt. »Die Seinen nahmen ihn nicht auf. « Das Lamm ist »geopfert seit der Erschaffung der Welt«, bis ans Ende der Welt, wegen dieser Weigerung, wegen dieser Entscheidung des »Nicht-Glaubens«, welche die Menschen dem Licht des Lebens entgegensetzen. Es handelt sich hier um eine Kreuzigung des Logos, die nicht durch Gott und nicht durch den Logos selbst, sondern durch den Menschen verursacht wird. Es ist das Leiden, das Gott erleidet; das andere Leiden, die Wahl des Kreuzesweges, ist sein aktives Leiden. Das passive Leiden Gottes, das er erleidet, weil der Mensch sein Kreuz und damit den schöpferischen und erlösenden Logos in der Geschichte verwirft, entsteht dadurch, dass der Mensch das erlösende Angebot des Logos in der Geschichte unwirksam macht. Gewiss kann der Mensch den Logos als den Schöpfer aller Dinge, die oikoumenè inbegriffen, nicht unwirksam machen, und er lebt ohne sein Wissen von dem Leben, das im Anfang war, wenn er das Licht dieses Lebens für sein Bewusstsein ablehnt. Dieses Licht macht er unwirksam und verbleibt so in seiner Ambivalenz. Indem er den erlösenden Logos kreuzigt, kreuzigt der Mensch sich selbst, aber die Kreuzigung bedeutet hier Selbstablehnung, nicht Selbsthingabe. Die Selbstablehnung schließt die Ablehnung des anderen in sich.

Das von der Erschaffung der Welt bis zur Vollendung der Welt auf allen Hügeln errichtete Kreuz ist zugleich das Kreuz des Logos in der Geschichte der Menschen und das Kreuz der Menschen in der Geschichte des Logos. Der Logos, der auf die Ablehnung der Menschen stößt, wird von ihnen gekreuzigt, wie sie selbst dadurch ihre Fülle, ihre ihnen durch den Logos angebotene Identität kreuzigen. Hier erscheint deutlich die Diskontinuität zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser, der Schöpfung und der Erlösung. Sie ist durch den Menschen verschuldet. Der Schöpfer wird durch den Menschen vom Erlöser getrennt, die Schöpfung von der Erlösung. Der Mensch lebt von den Wohltaten des Schöpfers und der Schöpfung, aber er weigert sich, diese Wohltaten zu erkennen und ihnen Gelegenheit zu geben, im Erlöser und in der Erlösung zu ihrer Vollendung zu kommen. Er stutzt gewissermaßen dem Schöpfer und der Schöpfung die Flügel, er verwirft sie in ihrer Dynamik, in ihrem Schwung, durch den sie sich vorwärts schwingen. Der Schöpfer schwingt sich vorwärts, die Schöpfung wird durch ihn vorwärts geschwungen auf ihre volle Erfüllung hin, die im Licht, im Glauben des Menschen, besteht. Es gilt eine Diskontinuität, eine Unterbrechung zwischen Gott und dem Menschen, infolge dieser Weigerung des Menschen.

III. Hier ist der Johannesprolog noch einmal bemerkenswert, weil er dies zu verstehen gibt: Das passive Leiden Gottes, das er wegen der Weigerung des Menschen erleidet, und also die Kreuzigung des Menschen in seiner Berufung zur Vollendung, diese Kreuzigung, die der Mensch durch seine Weigerung vollzieht, sind *Übergänge* und nicht endgültige Tatbestände. Der Logos, der in der Geschichte der Menschheit der Erlöser ist und den die Menschen nicht aufnehmen, ist der ewige Logos, der in Ewigkeit »alle Dinge« begründet. Er ist fundamental, ontologisch *Leben*. Und wenn die Menschen ihre Person und also ihr Bewusstsein seinem Licht verschließen können, so können sie ihn nicht in seiner ontologischen Wirklichkeit fassen; sie fassen ihn nur in seiner personalen Wirklichkeit, mit andern Worten: nicht in seinem transzendenten Wesen und nicht einmal in seiner schöpferischen Liebe, sondern in seiner erlösenden Liebe.

Zwar behauptet der Johannesprolog ein erstes Mal in *V.4* und *5*: »In ihm (dem Logos) war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen«. Der Prolog redet also von dem durch die Menschen verursachten Fehlschlag des Erlösungsplans des Logos. Aber er wiederholt die gleiche Behauptung in den *V.9* und *10*: »Der Logos war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt« (das heißt: er ist der Zeitgenosse eines jeden Menschen, wo und wann er auch leben möge: jeder Mensch kreuzigt ihn). »Er war in der Welt (in der ganzen räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Welt), und die Welt ist durch ihn gemacht, und die Welt hat ihn nicht erkannt«. Und wie um zu zeigen, dass dieses »zum Scheitern bringen« des erlösenden Logos sich ins Unendliche wiederholt, und dass es ihm nicht gelingt, ihn zu besiegen, dass er aus allen Kreuzigungen aufersteht, stellt *V.11* aufs neue die selbe Behauptung auf: »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf«. Weil der erlösende Logos mit dem schöpferischen Logos identisch ist, weil er sich – um es so zu sagen – als der schöpferische Logos Gottes unaufhörlich in sich selbst erneuert, deshalb ist er als der Gekreuzigte, von Anbeginn der Welt und zu allen Zeiten Geopferte, ewig lebendig und Quelle des Lebens, ewiges Angebot des Lebenslichtes an die Menschen in der Zeit. Das Kreuz ist wahrlich die fundamentale Lebensweise des Logos in der Geschichte, es ist das Kreuz des Lebendigen. Der inkarnierte Logos, von dem in *V.14* die Rede ist – »und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns« – ist die punktuelle geschichtliche Kundgebung dieser

fundamentalen Beschaffenheit der Kreuzigung des Logos durch die Menschen, an einem gegebenen Ort und zu einer gegebenen Zeit, in der Person Jesu, der wegen seiner Hinrichtung sich als der Christus erweist, als der erlösende Logos Gottes. Das Johannesevangelium und der aus *Phil.2* zitierte Text verbinden Inkarnation und Tod: der inkarnierte Logos wird durch die Stimme Johannes des Täuflers als das »Lamm Gottes« bezeichnet, »das die Sünde der Welt trägt (wegnimmt)« (*1,29*). Aber wie beim Logos ante Christum natum – was auch heißen will post Christum natum – hat der Tod nicht das letzte Wort: das ist der Sinn der Aussage des Prologs, die unmittelbar auf die Aussage von der Inkarnation des Logos folgt, *V. 14*: »Wir haben seine Herrlichkeit gesehen«, in seiner Gegenwart auf Erden, die sein Kreuzweg war, und besonders im österlichen Ereignis der Auferstehung, das sich sozusagen schon in der Herrlichkeit seines Erdenlebens selbst vorwegnimmt. Dieses Erdenleben war »herrlich«, weil es von der Gegenwart – doxa, kabod – Gottes erfüllt war. Es ist »eine Herrlichkeit wie die des eingeborenen Sohnes, der vom Vater herkam, erfüllt von Gnade und Wahrheit« (»erfüllt« bezieht sich hier auf den Sohn oder auf die Herrlichkeit – es kommt auf dasselbe heraus).

Gewiss wird der Tod hierdurch nicht bagatellisiert; es liegt hier kein Dokerismus vor, der das Leiden Christi als nur scheinbar betrachtete. Der Tod ist Wirklichkeit; ebenso wie die anderen Evangelien lässt das Johannesevangelium hierüber nicht den leisesten Zweifel bestehen. Nach dem Johannesevangelium fällt sogar der Tod Jesu zeitlich mit der Vorbereitung auf das jüdische Passah (pesach) zusammen (*Joh. 19,14*): Er wird im gleichen Augenblick verurteilt und hingerichtet, da man im Tempel zu Jerusalem die für das Passah bestimmten Lämmer opferte; hierdurch erscheint Jesus als der, welcher die durch die Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten angekündigte Erlösung verwirklicht. Diese Befreiung ist das Passah (pesach heißt »Übergang«, der Übergang Israels von der Knechtschaft zur Freiheit, vom Tod zum Leben). Das erste Passah geschah mit dem Blut der Lämmer (*Ex. 12*), das endgültige Passah geschieht durch den Tod Christi, wie Paulus *1.Kor.5,7* schreibt: »Christus, unser Passah, unser Osterlamm, ist geopfert worden«. Aber schon im Prolog legt das Johannesevangelium den Nachdruck auf die Herrlichkeit, die diesen Tod verklärt: die Hinrichtung des inkarnierten Logos lässt die Überfülle des Lebens aufleuchten, wie es sich in der Auferstehung kundgetan hat. Der Tod ist nicht sein Ende, er ist als Ende ganz von dem Glanz durchstrahlt, auf den hin er sich öffnet. So ist der inkarnierte Logos »Ich bin«; durch die völlige Entäußerung, zu der das Kreuz ihn zwingt, offenbart er »ex contrario«, wie ausgestanzt, seine Herrlichkeit – sein Tod ist die schmerzhafteste Gebärmutter seiner Auferstehung. So sagt Christus Jesus von seinem Tod *Joh.12,23*: »Sie ist gekommen, die Stunde (des Todes), auf dass der Menschensohn verherrlicht werde (da der Menschensohn verherrlicht werden soll)«, und noch *V.32*: »Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde (an das als Erhöhung in die Herrlichkeit verstandene Kreuz), werde ich sie alle (Menschen) zu Mir ziehen. « In voller Übereinstimmung mit dem Johannesevangelium spricht auch *Offb.1,18-19* von der Explosion des Lebens durch den Tod hindurch: »Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, ich war tot, und siehe, ich bin lebendig für die Äonen der Äonen (für die Jahrhunderte der Jahrhunderte: für alle Ewigkeit), und ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades«. Das Kreuz ist also ein Übergang, für den irdischen Christus wie für den erlösenden Logos *in* der Geschichte der Menschen ante et post Christum natum. Es ist ein Übergang, der aufzeigt, dass die Passion Gottes, sein passives, durch die Menschen verursachtes Leiden nur die sichtbare Seite seiner aktiven Passion, seines erlösenden Leidens im Logos ist. Der durch den erlösenden Logos in der Geschichte, und zuletzt durch den inkarnierten Logos erlittene Tod

macht den freiwilligen Tod des Logos offenbar, die Hingabe seiner selbst an die Menschen zu ihrer Erlösung. Durch den erlittenen Tod hindurch zeigt der freiwillige Tod sozusagen die Nasenspitze: das Angebot der Erlösung gilt noch für den Menschen, der den erlösenden Logos ablehnt. Der Tod Christi offenbart die Souveränität der Gnade.

Aus diesem Grunde kann die Ablehnung des Menschen gegenüber dem Angebot des Erlöser-Logos durch die Geschichte hindurch und im Christus Jesus, und damit die Selbstkreuzigung des Menschen in seiner Berufung zur (göttlichen) Fülle, selbst als ein Übergang betrachtet werden. Der Johannesprolog stellt dicht nebeneinander die Aussage von der Ablehnung des Lichtes des Logos durch die Menschen und die Aussage von der Aufnahme, die der Logos erfährt. *V.11*: »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. « *V.12*: »Aber allen, die ihn aufnahmen und an seinen Namen glauben, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden...«. Gewiss, man kann auf den ersten Blick meinen, es handle sich im einen und im andern Fall nicht um die selben Menschen. Der Mensch kann in seiner Weigerung verharren, und dann bleibt er in dem zweideutigen Zustand, den der Prolog die Finsternis nennt. (*V.5*). Aber wer sind die, die den Logos aufnehmen, wenn nicht die, die ihn nicht aufgenommen hatten und ihn jetzt aufnehmen? Alle Menschen sind durch die Absage an das Licht gebrandmarkt, die ihre Ambivalenz selbst definiert. Diese Ambivalenz ist, so sagt der Prolog, nicht endgültig. Die durch den Menschen vollzogene Ablehnung des Logos und damit seine Weigerung, seine eigene Berufung durch den Logos anzunehmen, anders gesagt: die Ablehnung der Liebe zu Gott und der Liebe wie zu sich selbst zum Nächsten, können durch eine größere Liebe zerbrochen werden. Das ist die Liebe Gottes zum Menschen, die ihn zugleich mit Vollmacht und in seiner Freiheit anspricht. Das Kreuz, an dem der Mensch sich selbst, sein eigenes Menschsein kreuzigt, indem er dort den erlösenden Logos kreuzigt, führt den Menschen bis an die äußerste Grenze seiner Freiheit, wo er, fasziniert und zitternd zugleich, an sein eigenes Mysterium, an seine eigene Transzendenz rührt, und wo er in seiner Autonomie in seine Begrenztheit und in seine Weigerung zurückgestoßen wird. Und das Kreuz, das er für sich selbst ist, kann sich ihm als das Kreuz eines andern in ihm enthüllen, als das Kreuz des Logos, der sich für ihn hingibt: es kann das Kreuz überwinden, an dem er sich selbst kreuzigt. Es kann seine Weigerung überwinden und von innen heraus ihn selbst besiegen und ihn als Gottes Kind zeugen, ihn mit dem Licht des Lebens erleuchten. So steht es um die Macht des Logos, der ewig im Präsens bleibt (»Ich bin«) und des inkarnierten Logos. Die Neugeburt zu sich selbst hin, durch ein Sterben des Ich, durch die Auferstehung des Göttlichen im Menschen, bekennen alle Religionen – jede in ihrer Weise, mit unterschiedlicher Klarheit – als die Bestimmung des Menschen, und im Licht des inkarnierten Logos, des Christus Jesus, wird dieses Mysterium des Lebens als das Mysterium des lebendigen Logos erkannt, der »von Anfang« ist, als erstes und letztes Fundament aller Dinge. Die Kreuzigung des Menschen durch sich selbst, in seiner Berufung zur Lebensfülle, und somit seine Ablehnung des Lebenslichtes, das dem erlösenden Logos zu Eigen ist, kann eben wegen der Macht des Logos als ein Übergang, nicht als ein Ende angesehen werden. Der Mensch wird durch sein eigenes Kreuz, durch seine Ablehnung hindurch, durch das Kreuz des abgelehnten Logos erkaufte, weil das Kreuz des geopfertem Logos die Ablehnung des Menschen überwindet.

Der Johannesprolog beschränkt jedoch die erlösende Macht des Logos nicht auf den Menschen. Diese Macht kann dazu führen, die Ablehnung des Menschen in eine Lebensfülle und also ein Sterben in eine Auferstehung zu verwandeln. Die für den Prolog charakteristische Koordinierung von Kosmos und oikoumenè dehnt die Verheißung einer Veränderung (Meta-

morphose) auf die ganze Wirklichkeit aus, im Sinn eines *Übergangs der Wirklichkeit von ihrer Ambivalenz zu ihrer völligen Integrität*. V.1 und 3: »Am Anfang war der Logos... Alle Dinge sind durch ihn gemacht«. Der in seinem fundamentalen, ontologischen Sinn verstandene »Anfang« ist identisch mit dem Logos. Dieser ist der Anfang und der ewige Ursprung aller Dinge. Er ist die Ewigkeitsdimension aller Dinge, er ist ihnen als der Transzendente immanent und öffnet eben dadurch die Dinge auf das Jenseits, auf die Transzendenz hin, die ihnen im ewigen Logos eigen ist. Der Unterschied zwischen dem schöpferischen Logos und der Schöpfung, die den Kosmos und die oikoumenè umfasst, wird gewiss klar ausgesprochen: Die Welt (Kosmos und oikoumenè) ist nicht ewig. Geschichte ist nur möglich dank diesem nicht-ewigen räumlichen und zeitlichen Charakter der Welt: die räumliche und zeitliche Ausdehnung, sowohl im Kosmos als in der oikoumenè, schließt den räumlichen und zeitlichen Abstand zwischen hier und dort, zwischen gestern, heute und morgen ein, ebenso wie den grundsätzlichen Abstand zwischen Gott und der Welt. In diesen »Abständen« ist Raum für die Spannungen, die die Geschichte ausmachen. Die Ewigkeit ist Gegenwart. Sie ist es *in* diesen Abständen und also *in* den Spannungen der Welt, weil die Welt in ihr begründet ist, selbst wenn diese Gegenwart auch über alles hinausgeht, was uns davon in der Welt gegeben ist. Durch diese Immanenz der Ewigkeit in der Welt bekommt die auf Ausdehnung angelegte Geschichte einen Sinn, eine Richtung. Sie ist nicht ein reines Chaos, sondern wegen dieses Sinnes, den sie auf Grund ihrer Verwurzelung in der Ewigkeit bekommt, ist sie nicht nur »Nicht-Ewigkeit«, sie ist auch Trägerin und Kündlerin der Ewigkeit. Sie ist Trägerin, weil sie in der Ewigkeit begründet ist. Sie ist Kündlerin der Ewigkeit, insofern sie zu ihr hin ausgerichtet ist. Es gibt nicht nur eine Ausdehnung der Welt; es gibt eine Geschichte, weil die Welt einen »Sinn«, eine Richtung hat, und die Ewigkeit in ihr gegenwärtig ist. Dieser Sinn, diese Gegenwart werden vom Menschen wahrgenommen oder wenigstens der Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen angeboten. Das nennt der Prolog »das Licht, das alle Menschen erleuchtet«. Die Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung dieses Lichtes qualifizieren die Geschichte des Menschen als Geschichte des Glaubens oder als Geschichte des Nicht-Glaubens. Im Menschen wird der historische Charakter der Welt ins Bewusstsein erhoben. Der Mensch ist es, der sein Fundament und also seinen Sinn wahrnimmt oder nicht wahrnimmt.

Indessen gibt es nicht nur eine Geschichte, weil es in der Welt und zwischen Welt und Ewigkeit einen Abstand gibt. Es gibt nicht nur eine Geschichte der Welt mit der Ewigkeit, es gibt auch eine Geschichte der Ewigkeit mit der Welt. Die Ewigkeit ist in der Welt engagiert, und zwar in ihrer Ausdehnung und also in dem Abstand, die sie charakterisieren. Der schöpferische Logos, der in den ersten Versen des Prologs bezeugt wird, ist der erlösende Logos, der etwas später bezeugt wird. Der Logos des Anfangs, des Fundaments, ist der Logos einer Geschichte: er ist der Schöpfer der Geschichte, weil er der Schöpfer der Welt ist. Er offenbart sich in der Geschichte als Licht, und er geht so weit, dass er sich im Menschen Jesus von Nazareth in der Geschichte inkarniert. Die Ewigkeit ist nicht das unbewegliche Fundament der Welt; sie ist das lebendige Fundament der Welt, weil sie das »Leben« ist (V.4). Es gibt in der Schöpfung den Vorgang der Kenose, der Hingabe des Lebens an das, was nicht Leben ist. Die Gegenwart der Ewigkeit in der Welt ist Gabe des Lebens: diese Gabe erfüllt sich, das heißt: sie gipfelt konkret in der Menschheitsgeschichte in der Inkarnation des Logos. Deshalb ist der Sinn der Geschichte nicht einfach eine »Rückkehr« zum fundamentalen Anfang, der immer »Zeitgenosse« der Welt ist. Das wäre geradezu die Verneinung der Geschichte: der Sinn der Geschichte wäre ihre Abschaffung, ihre Vernichtung. Wegen der Kenose des Logos in der Welt, in der Ausdehnung von Raum und Zeit des Kosmos und der oikoumenè, ist der

Sinn der Geschichte der Übergang der auf den Logos gegründeten Welt, durch ihren Abstand vom Logos hindurch, zu ihrer *Finalisierung* im Logos. »Finalisierung« ist ein anderes Wort für »Rekapitulation« und bezeichnet die Vollendung, die letzte eschatologische Fülle der Welt in Gott.⁴⁾

Die Weltgeschichte vollzieht sich *zwischen* einem Anfang und einem Ende, zwischen einer Protologie und einer Eschatologie. Der »Sinn« der Welt ist der, dass sie aus einer Schöpfung des Logos (die sie schon ist) zu einer Hingabe an den Logos werde. Das kann sie nur durch das Handeln des Menschen, der fähig ist, zu antworten – verantwortlich zu sein – weil er fähig ist, den Logos aufzunehmen. Durch den Menschen, der den Logos aufnimmt und durch ihn erleuchtet wird (*V.9*), will die im Logos begründete Welt an den Logos hingegeben werden. Das ist die Vollendung, die Erfüllung der Welt und damit des schöpferischen Logos selbst. Der Johannesprolog sagt: der Mensch nimmt den Logos nicht auf. Er gibt aber auch zu verstehen, dass der Logos als der Erlöser die Ablehnung des Menschen besiegen kann. Die Hingabe der Welt an den Logos ist also nicht zuerst Sache des Menschen, sondern Sache des Logos selbst, des erlösenden Logos. Der schöpferische Logos ist durch den in der Geschichte handelnden erlösenden Logos hindurch auf den vollendenden Logos ausgerichtet, der die Erfüllung des Logos ist. Der erlösende Logos ist der schöpferische Logos in der Geschichte, für das Bewusstwerden, die »Erleuchtung« der Menschen (*V.9*). Er ist das Ergebnis der Kenose des Logos, seiner Selbsthingabe an die Welt und an die Menschen. Deshalb trägt er schon in sich die Antwort, in der die Welt und die Menschen, die Welt durch die Menschen, sich dem Logos selbst hingeben. Der in Jesus Christus inkarnierte erlösende Logos ist zugleich die erfüllte Konkretisierung der Hingabe des Logos an die Welt, an die Menschen in der Welt und die Konkretisierung der Hingabe des Menschen und – durch ihn – der Welt an den Logos. Im erlösenden Logos ist nicht nur der schöpferische Anfang in der Geschichte gegenwärtig, sondern auch das Ende, nicht nur die Kenose des ontologischen Fundaments in seiner erlösenden, personalistischen Hingabe an den Menschen, sondern auch die Fülle der Vollendung der Geschichte des erlösenden Logos mit der Welt und der Welt mit dem erlösenden Logos. So kommt es zu einem Zusammentreffen des schöpferischen, protologischen Logos und des vollendenden, eschatologischen Logos mit dem erlösenden, historischen Logos. Es handelt sich um den gleichen Logos, der in seinem protologischen, eschatologischen und historischen Charakter gesehen wird. Als historischer Logos ist der erlösende Logos der Übergang vom schöpferischen zum vollendenden Logos. Und die geschichtliche Welt ist wegen dem erlösenden Logos, und das heißt auch, wegen dem erlösten Menschen, der Übergang von dem Abstand, der ihn in sich selbst und dem Logos gegenüber charakterisiert, zu seiner Gegenwart im Logos. »Alle Dinge sind durch ihn (den Logos) gemacht worden« (*V.3*) – diese Aussage schließt die andere Aussage ein, die sie ergänzt: alle Dinge sind zu ihm geschaffen worden, wie vor allem *Kol.1,16* zeigt: »Alle Dinge sind durch ihn und zu ihm geschaffen worden«. Weil der erlösende Logos in ihr gegenwärtig ist, liegt der Sinn der Geschichte des Menschen in der Vollendung der Welt im vollendeten Logos. Das bezeichnen die Evangelien als das »Reich Gottes«.

Diese Vollendung besteht in der Hingabe der Welt an Gott durch die Vermittlung der Menschen. So ist der Sinn der Welt die Kultur, insofern die Welt durch die Vermittlung des Menschen, durch das, was der Mensch aus ihr macht, Gott hingegeben wird. Dieser Sinn ist in *Offb.21,24* und *26* ausgesprochen, wo vom neuen Jerusalem als dem Sinnbild der Vollendung der Geschichte die Rede ist: »Die Völker werden in ihrem (der himmlischen Stadt) Lich-

te wandeln, und die Könige auf Erden werden ihre Herrlichkeit in sie einbringen. Man wird die Pracht und die Herrlichkeit der Völker in sie einbringen«. Das heißt: die Kultur, insofern sie eine Verwandlung der Welt infolge ihrer Ausrichtung auf den eschatologischen Logos ist, wird selbst in die Ewigkeit des Logos eingebracht werden.

Die christliche Theologie der Rekapitulation, zu welcher der Johannesprolog eine das ganze Neue Testament erleuchtende und von demselben selbst erleuchtete Einführung ist, ist also eine Theologie der Geschichte der Ewigkeit, des Logos, in der Welt, mit der Welt, durch die Welt, und der Geschichte der Welt mit der Ewigkeit, in der sie begründet ist und der sie entgegengeht, infolge des »Sinnes«, den die Ewigkeit wegen ihrer Geschichte mit der Welt derselben gibt. Die Theologie der Rekapitulation ist eine Theologie der endgültigen Ausrichtung (Finalisierung) der Welt auf Gott hin, auf der Basis einer Theologie der Fundierung der Welt in Gott. Sie ist eine Theologie der Vollendung, das heißt der Erfüllung, als »Sinn« einer Theologie der Erlösung, die in einer Theologie der Schöpfung begründet ist. Mit einem Ausdruck, der in *Apg.3,21* vorkommt, kann man auch sagen: sie ist eine Theologie der »Wiederbringung aller Dinge« (apokatastasis panton).⁵⁾ Dieser Ausdruck scheint auf das ursprüngliche Fundament aller Dinge ausgerichtet zu sein und deshalb den Gedanken einer Rückkehr herauszufordern. Im Kontext, wo er gebraucht wird, bedeutet er aber das, worauf alle Dinge zugehen: »bis auf die Zeit der Wiederbringung aller Dinge« (achri chronon apokatastaseos panton). Er enthält also den Gedanken eines Fortschreitens auf eine Vollendung zu, in dem das Fundament gegenwärtig ist. Der Ausdruck apokatastasis panton bestätigt also, was wir gesagt haben: Anfang, Fundament, und Ende, Erfüllung, sind eins in ihm, dem Logos, der in der Geschichte Jesu Christi offenbar geworden ist. Sie sind dialektisch eins, das heißt ohne Trennung und ohne Vermengung, in der Ewigkeit des Lebendigen, dessen, der »Ich bin« ist, dessen ewige Gegenwart (nunc aeternum) Begründer und Vollender aller Dinge ist.

¹⁾ Wir gehen hier nicht auf die Probleme der historischen und literarischen Kritik ein. Indem wir vom Prolog des Johannes reden, wollen wir die Frage nach dem Verfasser dieses Evangeliums nicht entscheiden. Wir diskutieren auch nicht die Hypothese, der zufolge der Prolog einen Hymnus benützt, der aus den Kreisen um Johannes den Täufer stammt und diesen als den Logos hinstellt. Diese Hypothese ist in einer originellen Weise durch Etienne Trocmé wieder aufgenommen worden: *Jean-Baptiste dans le 4e Evangile*. In: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1980/2, besonders S.132-134). Danach nimmt Jesus die Stelle ein, die im ursprünglichen Hymnus Johannes dem Täufer zugedacht ist. Man kann, wenn man an der erwähnten Hypothese festhält, damit einverstanden sein. Es ist aber doch zu fragen, ob Trocmé recht sieht, wenn er auf die Frage: »Wird der Inhalt der Verse 9-13, der im baptistischen Hymnus auf Johannes angewandt wird, auf Jesus übertragen, wie man gewöhnlich annimmt, oder bleiben diese Verse eine Beschreibung des Werkes des Täufers?« so antwortet (und darin liegt die Originalität seiner These): »Der Passus Joh.1,9-13 fasst das entscheidende Werk eines Johannes zusammen, dessen Präexistenz und irdisches Wirken der Präexistenz und dem Wirken Jesu in keiner Weise nachstehen«. Aber die Hypothese, der zufolge die Verse 9-13 im gegenwärtigen Prolog sich nicht auf den Logos, sondern auf Johannes den Täufer beziehen, führt zu einer solchen theologischen Unwahrscheinlichkeit (der präexistente Johannes der Täufer als Bildner der Menschheit, der präexistente Logos als Bildner des Universums), dass man besser darauf verzichtet.

²⁾ Sören Kierkegaard hat die Gleichzeitigkeit Jesu mit der gegenwärtigen Menschheit behauptet, sowie den Augenblicks- und Entscheidungscharakter, den die Zeit dadurch für den Menschen erhält. Aber man kann die Gleichzeitigkeit nicht auf den inkarnierten Logos beschränken, und um davon Rechenschaft zu geben, muss man sie auf den schöpferischen Logos begründen. Weil dieser mit jedem Augenblick der Geschichte (wie auch des Kosmos) gleichzeitig ist, deshalb ist es der inkarnierte Logos auch. Wenn man den inkarnierten Logos nicht auf den schöpferischen Logos gründet, kann man, wie Kierkegaard es tut, nur von ihm Rechenschaft geben, indem man sich weigert, von ihm Rechenschaft zu geben. Die Behauptung der Gleichzeitigkeit Jesu wird dann zum Ausdruck eines durch den Glauben gewagten Sprunges, der für Kierkegaard ein Sprung ins Leere, ins Sinnlose ist (gerade von der Vernunft aus gesehen), während er für das Neue Testament ein Sprung in den hinein ist, der als Erlöser schon der Schöpfer ist. Dem »credo quia absurdum«, das Kierkegaard von Tertullian übernimmt, muss man das »credo ut intelligam« entgegensetzen, das ein »intellego ut credam« in sich schließt.

³⁾ Zu dieser Differenzierung zwischen Ontologie und Personalismus siehe Paul Tillich: *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*. In *Gesammelte Werke*, Bd. V, S. 138 ff.

⁴⁾ Paul Tillich redet diesbezüglich von der »Essentifikation« (Verwesentlichung) der Welt. Wenn er damit die eschatologische Integrierung der Welt in Gott meint, so erinnert der von Schelling kommende Ausdruck »Essentifikation« eher an die Rückkehr zum ontologischen Fundament (Urgrund). Dieser fällt wohl mit dem »Ende« zusammen, aber er ist als Ausdruck in sich nicht transparent für die Geschichte dieses Fundaments in der Zeit und im Raum, bis zu seiner Vollendung in der eschatologischen Fülle.

⁵⁾ Wie die Rekapitulation selbst (siehe Einleitung), so muss auch die Wiederbringung aller Dinge als eine dreifache Aufhebung gedacht werden. Dieselbe findet bei Paulus ihren Ausdruck in der dreifachen Beziehung des Evangeliums zum Gesetz: 1. Das Evangelium setzt das (falsch, d.h. legalistisch verstandene) Gesetz außer Kraft. 2. Das Evangelium bestätigt das (recht, d.h. evangelisch verstandene) Gesetz. 3. Das Evangelium erfüllt das Gesetz, d.h. bringt es zu seiner Erfüllung.

Siehe hierzu Gérard Siegwalt, *Le loi, chemin du salut*, Neuchâtel & Paris, 1971.

Dieser Beitrag erschien als Sonderdruck aus "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie", 24.Band 1982, Heft 2

Copyright by Walter de Gruyter & Co., Berlin & New York

SUMMARY

The affirmation that "God recapitulates all things in Christ" (Eph. 1,10) led Irenaeus of Lyon and other fathers of the early Church to what may be called a theology of recapitulation. This article however does not deal with the history of theology; it rather tries to think through this assertion that "all things", the cosmos as well as humanity in all its history, are concerned with God's revelation in Christ, and to understand why this is so. A few passages of the New Testament, especially the prologue of the fourth gospel, relate Jesus Christ the Savior to the Logos (or the eternal Son of God) Creator. This indicates the strong coordination between the Creator and the Redeemer, between creation and redemption. But the discontinuity between the two is also strongly affirmed. The two apparently contradictory affirmations are related by

that of the cross; this cross does not exist only since Golgotha: "the lamb of God is slain since the foundation of the world" (Rev. 13,8), and this implies also: to the end of the world. Christ signifies and realizes the presence of the eternity of the transcendent God in the immanence of time and space. Thus the theology of recapitulation is a theology of eternity and of the world in their mutual coordination, a theology of fulfillment as the »sense« or goal of a theology of redemption which is founded in a theology of creation. John's prologue gives an astonishingly rich and unified vision of these different aspects of recapitulation.