Arnold Wiebel (Hg.)

Hans Joachim Iwand, Christologie-Vorlesung 1928/29

Über dieses Buch

Eine nicht nur für Theologen spannende Verbindung von Wissenschaft und Glaubenszeugnis. – Die vor gut 80 Jahren entstandene Darstellung des Bildes Jesu Christi war seinerzeit bestimmt für Studenten der Dogmatik. Überraschend ist, daß der Autor dabei sämtliche dogmengeschichtlichen Pflich**t-**Lehrstücke beiseite läßt, dabei aber einen eigenen Entwurf geschichtlich fundierter Glaubenslehre vorlegt.
Er zeichnet zunächst in wenigen großen Zügen die Entwicklung des Christusbildes bis hin zu Paulus und Johannes, den beiden Theologen unter den neutestamentlichen Schriftstellern. Hilfreich ist dabei die Beschränkung auf zwei sorgfältig ausgelegte Zeugnisse der christlichen Frühzeit (Gang nach Emmaus und Christushymnus aus Philipper 2). Iwand hat aus der Geschichte Lukas 24 von der Aufschließung der Augen und der Aufschließung des Schriftverständnisses eine Erkenntnis gewonnen, die vor ihm so noch nicht ausgesprochen worden ist: Beides bedingt einander! Keine treffende Deutung der alten Verheißungen ohne den Auferstehungsglauben; aber ebenso: Keine Begegnung mit dem Auferstandenen ohne die neue Öffnung der Schrift.

Das Christusbild des Paulus wird sodann mit systematisch geschicktem Zugriff erschlossen: Glaube und Werk, Glaube und Geschichte, Glaube und Leben. Schon die erste These zu Paulus zeigt die Originalität des jungen Dozenten: „Die Christologie des Paulus liegt in seiner Lehre von der Gottesgerechtigkeit“. Ein ebenso erst von Iwand geprägter Satz führt in die Johannesbetrachtung hinein: „Johannes steht mit seinem Evangelium von Jesus Christus diesseits von Historie und Gnosis“ – es liegt ihm nicht an einer Biographie über Jesus, zugleich will er ihn nicht in ein Reich der zeitlosen Wahrheit entrücken.

Bevor in einem zweiten Teil aus dem Orient die Kirchenväter Irenäus und Athanasius und aus dem Westen Anselm und Bernhard mit ihrem Christusbild zu Wort kommen, entfaltet Iwand einen Grundgedanken: Die verschiedenen Auffassungen von Jesus Christus brauchen keine Harmonisierung und müssen nicht als Evolution dargestellt werden. Die Unterschiede zwischen West und Ost waren schon in den Anfängen da, bei Paulus liegt der Schwerpunkt auf dem Werk Jesu Christi, bei Johannes auf seiner Person – es ist wie ein Baum, der aus einer Wurzel in zwei Stämmen emporwächst.

Am Ende ist Martin Luthers Bild Jesu Christi ein wenig knapp behandelt – die Vorlesungszeit gab nicht mehr her. Für uns kein Schade: Wir besitzen Iwands Buch aus dieser Zeit über Rechtfertigungslehre und Christusglauben, das sich mit den Gedanken des Lutherkapitels eng berührt.

Hans Joachim Iwand

Das Bild Jesu Christi

nach ausgewählten Zeugnissen

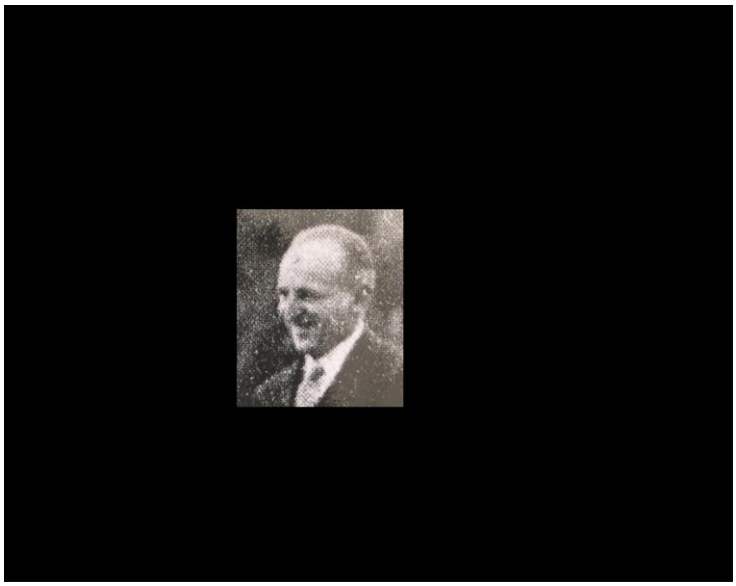
seiner Gläubigen

Vorlesung Christologie 1928/29

Nach der Handschrift BA Koblenz N 1528/267
herausgegeben und kommentiert von

Arnold Wiebel

Internet-Fassung von 2011



Hans Joachim Iwand im Jahr 1928

Vorwort statt einer Einleitung

Der 29jährige Privatdozent Hans Joachim Iwand, der noch keinen bezahlten Lehrauftrag an der Königsberger Fakultät hatte, kündigte dennoch zum Wintersemester 1928 auf 1929 eine gewichtige Vorlesung im Fach Dogmatik an: „Das Bild Jesu Christi nach ausgewählten Zeugnissen seiner Gläubigen (von Paulus bis Andreas Osiander)“.[1] Für den eigenen Gebrauch nannte er das Kolleg einfach „Christologie“. Und wenn auch über die Hälfte des riesigen Manuskripts neutestamentlichen Zeugen gewidmet war, so war es doch nicht Neutestamentliche Theologie, was er bis Weihnachten 1928 las, sondern von vornherein wurde das Thema systematisch behandelt, wie dann auch ab Neujahr 1929 bei den ausgewählten Zeugen aus der Geschichte der Kirche: Irenäus, Athanasius, Anselm, Bernhard von Clairvaux und Luther.

Schon in den einleitenden drei Vorlesungen ist dieser Ansatz klar, so sehr dann auch Kenntnis der Bücher von Neutestamentlern wie etwa Ernst Lohmeyer in der weiteren Darstellung sichtbar wird. (Die sehr intensive Arbeitsgemeinschaft mit Julius Schniewind hatte dabei noch nicht begonnen; denn Schniewind kam erst im folgenden Sommersemester an die Königsberger Universität.) Iwand sah deutlich, daß die Entfaltung des Bildes Jesu Christi schon vor den Schriften des Neuen Testaments eine Geschichte gehabt hatte. Die Bezeichnung „Katechismus der Urchristenheit“ – Titel eines Buches von Alfred Seeberg – fließt in seine Überlegungen ein: Was Forschergeist in seinem, dem 20. Jahrhundert, zutage förderte, wehrt er nicht ab, auch wenn mehrfach eine historische Herangehensweise an die Christologie von Iwand energisch verweigert wird.

Dies ist auch nur scheinbar ein Widerspruch. In Wirklichkeit dient die Entfaltung seiner Methodik in den ersten Kapiteln dem Nachweis, daß Dogmatik nicht ein – vielleicht krönender – Abschluß

[1] Nach den Ermittlungen von Peter Sänger, Mitteilungen aus dem Iwand-Archiv 6 (Februar 1995), S. 2. – Die nähere Beschreibung der Königsberger Funde um E’ I / 5–7 ebd. Mitteilungen Nr. 8 (Juli 1997). Erst ab dem Sommersemester 1930 (nach Erteilung eines Lehrauftrags) hat Iwand vierstündige Vorlesungen gehalten. Die vorliegende wird zweistündig gehalten sein und trägt das Kennzeichen „pr[ivatim]“, wie Herr Sänger brieflich mitteilt.

der historischen und praktischen Teile der theologischen Wissenschaft ist, sondern der Schlüssel zum Ganzen. Er erweist sich hier überraschend schon 1928 als Verehrer der Barthschen Position. Sein Breslauer Lehrer Hermann ist nicht vergessen: Ohne dessen Aufsatz „Prolegomena zum Begriff der Offenbarung“ kann er seine 3. Vorlesungsstunde nicht auf den Punkt bringen, so sehr er es in mehreren Anläufen versucht. Auch die Gedanken zur Deutung des Johannesevangeliums über Zeit und Selbst, die Iwand im folgenden Jahr zu einem Vortrag zusammenbauen wird, sind für ihn nicht denkbar ohne Rudolf Hermanns Zeit-Theologie; dieser hatte sie unter anderem in dem großen Aufsatz „Die Sachlichkeit als ethischer Grundbegriff“ (ZsyTh 1927) entfaltet, mit dem sich Iwand auch in den folgenden Jahren noch auseinandersetzt. Noch bei der Behandlung Anselms von Canterbury greift er auf Hermanns sechs Jahre vorher erschienenen ersten Anselm-Aufsatz zurück. Der Satz, den Iwand später häufig zitieren wird und den er auch nach dem Krieg, wo die Nennung des Namens seines ersten Lehrers selten wird, als ein unvergeßliches Wort Rudolf Hermanns bezeichnet, findet sich in jenem Aufsatz: „Anselm meint also keineswegs, den Begriff dieses Todes [Jesu] wie eine Figur auf dem dogmatischen Schachbrett verschieben zu können.“

Zu dieser Zeit spielt auch die Lektüre und Begegnung mit Friedrich Gogarten eine Rolle für ihn. Dessen Buch „Ich glaube an den dreieinigen Gott“ ist eine dritte Stütze seiner eigenen Gedanken. Auch gegenüber den Systematikern, die er bekämpfen muß in seiner Begründung der Christologie, Friedrich Loofs und Wilhelm Herrmann, spürt man die Ehrfurcht, in der er ihnen begegnet. Aber sein Denken ist geprägt von Martin Kählers Büchlein: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“, das Iwand ein Vierteljahrhundert vor seiner neuen Verbreitung im Gefolge von Käsemanns und G. Bornkamms Studien schon 1928 für sich entdeckt und studiert.

Iwands spätere Christologie-Vorlesungen, die 1999 zum ersten Mal herausgegeben worden sind, haben eine andere Konzeption. Sie sind rund 30 Jahre später gehalten als diese gründlichen, griffsicheren, aber in mancher Hinsicht noch unfertigen Studien seiner Frühzeit. Der Eindruck des Suchens verstärkt sich durch den Charakter des Manuskripts: Häufig neue Ansätze, die dann wieder durchgestrichen werden; und – was noch viel irritierender ist: lange Partien, die fast bei

jedem Kapitel als Teil einer Neufassung neben der längeren Fassung stehen bleiben, und keine von beiden ist durchgestrichen.

Mit dem Problem dieser Dubletten und Alternativen kann ich mich an dieser Stelle nur unzureichend auseinandersetzen. Das muß außerhalb dieser Ausgabe einmal gesondert geschehen und sollte dann andere Vorlesungen Iwands in die Untersuchung einbegreifen. Doch läßt sich so viel hier sagen: Eine eindeutige Entscheidung, welche Fassung von Iwand im Kolleg vorgetragen worden ist, läßt sich nur selten treffen. Mit Peter Sänger – ebenso mit der Tochter des Verfassers, Frau Malve Fuhrmann – bin ich übereingekommen: Es geht nicht an, aus dem vorhandenen Material willkürlich Teile herauszukürzen. Herr Sänger ist es auch, der geraten hat, die Dubletten und Neuansätze nicht in einen Anhang zu verweisen, sondern unmittelbar neben den Textparallelen abzudrucken.[2] Er spricht in diesem Zusammenhang von dem „das Thema umkreisenden Denken" Iwands.

In einer späteren Phase der Arbeit an diesen Texten müssen dann auch die inhaltlichen Probleme berührt werden, vor die uns dieser merkwürdige Befund einer doppelten – zuweilen sogar dreifachen – Niederschrift stellt. Vor allem sind Vorschläge zu machen, wie die jeweiligen Dubletten gegenüber dem Haupttext zu beurteilen und wie sie zu erklären sind. Dabei werden die Thesenblätter, die Iwand den einzelnen Stunden bis zum Johannes-Kapitel vorangestellt hat, die größte Hilfe sein.

Der Charakter der Niederschrift als Konzept einer Vorlesung vor Studenten ist immer wieder deutlich zu merken: direkte Anreden, Bezug auf das Vorwissen, zuweilen auch Reaktion auf Einwände, die Studenten geäußert haben. In diesem Falle tun wir ja Einblicke in das Entstehen der Kollegstunden während des Verlaufs der Vorlesung. Überhaupt aber ist der „Blick in die Werkstatt" ein besonderer Reiz der Lektüre dieser Seiten. Es ist die Zeit, in der die Rezensionstätigkeit Iwands stark zunimmt. Er steht vor dem Abschluß der Druckfassung seiner Habilitationsschrift „Rechtfertigungslehre und Christus-

[2] So stehen jetzt die Versionen, die von Iwands Hand (und ab dem Irenäus-Kapitel von fremder Hand) den Vermerk tragen: „IV Stunde", „12 Stunde" oder „17. Stunde" jeweils voran. Es sind in der Regel sorgfältig ausformulierte Einheiten. Ob sie in jedem Fall der aktuellen Kolleg-Stunde zugrundelagen, kann man nach dem Text einiger Dubletten bezweifeln (zum Beispiel dann, wenn Iwand die Erwiderung auf einen studentischen Einwand der vorangegangenen Stunde *in der Dublette* niedergeschrieben hat).

glaube“ mit einem Abschlußkapitel über die Lutherforschung der Jahre 1927–1930. Der Vortrag „Zeit und Selbst im Lichte der Offenbarung“ zeigt sehr starke, zum Teil wörtliche Berührung mit den Partien über das Johannesevangelium in der hier vorliegenden Christologievorlesung.[3]

So mag es vertretbar erscheinen, diese Vorlesung den Interessierten zugänglich zu machen, auch wenn sie nicht in Buchform erscheinen kann. Zitierbar bleibt alles, was Iwand hier geäußert hat, da die Seiten des Manuskripts in die Abschrift mit |xx| eingefügt sind. Bei der digitalisierten Darbietung ergibt sich auch der Vorteil, daß jeder Benutzer sich sein eigenes Register herstellen kann, indem er die Suchwort-Funktion einsetzt. Beispielsweise das Wort „Bild [Jesu Christi]“, das in der Ankündigung dieser Vorlesung im Vorlesungsverzeichnis gebraucht wird, läßt sich mit Gewinn durch die Vorlesungsstunden hin verfolgen.[4]

Ich schließe dieses Vorwort, indem ich Iwand selbst sprechen lasse. Zunächst in den Worten zu der zweiten Hälfte des Kollegs, die einzelne Kirchenväter in ihrer Christologie vorstellt: „Jetzt geht’s mir überhaupt nicht zum besten. Ich bringe kaum noch ein paar glühende Aschenstückchen zusammen, wenn ich Kolleg halte. Es ist kein rechtes Feuer mehr drin. Meist kommt das immer, wenn man baut, ohne vorher die Kosten zu überschlagen. Daher bin ich nun garnicht so recht in der Sache.

Freilich habe ich wenigstens einige Freunde für Anselm geworben, auch Bernhard scheint den wenigen Studenten, die geblieben sind, zu gefallen. Er ist wunderschön und ich lerne da mehr über den ‚historischen Jesus’ als bei dem immer nur seinem eigenen Schatten begegnenden Bultmann. Die Marburger glauben heute, der Heidegger hätte erst die rechte Schriftauslegung ermittelt und der Taumel dieser von der γνῶσις ergriffenen Studenten wirkt wenigstens auf mich abstoßend und ernüchternd zugleich.“[5]

---

[3] Der Vortrag Iwands ist jetzt veröffentlicht in dem Band: Gerard den Hertog, Eberhard Lempp (Hg.), Der „frühe Iwand“ (1923–1933). Arbeiten zur Theologie Hans Joachim Iwands 3. Waltrop 2008, 219–234.

[4] Auf dessen Schlüsselrolle in der von Iwand so hoch geschätzten Schrift Martin Kählers „Der sogenannte historische Jesus ...“, die auch den Schlüssel zu Paul Tillichs Christologie bildet, macht mich Erdmann Sturm aufmerksam.

[5] Aus einem Brief an Rudolf Hermann vom 15.2.1929 (NW 6, 182 f.)

Nach einer kurzen Klage über den Niedergang des Protestantismus kommt Iwand dann auch auf die vor Weihnachten[6] gehaltenen Teile des Kollegs zu sprechen: „In manchem habe ich einiges gelernt – bei meinem Kolleg – vor allem aus dem johanneischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο[7], damit steht dieses Ereignis – ἐγένετο – doch wohl zwischen Historismus und Gnostizismus, denn es ist ja das weltgründende Wort, vom Anfang der Zeiten, das hier vernommen wird[,] und die Erlösung, die es bringt, liegt nicht in einem System – [und] das Christentum ist insofern doch kaum eine Erlösungsreligion [–] sondern liegt in dem Wandel und Werk dieses einen Menschen, der die erhöhte Schlange ist. Die Ausdehnung in der Zeit wird zur räumlichen Entfernung, und keiner ist so weit, der nicht die Botschaft hörte, keiner so ferne, der nicht seinen Blick wenden könnte auf den Erhöhten.

So habe ich denn auch die altchristliche Dogmatik entwickelt, das christologische Dogma als die Mittellinie zwischen den beiden ‚rationalen' Auffassungen, und also der Kampf um den ‚geschichtlichen' Christus.[8] Irenäus und Athanasius sind wie Eckpfeiler in diesem Bau. Im Abendlande ist es freilich anders, da steht viel mehr der Tod Christi im Vordergrund als die Incarnation, viel mehr daher auch die Sünde als die Schöpfung. Aber vielleicht hat das Morgenland von der Person Christi aus das Werk verstanden – und wir vom Werk aus die Person erfaßt. Freilich, die beiden Seiten wollen sich [mir] garnicht mehr unter eine Einheit fügen und ich werde sie daher in ihrer Correlation stehen lassen müssen."[9]

Ohne die großzügige Hilfe des Bundesarchivs in Koblenz und seiner Mitarbeiterinnen, inbesondere Frau Manuela Lange, wäre diese Transkription der Iwandschen Handschrift nicht zustande gekommen.

---

[6] Vgl. Brief an Hermann vom 21.12.1928 , aaO 181.

[7] Den Akzent auf σαρξ setzt Iwand im Brief an seinen sehr genauen Leser richtig, während er im Kolleg schon mal etwas nachlässiger damit umgeht, wie hier der Briefe-Herausgeber.

[8] Wieder ist Kähler durchzuhören, wie oben bei dem „historischen Jesus" Bultmanns, auf dessen Jesusbuch von 1926 Iwand sich hier beziehen wird.

[9] Brief vom 15.2.1929, aaO, 183 f. Die Ergänzungen in eckigen Klammern nach dem Brieforiginal im Hermann-Nachlaß, dort auch die Getrenntschreibung von „viel mehr". Sachlich kehren diese Gedanken zu Person und Werk Christi mehrfach in der Vorlesung wieder. Vgl. zu diesen Partien der Vorlesung auch den Brief vom 26.3.1929, 187 f.

Frau Malve Fuhrmann danke ich für die Erlaubnis zur Benutzung des handschriftlichen Nachlasses Ihres Vaters und für ihre Anregung zu einer weiteren Redaktion des Manuskripts.

Der Versuch, diese Transkription von Iwands Kolleg im Internet zugänglich zu machen, war bisher nicht gelungen. Die Vorlesung konnte deshalb nur durch persönliche Weitergabe für die Forschung genutzt werden. Dank der großzügigen Bereitschaft von Herrn Professor Dr. Heinrich Assel, diese Vorlesung Iwands unter „Unpublizierte Quellen“ in seine Greifswalder Homepage aufzunehmen, steht sie jetzt der Benutzung offen.

Bei der Arbeit an dieser Vorlesung habe ich eine Anzahl von ermutigenden Stimmen und inhaltlichen Stellungnahmen bekommen zu den Teilen, die ich nach ihrem Fertigwerden einigen Freunden des Iwand-Nachlasses zugesandt habe. Dafür danke ich an dieser Stelle herzlich.

Die Lektüre von Iwands Vorlesungstext und der Vergleich mit den von ihm formulierten Alternativen helfen dem Leser dazu, immer weiter einzudringen in diese selbständige und vielseitig erleuchtende Arbeit einer systematischen Durchdringung der Quellen. Iwands Forschen und seine Darbietung sind geleitet von der einen Frage nach dem Zeugnis von Jesus Christus und seiner Wahrheit bei den alten Zeugen und bei uns.

Münster, im Oktober 2011 Arnold Wiebel

Nachbemerkung

Die Transkription ist entstanden in den Jahren 2003 bis 2006 und hat in der ersten Form schon Eingang in einige Publikationen gefunden. Sollten sich in Zitaten leichte Differenzen zum vorliegenden Text zeigen, so ist dies darauf zurückzuführen.

A.W.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort statt einer Einleitung 5

Vorlesung Christologie 1928/29 .....

Bestimmung der Aufgabe. |1–8| 13
I Biographie oder Predigt ? |9–26| 19
II Vorlesung (1) |60–63| und |56–59| 29
II Vorlesung (2) |31–34| 33
II Vorlesung (3) |74–78| 35
III Der Begriff der Offenbarung |48–51| und |64–70| 37
IV Vorlesung [Urgemeinde] |81–96| 44
[Alternative zur IV. Stunde] |35–42| 52
V. Stunde [Phil 2] |97–114| 60
V Stunde (2) |117–124| 69
Paulus. Paulus und die Urgemeinde |27–30| 73
VI Stunde Paulus |125–140| 77
VII Stunde. Glaube und Werk. |149–169| 86
Glaube und Werk 88
[Glaube und Werk (Dublette)] |141–148| 96
VIII Stunde Nachtrag zur δικαιοσύνη θεοῦ |173–188| 100
9 Stunde Glaube und Geschichte |189–214| 108
10.Stunde Glaube und Geschichte |217–224| 119
Glaube und Leben |225–236| 124
11 Stunde Paulus σῶμα τοῦ Χριστοῦ |237–244| 130
Johannes 12. Stunde |251–254| 135
[Dublette zur 12. Stunde] I/291–VII/298| 137
13. Stunde [Bedeutung von Joh 1, 14] |275–284| 140
Dublette zu den Textseiten 275 ff. |255–266| 145
14. Stunde Johannes II. |299–310| 149
14 a |311–328| 154
15. Stunde Johannes |333–352| 162
16. Stunde Irenäus |353–367| 168
II. Das Prinzip der johanneischen Christologie |369–375| 175
17. Stunde Irenäus |383–389| 178
Gemeinschaftsstiftung |391–401| 182

17 a [Irenäus] μετοχή – γινώσκειν |403–420| 187
18. Stunde Menschwerdung als Sinngebung der Geschichte ... 193
Menschwerdung als S. der Geschichte [2] |427–433| 195
Menschwerdung als S. der Geschichte [3] |435–442| 198
Gottes Providenz [noch zu Irenäus] |443–447| 203
19. Stunde Athanasius |449–462| 207
Athanasius II. |463–478| 216
20. Stunde Anselm |479–494| 224
21. Stunde [Sozin als Anselms Kritiker] |495–510| 232
22. Stunde Bernhard |511–526| 240
22 a: Jesus Christus bei Bernhard von Clairvaux |527–544| 248
23. Stunde Luther |545–560| 256
Luther (Fragment) |561–566| 265
Anhang (Fragmente, Einzelblätter) 270
Thesenentwurf [VII.] Glaube und Leben |249| und |250| 274
Herrenlose Seiten [Paulus, Johannes] |248, 245/6, 267–272| .. 275
Zum Übergang von 11 zu 12 |247| 280
Personen- und Sach-Register in Auswahl 289

Hans Joachim Iwand

Vorlesung Christologie 1928/29

Transkription nach dem Manuskript
im Bundesarchiv Koblenz N 1528/267
(früher: Iwandarchiv Beienrode, E' I/ 6)

Angekündigt im Vorlesungsverzeichnis unter dem Titel:

Das Bild Jesu Christi
nach ausgewählten Zeugnissen seiner Gläubigen".[10]

I Vorlesung.

Bestimmung der Aufgabe. |1–8|

Daß es sich nicht um eine Bereicherung unseres historischen Wissens handelt, weder über Jesus noch über die, welche von ihm gezeugt haben, sondern darum, Einblick zu gewinnen in das Geheimnis Gottes, Jesus Christus.

gemäß : Kol. II 2.

εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.[11]

Diese Aufgabe hat eine negative und eine positive Seite. Es wird behauptet, daß die historische Betrachtungsweise uns nicht zu dem Ziel verhilft, nach dem wir streben. Und es wird notwendig, etwas über die Betrachtungsweise zu sagen, die wir an ihre Stelle setzen. |2|

Wie dünkt Euch um Christus?

[10] Vgl. Anm. 1.

[11] Zwei Akzente sind stillschweigend berichtigt. – Das Komma, das Nestle vor Χριστοῦ setzt, hat Iwand nicht gesetzt.

Über dieser Vorlesung steht also die alte und immer neue Frage: „Wie dünkt Euch um Christus“. Sie steht darum darüber, weil wir, die wir hier zusammenkommen, heute kaum weniger ratlos davor stehen, als die, denen sie zum ersten Male gestellt wurde (Mtth 22, 41 [f.]). Und doch stehen wir immer wieder vor ihr, sooft der durch die sturmbewegten Zeiten schreitende Herr in Menschenherzen die Frage laut werden läßt: Wer ist der? Denn Wind und Meer sind ihm gehorsam? (Mc. IV 41)

Es gehört zu den Adelspflichten der Theologie, daß sie solche Fragen nicht verhallen und untergehen lassen darf im Lärm der Gasse und solche Frager nicht überhören darf im Ablauf der wissenschaftlichen Arbeit.[12] Es gehört zu ihren Adelspflichten, solche Fragen aufzunehmen, um sich ihnen gewachsen zu zeigen. Denn alle Aufgaben, die von Belang sind, werden der Wissenschaft vom Leben selbst gestellt, mittelbar oder unmittelbar. Eine Wissenschaft, die ihre Probleme |3| aus sich selbst gewinnt, läuft leer, sie hat weder einen Widerstand, noch einen Maßstab. Dilthey, der die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Leben mehr als andere ins Auge gefaßt hat, drückt die Verknüpfung einmal dahin aus: „Die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher [die] Geschichte erforscht, derselbe ist, der [die] Geschichte macht“. Wir würden vielleicht lieber hören, „der ein Glied der Geschichte ist“ – aber darauf kommt es nicht an, es kommt vielmehr darauf an, daß wir einsehen, daß Wissenschaft nur möglich ist, weil Fragen da sind, oder Aufgaben oder Probleme – die von der Wirklichkeit gestellt werden, die jenseits der wissenschaftlichen Erforschtheit liegen. In den technischen Wissenschaften ist das natürlich noch viel klarer. Und unser Glaube an das Nie zu Ende Kommen wissenschaftlicher Arbeit ist ja nur das Correlat zu der unerschöpflichen Frag-würdigkeit alles Gegebenen.|4|

Also: Diese Frage: wer ist Christus – die stellen wir nicht aus Gedankenlosigkeit, es sei denn, sie sei gemeint in dem Sinne: [„]Was kann aus Nazareth Gutes kommen“. Sondern vor die sind wir gestellt. Es ist die Wirklichkeit Christi, die uns fragen läßt. Der Ort in der Theologie, an dem die Fragen, die das Glaubensleben stellt, verhandelt

[12] Die Zuordnung der Randnotiz „solche Frager“ ist nicht eindeutig, aber kaum anders sinnvoll.

werden, heißt Dogmatik. Die Lebensnähe der anderen Zweige der Theologie richtet sich nach ihrer mehr oder weniger großen Entfernung von der Dogmatik. Barth hat ausgezeichnet gesagt: „Die Theologie hat einen historischen Eingang und einen praktischen Ausgang. An beiden Stellen hat sie, sofern diese genügend gegen die beiden benachbarte Mitte abgesperrt werden, einen wesentlich harmlosen Charakter. Die mühsam gefährliche Mitte aber, von der leicht die ganze Theologie mühsam und gefährlich wird, ist eben die Dogmatik.“[13] Es ist verständlich, wenn sich die beiden angrenzenden Gebiete gegen sie zu schützen suchen. |5| Aber es ist nur psychologisch-menschlich verständlich, niemals theologisch-sachlich. Denn wenn die Grenze zur Dogmatik gesperrt wird, wird in der Theologie der Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Leben – wenigstens dem Leben, das nicht den Tod schmecken soll – zerrissen und Historie und Praxis werden davor geschützt, mit diesem Leben in Berührung zu kommen. Und warum ist die Dogmatik der ständige Kriegsschauplatz, wo es gilt, zu siegen oder zu unterliegen, wo Antworten gefordert werden, die gewisser sein sollen als Gefühltes und Geahntes, gewisser schließlich als dieses Leben, ja als das Gewisseste dieses Lebens, der Tod? Darum, weil hier die Wahrheit der Wirklichkeit entgegentritt wie der Herr dem Diener, wie der König dem aufrührerischen, abgefallenen Volk. Es hat ein großer Theologe einmal gesagt: Die Wirklichkeit ist dazu da, daß die Wahrheit in ihr wirklich werde.[14] Das ist nichts anderes als das Bekenntnis zur dogmatischen Arbeit. Also geht es in der Dogmatik nicht um das, was war, und um das, was sein wird, nicht um Vergangenheit und nicht um Zukunft – sondern allein um den Augenblick solcher |6| Begegnung. Die Wirklichkeit, auf welche die Wahrheit, die nicht aus uns ist, trifft, ist die unseres eigenen Daseins. Und seltsam – vor die Wahrheit gestellt, ist unser Dasein von Anfang bis zu Ende aufgerufen. Wahrheit ist das Gesetz unseres ganzen Lebens – oder sie ist es nicht. Sie kennt keine Zeiten, in denen sie vor der Wirklichkeit zurückweichen müßte. Darum gilt das hier Ausgemachte für alle Zeit.

[13] K.Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf (1927), Zürich 1982, 22. (Herrn Prof. Michael Beintker danke ich die Angabe des Fundortes.) – Iwand fügt vor „wesentlich“ das Wort „einen“ hinzu und läßt vor „leicht“ das Wort „aus“ weg.

[14] M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen III (Leipzig 1913), 104. (Herausgefunden von Herrn Dr. Frank Pritzke.) – Iwand zitiert dieses Kählerwort auch über 30 Jahre später in PM I, 672.

[Randnotiz, deren Stelle im Text nicht genau angezeichnet ist: „Aber solche Geltung für alle Zeit ist nur da, wo das Gebot der Wahrheit in ein fleischernes d.h. empfindsames Herz geschrieben wird. Wahrheit und Wirklichkeit begegnen sich nicht zufällig in uns, sondern hier allein – in unserer eigenen Wirklichkeit – kann Wahrheit siegen."] Nicht wie eine mathematische Formel, die zeitlose Geltung hat, aber wie der Schwur der Treue, der ewig gilt. Diese Gewißheit muß im Prädikat aller theologischen Sätze enthalten sein. Denn allein solche Sätze kann der Glaube als seiner würdig anerkennen. Wer sich vor dieser Gewißheit scheut, der bedenke den Tadel Luthers, den er dem über Luthers assertorische Redeweise auf|7|gebrachten Erasmus entgegenhält: Tolle assertiones et Christianismum tulisti.[15] Die theologischen Aussagen, wenn anders sie Antworten sein sollen auf Fragen des Glaubenslebens, müssen gewiß sein, dürfen kein ‚Vielleicht', kein ‚Es könnte so sein' enthalten. Und da wir in der Erforschung dessen, was gewesen ist, und in dem Planen über das, was sein wird, niemals über Hypothesen hinauskommen: Wenn die Berichterstatter zuverlässig sind, dann sind die heiligen Schriften glaubwürdig – wenn wir die Arbeiterfrage lösen, dann werden wir zur Volkskirche ![16] – da also Historie und praktische Theologie immer hypothetisch bleiben, so danken sie ihren theologischen Charakter der, von ihnen so oft verketzerten, dogmatischen Disziplin, und sind nur soweit in der Lage, glaubenswürdig zu sein, als sie sich der Dogmatik nicht schämen, also sie nicht das Erstgeburtsrecht der bibl. Glaubenswürdigkeit für das Linsengericht der vernünftigen Glaubwürdigkeit preisgeben. |8| [17]

Die Frage: Wie dünkt Euch um Christus ist nicht unter allen Umständen der Auftakt zu einer dogmatischen Untersuchung. Versteht man sie in dem Sinne des τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθροποι εἶναι (Mc VIII, 27), dann ist sie harmlos. Nichts, als die Aufforderung zu einem Referat über circulierende Gerüchte. Und so könnte es vielleicht auch hier scheinen, als ob wir die Ansichten des Paulus, des Verfassers des Johannesevangeliums, des Irenäus, Athanasius berich-

[15] Durchgestrichen folgt: „Spir. Sanctus non est scepticus".
[16] Dieser praktisch-theologische
+ Einschub macht in einer Begrifflichkeit der Jahre vor 1933 auf spöttische Weise klar, wie wenig solche Bedingungssätze taugen.
[17] Seite 8 war beschrieben, ist aber von Iwand überklebt und neu beschrieben.

ten wollten, ein Beitrag zu den Theorien, die über Jesus schon zu seinen Lebzeiten im Schwange waren.

Die Frage: Wie dünkt Euch um Christus ist nur dann Auftakt zu einem dogmatischen Gespräch, wenn an die Stelle der ἄνθρωποι, die Menge, in der alles unterschiedslos untergeht, das ὑμεῖς tritt. Ὑμεῖς δε τίνα με λέγετε εἶναι. Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei. Nun sind wir selbst die gefragten, müssen selbst antworten. Was tun wir, woher nehmen wir unsere Antwort?

Thesen I.[18]

1) Nur das Gewisse läßt sich glauben.
2) Die Dogmatik (Glaubenslehre) hat sich in assertorischen Aussagen zu vollziehen. Ihre Aussagen dürfen nicht Meinungen über die Sache bieten, sondern müssen die Sache bieten, die der Glaube meint.
3) Historische und praktische Theologie können soweit assertorisch verfahren, als sie sich ihrer Verbundenheit mit der Dogmatik nicht schämen. In sich selbst sind sie hypothetisch.
4) Die historische Christologie kann nur auf die Frage antworten: Wer sagen die Menschen, daß ich sei. Die dogmatische Christologie will Antwort sein auf die Frage: Ihr aber, wer sagt Ihr, daß ich sei.
5) Die dogmatische Christologie fußt auf dem Bekenntnis derer, die sagen: Du bist der Christus.
6) Die historische Leben-Jesu-Forschung hat nur 2 Möglichkeiten, diesen Satz zu verstehen: entweder sie interpretiert ihn: Er sieht sich für den Christus – oder: Wir halten ihn für den Christus.
7) Dem Historiker ist die Predigt von Jesus Christus nur Material zur Biographie des Jesus von Nazareth.
8) Es ist falsch zu sagen: Erst von dem „Leben Jesu“ aus verstehen wir den Glauben seiner Jünger an die Auferstehung, sondern es muß heißen: der Glaube der Jünger an den Auferstandenen ließ sie das Leben Jesu begreifen.
9) Die synoptischen Evangelien sind kein Requiem auf einen Toten.
10) Der Auferstandene ist der Meister der Predigt von ihm und die Gewißheit des Glaubens an ihn.

[18] Da diese Thesen erst bei Seite 80 liegen, aber nach dem Inhalt und nach Ausweis von NW 1, 279 an den Anfang gehören, werden sie hier eingeschoben; wahrscheinlich sind sie sogar *vor* der ersten Vorlesung verteilt worden. Iwand berichtet an Hermann über das Verfahren, zu den einzelnen Stunden Thesen zu verfassen im Brief vom 21.12.1928 (NW 6, 181). Die Thesen dieser Vorlesung sind in NW 1, 279–286 erneut abgedruckt (in leicht veränderter Form). Vermutlich haben sie bei einem Vortrag oder einer Tagung in Göttingen den Teilnehmern vorgelegen.

I Biographie oder Predigt ? |9–26|

|9| Wir haben ein Jahrhundert und mehr erlebt, das von der Historie Antwort erwartete. Friedrich Loofs schrieb 1917 ein lesenswertes Buch, eine Zusammenfassung des Forschungsergebnisses im Gebiet der Leben-Jesu-Forschung. Der Titel lautet: Wer war Jesus Christus? Die imperfektische Fassung der Frage gibt die Richtung vor, in der Loofs Antwort sucht. Die Historie d.h. die Geschichtswissenschaft soll ein Bild von Jesus Christus entwerfen, das zuverlässig ist: Es gilt alles auszuscheiden, was dem Verdacht unterliegt, spätere Zutat zu sein. Was ergibt sich diesem sichtenden Verfahren? Dies, daß Jesus Christus hineingehört in die Geschichte seiner Zeit und unter die Bedingtheit unseres Geschlechtes, daß er also in all diesen Dingen ist wie ein anderer Mensch! – aber daß sein Handeln von einem Selbstbewußtsein getragen war, das alles menschliche Maß überragt. Da Loofs die Überlieferung des Abendmahls mitsamt den Einsetzungsworten für historisch zuverlässig hält, so findet er bereits darin, daß Jesus seinen Tod als Bundesopfer des neuen Bundes ansah, „eine Selbsteinschätzung, die mit einem Selbstbewußtsein, das in einen rein menschlichen Rahmen hineinpaßt, unvereinbar ist“ – es sei denn, |10| „daß man Jesus die Selbstüberschätzung zutraut, die bei religiösen Schwärmern oft beobachtet werden kann.[“]. Aber diese zweite Möglichkeit fällt darum weg, weil das Gesamtbild seiner Persönlichkeit nüchtern und natürlich ist. Aber bei aller Nüchternheit fallen immer wieder die Aussagen aus dem Rahmen, die Zeugnis von seinem Selbstbewußtsein geben: „Hier ist mehr denn Jona (Mtth 14[richtig 12],41) hier ist mehr denn Salomo.“ „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem will ich mich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater.“ Loofs ist weit davon entfernt, auf ein einzelnes Wort zu bauen, aber er sagt: Die Gesamtheit der Worte zeigt unverkennbar, daß von Anfang an Jesus als etwas Außerordentliches galt. Er schließt mit dem Satze: Das sollte der rein geschichtlichen Forschung zeigen, daß sie Jesus gegenüber auf eine Erscheinung stößt, die sie mit ihren Maßstäben nicht verrechnen kann. (155) |11| Ist das nicht ein Weg, der aussichtsreich ist, um eine Antwort zu erhalten auf die Frage – wer war Jesus Christus – die dem Historiker und dem Theologen genügt? Ich denke, daß ihn weder der Historiker billigen kann noch der Theologe billigen darf.

Es geht nicht an, daß wir einen großen Teile des Lebens Jesu historisch-psychologisch betrachten und dieser Betrachtung dann im Nachweis des Selbstbewußtseines eine Grenze ziehen. Denn selbst zugegeben, daß das Selbstbewußtsein Jesu unbegreiflich ist, so ist das doch nur eine Unbegreiflichkeit neben anderen. Wie weit ist psychologisch nicht jeder Mensch in seinem Selbstbewußtsein unbegreiflich? Ist diese Unbegreiflichkeit für den Historiker von irgend einem Belang? Muß er nicht vieles liegen lassen, was nicht zu enträtseln ist? Von Belang für die Forschung ist nur das Begreifbare. Von Belang für die Historie ist die Unbegreiflichkeit des Selbstbewußtseins nur dann, wenn diese faktisch begreifbar ist und dennoch der historischen Betrachtung unbegreiflich bleibt. Nur das bedeutet eine Grenze. Das Unbegreifliche als solches bedeutet nur die Peripherie, die immer im Dunkel liegt, wo Licht auf die Mitte fällt. Also darauf kommt es an: Welche Stellung räumt der Historiker diesem Phänomen des Selbstbewußtseins Jesu ein! Sieht er es als peripher |12| oder als central an. Um es als central anzusehen, dazu muß er bereits mehr sein als nur historisch-betrachtend. Oder – anders gesagt – vor der Unbegreiflichkeit des Selbstbewußtseins Jesu halt machen, heißt noch nicht: Vor Jesus halt machen. Das scheidet aber Loofs nicht voneinander.

Der Grund für den Fehler, den Loofs als Historiker begeht, liegt im Theologischen. Der Begriff Selbstbewußtsein ist auf Jesus nicht anwendbar. Er wird zwar von positiver theologischer Seite nicht minder oft gebraucht wie von liberaler. Aber er wird in der Schrift direkt abgelehnt: „So ich von mir zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr. Ein anderer ist es, der von mir zeugt.“ (Joh. V 31). Es handelt sich also der Schrift nicht um den Nachweis, daß sich Jesus für den Messias hielt, – dann wäre sein Zeugnis nicht wahr – sondern darum, daß er der Messias war: weil es ein anderer bezeugte, dessen Zeugnis wahr ist, Gott!

Jetzt haben wir erst die Unbegreiflichkeit des Selbstzeugnisses herausgestellt: Das ist unbegreiflich, gerade weil es in seiner ganzen Be|13|greifbarkeit ausgesprochen ist. Daß sich Jesus für den Messias hielt, können wir am historischen Material feststellen. Daß er sein Zeugnis nicht von sich hatte, sondern von Gott, das können wir nicht mehr feststellen. Das müssen wir ihm glauben. Und nur der glaubt, der des ebenso gewiß, nein, der dessen gewiß ist, dem er glaubt. Er nimmt ja seine Gewißheit von dem, dem er glaubt, und hat ohne diese Gemeinschaft auch keine Gewißheit. Das ist theologisch vom sogenannten Selbstbewußtsein Jesu geredet. Und sehen wir es erst einmal so –

ist es nicht mehr Ausnahme von der Regel, sondern eine Regel ohne Ausnahme. Nur wer sagt: Du bist der Christus – glaubt – wer sagt: Du hältst dich für den Christus – der kann nur sagen: Ich halte dich auch dafür.

Es ist bezeichnend, daß wir die Juden, die ihm entgegenhalten: „Was machst du aus dir?“ besser verstehen als den, der so reden konnte. Stehen doch nach der Meinung der Schrift nicht nur die Juden, sondern auch die Jünger verständnislos dem gegenüber, der so von sich redet. Nach der Schrift verträgt es sich also mit dem Selbstzeugnis Jesu gut, daß es keinen |14| Glauben findet und unverstanden bleibt. Das nimmt ihm nichts von seiner Wahrheit. Denn die Wahrheit des Zeugnisses liegt weder in dem Menschen Jesus, der an sich selbst glaubt, noch in den Menschen, die ihm glauben, sondern bei Gott. Die Wahrheit Gottes wird aber nicht zunichte durch den Unglauben der Menschen, da ja vielmehr dieser erst wird, was er ist, an der Wahrheit Gottes.

Aber vielleicht meint man, was den Juden seiner Zeit verborgen war, das sei uns doch bekannt. Ist das der Gang der Offenbarung Gottes, daß die sich dazwischenschiebende Zeit das Geheimnis entschleiert? Oder ist Offenbarung mehr als verstrichene Zeit? Dann muß sie mehr sein, als die Enthüllung von dem, was früher verborgen war, vielmehr Einsicht in das, was heute so gut wie einst verborgen ist. Nicht die Zeit enthüllt das μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, es ist dasselbe zu jeder Zeit – daher stellt es uns wie jene vor dieselbe Frage: Wie dünkt euch um Christus?[19]

|15| Neben der Verweisung auf das Selbstzeugnis Jesu steht die andere, welche den Eindruck seiner Persönlichkeit als Glaubensgrund angibt. Sie wissen wohl, daß es Wilhelm Her[r]mann war, der Mar-

[19] Die letzten Zeilen sind neben einen verworfenen Textabschnitt an die Ränder geschrieben, aber doch eindeutig zu entziffern. Die zweite Silbe des letzten Wortes fehlt, wahrscheinlich nur sie. Der Abschnitt hat hier ein natürliches Ende und die Passage über Wilhelm Herrmann schließt sinnvoll an. – Mit der Frage „Wie dünket euch um Christo“ beginnt auch M. Kähler seinen Vortrag „Wie wird die Christenheit ihres geschichtlichen Christus gewiß?“ (M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus ² 1896, 45; in Ernst Wolfs Ausgabe des ‚sog. historischen Jesus’ von 1953 auf S.15). In der Revision der Lutherübersetzung von 1913 lautete die Frage Matth 22, 42 „Wie dünkt euch um Christus?“. In dieser Form zitiert Iwand sie im vorangehenden Text nehrfach.

burger Theologe, der diesen Gedanken in seinem ‚Verkehr des Christen mit Gott' vertreten hat [Am Rand: „21. Siebeck Marburg"][20] Es ist natürlich unmöglich, dies gedankenreiche ernste Buch hier darzustellen. Aber vielleicht genügt es für unsere Frage, etwa folgenden Satz zu hören: „Es ist sinnlos, den Menschen zu sagen, wenn ihr durch Christus erlöst werden wollt, müßt Ihr an seine Gottheit glauben." Es muß vielmehr heißen: „Wenn Ihr durch Christus erlöst werden wollt, so müßt ihr an der Tatsache seiner Person erfahren, daß Gott mit Euch verkehrt". (103)[21]

|16| Der Fehler, den Herrmann macht, wird verdeckt durch die antithetische Form, die er dem Satz gibt. Er stellt die fides apprehensiva der fides acquisita gegenüber, um mit Lutherischen Termini zu reden. Der Glaube ist nicht ein Fürwahrhalten von Dogmen, sondern wurzelt im Vertrauensverhältnis zu einer vertrauenswürdigen Persönlichkeit. [Am Rand: „Das soll einmal zurückgestellt werden!"] Aber was bleibt dann als These übrig? „Wenn ihr durch Christus erlöst werden wollt, dann müßt ihr an seiner Person erfahren, daß Gott mit Euch verkehrt". Und diese These enthüllt alle Mängel der ganzen Einstellung. Selbst wenn wir hier erführen, daß Gott mit uns verkehrt, woher wissen wir, daß es der gnädige Gott ist. Steht dem Christus der Bergpredigt gegenüber und Ihr werdet erfahren, daß ihr verloren seid.

2) Der Satz ist auf ein Postulat gegründet: „Ihr müßt an seiner Person erfahren, daß Gott mit Euch verkehrt". Ist Herrmann so sicher, daß es gelingt?? |17| Gewiß, denn er vertraut auf den jeden Menschen überwältigenden Eindruck der Person Jesu. Aber wenn es nun nicht gelingt – an wem liegt die Schuld: an mir? Und wenn es gelingt, wem ist das zu danken? Mir? Ist es mein Ernst, dems gelingt, meine Leichtfertigkeit, die es verscherzt. Es ist gefährlich, hier ein Erlebnis zu postulieren. Zum mindesten stürzt man die, welche es nicht finden, in schwerste Verzweiflung.

3) Der Hauptfehler liegt in der Voraussetzung. „Wenn Ihr durch Christus erlöst werden wollt". Dieser Wille ist ja erst die Gabe Gottes in Chr[ist]o. Und diesen setzt Herrmann im Menschen voraus. Velle

[20] Der Name Wilhelm Herrmanns ist durchgehend mit einem r geschrieben. – W.Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott war 1921 in 7. Auflage bei Mohr (Siebeck) in Tübingen (nicht Marburg) erschienen.

[21] Iwands Schreibweise des Ihr (ihr) und Euch ist hier genau wiedergegeben; eine Verwechslung von ‚mich' und ‚mit' (gegen Ende des Satzes) wie sonst stillschweigend berichtigt.

est tota iustitia. – Wenn wir erst durch Chr[istus] erlöst sein *wollen*, dann sind wir erlöst. Aber wir wollen durch unseren Ernst, durch unser Gottesstreben, durch unseren Erlösungswillen erlöst sein. Bei uns soll der Prozeß beginnen. – Das ist der Grundirrtum. Jesus erlöst die, welche nicht den Willen haben, erlöst zu werden. Das ist die selige Botschaft. |18|

Herrmann begeht einen Fehler darin, daß er bereits im Menschen voraussetzt, was der Mensch erst durch die Gnade Gottes empfängt, den Willen, in Christo sein Heil zu suchen. Also Herrmann setzt bereits einen Christen voraus! Vom Christen gilt mit Recht, daß er im Umgange mit Christus unmittelbar zu Gott ist. Aber dem natürlichen Menschen ist das keineswegs anzubefehlen. Er kann es ja gerade nicht und darin, daß er in Christo nur einen Menschen sieht, darin beruht ja gerade seine Klage. Die wird durch das Postulat zur Verzweiflung gesteigert.

Alle diejenigen, welche von dem Eindruck der sittlich-religiösen Persönlichkeit Jesu den Antrieb des Glaubens erwarten, verwechseln Mensch und Christ. Das Leben Jesu wird nur von dem Glauben verstanden. Also kann es nicht Glauben wecken. Wenn Jesus mit seinem Leben die Menschen gewinnen konnte, dann könnten wir mit Paulus sagen: ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν [Gal 2,21].

|19| Man darf hier keinen Compromiss dulden. Christus hat uns erworben ohne unseren Willen. Man beachte einmal die Sprache der Bibel: er hat uns losgekauft. Sklaven kauft man los. Sklaven haben keinen Willen, wer ihr Herr sei. Wir haben Christum nicht zu unserem Herrn gewählt, sondern er hat sich dazu gemacht. Durch den Einsatz seines Lebens ist er unser Herr geworden und dann hat er uns die Freiheit geschenkt: Diese Freiheit bleibt ein Geschenk, d.h. sie ist uns nicht von Natur zu eigen, sondern sie ist uns gegeben durch die Gnade Gottes! Wir sind befreite Sklaven! Das ist der tiefe Sinn des Titels κύριος. Er hat uns sich unterworfen. Die Gottesherrschaft ist in Gnaden angebrochen. |20|

Womit fangen wir aber dann an, wenn der Mensch nicht auch selbst etwas dazu beitragen kann? Diese Frage spricht für den Frager.! Sobald wir sehen, daß es keinerlei Ansatzpunkte im Menschen gibt, kein religiöses a priori – wie man fälschlicherweise sagt – sobald erklärt man, die Situation sei hoffnungslos. Wollen wir denn mit unserer Nachempfindung das Bild Christi beleben, wollen wir ihn erst von den Toten auferstehen lassen? Warum kann der Anfang nicht in ihm lie-

gen? Vielleicht liegt er doch sicherer, eingebettet in einen Willen, dem alle Welt untertan ist, als in unseren, einem solchen Werk gegenüber lächerlichen Bemühungen.

Der *gute Hirte* findet das verirrte Lamm. |21| Aber kehrt nicht der verlorene Sohn um in freiwilliger Reue? Man bewundert vielleicht diese Umkehr mehr als die Tat des Vaters. Aber die ist doch das entscheidende: „Als er noch ferne war, da sah ihn der Vater, und er ward von Mitleiden ergriffen, eilte heraus und fiel um seinen Hals und küßte ihn." Das weiß eben nur der, der den verlorenen Sohn versteht, daß diese Liebe des Vaters das Unerwartete, Unbegreifliche, Unausdenkbare ist. Die Umkehr des Sohnes ist das tiefste Dunkel der Verzweiflung: Ich bin nicht wert, daß ich dein Sohn heiße. – Wer das weiß und bekennt, der hat alle Hoffnung verloren, oder sein Bekenntnis ist Heuchelei. Der Vater führt die Wendung herbei – im Sohne! Und darum allein ist das Gleichnis ein Gleichnis des Evangeliums!|22|

Diese Theologie, die mit dem Eindruck der Person Jesu arbeitet, setzt immer die Fähigkeit beim Menschen voraus, auf diese Eindrücke zu reagieren. Und in Wahrheit haben wir diese Fähigkeit doch verloren. Was hieße denn sonst, Sünder sein. Sünder sein heißt doch die Sünde lieb haben. Wer die Sünde lieb hat, kann nicht Jesus lieb haben. Aber wohl von Jesus geliebt werden.

———

Darum lehnen wir beide Wege ab. Sowohl jenen – objektiv-historisch gerichteten – aus dem Selbstbewußtsein Jesu einen Anhalt zu gewinnen, wer er sei, als auch den subjektiv-psychologischen, von dem Eindruck seiner Persönlichkeit auf die Menschen auszugehen. Was uns Menschen an ihm Eindruck macht, das gerade ist nicht sein Wesen. Das ist immer ein erdgebundenes Messiasideal, freilich ist das der Juden ein anderes als das unseres Geschlechtes! Aber hüten wir uns, Jesus in ein Bild zu bringen, in dem er uns gefällt! Denn nicht nur schuf sich Gott den Menschen zum Bilde, sondern auch die Menschen schufen Götter – sich zum Bilde. |24|[22]

Beide Einstellungen, die von Loofs und die von Herrmann, gehen von einer verkehrten Voraussetzung aus. Sie sehen den Bericht vom Leben Jesu als eine Art Biographie an. Als eine Biographie, die

[22] S. |23| enthält einen Ansatz, der wieder gestrichen bzw. anders gelöst worden ist (Titel wie oben:) „Biographie oder Predigt"; im Text folgt S. 24.

in vielem verbesserungsbedürftig ist, die aber doch im Grunde angibt, wie es war. Und diese biographische Bewertung der Evangelien ist der entscheidende Irrtum der historischen Einstellung, der ganzen Leben-Jesu-Forschung. Die Evangelien sind die Predigt vom Auferstandenen. Dessen Leben wird mit dankbarer Liebe in Erinnerung gebracht. Die Evangelien sind kein Requiem für einen, den uns der Tod entriß.[23] Es ist ein falscher Weg, wenn man versucht, vom Leben Jesu aus den Glauben an die Auferstehung zu begreifen – sondern umgekehrt wills die Ordnung der Sache: „Erst der Glaube an den Auferstan|25|denen läßt die Jünger das Leben Jesu begreifen." Wir dürfen hier ein Wort Kählers zitieren, das aus seinem zeitgemäßen Buch: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus" entlehnt ist: „So gewiß nicht der historische Jesus, wie er leibte und lebte, seinen Jüngern den zeugniskräftigen Glauben an ihn selbst, sondern nur eine schwankende, fluch- und verleugnungsfähige Anhänglichkeit abgewann, so gewiß wurden sie alle mit Petrus erst durch die Auferstehung Jesu von den Toten zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren."[24] Das ist die Argumentation des Paulus: Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch unser Glaube vergeblich. Predigt und Glaube gehören zuhauf, wie Reden und Hören, Geben und Nehmen. Aber aller Predigt Meister und alles Glaubens Leben ist der Auferstandene. Vom Auferstandenen läßt sich predigen, aber es ist unmöglich, eine Biographie von ihm zu schreiben. Es wäre ein lasterhafter[25] Gedanke. Und doch sind alle Leben Jesu Biographien. |26|

Somit erkennen wir, daß der Gegensatz von Biographie und Predigt in dem Glauben an den erhöhten Gekreuzigten begründet ist. Der Auferstandene ist das Schibboleth, an dem sich die theologische von

---

[23] Vgl. Thesen I. 9, 8, 10.

[24] M.Kähler, Der sog. hist. Jesus ..., München 1953, 42 (= 1892, 21 = ²1896, 65) „So gewiß *nicht* der historische Jesus, wie er leibte und lebte, seinen Jüngern den zeugniskräftigen Glauben an ihn selbst, sondern nur eine sehr schwankende, flucht- und verleugnungsfähige Anhänglichkeit abgewonnen hat, so gewiß sie alle mit Petrus zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren wurden erst durch die Auferstehung Jesu von den Toten (1.Petr.1, 3); so gewiß sie ..." Den Sinn hat Iwand trotz der sehr freien Behandlung des Kähler-Zitats getroffen, wobei fluch- statt fluchtfähig vielleicht verschrieben ist (an anderer Stelle der Vorlesungsmanuskripte steht es richtig).

[25] Auch hier wieder hat die Dublette mit "lästerlich" die bessere sprachliche Fassung. Sie ist Fragment geblieben und kann verglichen werden auf S. |52|–|56|.

der historischen Betrachtung heraushören läßt. Dem biographischen Interesse der Historiker an den Evangelien dürfte das Wort geziemen: Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten, er ist nicht hier!

|47| Thesen II. [Auch zu: III. Der Begriff der Offenbarung][26]

1) Das Rätsel des „Selbstbewußtseins“ Jesu liegt im Selbst, nicht im Bewußtsein seiner selbst. Erst wer sein Selbst versteht, versteht sein Selbstbewußtsein. Die Frage ist, wer er selbst *ist*, nicht wofür er sich *hielt.*

2) Empfänglich für Jesus sein heißt, seiner bedürfen. Was wir empfangen, sind Gaben, nicht Eindrücke.

3) Die Offenbarung Jesu an uns (ad nos) ist immer gleichzeitig mit unserem Offenbarwerden vor ihm (apud eum).

4) Niemand kann wissen, wer Jesus Christus ist, es sei denn, er erkenne vor ihm, wer er selbst ist.

5) Sich erkennen und Christus bekennen ist dann einunddasselbe.

6) Die Selbsterkenntnis des Christen hat ihren bestimmten Ort und ihre bestimmte Zeit.

7) Der Mensch muß zu Jesus Christus gehen, da er längst zu uns gekommen ist.

8) Meine Sünde und seine Gnade gehören in einunddasselbe Heute (Hebr.III, [7.15])[27] in einunddasselbe Jetzt (II.Kor.VI, 2)

9) Christliche Predigt, die der Offenbarung Raum gibt, steht immer unter dem Motto: Kommet und sehet.[28]

---

[26] Dieses Thesenblatt – wie immer im Format DIN A 4 – findet sich in der jetzigen Lage der Blätter vor dem Kapitel III Der Begriff der Offenbarung. Da aber in den ersten Thesen auf die II. Vorlesung Bezug genommen wird, ist es hier vor diese gestellt worden.

[27] An Stelle der eckigen Klammern ist auf dem Thesenblatt eine Lücke gelassen. Die Versangabe der Hebräer-briefstelle hatte der Schreiber der Thesen wohl nicht rechtzeitig von Iwand bekommen. Iwand hat auch einmal Thesen mit seiner Schreibmaschine geschrieben (dann im DIN A 5-Format); man sieht es an den fehlenden Umlauten seiner eigenen Maschine. Die Thesen zu IV. sind in beiden Formen erhalten geblieben.

[28] „Kommt und sehet“: so lautet der Titel einer Markus-Auslegung von Martin Kähler (Stuttgart 1912). So steht es auch in der Revision der Lutherbibel von 1912 in Joh 1,39. Im Typoskript des Iwandschen Vortrages „Zeit und Selbst im Lichte der Offenbarung“ auf S. 7 und 8 steht wie hier „Kommet und sehet“. Ob der Abschreiber daran schuld ist oder ob Iwand einen noch anderen Rhythmus im Ohr gehabt hat, ist unklar.

II Vorlesung (1) |60–63| und |56–59|

|60|[29] Wir wollten in der vorigen Stunde schließlich nur auf das eine aufmerksam machen, daß das Bekenntnis zu Christus immer lautet: Du bist Christus – niemals: Wir halten dich für Christus. Denn Jesus ist doch wohl nicht der Christus, weil wir ihn dafür halten, sondern wir halten ihn dafür, weil er der Christus ist.

Dieses indikativische <Ist> gehört in das Prädikat aller theologischen Sätze. Und es ist das nicht eine Überheblichkeit und eine fahrlässige Behauptung. Petrus wird das Bekenntnis zugesprochen: σὺ εἶ ὁ Χριστός. Wir irren gründlich, wenn wir darin eine Offenbarung erblicken wollten, was in der Seele dieses Jüngers an Gedanken und Vermutungen vorlag. Der Bericht des Bekenntnisses von Caesarea Philippi ist am Seelenleben des Petrus in keiner Weise interessiert. Der Zusatz, den der Matthäustext bietet: Fleisch und Blut haben dir das nicht enthüllt, redet in dieser Hinsicht eine unmißverständliche Sprache. Sondern wie wird das Bekenntnis des Petrus aufzufassen sein: Lediglich als eine schlichte Constatierung des nicht Abzuleugnenden. „Der Petrus hat es getroffen." Und weil er es getroffen hat, darum hat er ein gutes |61| Recht, indicativisch zu reden. Indicare, das heißt anzeigen, ent-decken, verraten. Dies Petrusbekenntnis hat ein Geheimnis verraten, verraten darum, weil es noch nicht „kündbar" war. Seitdem es aber in alle Welt getragen wird, können wir nicht mehr von Verrat, sondern von Entdeckung – ἀποκάλυψις – sprechen. Entdeckung d.h. Entfernung des κάλυμμα ist bei weitem wortgemäßer als Offenbarung. Das Entdeckte kann immer nur indicativisch konstatiert werden. Daher der gewißheitsträchtige Indicativ der neutestamentlichen Verkündigung: κύριος Ιησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Diese Gewißheit, die der innere Maßstab ist für die Richtigkeit der theologischen Aussagen, erlangen wir nicht, wenn wir zwei Wege zur Erkenntnis Christi einschlagen, die ebenso beliebt wie belaufen

[29] Da in diesem Falle die Überschrift „II. Vorlesung" dreimal vorkommt, ist die längste Version an den Anfang gestellt (|60|–|63| und in genauem Satzanschluß |56|–|59|). Die beiden anderen Versionen (|31|–|34| und |74|–|77| sind im Anschluß abgedruckt.

wie abwegig sind. Es sind dies die Berufung auf das Selbstbewußtsein Jesu und der Hinweis auf den unabweisbaren Eindruck seines persönlichen Lebens, das er in Menschenliebe und Berufstreue führte. |62| Wir haben diese beiden Theorien bereits behandelt. Aber es lohnt sich, noch ein Wort darüber zu sagen. Von dem Selbstbewußtsein Jesu als einer historisch-einwandfreien Feststellung psychologisch zu handeln ist darum verfänglich, weil wir ja garnicht wissen, was es für ein <Selbst> ist, mit dem wir es zu tun haben. Nur solange, als wir diese Grenze beachten und das Selbstbewußtsein Jesu nicht als einen Fall allgemeinen menschlichen Selbstbewußtseins ansehen, ist überhaupt die Betonung des Selbstbew[ußtseins] sinnvoll. Denn es handelt sich doch um den grundsätzlichen Unterschied zwischen Jesus und den anderen Menschen. Der liegt aber im Selbst, nicht im Bewußtsein seiner selbst. Dies Problem werden wir ausschließlich bei der johanneischen Christologie behandeln. Vorläufig sei nur dies gesagt: Wer er selbst ist – das gerade kann nur er selbst uns offenbaren. Wofür er sich hält, das können Zeitgenossen berichten. |63|

Damit ist der Schluß aus den Reden Jesu auf sein Selbstbewußtsein prinzipiell ad absurdum geführt.[30] Aber wir bestätigen das noch durch ein praktisches Beispiel. Dies Beispiel soll zeigen, wohin der Historiker allerhöchstens kommt, wenn er das Selbstbewußtsein Jesu anerkennt. „Der Täufer und Jesus treten also nicht im Verlauf einer allgemeinen eschatologischen Bewegung auf, die Zeit bietet ihnen keine Ereignisse, welche die Eschatologie in Gang zu bringen scheinen. Sie selber bringen die Zeit in Bewegung, indem sie *handeln*, eschatologische Tatsache[n] schaffen. Dieses gewaltsam Schöpferische ist das historisch Unbegreifliche der Eschatologie des Täufers und Jesu. An Stelle der Schriftstellerei, die aus einer fernen erdachten Vergangenheit redet, treten Menschen, lebendige Menschen in der Eschatologie auf. Es war das einzige Mal in der jüdischen Eschatologie. –

„Stille ringsum. Da erscheint der Täufer und ruft: Tu[e]t Buße, das Himmelreich ist nahe herbeige|63|→|56|kommen. Kurz darauf [er]greift Jesus als der, welcher sich als den kommenden Menschensohn weiß, in die Speichen des Welt[en]rades, daß es in Bewegung komme, die letzte Drehung mache und die natürliche Geschichte der Welt zu Ende bringe. Da es nicht geht, hängt er sich d[a]ran. Es dreht

[30] Hier enden die für den Vortrag bestimmten Unterstreichungen mit Stift.

sich und zermalmt ihn. Statt die Eschatologie zu bringen, hat er sie vernichtet. Das Welt[en]rad dreht sich weiter und die Fetzen des Leichnams des einzig unermeßlich großen Menschen, der gewaltig genug war, um sich als den geistigen Herrscher der Menschheit zu erfassen und die Geschichte zu vergewaltigen, hängen noch immer daran. Das ist sein Siegen und [sein] Herrschen." (367) [31]

Schweitzer, denn der ist es, der so schreibt, geht von dem Satz aus: Jesus hielt sich für den Messias – und an dem Ergebnis, zu dem er gelangt, können Sie vielleicht beurteilen, daß von dem Satz: Er hielt sich für den Messias zu dem Bekenntnis: Er ist der Messias ein Weg ist, weiter als daß ihn je ein Mensch durchmäße. |57|

Halten wir eine alte christliche Formel dagegen, die – wie Lohmeyer m.E. erwiesen hat – von Paulus aufgegriffen ist: Christus erniedrigte sich selbet (nicht: er machte sich zum Messias!) und ward gehorsam bis zum Tode (nicht erstrebte er etwas anderes als den Tod) ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöhet. Damit haben wir die psychologische Verdrehung, die Albert Schweitzer macht, wieder zurechtgerückt. Es ist dieselbe Geschichte, von der beide handeln – nur unter dem Aspekt von Gehorsam und Erhöhung, nicht unter dem von Selbstbewußtsein und Tragik.[32] |58|

Wir können leider nicht so ausführlich, wie es not täte, den zweiten Weg der Glaubensbegründung kritisieren, der sich auf den persönlichen Eindruck Jesu in seinem Leben und Sterben beruft. Wir wollen auch versuchen, seine prinzipielle Unmöglichkeit darzutun: Eindruck kann uns nur das machen, wofür wir grundsätzlich empfänglich sind.[33] Diese unsere Empfänglichkeit für die in Christo erscheinende Liebe Gottes bringen wir doch wohl nicht als eine Fähigkeit mit, sondern wir sind nur fähig, zu empfangen, weil wir nichts haben. Unsere Empfänglichkeit besteht gerade in unserer Bedürftigkeit. Daß

[31] Die Seitenzahl 367 bezieht sich, wie Frank Pritzke herausgefunden hat, auf die erste Ausgabe der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von A.Schweitzer, die unter dem Titel Von Reimarus bis Wrede 1906 erschienen war. Einzelne Zitatungenauigkeiten sind im Text durch [ ] vermerkt Statt Himmelreich bei Schweitzer Reich Gottes.

[32] Unter einem Querstrich wollte Iwand sich zu „dem anderen" „dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu auf die Menschen" äußern; in der I. Vorlesung ist dies beides unter den Namen von Loofs und Herrmann ausgeführt. Hier ist der Ansatz durchgestrichen, eine halbe Seite bleibt frei, dann folgt auf S.|58| die Kurzfassung des Themas.

[33] Vgl. Thesen II, 2

Menschen da sind, die Tränen vergießen über den zum Kreuz schreitenden Heiland nennt die Schrift noch nicht Empfänglich|59|keit. „Weint nicht über mich, sondern über Euch“ heißt es. Christus will weder Bewunderung noch Mitleid, sondern Nachfolge und Reue. Er hat uns gewonnen – losgekauft – sagt das Neue Testament, wir sind befreite Sklaven. Den Herren, der uns erwählt hat, haben wir nicht erwählt. Unser Glaube ruht nicht auf Wahlverwandtschaft des Geistes, sondern auf der Erwählung Gottes. Gogarten sagt einmal, daß „die leiseste Entsprechung von göttlicher Offenbarung und menschlichem Geist aus Gott einen Götzen macht.“ Er kämpft dagegen, daß man aus der Offenbarung ein „dem religiösen Bedarf des menschlichen Geistes entsprechendes Prinzip“ mache. (S. 4-5 [Ich glaube an den dreieinigen Gott]) Wir können ein Gleiches von Christus sagen. Nicht nur seine ersten Jünger sahen ihn in ihrem eigenen Messiasbilde. So taten alle Zeiten. Auch das Ideal der sittlich-religiösen Persönlichkeit ist ein solches menschlich-zeitgeschichtliches. |Ende 59|

Zu 2)

II Vorlesung (2) |31–34|

[Erste Dublette] [34]

|31| Was ist es denn, was uns als das Geheimnis Jesu Christi erscheint, dessen Entdeckung uns sehen läßt, wer er ist. Ist das wirklich nur das, was er von sich hält – oder ist es nicht das, was er selbst ist. Vermögen wir denn das Selbstbewußtsein Jesu zu begreifen, ehe wir begriffen haben, vor was für einem <Selbst> wir hier stehen. Und würden wir am Ziel unserer Nachfrage sein, wenn wir wüßten, welchen Glauben Jesus an sich hatte – oder wollen wir nicht das Recht und die Wahrheit dieses Glaubens einsehen. Werden wir zufrieden sein, wenn wir Jesu Selbstbewußtsein vor uns haben, oder wollen wir nicht, wünschen wir nicht, vor im selbst zu stehen.[35]

Wer vor einem anderen steht und anerkennt, daß es ein ganz anderer ist, der ihm da begegnet, der kann solche Anerkennung ausdrücken in der Frage: Wer bist Du? Diese Frage ist Bitte und Selbstbescheidung zugleich. Denn bekennt ein solcher nicht, daß er nicht wissen kann, wie es um den anderen steht, es sei denn, der andere tue es ihm kund, aus einer unbegründeten, freiwilligen Eröffnung. Und doch nennt er diesen anderen schon Du. |32| Er ist kühn, denn noch ist er ja ein Dritter, ein fremder. Aber es ist der tiefe Grund, der sichtbar wird, wenn alles, was das Sein von Mensch zu Mensch trübt, wegfällt. Es ist das letzte, was wir vom anderen wissen, es ist eine Sprache, die niemand lernen, aber jeder ver[?]lernen kann. Erst wenn wir die Unvergleich[lich]keit, die faktische Andersartigkeit des anderen bemerken, wird sein Wesen uns zum unergründlichen Geheimnis und doch wissen wir dann, daß einer ist, der uns dieses erschließen kann und darum sagen wir Du. Das ist nichts anderes als das bittende Klopfen an die innerste Tür des geräumigen Hauses, da ein Mensch[en] innen wohnt. Diese Tür kann niemand aufbrechen, da hindurch kann niemand schreiten, und doch versteht alles andere nur, wer hier Einlaß fand.

---

[34] Diese Überschrift, wie bei Iwand üblich ohne Punkt hinter der II, findet sich noch auf Seite |60| und |74|.
[35] Vgl. Thesen II 1.

Das Stillstehen vor dem anderen ist der restlose Verzicht darauf, einen anderen von sich aus zu deuten, ja mehr, die Bereitschaft, ohne ihn zu deuten – seinen Worten allein Glauben zu schenken. Und das ist entscheidend. Denn solche Haltung |33| dem anderen gegenüber schafft erst die Möglichkeit einer Offenbarung. Wer mir nicht so gegenübersteht, dem kann ich mich nicht offenbaren, und wem ich nicht so gegenüberstehe, dem nehme ich die Möglichkeit, sich mir zu offenbaren.

Hier stellt nicht einer an den anderen bestimmte Fragen, auf die er Antwort erwartet, sondern die Frage: Wer bist du – ist das unbestimmteste, was einer sagen kann, und doch ist sie bestimmt in einer Richtung: Wer so fragt, sucht Gemeinschaft durch Offenbarung. Und wer solche Gemeinschaft sucht, der fragt nicht dies und das, sondern seine ganze Existenz ist Ausdruck seines Fragens. Darum sagten wir, es tut sich in dieser Frage eine Haltung des ganzen Menschen kund. Er steht wartend vor dem anderen. Er ist ganz Frage. Und vermöchte er ganz Frage zu sein, wo er nicht wüßte, daß der andere vor ihm steht. Also ist das nicht nichts, ganz ein Fragender zu sein, sondern das ist schon die Nähe des anderen zu uns, der sich uns offenbaren kann. Es ist das Ansehen der Gemeinschaft, die in Offenbarungen lebt. |34|

Es ist nicht nur schwer zu erkennen, daß alle die allgemeinen, von der Historie eingeschlagenen Wege niemanden zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, Jesus Christus, führen, sondern es ist unmöglich, an ihn die seine Offenbarung einleitende Frage zu richten, es sei denn, daß wir vor ihm stehen.[36] Es ist viel leichter, sich Rat zu wissen, darüber, wer Jesus ist, als dies, sich keinen Rat zu wissen, anfangen, zu fragen. Denn dies letztere ist ja nur möglich durch seine Nähe. Ist also nicht ein aus uns selbst abzuleitender Vorgang. Beginnen wir damit, daß wir ohne Rat und Ausweg sind, dann beginnen nicht mehr wir – dann ist bereits begonnen. |Ende 34|

———

[36] Anklang an Thesen II 4.

Zu 2)

II Vorlesung (3) |74–78|

[Zweite Dublette][37]

|74| Sind wir denn wirklich im Recht mit dem in der vorigen Stunde Behaupteten. Unser ganzes Bemühen ist dies gewesen, darzutun, daß das Bekenntnis zu Christus lauten muß: Du bist der Christus – niemals lauten darf: Wir halten dich dafür. Denn wir halten ihn dafür, weil er es ist, und nicht ist er es, weil wir ihn dafür halten. Das Bekenntnis ist also nicht das Kundtun der eigenen subjektiven Überzeugung des Bekenners – die mag sehr schwankend sein – sondern der Aufweis dessen, was wirklich ist. Darum sagt Petrus indicativisch: σὺ εἶ. Indicare heißt anzeigen, entdecken, verraten. Und als ein Verrat von Verborgenem , von Geheimnis, wird auch sein Bekenntnis im N[euen] T[estament] gewertet, nicht als Beitrag zur Psychologie des Petrus. Das N.T. urteilt: Der Petrus hat es getroffen. Sein Bekenntnis ist lediglich eine die Sache treffende Constatierung.|75|

Damit scheinen wir nun in eine große Schwierigkeit zu geraten, eine Schwierigkeit, mit der sich die beiden, erkenntnistheoretisch vielleicht fruchtbarsten Untersuchungen der neuesten Zeit befassen: ich denke an Heims Glaubensgewißheit und an Gogartens: Ich glaube an den dreieinigen Gott. Heim sieht die Schwierigkeit darin, daß ich immer von mir abstrahieren kann, und Gogarten darin: daß wir die Wirklichkeit mit der Möglichkeit vertauschen.

Vielleicht darf man sagen, darum scheint uns die Apodicticität der Glaubensgewißheit im Bekenntnis problematisch, weil wir uns immer auf den Standpunkt eines Dritten stellen können – von dessen Standpunkt aus unser Bekenntnis nur als unsere Meinung erscheint, nicht πίστις – sondern δόξα, γνώμη; |76| Seine – dieses Dritten – Existenz, muß also in dem Verhältnis gegründet sein, daß ich zu mir selbst einnehme. Seine Denkbarkeit ist der Nachweis für den Bestand eines solchen Verhältnisses. Und gerade darum darf er [es?] nie weg-

[37] Diese Fassung ist nahe am Wortlaut der Ersten Dublette. Sie ist besonders sauber geschrieben und die Unterstreichungen sind offenbar mit dem Lineal gezogen.

gedacht werden. (Gegen Gogarten, Heim und Herrmann!)[38] Vielmehr, sobald ich mir selbst gegenüber auf den Standpunkt eines Dritten getreten bin, dann ist dieser Schritt nicht mehr zurückzunehmen. Er ist selbst ein Existenzverhältnis.

D.h. aber, der Satz: Du bist Christus bleibt immer die Grundlage für den anderen: Ich halte dich für Christus, denn der zweite kann in dem, was er bedeutet, nur verstanden werden von dem ersten aus! |77 fehlt; 78|

Indem wir uns auf seinen Standpunkt stellen, machen wir aus dem: Du bist Christus – das andere: Ich halte ihn für Christus. Ohne daß uns dieser Standpunkt des Dritten zur Verfügung stände, könnten wir den Wechsel nicht vollziehen.Den Standpunkt des Dritten kann jeder einnehmen. Hier ist der Indifferenzpunkt der geschichtlich und persönlich differenten Subjekte. Dieser Dritte existiert nie, aber er könnte immer existieren. Er begleitet alle Zeiten und gehört keiner an. Er ist jedem Menschen nahe und hat keine Individualität. Er ist der Verführer, der uns unendliche Möglichkeiten anbietet, wenn wir ihm die eine Möglichkeit opfern, die uns mit unserer Existenz gegeben ist, und doch kann er uns nur verführen, weil unsere Einbildungskraft ihm Leben verleiht. Er verdankt uns seine Existenz und raubt uns dafür die unsrige.[39] |Ende 78|

[38] Hermann steht im Text. Da Iwand in den Darlegungen gegen Wilhelm Herrmann dessen Namen aber immer mit einem r schreibt, erscheint die Möglichkeit, daß hier Herrmann gemeint ist, wahrscheinlich. Rudolf Hermanns Vortrag zum Bekenntnis von 1926 wird hier nicht zitiert, würde aber diese Angriffsfläche auch nicht bieten.

[39] Auf S. 79 stehen nur noch die Worte: „Die Allgemeingültigkeit, die man von diesem Standpunkt aus erreicht, ist ...“. Danach folgt ein knappes Drittel freies Blatt. – Iwand benutzt hier ein auf den Kopf gedrehtes Blatt mit zwei durchgestrichenen Ansätzen zu der oben dann ausgeführten Anknüpfung an die vorige Stunde. An dieser Stelle findet sich als S. 80 das I. Thesen-Blatt.

III Der Begriff der Offenbarung |48–51| und |64–70|

|48| Damit sind wir in der Lage, zum Anfang zurückzulenken. Wir sagten wohl am Anfang, daß wir in einer Art von Ratlosigkeit vor Christus stehen. Wir können nun die besondere Art derselben genau bestimmen. Sie stammt nicht aus der Unmenge der historischen und exegetischen Probleme. Diese, aus Material entstehenden Fragen bleiben prinzipiell unpersönlich und müssen es bleiben. Jedes Hinüberspielen derselben auf das Gebiet des persönlichen Lebens erscheint mir als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. *Der* Dogmatik, welche es mit dem Glaubensleben zu tun hat, stellt die Historie keine grundsätzlichen Probleme, so wenig als die Dogmatik der Historie keine Antworten bieten darf. Nur daß der Historiker über das letztere öfter mit sich einig ist, ohne daraus die Consequenzen für die Problemstellung zu ziehen. Es gibt noch andere Fragen Christus gegenüber als historisch-kritische ! |49 s.u. die Anmerkung; 50|

Denn es gibt nicht nur Urkunden von Jesus Christus, sondern es gibt auch die Verkündigung seiner selbst, die den, den sie trifft, mit dem confrontiert, den sie verkündet. Die Ratlosigkeit, die hier entsteht, kann man wohl nur durch eine Analogie deutlich machen. Ich verdanke diese Erkenntnis dem Aufsatz von R.Hermann, Prolegomena zur Offenbarung ([Am Rand:]: ZSTh 1924 S. 31 ff.), in dem ähnliche Probleme behandelt werden, wie in Gogartens: Ich glaube ..., nur daß Hermann an die Stelle der Begegnung den Dialog setzt.[40] Der Grund-

[40] Fr.Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*; Jena 1926, z.B. 37. – R.Hermann, *Prolegomena zum Begriff der Offenbarung im Anschluß an Schleiermachers philosophische Ethik*, ZsyTh 2 (1924/25), 19–36 (jetzt: GnW 5, 215–228; hier: 224 ff.. Die Zitate im unten folgenden Absatz s. dort 224 und 226). – Zunächst hatte Iwand geschrieben |49|: „Und zwar darum, weil es nicht nur Urkunden seines Lebens, sondern Verkündigung seiner selbst gibt. Also – mag es auch paradox scheinen – [Kaum lesbar, da schon vorher durchgestrichen: – daß wir im / persönlich ratlos / unsere Ratlosigkeit, wenn sie ...] : Gerade der Predigt von Christus, der Predigt der Kirche – verdanken wir die Ratlosigkeit, in der wir stehen. Denn sie stellt uns dem Herrn selbst gegenüber. Und dieser besondere Standort bringt es mit sich, daß“ Dann, später ebenfalls gestrichen: „Und zwar darum, weil es nicht nur Urkunden über ihn, sondern auch Verkündigung seiner selbst gibt: Diese Verkündigung confrontiert die Menschen da, wo sie diese ins Herz trifft, mit dem, den sie verkündet. [Hier folgt ein Satz, der nicht nur mit dem ganzen Text durchkreuzt ist,

gedanke ist, daß im Verkehr von Mensch zu Mensch, wo dieser ein Verkehr zwischen Ich und Du ist, jeder so weit Raum und Möglichkeit hat, sich dem anderen zu offenbaren, als der andere diesen Raum läßt und [die] Möglichkeit anerkennt. |51|

Solche Möglichkeit steht dem anderen nicht zur Verfügung, wenn wir an ihn bereits mit einem bestimmten Wissen herantreten, wenn wir überzeugt sind, den anderen, auch ohne daß er sich uns offenbaren ***will,*** zu erkennen. Denn jeder Mensch kann sich „immer wieder hinter einen Vorhang zurückziehen, hinter den kein Fremder zu schauen vermag“ – aber gerade darum ist auch der Mensch in der Lage, den, den er *will*, ins Vertrauen zu ziehen ([am Rand:] Jeder Offenbarung liegt ein „Ich will dich“ zugrun de!) Dieses, daß es des anderen *freier* Wille ist, sich zu offenbaren, das entzieht uns wieder die Möglichkeit, ihn – ohne daß er so gewillt ist, zu verstehen. Consequenzen für die Psychologie![41] |Ende Seite 51| –

|64, Zusatz:X.| Wer aber dem andern die Unerforschlichkeit zugesteht, wer anerkennt, daß jeder für seinen Nächsten ein Rätsel bleibt, solange er sich nicht eröffnen will, wer also im Mitmenschen den ganz anderen ewigkeitsgetrennten anerkennt, der kann diese An-

---

sondern schon vorher durchgestrichen war: „Sie stellt den Dialog her, in dem sich Frage und Antwort ablösen.“] Nun erst vermögen wir ganz Frage zu sein, denn dazu bedarf es eines besonderen Standortes. Unsere Frage lautet prinzipiell nicht mehr: Was ist“ – Schließlich ein dritter, dann auch verworfener Versuch: Und aus dieser Situation entspringt eine Ratlosigkeit, die in keiner Weise jener allgemeinwissenschaftlichen Problema [Neuansatz, auch durchgestrichen:] Was heißt hier Konfrontation? D.h. Aus dem Monolog, in dem der Mensch mit sich selbst beschäftigt ist, einen Dialog machen. Dieser Begriff des Dialogs, den ich [Neuansatz, auch durchgestrichen:] Aus dieser Situation“ – Erst nach diesen drei Ansätzen geht er den Weg über das Hermann-Zitat.

[41] Hier endet der Text, ohne den unteren Rand von Seite 51 ganz zu erreichen. Die Seiten 52–63 gehören zu Vorlesungsstunde II und sind dort berücksichtigt. Auf Seite 64 erscheinen die Gedanken in ähnlicher Form ausführlicher, sind aber durchgestrichen. Das Durchgestrichene setze ich hier her, weil es die kurze Bemerkung „Consequenzen für die Psychologie“ verständlich macht: „Da, wo gefragt wird, wer bist du, ist ein doppeltes gewiß: einmal, daß der Fragende bekennt, vom anderen nichts wissen zu können, als das, was der andere ihm offenbaren will. Und zweitens, daß er diese Offenbarung des anderen ersehnt, daß er für sie offen ist.

Zugleich läßt sich hier deutlich machen, wann diese Frage verfehlt wird. Überall da, wo wir an den anderen bereits mit einem bestimmten Wissen herantreten. Wer bereits zu wissen oder zu ahnen glaubt, wer der andere ist, der ist kein Fragender, sondern ein Inquisitor, der mit seinen Fragen nur herausfragt, was er in den anderen hineinlegt. Man vergleiche das Frageverfahren der Psychologen.“

erkennung gar nicht anders ausdrücken als durch die Frage: Wer bist du? |65 unbeschrieben; 66 XI.| Diese Frage ist nichts anderes als die dem anderen kundgemachte Anerkennung und da sie Antwort heischende Frage ist, so ist sie nicht das Ende, sondern der Auftakt zur en[t]stehenden Gemeinschaft mit diesem Rätselhaften, fremden Gegenüber; eine Gemeinschaft auf dem Wege der Offenbarung. In ihr ist jeder dem anderen solch ein Einzelner, nicht ein Typ, von dem die einzelnen nur Plagiate sind! niemals ein besonderer Fall [sind]! Wenn diese Frage – die Bitte an den anderen um Offenbarung seiner selbst – die Unergründlichkeit des anderen anerkennt, dann bedeutet sie den Verzicht darauf, den anderen von sich aus zu deuten. Im Gegenteil, man will ohne zu deuten – seinen Worten glauben. Und das ist entscheidend: Diese Frage (die Haltung!) schafft erst die Möglichkeit einer Offenbarung. Wer mir nicht so gegenübersteht, dem kann ich mich nicht offenbaren, und wem ich nicht so gegenüberstehe, dem nehme ich die Möglichkeit, sich mir zu offenbaren. |67 unbeschrieben; 68 XII.| Wenn es richtig ist, daß jede Frage bereits die Richtung auf die Antwort enthält, dann können wir hier genauer sagen: Wo ein Mensch ganz ein Fragender ist, da wartet er auf Offenbarung. Ganz Fragender sein – und Antwort durch Offenbarung, das sind Complemente. Eins gehört zum anderen. Ganz Fragender sein heißt aber selbst gänzlich ohne Rat sein, jeder Antwort entbehren.[42] Daher ist der Erhalt von Antwort in diesem Falle eine gänzlich unerwartete Situation, eine Gegebenheit mit der der Fragende garnicht mehr rechnete, also ein Neues. Nur solche Antworten erweitern den Kreis unseres Selbst.[43] |69 unbeschrieben; 70| Wo wir Christus so gegenüberstehen,

[42] Hier steht am Rand: "III."; das zeigt, daß dieses Blatt zu „III. Der Begriff der Offenbarung" gehört.

[43] Wie stark diese scheinbar vortheologische Offenbarungsauffassung bis ins Persönliche hinein für Iwand wichtig war, zeigt ein bisher nicht publizierter Teil seines Briefes vom 12.11.1925 (Hermann-Nachlaß, Berlin) „...mir ist hier erst klar geworden, daß Liebe nicht umschrieben werden kann mit Begriffen, sondern die Offenbarung der Persönlichkeit auf einen andern hin ist; an einem schönen Sommertag, nachdem ich Ihren Aufsatz über den Begriff der Offenbarung gelesen habe, habe ich einmal mit Ilse davon gesprochen, Ihr Aufsatz hat mir viel geholfen." – Daß Hermann eine solche Verbindung zwischen dem Offenbarungsgedanken und der Liebe der Verlobten nicht abwegig erschienen ist, kann man an seinem eigenen Brief an seine Braut Milli Meis sehen, der er am 13.1.1924 gegen Ende seines 20 Seiten langen Briefes schreibt: „Auch Schaeders Brief lege ich Dir bei. Er ist sehr hübsch, besonders der Ausdruck ‚Liebe, die uns will'. Es hängt das wieder mal mit meiner Theologie zu-

da ist dies der Christus, der sich uns in der Verkündigung seiner Boten naht. Diese bringt uns in die rechte Ratlosigkeit, die der Auftakt der Erkenntnis ist, einer Erkenntnis, die getragen sein muß von dem: Ich will dich – wenn anders sie uns Offenbarung sein soll.[44]

Ich glaube, daß die Männer, an deren Kunst uns das Bild Christi aufgehen soll, so reden konnten. Bei ihnen ist das: Ich will dich, der unausgesprochene und doch unüberhörbare Grundton aller Reden. Aber das ist nur, weil sie die feine Kunst können, von Christus so zu reden, daß ihre Rede uns solche Offenbarung ist. Sie reden immer hinweisend, sie bieten Christus nicht feil, indem sie ihn umprägen zu einer Theorie oder einer Lehre – sondern sie bleiben Boten, die nur auffordern: Kommet und sehet.[45] Nicht wird Christus in alle Welt zerpflückt, sondern alle Welt soll sich hinkehren zum Erhöhten, dessen |71| Kreuz die Stelle ist, wo Gott auf uns wartet.

Offenbarung heißt also nicht: Was früher nicht bekannt war, ist kundgetan, sondern: Was *mir* früher nicht bekannt war, ist *mir* kundgetan. Das Geheimnis Jesu Christi kann sich nur da enthüllen, wo Menschen da sind, in denen es geborgen ist. Es enthüllt sich im Herzen – aber nicht auf dem Papier. Die alten schrieben auf Stein, wir schreiben auf Papier – trotzdem gilt es auch heute noch:

Ihr seid unser Brief,
verfaßt in unserem Herzen
erkannt und gelesen von allen Menschen

---

sammen. Das ‚Ich will Dich' ist mir eine Kundgebung, die etwas Verwandtes mit Offenbarung hat. Gottes Offenbarung enthält auch nichts anderes, obwohl wir menschliche Liebe und Gottes Liebe nicht vermengen dürfen. Man redet so viel von Offenbarung, – als müßte es da immer neue Gedanken geben und Erkenntnisse, die es sonst nirgends geben kann. Man ist dann oft sehr entsetzt, wenn andere Religionen verwandte Gedanken zeigen. – Ich glaube, so ist es nicht. Was wir uns schreiben und sagen, sind auch keine neuen Wahrheiten und keine noch nie dagewesenen Erkenntnisse, die kein anderer erreichen könnte. Und doch sind es Erkenntnisse, die kein anderer geben oder empfangen kann; das liegt an dem ‚Ich will Dich', einer Kundgebung bezw. Erkenntnis, die einzigartig ist, weil sie nur mein Wille und Dein Wille haben oder geben kann. Eine Erkenntnis, die doch höher als Vernunft ist und den ganzen Menschen ergreift."

[44] "Ich will dich": In dem eben angesprochenen Aufsatz R.Hermann, Prolegomena zum Begriff der Offenbarung, jetzt GnW 5, 226. Vgl auch oben MS-Seite 51.

[45] Vgl: Thesen II 9.

ein Brief geschrieben, nicht mit Tinte, sondern
mit dem Geist des lebendigen Gottes
nicht auf Steintafel, sondern eingraviert
in Herzen von Fleisch und Blut.

Solche Schriftsteller gibt es in der Geschichte der Kirche Christi – an sie wollen wir uns wenden!

Thesenblatt III.

[Zur folgenden 4. Vorlesungsstunde]

1) Das Christusbild des Paulus muß in seiner Entstehung von dem Christusbild der Urgemeinde hergeleitet werden.

2) Die jüdisch-apokalyptischen Messiastheorien und die orientalisch-iranischen Speculationen über den Urmenschen haben keinen primären Einfluß auf das Christusbild des Paulus.

3) Die Christologie des Paulus concentriert sich um das *Werk* Christi, die des Johannes um die *Person*.

4) Die Christologie des Paulus ist anthropologisch angelegt, denn sein Werk liegt in dem <pro nobis> seines Kreuzestodes. Die Christologie des Johannes ist theologisch angelegt, denn seine Person ist der [υἱὸς τοῦ πατρός].[46]

5) Wo Christus im Centrum steht, ist der Gegensatz von „theocentrisch“ und „anthropocentrisch“ hinfällig. Christus ist der Mittler, d.h. anthropo-„logische“ und theo-„logische“ Betrachtung seiner selbst sind die mit ihm selbst gegebenen zwei „Standpunkte“.

6) Die Christologie der Urgemeinde hat ihre Wurzel in der Verknüpfung von Auferstehungserscheinung und neuem Schriftverständnis (vgl. Luc. 24, 25.45 auch VI Kor. III 14–18.)[47]

7) Das Schriftzeugnis und Jesu Tod bilden die Einheit von Verheißung und Erfüllung. (Acta II 31,32. III 18.26. II Kor. I 20, Un. III 2 b.).[48]

---

[46] Die Stelle ist auf dem Thesenblatt des Typoskripts von 1928 leer. Nach Iwands Ergänzung „Sohn des Vaters“ in der Nachkriegsbearbeitung wird dort die Eintragung der griechischen Worte durch die Hörer vogesehen gewesen sein: deshalb: [υἱὸς τοῦ πατρός].

[47] Die Angabe „VI Kor.“ zeigt, daß die Vorlage für das Typoskript von Iwand hier wohl handschriftlich war.

[48] Die letzte Angabe als nicht deutbar hat Iwand nach dem Krieg weggelassen: „Un. III 2 b“ könnte Verschreiber sein für Apokalypse III 14 b.

8) Der Tod Jesu ist die Klammer, die sein Leben als Prophet und seine Bestimmung als Messias zusammenhält. [παθεῖν] Durch das gewinnt das „historische“ Leben Jesu ([ταῦτα]) göttliche Notwendigkeit ([ἔδει]) Luc. 24, 26.[49]

9) Der Leidensgedanke wird Norm für die Messiasgestalt und das Leidensschicksal für deren Verkündiger. (rückwirkend von der Erfüllung, antijüdisch. Man vgl. etwa IV. Esra XIII. 6. Gesicht [etwa 12 f.]).

10) Durch die gemeinsame Berufung auf die Schrift wird der Kampf zwischen Juden und Urgemeinde unerbittlich.

11) In der urchristlichen Predigt erscheinen die Juden als die Werkzeuge Gottes, die, ohne zu wissen,was sie tun (Luc.23, 34. I Kor. II 8) Gottes Gesandten töten (Acta VII, 52 b. IV 27 II 23).

12) Durch die Betonung des Leidens (ἀποδοκιμάζεσθαι = Verworfenwerden Ps. 118, 22, Acta IV 11; Mtth:21, 42. 1. Petr. II 7 u.ä.) tritt der „Knecht Gottes“, besonders aber Jes. 53 in den Vordergrund von allen messianischen Verheißungen.

13) Die Titel Christi: Lamm ([ὁ ἀμνός]) Joh. I 29, Knecht ([παίς]) Acta III 13.26 IV 27.30 und [ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων] (Phil. II 7) weisen alle auf Jes. 53.[50]
14) Jes. 53 würde dann gemeint sein, wenn Paulus sagt, daß Christus für unsere Sünden starb “nach der Schrift“.
15) Es ist nicht unmöglich, daß Luc.V 8 ein Wort ist, das in die Auferstehungsgeschichte gehört. Dann ist bei Petrus die Erscheinung Christi mit einem Sündenbekenntnis verbunden. (vgl. Luc.V 1 ff. und Joh.XXI).

---

[49] Auch Thesen III 8 ist in der Nachkriegsfassung um den zweiten Satz verkürzt. Aber gerade auf diesen bezieht sich das Bibelzitat; es steht jetzt NW 1, 281 etwas verloren da. – Die jetzt gewählte Einfügung der ausgelassenen griechischen Wörter schlägt Peter Sänger vor im Verweis auf unten |84| und |42/43|.
[50] Die von Iwands Typogramm leer gelassenen Zwischenräume und Klammern lassen auch andere griechische Wörter zu, bei Phil 2, 7 stand vielleicht (wie NW 1, 281) nur ἄνθρωπος.

IV Vorlesung [Urgemeinde] |81–96|

|81| Das Lukasevangelium berichtet uns von einer Geschichte aus der Urgemeinde, die – mag man über das einzelne denken, was man will – in ihren typischen Zügen bezeichnend genug ist für die Denkweise der Urgemeinde. Zwei Jünger aus dem weiteren Kreis um Jesus gehen nach dem bei Jer[usalem] gelegenen Flecken Emmaus. Die Osterereignisse sind ihnen bereits bekannt. Sie wissen, daß die Frauen am leeren Grab die Stimme hörten: Was sucht ihr den lebenden unter den Toten. Aber es ist bezeichnend, daß dies die Jünger noch nicht überzeugt. Obschon der Gedanke der Auferstehung von den Toten dem späten Judentum durchaus kein fremder Gedanke war, wurden sie doch mit diesem Faktum nicht fertig. Schon darin liegt ein zuverlässiger Zug unserer Geschichte, der andeutet, daß es nicht das brutum factum der Auferstehung allein war, auf das sich der Glaube der Jünger gründete. Sondern dies Faktum wollte verstanden sein. Es gesellt sich zu ihnen ein Fremder, der sie nach ihren Gesprächen fragt. Sie erzählen ihm nun von Jesus von Nazareth, der ein prophetischer Mann war, mächtig vor Gott und allem Volk, den die Hohenpriester und Volksführer zum Tode verurteilten und kreuzigten.

Die Bezeichnung: Prophet – für Jesus spricht gleichfalls für das hohe Alter unserer Erzählung. |82| Und nun entdecken sie dem Fremden, daß sie von diesem Propheten Israels Erlösung hofften. Obwohl die Gesichte der Frauen am leeren Grab ihnen bekannt sind, sprechen sie davon als von einer gescheiterten Hoffnung. Man sieht, sie vermochten die Auferstehung Jesu nicht zu begreifen, da sie als ein gänzlich isoliertes Faktum da stand. Israel bleibt ja unerlöst.

Und nun tritt die Wendung in der Erzählung ein, als der Fremde das Wort ergreift und ihnen aus der Schrift beweist: ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν. Und dann beim Brotbrechen, erkennen sie, wer der Fremde war: Jesus selbst.

In dieselbe Richtung werden wir gewiesen, wenn Lk XXIV, 45 vom Auferstandenen sagt: Damals öffnete er ihren Sinn, sodaß sie die Schrift verstanden. [Am Rand:] Lk 24.45 τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. Es zeigt sich daraus, daß der Fremde ihnen den Sinn der Schrift deutet, daß mit der Auferstehung

für die Urgemeinde eine eigentümliche neue Weise der *Schrifterkenntnis* verbunden war. [Wieder im Haupttext:] Die Summe des, was sie verstanden, faßt er in den Satz zusammen: So steht es geschrieben, der Messias muß leiden und am dritten Tage auferstehen und daß man predigen müsse[n] in seinem Namen die μετάνοια zur ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν in aller Welt. [Am Rand:] οὕτως γέγραπται· παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι [ἐν] τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. |83| Wir finden darin die volle Bestätigung der paulinischen Worte aus I Kor XI und XV, daß die Predigt, Christus ist für unsere Sünden gestorben – zu den Elementen des urchristlichen Glaubens gehörte. Der Tod Christi ist Sühnetod für unsere Sünde – das ist urchristlich. Man könnte ein Wortspiel daraus machen und sagen, urchristlich: das heißt – wer dahinter noch zurückdenken will, der geht hinter das Christentum selbst zurück. Nicht Paulus ist etwa der Erfinder der Lehre vom Sühnetod. Es hat nie einen Glauben an Christus ohne diese Lehre gegeben.

- - - - -

Es ist also ein Doppeltes, was wir dem XXIV cap. des Lukas über das Christusbild der Urgemeinde entnehmen. Einmal ist maßgebend für sie der Satz: ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν. Lk. XXIV, 26, und zweitens: In seinem Namen soll zur Sinnesänderung aufgerufen werden εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν oder – wie Paulus sagt: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν κατὰ τὰς γραφάς (I Kor XV, 3.4) In diesen beiden grundlegenden Sätzen haben wir die Christologie der Urgemeinde. |84|

Sie weisen in eine doppelte Richtung. Einmal in die der direkten Christologie. Und zweitens in die der Soteriologie. Für die Christologie ist der Satz bezeichnend:

ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν.

In diesem Sätzchen bezieht sich ἔδει auf ταῦτα, παθεῖν auf Christus.

Diese Ereignisse – ταῦτα – die sich hier abspielten, die Hohenpriester und Ältesten kreuzigen einen Propheten, von dem das Volk die Erlösung erwartet. – Das ist kein Zufall, sondern Bestimmung. Das ist Jesus nicht widerfahren, weil er dies oder das tat, unvorsichtig war oder provozierend – es mußte ihm widerfahren, weil er der Chris-

tus war. Der Tod durch das eigene Volk, durch dessen Priesterschaft und Führer, das ist das von Gott designierte Christusschicksal. Der Tod ist der Punkt, an dem das irdische Leben Jesu mit all seiner Zufälligkeit einmündet in die längst feststehende und geweissagte göttliche Ordnung. Dieser Tod ist es, der die Verklammerung zwischen dem Propheten und dem Christus bildet.[51] Und die hier fühlbar |85| werdende Notwendigkeit läßt nicht nur Jesu Handeln, sondern auch das der Juden in einem ganz anderen Lichte erscheinen. Die Juden sind, ohne es zu wissen, Werkzeuge in der Hand Gottes, der in Christus seinen Heilsplan vorsätzlich ausführt. Das ist nicht etwa eine Entschuldigung der Juden, sondern die ungeheuerlichste Anklage, die sich denken läßt. [Am Rand:] ὡρισμένη βουλῆ και προγνώσει (Sobald ein Plan Gottes sichtbar wird, ist Theologie eingeleitet.) [Weiter im Haupttext:] Die Jünger rufen den Juden zu: daß Gott sie zum Henker des Messias gebraucht hat, d.h. nicht nur, Gott wird Euch strafen – sondern: Ihr seid längst verworfen, und Mc [Markus] 14,21 gibt diese urchristliche Stimmung gut wieder in dem Worte Jesu an Judas: Des Menschen Sohn geht zwar hin, wie von ihm geschrieben steht. Wehe aber dem Menschen, durch den des Menschen Sohn verraten wird. Es wäre [gestrichen: „ihm“] besser, jener Mensch wäre nie geboren. – Zwar gilt dies Wort dem Judas, aber dieser ist der äußerste Exponent des jüdischen, antichristlichen Elementes. An ihm wird das göttliche Gesetz i[h]n hellstem Maße sichtbar, das im übrigen dem ganzen Volke gilt. Obschon der Christus sterben muß – in der Notwendigkeit göttlichen Heilsplanes – so ist dennoch der, durch den es geschieht, der Verworfenste, der unter der Sonne lebt. Das folgt daraus, daß Gott sich seiner dazu bedient. |86|

Aber nicht nur das ἔδει und ταῦτα – sondern auch das παθεῖν und Χρίστος [sic!] gehören zusammen. D.h. Leiden gehört nun zum Wesen des Messias. Das ganze Messiasbild des Alten Testaments tritt unter die Norm des παθεῖν. Das ist der Schlüssel, der die ganze Schrift öffnet. Das ist der neue Gesichtspunkt, den die Urgemeinde hat. Die Jünger treffen nun eine ganz einseitige Auswahl unter den Messiasideen des Alten Testaments: Der Messias ist grundsätzlich der in der Welt leidende und verkannte. Dadurch, daß Jesus als der Christus erkannt wird, tritt seine ganze empirische Geschichte unter das Licht göttlicher Heilsnotwendigkeit – aber nicht ohne daß zugleich die

[51] Vgl. Thesen III 8.

Messiasidee unter die Norm des παθεῖν, des Leidens tritt. Beides die Folge davon, daß die Jünger Jesu [Tod] von der Schrift aus und die Schrift von Jesu Auferstehung aus verstehen. |87|

παθεῖν – Leiden – d.h. nicht nur Schmerzen haben, im Elend sein, sondern es heißt: Unterliegen, in die Gewalt der Feinde kommen, hilflos der Welt ausgeliefert sein. „Anderen hat er geholfen – und sich selbst kann er nicht helfen" – in diesem Spott liegt die tiefe Wahrheit des Christusschicksals und darum, weil hier eine Wahrheit verspottet wird, ist der Spott so gottlos. Er kann sich nicht helfen – weil er sich nicht helfen darf, er wäre sonst nicht der verheißene Gerechte. – παθεῖν – d.h. Gottesreich und Weltreich gehören nicht zusammen, daher muß der Messias in dieser Welt scheitern und das ist das Echtheitszeichen seiner Messianität. [Am Rand:] das heißt ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. Phil. II, 8. – Schon klingt das paulinische Wort an: τὸ ἀσθενές τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων, welches ja auch an seiner Stelle (I Kor I, 25) auf die Juden gemünzt ist. |88| Diese beiden Gesichtspunkte der Notwendigkeit und des Leidens, des ἔδει und des παθεῖν – bestimmen die urchristliche Predigt. Wir können dies etwa an der Stephanusrede Acta VII aufzeigen:

Stephanus sagt – u.a. in seiner Rede: Mose hielt sich dafür, daß er seinen Brüdern das Heil bringen würde. Die aber verstanden ihn nicht. Dem Stichwort σωτηρία entspricht die Entgegnung: οἱ δὲ οὐ συνῆκαν. Der Heilbringer wird zurückgestoßen [Am Rand die entsprechenden griechischen Wörter aus Apg 7, 27.35.39.39]. Und die Worte, in denen sie seine Botschaft abweisen, sind nicht minder deutlich: Sie sagen, wer hat dich zum ἄρχων und δικαστής gemacht? Die Anspielung auf Christus liegt auf der Hand. ἄρχων entspricht dem bereits in der Urgemeinde gebräuchlichen κύριος-Titel, und δικαστής, das ist nicht – wie man annehmen möchte, Weltenrichter, sondern wie v. 35 zeigt: λυτρωτής – Erlöser. Der Sühnetod Christi steht im Hintergrund. |89|

Moses Schicksal – verkannt zu werden – ist Prolepse des Messiasschicksals. Das wird aus den Schlußworten der Stephanusrede deutlich, die die ganze Polemik in einem Satz zusammenfaßt: „Eure Väter haben die getötet, die vom Kommen des Gerechten [Am Rand auf

griechisch] (δίκαιος Menschensohn-Titel seit Henoch) redeten, desselben, den Ihr nun verraten und ermordet habt.“ Das ist der entscheidende Schlag gegen das Judentum. Sie, die sich als die Verehrer der Propheten glauben, stehen in der Tradition ihrer Mörder. Eine unerbittliche Schicksalslinie schneidet mitten durch das Volk der Verheißung: Hier die dem Messias vorauflaufenden Gottesboten und er selbst, die sterben müssen – dort das Volk, die Priesterschaft und die staatliche Macht, die Werkzeug Gottes sind in diesem unabwendbaren Gericht und dadurch gerade ihre Verlorenheit dokumentieren. Johannes hat auch dieses gut ins Wort gefaßt: Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet. |90|

Wir haben nun auch die Kampffront deutlich vor uns, in der sich die Urgemeinde befand. Daß sie mit den Juden in gleicher Weise das Alte Testament anerkannten, das war nicht eine Abschwächung, sondern das war die schärfste Form des Kampfes. Um dieses Recht auf die Schrift ging gerade der Kampf. Denn die Apostel lassen nun die γραφή selbst wider ihre Behüter und Verehrer zeugen. Die Ungelehrten treten gegen die Rabbinen auf und geben sich nun als die Vertreter der Anklage, welche die ganze Geschichte des Volkes wider die erhebt, die sie am besten zu bewahren trachten. Die Christen schritten also damit zum Angriff auf die heiligsten Güter des Judentums. Nicht die Predigt vom Auferstandenen, sondern deren Verbindung mit dem Schriftbeweis, das neue Messiasbild und das Gottesgericht, die machen aus dem Gegensatz einen Kampf um Leben und Tod . Nicht die Juden – sondern die Christen waren die Unerbittlichen. Und wir urteilen ungeschichtlich, wenn wir die Urgemeinde in die Nähe des Judentums rücken. |91|

Aber dieser ganze Kampf wäre unverständlich, wenn wir nicht annehmen, daß mit der Auferstehung eine neue Schrifterkenntnis anhebt, aus der sich die ersten Züge der Christologie überhaupt ergeben. Man könnte als Vergleich etwa daran erinnern, daß Luther über sein Turmerlebnis, wo er an Rm I, 17 den Begriff: iustitia neu verstand – die Worte gesetzt hat: ibi continuo mihi alia facies totius scripturae apparuit. Die urchristliche Christologie ist nur so zu verstehen, sie ist in einer großen Stunde begonnen worden, sie ist der Inhalt der Predigt und die schärfste Waffe gegen die Juden. [Am Rand:] Ohne die Schrift wäre keiner der beiden weltgeschichtlichen Augenblicke denkbar. Die γραφή ist eben mehr als eine Urkunde.

Fragen wir nun noch nach dem speziellen Inhalt des neuen Schriftverständnisses, nach den konkreten Auswirkungen desselben im Lesen und Citieren des Alten Testaments, dann dürfen wir – im Einklang mit den neuesten neutestamentlichen Forschungsergebnissen auf die Vorrangstellung des Deutero-Jesaja hindeuten.[52] Es ist klar, daß, wenn das Leiden und Verkanntwerden Echtheitszeichen des Messias ist, das Bild vom Leidenden und Verkannten Gottesknecht |92| die erste Stelle in den messianischen Weissagungen einnehmen mußte. Lohmeyer hat es betont, daß Jes 53 darin einzigartig ist, daß es menschliche Niedrigkeit und göttliche Hoheit in einer Gestalt findet. Und wenn wir auf das häufige Vorkommen der Stelle achten, dann haben wir auch einen handgreiflichen Beleg, in dem sich die Wirkung des neuen Schriftverständnisses dartut. Von diesem Schriftcitat aus macht Philippus, einer der hellenistischen Prediger, dem Kämmerer aus Äthiopien das Evangelium deutlich. Lk. 22,37 sagt Jesus: Was da geschrieben steht, das muß an mir erfüllt werden, dies: καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη – das ist Jes. 53, 12. Und wenn Johannes sagt (I, 29), ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, dann steht das in deutlicher Parallele zu Jes. 53, 7 ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα [αὐτοῦ]. |93|

Am häufigsten begegnen wir dem Bild vom Lamm in der Apc [Offenbarung Joh], etwa 30 mal. Dort heißt es aber ἀρνίον. Es ist wahrscheinlich, daß wir hier eine andere Sprachentwicklung vorliegen haben. ἀρνίον ist Übersetzung des aram[äischen] יא [hcsiä]rbeh ,לט) gnilgnüJ nov gnutuedeB eid tah saD .טלהπαίς) und Lamm (ἀρνίον). Da παῖς im Sinne von Knecht urchristliche Bezeichnung für Jesus ist Act III, 13 IV, 27.30 und auch die gebräuchliche Übersetzung für Ebed-Jahwe in der LXX, so sehen wir in diesem Begriff <Ebed-Jahwe> des Deutero-Jesaja die Wurzel für die Bezeichnungen Christi als ἀμνός, ἀρνίον, παίς (vielleicht |94| auch υἱός τοῦ θεοῦ) und δοῦλος, welches freilich nur Phil. II, 7 in der Formel μορφὴν δούλου λαβών auf Christus Anwendung findet. Aber auch das Wort δουλεύειν finden Sie Jes 53, 4 auf den Messias angewandt.

[52] Vgl. Thesen III, 12.

Wir finden hier eine deutliche Linie: Auferstehung : Schriftverständnis – Messias als Leidender – Jes 53 – Bezeichnung Jesu als ἀρνίον, ἀμνός , παίς, ἐν μορφῇ δούλου ὤν.

Aber diese formalen Beobachtungen sollten nur zeigen, wie sich das neue Schriftverständnis concret auswirkt. Jes. 53 tritt als bestimmender Faktor in die Christologie ein. Ist das aber einmal gesehen, dann brauchen wir nicht mehr lange zu suchen, was der Zusatz κατὰ τὰς γραφάς X. ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν – bedeutet. Er bedeutet, daß Christus nach dem Zeugnis von Jes. 53 für unsere Sünden starb. Die Lehre von dem Sühnetod Christi wird – abgesehen von Herrenworten – mit Jes. 53 begründet. Denn da ist das Leiden des Gottesknechtes stellvertretendes Leiden. |95|

Αὐτὸς ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ᾽ αὐτὸν, τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. (Jes 53, 5)

Es will mir jedoch scheinen,als ob auch hier noch ein letzter, abschließender Gedanke fehlte. Denn es bleibt der Sühnegedanke sehr theoretisch, trotz allem. Mit aller Vorsicht möchte ich noch eine Vermutung hinzufügen: Ihnen allen wird in Erinnerung sein, daß Petrus zu Jesus sagt: „Herr, gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch“. Die Geschichte spielt am See Genezareth. Es ist die Geschichte der Jüngerberufung. Aber sie ist von der Berufungsgeschichte des Mc. [Markus] ebenso verschieden, als sie einer andren wichtigen Geschichte ähnlich ist, Joh 21. Dies ist eine Auferstehungsgeschichte. Wenn uns Lukas in V, 1 ff. eine alte Tradition der Erscheinungen des Herrn am See Genezareth mitteilt, dann würden wir hier in dem Worte eine neuen |96| Anknüpfung finden: Danach wäre für Petrus die Begegnung mit dem Auferstandenen verbunden gewesen mit einem elementaren Bekenntnis seiner Sünde, und wir hätten in dem Satz: Christus ist für unsere Sünden gestorben – wirklich das Evangelium des Petrus vor uns, das er aus innerstem Erleben in der Begegnung mit dem Auferstandenen erfaßt hatte. Zumal da dann erklärlich würde, warum die Verleugnung des Petrus in allen Evangelien eine solche Betonung erfuhr.[53]

[53] Vgl. Thesen III 15.

Dann würde aber auch deutlich, daß hier wieder die beiden Ströme zusammenflossen – das Evangelium Petri traf sich mit dem aus Deutero-Jesaja gewonnen[en] Verständnis des Todes Jesu.

Jedenfalls finden wir dann, daß die beiden Momente: die Entdeckung des Schriftsinnes und das Verständnis des Todes Christi als Sühnetod auf genuinen Erfahrungen der ersten Jünger beruhen, in denen diese selbst Christus fanden. Und dieses Erste, das uns von der Urgemeinde überkam, darf nicht über dem paulinischen oder johanneischen Bilde vergessen werden.

[Alternative zur IV. Stunde] |35–42|

|35| Man kann nicht vom Werk Christi reden ohne von der Person [Christi zu reden], und umgekehrt. Warum, das wird noch zu zeigen sein – aber man kann das Bild Christi christologisch und anthropologisch entwerfen, vom Menschen aus und vom λόγος τοῦ θεοῦ aus. Das eine tut Paulus, das andere Johannes. Und darum ist es grundverkehrt, wenn man die Christologie als fortlaufende Geschichte einer Idee darstellt, da sie sich schon im Neuen Testament gabelt; die beiden Stämme sind verwandt – aber sie dürfen nicht gewaltsam in eins gedrängt[?] werden. Das Senfkorn der urchristlichen Lehre von Christus ist aufgegangen zu einem gewaltigen Baum – das ist nicht die linienhafte Entfaltung der Christusidee, welches eine idealistische Entstellung der Dogmengeschichte ist.|36|

Paulus übernimmt von der Urgemeinde das Bekenntnis: Christus ist für unsere Sünden gestorben. Er sagt dies offen den Korinthern gegenüber und betont, daß dies Stück zu dem ersten gehörte, was er ihnen vom Evangelium brachte. Und zwar lautet die Stelle: Ich habe es Euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich selbst durch Überlieferung empfing, „daß Christus für unsere Sünden starb gemäß der Schrift, und daß er begraben wurde und daß er auferweckt wurde am dritten Tage nach der Schrift“. Paulus sagt ausdrücklich, daß er es selbst als ein Lehrstück empfing: παρέλαβον. Παραλαμβάνειν heißt in der klassischen Gräzität: „ein Inventorium übernehmen“[54], „von den Vorfahren überkommen, durch Überlieferung erhalten“. Wenn Herodot berichtet, daß die Samothraker τὰ ὄργια – die Mysterienkulte – von den Pelasgern übernommen habe[n], dann sagt er παρέλαβον. Dem entspricht der Sprachgebrauch des Paulus. Die Tatsache, daß die Korinther von ihm diesen Catechismus der Urchristenheit empfingen – bezeichnet er gleichfalls mit παρελάβετε. |37|

Wenn er sein παρέλαβον in Parallele stellt zu dem – auf sie gerichteten – παρελάβετε, zeigt er damit deutlich, daß er Traditionsgut, das er selbst empfing, weitergab, und daß er es von Menschen empfing, so wie die Korinther es von ihm empfingen.

[54] Das Wort Inventorium ist im Deutschen unüblich; vielleicht hat Iwand im Lexikon von Liddle/Scott den englichen Satz gefunden und etwas flüchtig gelesen: receive things as stated in an inventory by their predecessors.

Dürfen wir dafür das Verbum παραλαμβάνειν als terminus technicus für Überlieferung von Traditionsgut ansehen, dann erledigt sich damit die Meinung derer, welche meinen, Paulus habe seinen Abendmahlsbericht 1 Kor. XI durch eine unmittelbare Offenbarung des Erhöhten, also durch ein Wunder, empfangen. Denn Paulus leitet den Abendmahlsbericht ein durch den Satz: ἐγώ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου. Wenn παρέλαβον auch hier heißt: ich empfing als Traditionsgut, dann handelt es sich beim Abendmahl für Paulus um ein *Herrenwort*. Gehörte aber auch der Abendmahlsbericht zum Überlieferungsgut des Paulus, dann verstärkt sich das Gewicht des Satzes vom Sühnetod Christi. Denn hier sagt Jesus selbst: τοῦτο μού ἐστιν τὸ σῶμα ὑπὲρ ὑμῶν. Der Unterschied zwischen dem Satz aus 1 Kor XV und diesem ist, daß es dort heißt: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ |38| τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς; dieser Zusatz κατὰ τὰς γραφάς entspricht dem ἀπὸ τοῦ κυρίου. Dieser Satz, daß Jesus für unsere Sünden starb, ist ihm also zugleich als ein *Herrenwort* und ein *Schriftzeugnis* mitgeteilt. Da aber, wie aus Römer III offenbar wird, Paulus in Christus die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ sieht, von der er sagt: μεμαρτύρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, so bilden seine beiden Bezeugung[en]: Schriftzeugnis und Herrenwort eine Einheit, die Einheit von Verheißung und Erfüllung. Auch dieser letzte Gedanke gehört bereits zur urchristlichen Tradition.

– – –

Was bedeutet er der Urchristenheit selbst?

Die Entdeckung des Zusammenhanges zwischen dem Geschehnis, das die Jünger in der Osterwoche erlebten, und dem Schriftzeugnis gehört zu den entscheidenden Erkenntnissen, die wir der Urgemeinde, d.h. den Jüngern Jesu, verdanken. Sie muß zeitlich mit der Auferstehung zusammengefallen sein, sodaß wir nicht nur von dieser, als dem wesentlichen Ereignisse reden dürfen,|39| sondern zugleich das andere hinzunehmen müssen, was Lukas in die Worte gebracht hat: διήνοι-ξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. (Lk. 24,45)

Sie wissen alle, daß der Schriftbeweis im Neuen Testament sehr häufig ist, auch in den der II. Generation angehörigen Schriften, das ist das Erbe der Urgemeinde. Die Entdeckung des *Schriftsinnes* fällt für die Jünger zusammen mit der *Auferstehung*. Das ist hier nur zu konstatieren, denn wir können uns ja mit dem Problem selbst nicht befassen, da es den Rahmen sprengt. Das Problem ist: Was haben *Auferstehung und Schrift-Sinn* miteinander zu tun, von der Beantwortung dieser Frage hängt übrigens auch unsere Stellung zur Schrift ab, das Problem der pneumatischen Exegese etc.

Wie kommen wir zu dieser Konstatierung: Erinnern Sie sich an die Emmausgeschichte. Da gehen zwei Jünger Jesu aus dem weiteren Kreis nach Emmaus. Die Erei[g]nisse von Jerusalem sind ihnen bekannt. Nicht nur der Tod Jesu, sondern auch, daß die Frauen am Grabe Engel sahen und die Worte hörten: Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? |40|

Der Bericht dürfte der judenchristlichen Sonderquelle des Lukas angehören. Er ist glaublich, weil er nur die Frauen das Erlebnis haben läßt – aber bezeichnend ist dann, daß diese beiden Jünger es trotzdem nicht zu fassen vermögen. Und nun gesellt sich ein Fremder zu ihnen und zeigt ihnen, daß die Propheten gerade dies geweissagt haben: Mußte der Messias nicht leiden, und – so – eingehen in die Herrlichkeit? Das gibt den Ausschlag. Und der, welcher ihnen die Augen dafür öffnet, ist der Auferstandene selbst. Das ist ein unabweisbares Kennzeichen dafür, daß mit der Auferstehung ein neues – ganz und gar neues Schriftverständnis einsetzt. Man könnte etwa an die Worte Luthers denken, der auch bereits die Schrift durch und durch kannte, und dann, als er sein Turmerlebnis hat, von sich sagt: Ibi continuo mihi alia facies totius scripturae apparuit.- - -

Haben wir erst einmal erkannt, daß die Beziehung von Auferstehung und Schriftbeweis in der Urgemeinde ihre geschichtliche Geburtsstunde erlebte – und der Glanz jener Stunde liegt noch heute |41| auf dem A[lten] T[estament], – dann können wir auch den Prozeß im einzelnen zu analysieren versuchen.

Zunächst – was bedeutete diese Entdeckung damals für die Jünger Jesu! Sie fanden damit die Basis, um mit den Juden in einen Gegensatz zu treten. Jeder Gegensatz braucht eine gemeinsame Basis. *Das ist die Schrift.* Wir stellen uns die Situation der Urgemeinde

falsch vor, wenn wir glauben, die Jünger hätten nur die Auferstehung dessen behauptet, den die Juden meinten, zu den Toten gelegt zu haben. So nicht. Sondern der Gegensatz entsteht an der Schriftauslegung, die Juden und Christen Autorität ist.[55] Aber die Jünger haben eine ganz andere Art, die Schrift zu sehen. Die ungebildeten Fischer stehen mit ihrem neuen Verständnis gegen die Schriftgelehrten. Die Jünger Jesu haben nicht nur die Kunde von der Auferstehung ausgebreitet, sondern sie haben zugleich – und das macht ihre Predigt so gefährlich – ein neues Schriftverständnis proklamiert. Der Inhalt ihrer Entdeckung ist ganz klar. Er steckt in dem Satze, den wir im Bericht der Emmausjünger finden: ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν. |42| In diesem Sätzchen bezieht sich ἔδει auf ταῦτα – παθεῖν auf Χριστόν. ἔδει und παθεῖν haben den Ton.

Diese Ereignisse – ταῦτα – die sich abgespielt haben, die Ältesten und die Priesterschaft kreuzigt einen Propheten Gottes – ist kein Zufall, sondern Bestimmung. Das ist nicht so zufällig, wie alles, was sonst dem Menschen Jesus von Nazareth widerfuhr – , das ist ihm auch nicht widerfahren, weil er die Gefahr suchte, weil er unerschrocken redete, sondern das *mußte* ihm widerfahren, weil er der *Christus* war. Der Tod durch das eigene Volk, durch die Priesterschaft und Pharisäer, der gehört zum *Christusschicksal*. Darum ist sein Tod der Augenblick, wo sein irdisches Schicksal aus aller Zufälligkeit heraustritt, und Einblick tun läßt in die göttliche Heilsordnung. Dieser Tod ist es, der die Verklammerung zwischen dem Propheten und dem Christus bildet.[56] Und die Notwendigkeit, die hier sichtbar wird, läßt nun auch das ganze Leben Jesu in einem anderen Lichte erscheinen: |43| die Frage, warum es *notwendig* war, erfuhr auch bald eine – sehr seltsame Lösung. Aber davon erst später.

Nicht nur das ἔδει und das ταῦτα worunter schließlich das ganze irdische Leben Jesu zu verstehen ist, gehören zusammen, sondern auch das παθεῖν und Χριστός. Das Messiasbild des Alten Testaments tritt unter den Maßstab des παθεῖν. Dieser Schlüssel öffnet die Schrift und erschließt sie ganz neu. Messianisch gilt den Juden und den Christen das Alte Testament – aber die Jünger Jesu treffen nun eine, ganz einseitige[,] Auswahl unter den Messiasideen des Alten

[55] Vgl. Thesen III 10.
[56] Vgl. Thesen III 8.

Testaments. Der Messias ist grundsätzlich der in der Welt Leidende und Verkannte. Jesus ist der Christus – aber nicht ohne daß der Christus, d.h. der Messias durch Jesus eine ganz bestimmte Prägung erfährt: *Sein Sein ist παθεῖν*. Gottesreich und Weltreich können nicht übereinkommen. „Die Welt haßt mich, weil ich von ihr zeuge, daß ihre Werke verwerflich sind" (Joh VII 7). „Das Licht war in der Finsternis und die Finsternis nahm es nicht an" (Joh I 4). παθεῖν – Leiden, d.h. nicht allein Schmerzen haben, Leid haben – sondern es heißt: Unterliegen, in die Gewalt der Menschen kommen, hilflos der Welt ausgeliefert sein. Anderen hat |44| er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen – παθεῖν – d.h. der Messias muß in dieser Welt scheitern, und das gehört zu seiner echten Messianität.

Wir können das noch in der Rede des Stephanus aufzeigen, die uns im VII. cap. von Acta. erhalten ist. Das Verkennungsmotiv – wie es Wendland nennt – ist das eine der beiden herrschenden Motive. Das ist ein Beispiel für die urchristliche Predigt, die sich nur aus *diesen beiden Gesichtspunkten* ergibt. Sie kennt keinen Compromiss, gerade weil die Schrift beiden Seiten letzte Autorität ist, darum trifft der Angriff der Judenchristen ins Herz. Wir meinen zu leicht, der Gegensatz sei erst durch Paulus gekommen. Das ist eine Entstellung. Nicht die Predigt vom Auferstandenen – sondern diese durch den Schriftbeweis begründet schafft die Gegensätze, wo es auf Leben und Tod geht. Der Pharisäer Paulus hat nicht ohne Grund die ἐκκλησία mit dem Schwert verfolgt. |45|

Stephanus sagt in seiner Rede: Moses hielt sich dafür, seinen Brüdern das Heil zu bringen. Die aber verstanden ihn nicht. Dem Stichwort σωτηρία – entspricht die Entgegnung: οἱ δὲ οὐ συνῆκαν. Sie stoßen ihn mit den Worten zurück, die LXX-Citat sind: Wer hat dich gemacht zum ἄρχοντα καὶ δικαστήν. Hinter den beiden termini steht der κύριος der Christen und der Weltenrichter. Moses' Schicksal ist Prolepse des Messiasschicksals. Und dann sammelt er ,die Argumente am Schluß zu dem entscheidenden Wurf[?] gegen die Juden: Eure Väter haben die getötet, die vom Kommen des δίκαιος redeten, ihr aber habt diesen selbst verraten und ermordet. Die Schrift – das Gotteswort – zeugt selbst wider ihre treuesten Verehrer. Eine unerbittliche Schicksalslinie schneidet von Anbeginn durch das Volk, dem der Messias verheißen ist. Hier die Gottesboten, die getötet werden – dort Volk und Priesterschaft und Staats-Regiment, die Werk-

zeuge Gottes sind zu diesem unabwendbaren Endgericht.[57] |46| Das Schicksal des Judas ist typisch für das der Juden. Der Menschensohn muß sterben – aber wehe dem, durch den er stirbt. Dies Faktum stellen die Jünger Jesu nur fest. Es ist die unabweisbare Consequenz des Satzes ταῦτα ἔδει Χριστὸν παθεῖν Und das ist die Kraft ihrer Predigt. Die Schrift wird aber auch Mittel zur Verständigung. Wem die neue Auslegung der Messiasbotschaft eingeht, der schwenkt ins andere Lager über.

[57] Vgl. Thesen III 11.

[Philipper 2, 6–11][58]

Der in Gottesgestalt sein Wesen hat
erhielt nicht im Raube
das Gotte gleich – Sein.

Sondern entäußerte sich selbst
da er Knechtsgestalt annahm
menschenähnlich werdend.

Seinem Stand nach erwiesen als Menschensohn
demütigte er sich selbst
da er gehorsam ging in's Todesreich.

Darum hat Gott ihn auch emporgehoben
und hat ihm verliehen
den Namen, der über jedem Namen ist.

Damit in Jesu Namen
sich beuge jedwedes Knie
derer im Himmel und auf Erden und unter der Erde

Und jede Zunge bekenne
daß Kyrios Jesus Christus
zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters

[58] Zu der Übersetzung von Phil. 2, 6-11, die den Thesen als Einzelblatt in Schreibmaschinen-abschrift hinzugefügt ist, vgl. Iwand an Hermann 21.12.1928 (NW 6, 181): „Sehr gut ist Lohmeyers *Kyrios Jesus.*[58] Der Begriff *biologisch*, mit dem er am Anfang arbeitet, ist nicht glücklich, aber sonst ist doch diese Untersuchung hervorragend. Ob man wirklich εὑρίσκειν ὡς nicht sagen kann, ob ὡς zu ἄνθροπος gehört und = sicut homo – Menschensohn ist, so daß zu übersetzen ist, erfunden als Menschensohn?" – In Hermanns Exemplar von *Kyrios Jesus,* finden sich gegen Ende weniger Lesespuren als auf den Seiten 1–24; Lohmeyers Menschensohn-Auslegung, an die Iwand seine Fragen stellt, steht aber auf Seite 38. Auf den Seiten 15 ff., wo der von Iwand als unglücklich bezeichnete Begriff „biologisch" sich findet, hat auch Hermann viele Randnotizen mit Zustimmung und Anfragen in das Lohmeyersche Buch geschrieben.

Thesen IV.[59]

von Phil.II v.5 ff zu Paulus.
1) Die Kenose Christi ist die Antwort auf die Versuchung, Gottgleichheit eigenmächtig zu erwerben. (harpagmon hegeistai). Die Abweisung der Versuchung ist das Gericht über den Versucher.
2) Die Tat der Kenose ist es, die den Menschen Jesus von allen Menschen unterscheidet, obschon sie ihn gerade mit diesen gleichmacht. Die Wahl des Todes ist die Verwirklichung der Möglichkeit, die ihm dank der Kenose zustand.
3) Christi Tod ist nicht der natürliche Ausgang seines Lebens, sondern Leben und Tod sind verknüpft durch Gehorsam.
4) Christi Gehorsam macht Gottes Willen sichtbar. Also schauen wir den Willen Gottes in Christi Tod.
5) Der Gekreuzigte ist der zur Anschauung gebrachte Tod Jesu.
6) Das Bild des Gekreuzigten ist die Demonstration des Willens Gottes in der Welt.
Paulus und die Urgemeinde.
1) Der Gegensatz zwischen Paulus und der Urgemeinde ist kein Gegensatz des Glaubens, sondern der Theologie.
2) Die Urgemeinde fürchtet in Pauli Kritik am Gesetz[,] Kritik an der Gottesoffenbarung. Denn ihr ist Schrift = Gesetz.
3) Die Urgemeinde fordert im Hinblick auf den Tod Christi metanoia, Paulus im Blick auf den Gekreuzigten epignosis. Rm [Römer] X,3 [richtig: 2].
4) Die Theologie des Paulus ist der Text unter das Bild des Gekreuzigten. Das ist ein Finden des Darinliegenden, kein Hineinlegen von Erfundenem.
5) Die Jünger gewinnen ein Bild Christi aus ihren Beziehungen zu seinem Leben. Paulus gewinnt aus dem Bild seines Todes die lebendige Beziehung zu Christus.
6) Der durch Palästina wandelnde Herr gehört in die Zeitgeschichte – der Gekreuzigte in die Geschichte aller Zeiten. Denn das „Für Euch“ ist zeitlich nicht begrenzt.

[59] Die Übersetzung der Philipperbrief-Stelle ist hier im Gegensatz zu NW 1,281 f. auf eigenem Blatt den Thesen IV. vorausgeschickt. Ab jetzt sind auf den Thesenblättern griechische Wörter in deutscher Umschrift eingesetzt (nicht immer korrekt).

V. Stunde [Phil 2] |97–114|

|97| Wir kommen heute zu der, bereits oft erwähnten, Stelle: Phil II, 5–11. Diese Stelle galt bisher als locus classicus der paulinischen Christologie. Sie galt darum so viel, weil Paulus die Christologie hier mit einer Geschlossenheit vorträgt, die nirgends wo in seinen Schriften ihresgleichen hat. Man übersah das Problem, das in dieser Einzigartigkeit liegt. Denn es ist doch zum mindesten verwunderlich, daß Paulus gerade hier eine ausgedehnte Christologie entfaltet.

Der Zusammenhang, in dem unser Stück steht, ist eine ausgedehnte Paränese. Und zwar hat Paulus die Leser gerade ermahnt, es möge einer den anderen in Demut über sich stellen, niemand soll auf das Seine sehen, vielmehr auf das, was des anderen ist. Und nun weist er auf Christus hin, als das Vorbild solcher Gesinnung. In ähnlicher Weise handelt er II Kor VIII, wo es ihm darauf ankommt, die Korinther zu dem Kollektenwerk für die jerusalemischen Gemeinden zu gewinnen. Er sagt, sie möchten |98| seine Bitte nicht als Befehl verstehen, aber dennoch sei dies Werk ein Prüfstein ihrer Liebe. Und dann fährt er – ganz ähnlich wie in Phil II, 6 – fort „Denn ihr kennt die Gnade unseres Herrn, Jesu Christi, daß er um euretwillen arm wurde, er, der reich war, damit Ihr durch seine Armut reich würdet“. Aber gerade, wenn wir diese Stelle mit der weitausgreifenden Christologie in Phil. vergleichen, zeigen sich die Unterschiede. Paulus faßt hier alles, was er sagen will, in das Wort ἐπτώχευσεν zusammen. Und setzt, zum Zwecke der Paränese hinzu: δι᾽ὑμᾶς ἐπτώχευσεν. Gerade das typische δι᾽ὑμᾶς fehlt Phil.[2]. Dort wird die Erniedrigung Christi als ein ganz objektiver Vorgang geschildert, der seine Erhöhung zur Folge hat: διὸ καὶ ὁ θεός αὐτόν ὑπερύψωσεν. Die Erniedrigug hat hier eine Folge für Jesus selbst. Gott erhöht ihn darum. Viel eher dürfte man an den Eingang von Rm [also: des Römerbriefs] erinnern, wenn man dazu eine Parallele suchte. Dieser Eingang in Rm. Ist aber alles andere als paränetisch, sondern eher doxologisch. |99|

So ist der Zusammenhang, in dem wir die paulinische Christologie in Phil. antreffen, nur ein sehr loser. Es läßt sich nicht einsehen, warum Paulus von der Erhöhung Christi und seiner Einsetzung zum

κύριος redet, wenn er nur ein Beispiel für die den Philippern anempfohlene Erniedrigung ταπείνωσις sucht. Auch die Fortsetzung der Stelle in v. 12 bestätigt dies, denn mit ὥστε nimmt Paulus die Paränese wieder auf, die er fallen gelassen hatte.

Nun haben bereits mehrere Forscher bemerkt, daß das Schlußstück der Christologie einen festgeprägten Charakter an sich hat. Es klingt wie eine urchristliche Hymnologie[60]: Darum hat ihn Gott auch erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, damit im Namen Jesu sich beuge jedwedes Knie, im Himmel und auf Erden und unter der Erde, und jede Zunge bekenne: daß Kyrios Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters. Diese Schlußdoxologie ist zudem keineswegs mehr auf die Gläubigen, nicht einmal mehr auf Menschen beschränkt, son|100|dern spricht von dem Lobgesang der ganzen Kreatur. Sie ist kosmisch und erinnert in der Form am ehesten an alttestamentlische Psalmen: Etwa an den Schluß des Ps. 29: „Und in seinem Tempel ruft alles: Cabod Jahwe thront über der Flut, Jahwe thront als König in Ewigkeit."[61]

Schließlich kommt noch ein sprachliches Argument hinzu: Unsere Stelle enthält sehr viele unpaulinische Wendungen, z.T. ἅπαξ λεγόμενα. So kommt z.B. der dunkle Ausdruck ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι nur hier vor, ebenso das seltsame τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; auch die Dreigliederung der Wesen in ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι, καταχθόνιοι findet sich sonst nicht. Aber auch der Gebrauch von κενοῦν ist sonst ein anderer. Paulus sagt in II Kor VIII nicht ἐκένωσεν, sondern ἐπτώχευσεν, wo er κενοῦν anwendet, da heißt es: bedeutungslos machen, z.B. I Kor I, 17: Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen, nicht in menschlicher Weisheit, damit das Kreuz Christi seine Bedeutung nicht einbüße. Dieses ist der bei Paulus durchgängige Sprachgebrauch. Vgl Konkordanz.|101|

Das Wort μορφή, das hier zweimal vorkommt, findet sich sonst bei Paulus nicht. Und auch bei σχῆμα, das wir noch I Kor VII, 31 finden: παράγει γε τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τοῦτου – dürfte der

[60] Solche Wortgestaltungen kommen zuweilen in dieser Vorlesung vor; hier eine Mischung aus Hymnus und Doxologie.
[61] Die Handschrift hat beidemale: „trohnt".

Wortsinn an unserer Stelle ein anderer sein. Denn σχῆμα kann hier nicht Gestalt bedeuten, da es sonst identisch mit dem doppelt gebrauchten μορφή wäre, und nur darum gesetzt ist, um in eine andere Richtung zu weisen als die, in welche bereits das Wort μορφή weist.

Schließlich kommt noch ein letztes Argument hinzu. Es läßt sich zeigen, daß wir hier ein Gedicht vor uns haben, einen urchristlichen Psalm, dessen Verse alle gleichmäßig gebaut sind bis auf einen: |102| dieser – es ist der dritte – weist statt drei Zeilen vier auf. Die überschüssige Zeile lautet: θανάτου δὲ σταυροῦ. Die Erklärung, daß wir hier einen Zusatz von der Hand des Paulus haben, dessen Eigentümlichkeit es ist, die *Todesart* zu betonen, ist jedenfalls die wahrscheinlichste. Ist aber diese Zeile Zusatz des Paulus, dann kann das andere, wozu diese Zeile hinzutritt, nicht von Paulus stammen, und damit würden sich alle Schwierigkeiten sprachlicher und sachlicher Art heben. Darum also diese isolierte Stellung der κένωσις-Stelle in der paulinischen Literatur, darum die Sprengung des paränetischen Rahmens, darum der doxologische Ausklang. Paulus weist die Philipper auf einen Hymnus hin, der ihn[en] bereits bekannt ist und der zu dem Traditionsgut gehört, das Paulus selbst übernommen hat. Lohmeyer, der diese Deutug gibt, hat damit eine Menge von Problemen beseitigt. Es wird nun noch klarer, daß Paulus keine Selbständigkeit auf dem Gebiet der Chr[istologie] hat und |103| daß er sich vielmehr darin ganz auf die Gedanken der Urgemeinde stützt, und daß wir darum – gerade durch Paulus – einen Einblick erhalten, wie weit diese bereits ihr Christusbild entwickelt hat. Phil II, 5–11 wird somit die von selbst sich bietende Überleitung, aus der Christologie der Urgemeinde zu der paulinischen Theologie – das Verbindungsstück zwischen dem Thema der vorigen Stunde und dem der kommenden. – – –

Das Gedicht besteht aus 6 gleichmäßig gebauten Versen: Sie lauten dann – in deutscher Übersetzung:

Der in Gottesgestalt sein Wesen hat
erhielt nicht im Raube
das Gotte gleich-Sein.

sondern entäußerte sich selbst

da er Knechtsgestalt annahm
menschenähnlich werdend.

seinem Stand nach erwiesen als Menschensohn
demütigte er sich selbst
da er gehorsam ging ins Todesreich.

darum hat Gott ihn auch emporgehoben
und hat ihm verliehen
den Namen, der über jedem Namen ist[.] |104|

damit in Jesu Namen
sich beuge jedwedes Knie
derer im Himmel und auf Erden und unter der Erde.

und jede Zunge bekenne
daß Kyrios Jesus Christus
zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters.

– – – – –

Der Angelpunkt des Gedichtes liegt da, wo die sachliche Wendung eintritt: διὸ καὶ ὑπερύψωσεν – damit zerfällt das Ganze in zwei gleichgeteilte Hälften, von denen die eine den Abstieg Christi behandelt – bis ins Todesreich, die andere seine Erhöhung. Das διὸ geht also auf das ganze, im vorhergehenden geschilderte Geschehnis. Lohmeyer macht darauf aufmerksam, daß in jedem der ersten drei Verse *ein* Verbum im *Angelpunkt* steht, an das sich zwei Partizipien anschließen, bezw. umschließen. Damit sind die Stadien der Handlung festgelegt. Von οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο – zum ἐκένωσεν – zum ἐταπείνωσεν – und damit wechselt das Subjekt: Gott greift nun ein: ὑπερύψωσεν, ἐχαρίσατο. |105|

Das besondere Charakteristikum dieses Liedes ist, daß es das ganze irdische Dasein Jesu abhängig denkt von einem vor diesem lie-

genden, metaphysischen Geschehen. Der Eintritt in das Menschendasein ist bereits eine, auf einem freiwilligen Entschluß beruhende Tat des, der sein Wesen in der Gestalt Gottes hat. Denn die beiden Aussagen οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο – und ἐκένωσεν ἑαυτὸν entsprechen sich als die negative und positive Seite einundderselben Tat. Die Entäußerung des Gottgestalteten ist der Verzicht auf ein willkürliches Ergreifen der Gottgleichheit.

Der Ausdruck: ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι ist dunkel. Er findet sich auch in der profanen Gräzität nicht. Aber man kennt da den Ausdruck: ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι – als Beute betrachten, *willkürlich sich etwas aneignen*. Dieser Willkür, die in dem Begriff ἁρπαγμός schon eine ethisch abwertende Beurteilung erfährt, ist das Verhalten Jesu entgegengesetzt, der *gehorsam* wird. Der welcher hätte Gott-Gleich-sein mögen, gibt dieses Sein τὸ εἶναι ἴσα θεῷ auf, um in Gehorsam Menschenlos zu erleiden. Die Entäußerung Christi ist also nicht nur die Hingabe eines Vermögens, sondern die Kraft eines positiven, anderen Weges: des Ge|106|horsams. Dieser Weg führt zu demselben Ziel, nach dem auch der trachtet, der es sich willkürlich aneignet: zum Gott gleich sein. Aber nicht mehr durch eigene Tat, sondern durch Gottes Tat:

θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄμομα.

Der Name, der über alle Namen ist, kann nur der im folgenden genannte Titel: Kyrios sein, der Titel Gottes im Alten Testament. Daß dem so ist, zeigt der Lobpreis, den der ganze, dreigeteilte Kosmos dem erhöhten Gottesknecht darbringt. Es ist der Lobpreis der durch diese Tat der Erniedrigung erlösten Schöpfung: dadurch, daß jener in Gottesgestalt lebende den Weg des Gehorsams wählt, wird Raum gelassen zu einem Eingreifen Gottes selbst. Und dieses ist das eigentliche Gegenstück zu der Anfangs angedeuteten Möglichkeit des ἁρπαγμός. Von da aus wird der Sinn der dunklen Redensart begreifbar: Das Gott-gleich-sein willkürlich an sich reißen heißt gerade Gott verdrängen, sich an die Stelle Gottes setzen. |107|

Klarer wird die Bedeutung von ἁρπαγμός auch dadurch, daß man erkennt, was denn der Gegenstand des Gelüstens ist. Der Dichter des Liedes sagt: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. ἴσα ist adverbial zu fassen: *Sein wie Gott*. Man darf hier an das satanische Eritis sicut deus denken. Es

handelt sich bei dem, was geraubt wird, nicht um die göttliche Substanz, – das wäre auch kein tiefer Gedanke – sondern eine Art Gleichstellung mit Gott in der Macht, in der Funktion der Welt gegenüber. Diese unrechtmäßige Gottgleichheit, die in der Ausübung göttlicher Macht besteht, kommt nach jüdischer Anschauung dem Teufel zu.
Gott und Beliar stehen sich gegenüber als die Herrscher zweier Reiche und auch Paulus kann den Teufel den θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου nennen. Viel stärker herrscht diese Vorstellung im Johannesevangelium. Dort finden wir die Bezeichnung: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, z.B. Joh. XII, 31: Jetzt ist das Gericht dieser Welt. Jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen."

Lohmeyer hat entschieden recht, wenn er die Gott-Gleichheit, die sich Satan anmaßt, nicht nur auf die Macht und Herrschaft beschränkt, sondern auch auf die Anbetung ausdehnt. Angebetet zu werden, das gehört zu Gott. Angebetet will da nun auch der Satan werden.[62] |108|

Nicht nur in der Versuchungsgeschichte verlangt Satan von Jesus Anbetung, sondern auch in der Schilderung des Endgerichtes heißt es: „Und sie – die Ungläubigen – beugten sich dem Tier und sprachen: <Wer ist dem Tiere gleich und wer vermag mit ihm zu streiten>. Und beugen werden sich vor ihm alle Erdbewohner, ein jeder, dessen Namen nicht geschrieben ist im Buch des Lebens."

In dem Streben nach dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ liegt das Satanische. Und wir dürfen vielleicht geradezu sagen, daß die Meinung: Satan besitzt seine Macht über Welt und Menschen durch Raub, hinter dem ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι steht. Es ist also bereits eine solche widergöttliche Tat geschehen, sie bildet den Hintergrund der κένωσις. |109|

Aber was heißt: *sie bildet den Hintergrund*. Bildet die widergöttliche Tat willkürlichen Sich-Gott-gleich-Achtens den Hintergund, dann ist die Abweisung dieses Weges auch die Entgegensetzung einer anderen, zu jener im Widerspruch stehenden Tat.

Die Menschwerdung Christi will gewürdigt sein als das ursprüngliche Anheben eines, dem satanischen Reiche und seiner Verführung entgegengesetzten Wirkens.Es ist der Anbruch eines neuen Äons. Gehört der ἁρπαγμός in die Urzeit, so leitet die κένωσις die

[62] Vgl. E.Lohmeyer, Kyrios Jesus, 59.

Endzeit ein. Denn sie bringt das Ende des bisherigen κόσμος und der in ihm lebenden, durch das eritis sicut deus verführten Menschen.

Lohmeyer sagt, diese Abweisung der Möglichkeit, sich durch ein willkürliches Handeln in den Besitz der Göttlichkeit zu bringen, ist der Gedanke der Versuchung. Nur darf man nicht diese Versuchung psychologisch denken, so als ob etwa die Möglichkeit des ἁρπαγμός für Jesus eine innere gewesen wäre. Sondern sie war eben nur eine äußere, im Geschehen vorliegende. Und der Grundgedanke ist hier ähnlich, wie in der synoptischen Versuchungsgeschichte: Der Weg Jesu und der Weg des widergöttlichen Fürsten dieser Welt heben sich gegenseitig auf. |110| Nennen wir die Bedrängung des Guten durch den Bösen Versuchung, so die des Bösen durch das Gute Gericht. Und so ist die Abweisung der Versuchung zugleich Gericht über den Versucher.

Man wird die beiden Akte der κένωσις und der ταπείνωσις, die in den beiden centralen Verben ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν liegen, nicht verstehen, wenn man die Bedeutung der beiden Worte nicht streng differenziert. Man muß die Differenz aus den die beiden Verben begleitenden Partizipien bestimmen. Zu ἐκένωσεν treten die beiden Bestimmungen: μορφὴν δούλου λαβών und ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Die Knechtsgestalt ist es, die für die Gottesgestalt eingewechselt wird. Und die Vertauschung beider ist Inhalt des ἐκένωσεν. Die Vertauschung muß eine vollständige sein, sodaß dem, der nun in der μορφὴ δούλου einhergeht, nichts von der μορφὴ θεοῦ mehr eignet. Und doch enthält die Knechtsgestalt ein darüber hinaus weisendes. Denn sie ist gewählt durch κένωσις. Und diese Tat der Kenose weist über das an dieser Gestalt mit Augen sichtbare hinaus. |111| Und man wird sagen dürfen, daß es hier rein auf die andersartige μορφή, auf den Gestaltwandel ankommt, nicht auf die nähere Bestimmung. Die Gestalt des δοῦλος ist im Deutero-Jesaja, zumal in c.53 festgelegt. Er ist dort der vor Menschen niedrige und doch in Gottes Diensten stehende Erwählte. Und diese Doppeldeutigkeit dürfte betont sein. Darum bringt uns der zweite Zusatz: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων erst die Einordnung der Gestalt in die Geschichte, wählte Jesus die Gestalt, die Menschen und Gott zu Dienst

ist, fand diese Wahl ihre Realisierung, indem er Mensch wurde. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

Behandelt sonach die Kenose den Gestaltwandel, gilt die ταπείνωσις von dem geschichtlichen Leben des, der die Gestalt des δοῦλος annahm. Das Prädikat ἐταπείνωσεν ist seinerseits gleichfalls durch zwei Partizipien bestimmt: zunächst steht da εὑρηθεῖς ὡς ἄνθρωπος. Auch hier hat Lohmeyer wohl eine schwere crux der Exegese beseitigt, wenn er ὡς zu ἄνθρωπος zieht. Denn εὑρίσκειν ὡς ist sprachlich unmöglich.[63] Lohmeyer hat ferner wahrscheinlich gemacht, |112| daß, falls ὡς nicht dastände, ἄνθρωπος als Genitiv zu σχήματι treten müßte. Es muß demnach dem Dichter daran gelegen haben, den Ausdruck ὡς ἄνθρωπος zu setzen. Was bedeutet dieser? Es ist gleich dem aramäischen he-bárnasch und wenn man hinzunimmt, daß es in den jüdischen Ap[o]c[alypse]n üblich ist, Menschensohn <sicut homo> zu nennen, und daß die Apc. des Joh[annes] den Ausdruck ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου zweimal gebraucht, dann ist es wahrscheinlich gemacht, daß ὡς ἄνθρωπος der Menschensohn-Titel ist.

Wenn σχῆμα nicht identisch sein soll mit μορφή, dann muß es im Unterschied zur wesenhaften Gestalt die geschichtliche Figur bezeichnen und nur bei dieser kann von einem „erfunden-werden“ die Rede sein. Galt das εὑρηθείς für seine äußere, geschichtliche Erscheinung, so führt das ἐταπείνωσεν ἑαυτόν darüber hinaus. Es ist noch eine Stufe tiefer. Es ist eine ähnliche κένωσις, wie sie vom Absturz aus der Gottesgestalt zur Menschengestalt vorliegt. |113| So hier der Absturz aus dem Leben in den Tod. Es hat – nach dem Glauben der Juden – Menschen gegeben, die den Tod nicht schmeckten, Mose, Elias, Henoch – aber diesen Weg der Verklärung wählt Christus nicht. Er demütigt sich und erleidet den Tod. Der Tod ist eigene Tat des gottgesandten Erlösers. Er wählt den Todesweg, so, wie er Knechtsgestalt wählte.

Nur noch das ὑπήκοος γενόμενος bleibt zu erklären. Diese Wendung führt uns wieder zu den Gedanken, die wir bereits in der

[63] In einem Brief an Rudolf Hermann vom 21.12.1928 stellt Iwand das hier fest Behauptete nachträglich doch noch als Frage (NW 6, 181).

vorigen Stunde behandelten.[64]Wo von Gehorsam die Rede ist, da muß ein Befehl, eine Bestimmung vorliegen. Es ist Gottes Wille, daß der Erlöser durch Leiden und Tod hindurch zur Erlösung schreite. Durch die Niedrigkeit des Todes führt der Weg zur Herrlichkeit des *κύριος-Daseins*. Man ist versucht, an Hebräer zu erinnern: „Denn es geziemte dem, durch den alle Dinge sind, der da viele Kinder zur Herrlichkeit geführet, daß er den Herzog ihrer Seligkeit durch Leiden vollkommen machte." (II, 10) Dies ist das göttliche Gesetz, das Christus in seinen Willen aufnahm[65], und weil sein Tod Gehorsamstat war, darum war er eigene Entscheidung und nicht eigene Bestimmung zugleich. |114|

Wir können das Ganze nicht besser zusammenfassen, als in dem Johann[es]wort: X, 17.

„Darum liebe ich meinen Vater
auf daß ich mein Leben lasse
auf daß ich's wieder nehme.
Niemand nimmt es mir
sondern ich lasse es von mir selber
Ich habe es Macht, zu lassen
Und habe es Macht, wieder zu nehmen.
Solch Gebot habe ich empfangen
von meinem Vater."

An der freien Entscheidung Jesu zum Tode hängt mehr – als man vielleicht gemeinhin glaubt – nicht nur, daß er nur dann „für uns starb", wenn er den Tod *wollte*, sondern auch, daß nur dann das Geheimnis seines Lebens in diesem seinem Gott gehorsamen Wirken beschlosen liegt. Daß also das Verständnis seines Werkes von der Erkenntnis seiner Person abhängt – nicht von menschlichen Theorien darüber!

[64] Vom Gehorsam und von Phil 2 war schon bei der Behandlung Albert Schweitzers S. |57| die Rede, jedoch wird sich Iwand eher auf die 4. Vorlesung S. |88| beziehen.
[65] Friedrich Schillers Vers klingt hier an: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, ..." (dort geht es allerdings weiter: „und sie steigt von ihrem Weltenthron") s. Fr. Schiller, Das Ideal und das Leben, Gedichte NA 2, 1, Weimar 1983, 396–400, vv. 105/106.

V Stunde (2) |117–124|

[Dublette zur Einleitung dieser Vorlesungsstunde]

|117|[66] Wir sahen: Der Urgemeinde erscheint, von dem Glauben an den Auferstandenen her, das ganze Leben Jesu unter einem bestimmten, göttlichen Plan. Es ist der letzte Akt in dem Drama der Heilsgeschichte, es verhält sich zu allem bisherigen wie die Erfüllung zur Verheißung. Mit der Auferstehung Christi ist der endgültige, unüberschreitbare Abschluß erreicht. Darum bleibt nur noch eins übrig: Daß die Menschen nun Stellung nehmen zu diesem ganzen Geschehnis. Daß dieser Abshluß nicht zusammenfiel mit dem Weltende, kann nur verstanden werden als Aufschub, damit sich die Menschen in der elften Stunde wenden.[67] Wir können diesem Vorabend vor dem Gericht Gottes nur gerecht werden durch die Predigt der μετάνοια εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Oder wie sollte man anders das Heute verbringen, dessen Morgen die Ewigkeit ist – das Endgericht. |118|

Der Plan Gottes fand keinen Abschluß in dem Leben und Sterben Jesu. Wo ein Plan vorliegt, da ist die Möglichkeit der nachdenkenden Erfassung des ganzen gegeben. Da der Plan Gottes in Jesu Leben seinen Abschluß fand, so war dieses der erste Gegenstand der Theologie der Urgemeinde, mit anderen Worten, diese mußte dahin streben, eine das ganze Handeln Gottes mit der Menschheit erklärende Deutung des Lebens Jesu [zu] geben. Die Theologie der Urgemeinde mußte zunächst Christologie sein.

Aber von vornherein verbindet sich mit den christologischen Aussagen der Urgemeinde ein soteriologisches Interesse. Das Handeln Gottes ist nicht nur Demonstration seiner Macht und seiner Zielsetzung – sondern es ist Erlösung für sein Volk. Ohne Zweifel durch Jes. 53, wohl auch durch echte Herrenworte, aber vielleicht auch durch eine besondere Erfahrung |119| des Petrus, dem Auferstandenen gegenüber, bestimmt, erkennen die Jünger, daß der geheime Sinn des Todes Christi das <Für uns> ist, sodaß sie in doppelter Weise davon

[66] Seite |115| enthält nur am oberen Rand „Die Christologie des Phil[ipperbriefs – 2, 5–11]“, wohl ein auf beiden Seiten leeres Blatt, das zur Aufnahme einer Dublette bestimmt war, die nun unter „V Stunde.“ folgt.
[67] Vgl. Matth 20, 5.

reden, einmal: Dieses mußte der Christus leiden und andererseits: Er ist für unsere Sünden gestorben.

Der zweite Satz ist nicht etwa die Erklärung des ersten. Denn die Urgemeinde erklärt nicht die Notwendigkeit des Leidens Christi durch das Postulat der Stellvertretung. Sondern hinter dem ἔδει παθεῖν steht die βουλή τοῦ θεοῦ. Die Notwendigkeit des Leidens liegt im Plan Gottes. Man erkennt den Unterschied auch daran, daß in dem einen Satz das Leiden im Sinne von <Unterliegen = Scheitern> Gegenstand der Nachfrage ist, im anderen der Tod. Der eine Satz antwortet auf die Frage: Warum mußte Christus leiden – [der andere auf] die andere: warum mußte Christus sterben. Beide Fragen dürfen nicht vermischt werden. |120|

Es ist nun eine auffällige Tatsache, daß der Satz: Christus ist für unsere Sünden gestorben – keine Ausbildung in der Urgemeinde gefunden hat.[68] Hier muß den ersten Jüngern irgendeine Schranke im Wege gewesen sein, die ihnen den Fortschritt in dieser Richtung versperrte. Wir vemögen das auch noch am Johannesev[angelium] und am Petrusbrief zu erkennen. Denn diese beiden Schriften würde ich viel mehr in die Nähe des urchristlichen Geistes rücken als in die des paulinischen. Das gilt nicht nur von Johannes, der dies schon durch seine Bezugnahme auf die synoptischen Ev[angelie]n bezeugt, sondern auch vom Hebräerbrief, denn wenn man von der paulinischen Theologie herkommt, dann kann man nicht so vom Gesetz reden, wie es der Hebr.brief tut. Auch betont der Hebräerbrief das *irdische Leben Jesu* in einer ganz unpaulinischen Art und Weise.|121|

Warum in der urchristlichen Theologie die Soteriologie unausgebildet blieb, während die Christologie reich entwickelt wurde? diese Frage ist nicht nur berechtigt, sondern vielleicht auch zu beantworten. Wenn, wie wir annahmen, die enge Verbindung von Auferstehungsglaube und Schriftverständnis die Grundlage für die urchristliche Predigt ist, so liegt in dieser Verbindung zugleich die Schranke, an der die Ausbildung der Soteriologie scheitern muß. Denn Paulus hat gezeigt, daß der Satz: Christus ist für unsere Sünden gestorben die Außerkraftsetzung des Gesetzes bedeutet. Da aber den Juden Schrift und Gesetz in eins fallen und die Schrift Glaubensfundament der Urge-

[68] Diese Auffassung erstaunt angesichts der Tradition, die Paulus schon übernommen hat, laut 1.Kor 15, 3, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift".

meinde ist, so würde eine Kritik am Gesetz zugleich eine Erschütterung ihres Glaubens bedeuten.[69] Damit war gerade durch die geschichtliche Lage der Urgemeinde die Entfaltung der Soteriologie einem anderen vorbehalten, dem, der sich selbst als den geringsten der Apostel bezeichnete. Die Berufung des Paulus ins Apostolat entsprach der sachlichen Lücke, die die Theologie der Urgemeinde aufwies! |122|

Wie weit diese aber – auf dem Gebiete der Christologie bereits gediehen war, das zeigt uns Phil. II, 5–11. Denn diese Stelle ist nicht ein Produkt paulinischer Theologie, sondern ein von Paulus übernommenes Stück urchristlichen Glaubens. Damit löst sich nicht nur das Rätsel, wie diese eigentümlich ausgebildete Christologie in die Theologie des Paulus paßt – sie ist ja ohne jede Analogie in allen anderen Briefen – sondern zugleich die Frage, wie viel Paulus von der Urgemeinde gedanklich übernimmt und wie weit deren gedankliche Arbeit zur Zeit der paulinischen Mission bereits gediehen war. Da das Stück im Rhythmus gehalten ist, so darf man annehmen, daß es aus dem kultischen Gebrauch stammt, wodurch sich seine Übertragung leichter erklärt, und da es den Phil[ippern] bereits bekannt ist, so wird man es unter die Elemente rechnen dürfen, die zur Verkündigung des Paulus gehörten, also ähnlich wie das Abendmahl und der Auferstehungsbericht.|123|

Wir dürfen daher annehmen, daß es seiner Bildung nach in die früheste urchristliche Zeit gehört. Falls es Paulus vor seinen Missionsreisen kennenlernte, müßten wir es einige Jahre nach Jesu Tod *spätestens* ansetzen.

Die Gründe, die dafür sprechen, daß es ein urchristliches Lied ist, sind vorwiegend diese:

Erstens ist es im Versmaß geschrieben:[70]

---

[69] Diese Auffassung von der Rolle des Gesetzes als Autorität für die Urchristenheit steht in einer gewissen Spannung zu dem, was in |90| und |41| zu dem neu vestandenen Alten Testament zu lesen ist.

[70] Die folgenden anderthalb Seiten, nach denen dieser Versuch abbricht, sind für die Entstehung dieses Kapitels der Vorlesung und für Iwands Arbeitsweise sehr aufschlußreich. Zunächst hatte er drei Begründungen angekündigt, dann den Passus aber wieder durchgestrichen. Er lautete so: „Der Grund, in diesem Stück ein carmen Christi zu sehen, liegt in drei Momenten. Einmal darin, daß es im Versmaß geschrieben ist, zweitens darin, daß“ Stattdessen fährt Iwand fort wie oben in den beiden vorangehenden Zeilen und läßt dann Strophe für Strophe Text und Übersetzung aufeinander folgen. Da die Übersetzung Durchstreichungen und Neuansätze

ὁ (ὃς) ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
Der in der Gottesgestalt sein Wesen hat
erhielt nicht im Raube
das Gotte gleich-Sein

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβών
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
sondern er entäußerte sich selbst
da er Knechtsgestalt annahm
menschenähnlich werdend.

καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
[θανάτου δὲ σταυροῦ.]
seinem Stand nach erwiesen als Menschensohn
demütigte er sich selbst
da er gehorsam ging bis ins Todesreich.

διὸ καὶ ὁ θεὸς [αὐτὸν] ὑπερύψωσεν αὐτὸν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ
τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
darum hat ihn auch Gott empor gehoben
und hat ihm verliehen
den Namen, der über alle Namen ist[71]

---

aufweist, gehe ich davon aus, daß Iwand sie selbst gemacht hat. Bisher habe ich auch keine Anhaltspunkte für das Gegenteil gefunden, also etwa eine Anlehnung an Lohmeyer oder andere frühere Übersetzer wie Lietzmann. Die Übersetzung, Strophe für Strophe drucke ich ganz ab, weil sie mit der maschinenschriftlichen, die an die Hörer ausgeteilt wurde, nicht ganz übereinstimmt.

[71] An dieser Stelle bricht die Folge von griechischen und deutschen Strophen ab und auf der nächstenn Seite folgt eine maschinenschriftliche Übersetzung in sechs Strophen, die in Kleinigkeiten von der handschriftlichen Fassung abweicht, z.B. heißt es in der letzten Zeile der vierten Strophe dann in der getippten Fassung „den Namen,

Paulus. Paulus und die Urgemeinde [72] |27–30|

|27| Das, was Sie über die Christologie des Paulus in biblischen Theologien finden, ist alles äußerst dürftig. Hol[t]zmann nicht ausgenommen. Die Gründe dafür liegen sehr tief, sie sind nicht nur in der gekonnten Behandlung der Lehrstücke: Versöhnung, Gesetz etc. zu suchen, die zwar sehr sinnlos ist, aber nur eine Folge dessen, daß man ohne prinzîpielle Fragen an die paulinische Theologie herantritt, und wo nicht mit Sinn gefragt wird, da kann auch das Resultat nicht sinnvoll sein. Besser sind da schon die Monographien über die Christologie des Paulus, es sind hier etwa zu nennen: Chr.Ferd. Baur, Paulus 1845; [C.]Holsten, Das Evangelium des Petrus und Paulus 1868; [M.]Brückner, Paulinische Christologie 1903; [W.]Olschewski, [Die] Wurzeln der paulinischen Christologie; [W.]Bousset, Kyrios Christos [1913] II 1921; [H.]Preisker, Das Christusbild des Paulus 1906, und vor allem die ganz neue Wege weisende, vorzügliche Studie von Lohmeyer über Philipper II 5–11[73].

---

der über jedem Namen ist", statt „über alle Namen". 1. Str.: „in *der* Gottesgestalt"; 2. Str.: „sondern *er* entäußerte.." ; 3. Str.: [durchgestrichen:] „gehorsam" [durchgestrichen:] „da er gehorsam hielt[?] bis hinein ins Todes"; 4. Str.: 1.Zeile in der Handschrift: „Darum hat ihn auch Gott empor gehoben", in der Maschinenschrift: „Darum hat Gott ihn auch emporgehoben". – Die Änderungen der Endfassung gegenüber dem Manuskript sind genügend stark, um zu beweisen: Es handelt sich nicht um Ungenauigkeiten beim Abschreiben einer fremden Arbeit, die Übersetzung stammt von Iwand selbst.

[72] Das Doppelblatt (DIN A 5) mit den Seiten |27–30| liegt jetzt zwischen der 1. und der 2. Vorlesung. Es zeigt den Charakter einer Einleitung zu Paulus und wird deshalb hier vor die erste eigentliche Paulus-Vorlesung gestellt. Der Schluß erinnert an Thesen III 3 und 4. Von daher wäre auch eine Einfügung vor der 4. Vorlesung denkbar.

[73] E.Lohmeyer, Kyrios Jesus , Heidelberg (Sitzungsbericht) 1928.

Holsten und Lohmeyer haben mich auf den Weg geführt, den ich im folgenden beschreiten will. Er wird sich von den üblichen Darstellungen darin unterscheiden, daß ich nicht erst feststelle, was Paulus von jüdischer Apokalyptik und Mysterienreligion |28| entlehnt, denn dann erhalten wir immer nur den Rahmen.[74]

Was wußten[?] den[n] Juden und Heiden von *Christus*? Von Christus wissen die Jünger, weiß die Urgemeinde und sie übermittelt dem Paulus die Grundlagen für seine Christologie. Wir sagen zunächst, was empfängt er von der Urgemeinde. Denn faktisch hat Paulus sich nicht geschämt, zu bekennen, daß er viel von ihr empfing. (I Kor 11 und 15) Und das ist das große Verdienst Lohmeyers, daß er das erneut an Phil II – ein carmen Christi – nachgewiesen hat, das aus sprachlichen Gründen eine Entstehung in judenchristlichen Kreisen haben dürfte, vielleicht in Damaskus, Antiochia oder Jerusalem.[75] Phil II. steht aber nicht wie ein fremdes Stück in paulinischen Schriften, sondern hat so mannigfache sachliche Verbindungen zur ganzen Christologie des Paulus, daß wir hier genau erkennen können, wie eng er mit der Urgemeinde – nicht nur zusammenhängt, sondern sogar von ihr abhängt. Ebenso hat Holsten darauf hingewiesen, daß Paulus seine Abhängigkeit vom Evangelium Petri – wie er es nennt – es handelt sich um [1.] Kor XV, offen eingesteht. Holsten verlegt diese Bekanntschaft vor die Bekehrung des Paulus – aus bes[onderer] [...sicht?] – das ist nicht notwendig. Wahrscheinlich ist vielmehr, daß er die Grundbegriffe des |29| urchristlichen Katechismus bei seinem erstmaligen Besuch bei Petrus empfing. Wenn Holsten das früher legt, dann darum, weil er meint, Paulus habe in den drei Jahren in Arab[ien] seine Theologie im Grundriß fertiggestellt und dazu das Evangelium Petri benutzt. Aber das ist ein Rückschluß, den Holsten macht, um seine Systematisierung der paulinischen Theologie durchführen zu können.

Ehe man aber von der Übernahme eines fremden Bestandes redet, muß man wissen, wozu er hinzutritt. Die Eigenheit der paulinischen Christologie muß erst feststehen, ehe man über das von außen Hinzugetretene redet. Sonst zerfällt alles in ein unorganisches Conglomerat. Paulus hat aber ein sehr einheitliches Christusbild. Das ist nicht nur eine Composition von fremden [?Notizen]. Wer es so

[74] Vgl. Thesen III 2.

[75] Der Satz ist mehrfach verbessert und am Rand ergänzt (die Gedankenstriche habe ich ergänzt; ursprünglich hieß es: „daß er in Phil II ein carmen Christi nachgewiesen hat“)

darstellt, der entstellt die Sache – der ist nicht in der Lage, sie zu begreifen. Ich meine, die Verwirrung über die Christologie des Paulus in den neutestamentlichen Theologien braucht uns nicht an der Einheitlichkeit des es bei Paulus irre zu machen. Paulus ist immer noch der übergeordnete Maßstab über die, welche ihn behandeln. |30|

Die Eigentümlichkeit der paulinischen Christologie dürfte darin liegen, daß er theologia crucis predigt. In der Tatsache des Kreuzes ist ein doppeltes enthalten: Einmal die Betonung des Todes Jesu, dann die der Todesart.

Der Tod ist für Paulus – und darin berührt er sich aufs engste mit der urchristlichen Gemeinde – das Wahrzeichen des ὑπερ ἡμῶν! des lutherischen pro nobis [Am Rand steht, wahrscheinlich als Fortführung der Gedanken zu ‚pro nobis':] des Lebens Jesu (I Kor XV 3; XI 24; Gal II 20; Rm V 8). Betonung der Todesart ist eigentümlich paulinisch: Sie ist Anzeichen, daß das Gesetz überwunden ist. Denn das Gesetz verflucht den, der am Kreuze hängt! [Gal] III 13. Die Betonung des σταυρός bringt die eigentümliche vom Urchr[istentum] abweichende Nuance in die paulinische „Lehre von Christus": Die Abrogation des Gesetzes durch den Kreuzestod und die der Sünde durch den Tod für uns – ergeben zusammen das <Werk Christi>.

Man darf sagen: Das paulinische Christusbild befaßt sich immer mit Christi Werk. Darin hat er dessen Person. Die johanneische [scil.: Christologie] befaßt sich mit Christi Person, darin hat sie sein Werk.[76] Die abendländische Christologie liegt mehr in der paulinischen Linie, die morgenländische in der johanneischen. Damit ist deutlich, daß wir hier an der Wurzel stehen, wo sich der Baum in zwei Stämme teilt, die doch beide vom selben Safte genährt werden.

[76] Vgl. Thesen III 3.

Thesen [V.] Glaube und Werk

I. Die Christologie des Paulus liegt in seiner Lehre von der Gottesgerechtigkeit.

Ad I. Christi Tod ist das Werk seines Gehorsams. Wo Gehorsam ist, da ist Gesetz. Also ist sein Tod die *Darstellung* des Gesetzes im Ereignis.
Das Gesetz, das hierin erkenntlich wird, ist der ... [νόμος ... τοῦ θανάτου?][77]
Das Kreuz ist die Anschauung des Todes Christi, der diese Anschauung erschließende Begriff ist ... [δικαιοσύνη].
Im Tode Jesu wird Gottes Gerechtigkeit sichtbar als gerecht machende.
Gerechtigkeit ist das Maß seines *Schaffens,* und Schaffen das Wesen *seiner* Gerechtigkeit.
Das ist die *Regel des Glaubens.*
Niemand kann Gott gerecht nennen, er nenne sich denn zugleich gerecht.
crucifixus super, sub et *post* doctrinam fidei *positus est*.

II. Der Gegensatz von Glaube und Gesetzeswerk
betrifft des einzelnen Verhältnis zu Christus *unmittelbar*.

Glaube steht nicht im Gegensatz zum Werk
und nicht im Gegensatz zum Gesetz,
aber im Gegensatz zum *Gesetzeswerk.*
Dem Menschen gilt ein Entweder–Oder:
Entweder allein durch Glauben oder
allein durch Gesetzeswerk, seinen Weg zu Gott zu suchen.
Der Mensch geht auf beiden Wegen, nicht in gleicher Zeit,
und doch *einundderselbe Mensch.*
So hat des Menschen Geschichte *zwei* Zeiten
tempus legis und tempus gratiae.

---

[77] Die Lücke, die hier im Thesenpapier gelassen ist, wird auch in NW 1, 283 nur durch Pünktchen gefüllt. Römer 8, 2, der Vers, den Iwand auf S. |128| abschreibt, hat τοῦ νόμου (τῆς ἁμαρτίας καὶ) τοῦ θανάτου. Eine denkbare Ergänzung wäre auch λόγος τοῦ σταυροῦ (vgl. S. |278| und |355|) oder νόμος πίστεως (Rm 3, 27). Im nächsten Satz ist das Wort δικαιοσύνη aus NW 1, 283 ergänzt, wo es in deutscher Umschrift erscheint. In |133| findet sich νόμος θεοῦ.

VI Stunde Paulus [78] |125–140|

|125| Rm I, 3 υἱός τοῦ θεοῦ, ἐκ σπέρματος Δ[αυὶδ] κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει … [κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης] ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν ... [Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,] δι᾽ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν.
9 θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
II, 16 τὸ εὐαγγέλιόν μου
III, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃ[ν] προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.
26 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.
IV, 23 οὐκ ἐγράφη δὲ δι᾽ αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἡμᾶς οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃ[ς] παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.[79]
|126|
V, 6 ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.
8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.
9 δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ

[78] Die Seiten |125| – |128| mit ihren Auszügen aus dem Römerbrief gehören offensichtlich zu der noch nicht vortragsbezogenen Eigenvorbereitung Iwands. Umso bemerkenswerter, daß über den vier Seiten steht: VI Stunde. Es handelt sich also wohl um eine Stunden-Einteilung des ersten Entwurfs! Jedoch sind ab S. |129| sehr dicht Unterstreichungen für den Vortrag (also mit Stift nachträglich) angebracht.
[79] Unterstrichen sind hier die Worte παρεδόθη und ἠγέρθη, doppelt unterstrichen sind jeweils διὰ und ἡμῶν, so wie in V, 8 ὑπὲρ ἡμῶν.

[am Rand:] Abendmahlsbericht
10 σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ·
11 καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν
14) ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος
15) ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.
17) βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.
18) δι᾽ ἑνὸς – εἰς πάντας ἀνθρώπους
19) διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.
21) χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ

VI.
3 ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς χριστὸν ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν |127|
VI, 4 ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ... [ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.]
5 εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.
6) ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη.
7) ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.
8 [in Wirklichkeit 9]) εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνῄσκει.
10) ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.
11) ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς.
13) παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας.
16) ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην. [unterstrichen]
23) τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[VII] 4) καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι. |128|

VIII, 2
ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.
9) εἰ δέ τις πνεῦμα χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.
10) εἰ δὲ χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν.
13) εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε.
17) συγκληρονόμοι τοῦ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.
29) συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.
32) ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν.
34) Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὃς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.[80]

IX [, 5] ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.

X. [4] τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.
9) ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.

[80] Die Worte ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ sind unterstrichen; an den Rand schreibt Iwand: „urchristlich?“. Doppelt unterstrichen ist in Vers 32 παρέδωκεν.

Paulus

Glaube und Werk

|129| Die Christologie der Urgemeinde entwickelt sich an der *alttestamentlichen* Messiaserwartung. Mit der Sendung Jesu hat sich die alttestamentliche Verheißung erfüllt, die Erfüllung ist zugleich das Gericht über das Volk der Verheißung geworden. Das Thema von Weissagung und Erfüllung, von Endzeit und Endgericht Gottes wird das erste, grundlegende theologoumenon der christlichen Kirche.

Die Einheit der in Weissagung und Erfüllung beschlossenen Offenbarung Gottes an sein Volk liegt ja deutlich in dem einen Namen Jesus Christus vor aller Augen. So wie das eine Gestalt ist, so ist jenes eine Geschichte. Daher beeinflussen sich nun Leben Jesu und Messiaserwartung gegenseitig. Während dieses unter das Gesetz der göttlichen Vorsehung tritt und so in seinem Verlaufe eine in Gottes Willen ruhende Notwendigkeit aufweist, dominiert in den messianischen Erwartungen das Leiden des Messias und dieser Gesichtspunkt wird der Schlüssel zu einem neuen Schriftverständnis. |130|

Dieser christologischen Einstellung verdanken wir die synoptische Darstellung des Lebens Jesu, die durchzogen ist vom Schriftbeweis.

– – –

Das Christusbild, das sich unter diesen Voraussetzungen ergibt, bietet Philipper II; es ist das des von Gott kommenden und zu Gott zurückkehrenden Menschensohnes, der in seinem Leben und Sterben, also an sich selbst, das Gesetz Gottes anschaulich macht: daß der Weg zur Erlösung durch das Tal freiwillig gewählter Erniedrigung führt. Der urchristliche Psalm Phil II 6 ff. zeigt, daß man Leben und Sterben des Gottgesandten unter den Gesichtspunkt der Erniedrigung stellte. Das sind die zwei Stufen, zunächst die Menschwerdung, dann der Tod. Jene ist die Tat der Selbstentäußerung, dieser die Tat des Gehorsams. Ist mit der Lehre von der κένωσις als der Selbstentäußerung die Frage nach dem Selbst Christi gestellt, so mit der Lehre vom frei-

willigen Tod |131| die andere nach der Bedeutung dieses Werkes. Und beantwortet die johanneische Christologie vorwiegend die erste Frage, also behandelt Johannes das Geheimnis der Person Christi, so antwortet Paulus auf das: Wozu des Todes! worauf freilich bereits das Urchristentum eine Antwort gab: Für unsere Sünden. Worin liegt der Unterschied zwischen Paulus und der Urgemeinde?

Paulus und die Urgemeinde.

Das Urchristentum gibt zwei Antworten auf den Tod Jesu Christi. Sind zwei Antworten möglich, dann muß der Tod Jesu auch zwei Fragen aufgeben. Und das ist auch faktisch der Fall. Denn wenn dieser nach seinem geschichtlichen Vollzuge betrachtet wird, dann ist die Frage gegeben, warum (unbetont) Jesus sterben *mußte* – und wenn er betrachtet wird in seinem freiwilligen Vollzuge, – dann die, warum Jesus sterben *wollte*? Und es ist deutlich, daß die Antworten der Urgemeinde in diese doppelte Richtung weisen. Er mußte sterben, weil Leiden das dem Messias auferlegte Gesetz ist – und er wollte sterben, weil er die Seinen erlösen wollte von ihrer Sünde. So finden wir dann beide |132| Antworten zusammengefaßt in dem von Paulus berichteten Lehrstück des urchristlichen Katechismus, daß Christus starb für unsere Sünden nach der Schrift. In dem Zusatz „nach der Schrift“ liegt die Notwendigkeit des Todes angedeutet, in dem „für unsere Sünden“ die Freiwilligkeit.

Wir müssen, um das zu erklären, den Begriff Freiwilligkeit genau bestimmen. Freiheit liegt nur da vor, wo kein schicksalsmäßiger d.h. hier biologischer Zwang ist.[81] Christus konnte sein Leben für viele dahingeben, weil er nicht schicksalsgemäß todverfallen war. Er opferte nicht nur einige Jahre seines Lebens, sein Tod war nicht nur Anticipation dessen, was früher oder später doch kommen mußte, sondern er starb, weil er es so wollte! Er besiegelte nicht – wie der Weise von Athen – mit seinem Tode die Grundsätze seines Lebens, sondern sein Tod war eine eigene, zu seinem Leben hinzukommende

[81] Den Begriff „biologisch“ hat Iwand wohl von Ernst Lohmeyer. Er hat ihn hier erst am Rand nachgetragen. Rudolf Hermann gegenüber erklärt er zwar brieflich am 21.12.1928, daß „der Begriff *biologisch*, mit dem er am Anfang [Kyrios Jesus S. 15] arbeitet, nicht glücklich“ sei. Doch nimmt er ihn hier doch zu Hilfe, wohl um nicht an dem „schicksalsmäßig“ hängen zu bleiben. (Die Stelle des Briefes an Hermann NW 6, 181.)

neue Tat! Ein besonderes Werk! Und darum verlangte es eine besondere Erklärung. |133|

Mit anderen Worten: In welche Ordnung gehört der Tod Jesu, wenn er notwendig und doch nicht naturnotwendig ist, wenn er mehr ist als Folge davon, daß er Mensch wurde. Aus Gehorsam ging er in den Tod. Wo Gehorsam ist, da ist ein Gesetz. Welches Gesetz steht über dem Tod Jesu? Gottes Gesetz. Aber warum wollte Gott den Tod seines Gerechten?

– – –

Das sind die Fragen, die die Theologie des Paulus geschaffen haben. Denn Paulus antwortet, weil er unbeantwortete Fragen vorfand. Wie kommt es, daß sie in der Urgemeinde keine Antwort fanden

Man kann diese Frage nur so lösen, daß man von der Lösung rückschauend urteilt, also nicht beweisend, sondern verstehend. Wir können das darum verstehen, weil Paulus die Richtung gewiesen hat, in der wir die Antwort finden und diese Richtung war der Urgemeinde versperrt. Paulus hat gezeigt, daß nur der den Satz versteht, Christus starb für unsere Sünden, der von da aus die Kritik an der δικαιοσύνη τοῦ νόμου unternimmt. |134|

Christus ist nicht nur Erfüllung, er ist auch das Ende des Gesetzes. Aber das Gesetz gehörte zur alttestamentlichen Offenbarung Gottes und diese war die Grundlage des Christusbildes der Urgemeinde. Sie war Fundament der urchristlichen Theologie. Also bedroht die Kritik am Gesetz die Fundamente der Theologie der Urgemeinde. Und darum der Gegensatz zu Paulus, darum das Unvermögen, den Satz, Christus starb für unsere Sünden, theologisch zu entfalten.[82]

Wir dürfen also Folgendes fest[st]ellen über das Verhältnis des Paulus zur Urgemeinde.

1) Der Gegensatz zwischen Paulus und der Urgemeinde ist kein Glaubensgegensatz, sondern ein theologischer. 2) Wenn die Urgemeinde das Evangelium Pauli nicht verstand, dann nicht, weil sie judenfreundlich war, sondern weil sie fürchtete, die Kritik am Gesetz sei Kritik an der Schrift d.h. an Gottes Offenbarung. |Ende 134|

[82] Vgl. Thesen IV b (Paulus und die Urgemeinde) 1 und 2.

An dieser Stelle liegen auf zwei getrennten Blättern die maschinengeschriebenen Thesen IV (diese Bezeichnung nur auf dem ersten Blatt). [Thesen IV a :] „von Phi. II. v.5 ff zu Paulus." – [Thesen IV b :] „Paulus und die Urgemeinde". Dieses Typoskript entstammt offensichtlich Iwands eigener Schreibmaschine, auf der es keine Umlautzeichen gab.
An anderer Stelle (hier vor dem Beginn des neuen Kapitels |97|, im Manuskript am Ende desselben, nach |124|) sind beide Thesenreihen auf ein Blatt getippt, und zwar mit Umlautzeichen; die Übersetzung der Philipperstelle ist allerdings nicht, wie in NW 1, 281, unter die Zahl IV gestellt, sondern auf besonderem Blatt getippt. Sie stammt höchst wahrscheinlich auch von Iwand selbst.

|135| Damit zeigt sich zugleich, daß Paulus keine Bresche in den festgeschlossenen Jüngerkreis gebrochen hat, sondern in eine Lücke trat, die offen stand. Paulus hat nicht die Enge urchristlichen Glaubens zum Universalismus der Weltreligion erweitert, diese Tübinger These ist anfechtbar, sondern er hat mit seiner Theologie die offen stehende Frage beantwortet: Was ist es um den Tod Christi! Eine Lücke in der Theologie der Urgemeinde füllt der Theologe Paulus aus.

Man sagt, Paulus hat den christlichen Glauben zum Universalismus der Weltreligion erhoben, indem er das jüdische Gesetz abtat. Diese These ist historisch unhaltbar und sachlich unverständlich. Denn faktisch setzt Paulus immer eine Kenntnis der Bedeutung des Gesetzes voraus, er wirft das Thema: Gesetz, so recht in die Debatte und in der Geschichte der christlichen Kirche gilt das Thema: Gesetz und Evangelium als die Grundlage der Reformation. Es ist unbegreiflich, wie ein Thema fortleben kann, das sich in einer einmaligen Lösung erschöpft |136| haben soll. Und die, welche den Paulus als den Universalisten preisen, werfen ihm gerade auf der anderen Seite Rabbinismus und alttestamentliche Denkweise vor. Zweitens ist die These unsachlich. Denn wenn wir nur in der Entgegensetzung zur δικαιοσύνη τοῦ νόμου die δικαιοσύνη τῆς πίστεως verstehen, dann muß eines gegeben sein, wo das andere begriffen werden soll. Ist das Evangelium universal, dann muß auch das Gesetz universal sein. Nur dann verstehen alle Menschen die Dialektik des Gegensatzes: Gesetz und Evangelium. Das ist nicht der historische Gegensatz: Judentum und Christentum, sondern der allgemeine, menschliche, zwischen eigener Gerechtigkeit und Gottes Gerechtigkeit. Die Juden sind nur [die] prominenten Vertreter der τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι (Rm X, 3). Was ihnen geschieht, das ist weltge-

schichtliches Paradigma, denn die Geschichte ist das Buch, da Gott die Menschen über sich selbst belehrt. |137|

Vielmehr umgekehrt muß die These lauten: Paulus erkennt die universale Bedeutung des Gesetzes und macht das zur Grundlage, um den Griechen zu zeigen, was Evangelium ist. Und so entdeckt Paulus einen neuen Weg, zu Christus zu gelangen und dieser ist der Inhalt seines Evangeliums.

[Am Rand:] Die Kritik der δικαιοσυνη του νομου.

Also die paulinische Rechtfertigungslehre ist die Botschaft des Heidenapostels. Die Rechtfertigungslehre Pauli ist der Weg, den Tod Christi zu verstehen. Und so entfaltet Paulus vor uns ein ander Bild, nicht das des durch Palästina wandelnden Menschensohnes, sondern das Bild des Gekreuzigten. Ein weiterer Grund, warum Paulus den Gekreuzigten in den Mittelpunkt stellt.[83] Es ist der zur Anschauung gebrachte Tod Jesu, und in diesem liegt das Thema: Gesetz und Evangelium beschlossen. |138|

Und wieder dürfen wir alles bisherige in Kurzem summieren, es schließt sich organisch zusammen: Der Gekreuzigte ist das Bild, das den Heiden gebracht wird. Denn es ist der Gegenstand, über den die Predigt ergeht. Die Predigt ist die: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst. Also den Kosmos – also alle Menschen. Zu dem Versöhnungswerk Gottes fand Paulus den Universalismus des Christentums. Aber er fand nur, was bereits da lag, und er legte nicht hinein, was er erfand. Denn der Tod Christi war ja ein Aufklärung heischendes Geschehen.[84]

Pauli Theologie Theologia crucis[85]

Es ist entscheidend für das Verständnis des Paulus, daß seine Theologie theologia crucis ist, d.h. Antwort auf die Frage, die das Bild des Gekreuzigten aufgibt. Es geht um ein Thema, das die Urgemeinde wohl aufwarf, aber nicht beantwortete. Die Jünger warfen den Juden vor: |139| Ihr habt ihn getötet – Paulus sagt: Ihr versteht seinen Tod nicht. Dem Paulus sind die Juden Gottsucher, aber nicht mit Einsicht.

[83] Vergleiche sowohl Thesen IV b, 4-6 als auch Thesen V, 1-3.
[84] Vgl. Thesen IV b, 4.
[85] Ursprünglich stand mitten auf der Seite da (mit Tinte unterstrichen): „Glaube und Werk“. Dann durchgestrichen, vermutlich weil es oben schon als Titel gebraucht war.

Οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν. Und so ruft seine Predigt auf zur ἐπίγνωσις, wie die der ersten Jünger zur μετάνοια. Vor dem Bild des Gekreuzigten soll der Mensch zur ἐπίγνωσις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ gelangen. Man wird Pauli Theologie nie verstehen, wenn man sie nicht als den Text unter dies Bild ansieht.[86]

William Wrede ist ein typisches Beispiel für ein glänzendes Mißverständnis des Apostels. Ihm zerfällt dessen Theologie in zwei unzusammenhängende Teile, der eine die Rechtfertigungslehre nach jüdischem Muster, der andere Christusmystik in kultischem Sinne. Das aber nennen wir, einen Menschen nicht verstehen, wenn man die Einheit seiner Gedanken nicht findet. |140|

Daher setzen wir dem entgegen, daß die Rechtfertigungslehre die Christologie des Paulus ist, nur daß sie ein besonderes Christusbild herausarbeitet – das des Gekreuzigten, und eine besondere Tendenz demgegenüber: das, was sich hier ereignet, zu verstehen. Wenn Paulus sagt, er wisse nichts als Jesus Christus und den als den Gekreuzigten, dann bezeichnet er damit die *Sache*, auf deren Verständnis es ihm allein ankommt. In dieser ist alles enthalten, alle Schätze der Erkenntnis, die zu heben ihm beschieden war. Darum, wenn er nur dies Bild bemerkte, konnte es ihm nie an Gedanken mangeln. Paulus ist nicht, wie die Jünger mit dem Herrn durch Palestina gewandelt, ein ander Bild begleitet ihn im Leben, ein Bild, dem er seinen Platz in der christlichen Kirche gesichert hat. Die paulinische Theologie ist uns darum soweit wesentlich, als sie dies Bild erklärt.

[Am Rand stehen hier untereinander die Gliederungspunkte:] Gl[aube] und Werk; Gl[aube] und Geschichte; Gl[aube] und Leben.

[86] Thesen IV b, 4 (vorige Sätze: 3)

VII Stunde. Glaube und Werk. |149–169|

Die folgenden Seiten |149| bis |169| sind mit einer Klammer zusammengehalten. Über S. |153| steht noch einmal die Überschrift: Glaube und Werk. Diese Seite ist in diesem Packen die einzige, die Unterstreichungen zeigt, aber sie sind nicht mit Stift zu Vortragszwecken gesetzt, sondern mit der ursprünglichen Tinte beim Schreiben selbst akkurat gezogen. Sonst wirkt das ganze wie eine Reinschrift, zwar nicht ohne durchstrichene Passagen, aber doch in sehr gut lesbarer Handschrift. – Die „VIII Stunde“ (|173| bis |188|) trägt die Überschrift „I. Nachtrag zur δικαιοσύνη θεοῦ.“ (Eigene Büroklammer). Danach folgt erst das zweite Paulus-Thema „Glaube und Geschichte“

|149| Wir erreichen mit diesem Thema unser eigentliches Gebiet. Wir mußten durch ein weites Vorfeld systematischer und historischer Fragen und Probleme uns dahin durcharbeiten. Dabei konnten wir das einzelne nur, wie im Fluge, in Augenschein nehmen, denn unser Bestimmungsort lag ja darüber hinaus. Aber nun sind wir an unserem eigentlichen Arbeitsfeld.

Anstatt einer ins Weite gehenden Orientierung dürfen wir nun ganz kleine Bezirke abstecken, um diese genau zu analysieren. So wie der Naturwissenschaftler ein besonders wichtiges Stück unters Mikroskop rückt, so müssen wir in der Analyse Dinge zu Gesicht bekommen, über die wir gewohnt sind, hin weg zu sehen. Daß damit der Fragen nicht weniger, sondern mehr werden ist klar, aber man darf sich davor nicht fürchten. Denn diese Fragen sind ja nichts anderes als das genaue Sehen der Sache. Die Conturen heben sich deutlich voneinander ab und wir entdecken nun im kleinsten Bezirke eine ganze Welt von Leben. |150| Diese analysierende Untersuchung des Gegebenen entspricht methodisch dem Orte, an dem wir uns befinden. Das Katheder kann zum Vortrag eigener, unmaßgeblicher Meinung mißbraucht werden, und gerade daran, daß wir das alle als Mißbrauch empfinden, erkennen wir seine eigentliche Bestimmung. Nicht dem anderen eigene Meinungen aufzudringen, sondern im Gegenteil, ihn zu eigenem Urteil zu wecken, das ist die Aufgabe des akademischen Unterrichtes. Gerade um den Dornröschenschlaf des gedankenlosen Nach-redens und Nachglaubens zu brechen, dazu gibt es kein anderes Mittel, als die Sache selbst mit ihrer ganzen Problematik und Schwierigkeit sichtbar zu machen. Darin liegt das Ethos der streng wissen-

schaftlichen Arbeit, daß sie den Boden, der von Tradition fest getreten ist, auflockert, damit das edele Samenkorn der persönlichen Überzeugung, des Glaubens schlechthin, einen fruchtbaren Acker finde, und es gilt vielleicht auch hier das Wort von dem Sterben müssen des Samens, der zur Frucht bestimmt ist. |151|

In dieser getrosten Zuversicht, daß Fragen zu unserem Beruf gehört, haben wir das Centrum der paulinischen Christologie aufgesucht, um es durch eine Einwendung gänzlich in Frage zu stellen. Wir sagten: Was hat der Gegensatz von Glaube und Werk mit dem Glauben an Jesus Christus zu tun?[87] Mit anderen Worten: Ist das eine lose, der Speculation des Paulus entstammende Verknüpfung, die zwischen Christusglauben und Rechtfertigungslehre liegt, oder ist sie in der Sache begründet. Es ist klar, daß wenn sie in der Sache begründet ist, auch Glaube und Lehre zusammengehören und das eine ohne das andere ein Torso bleibt. Es ist weiter klar, daß, wenn ein sachlicher Zusammenhang vorliegt, das eine nicht ohne das andere zu denken ist, also: daß der Glaube an Christus niemals ohne den Gegensatz zu der δικαιοσύνη τοῦ νόμου bestimmbar ist, und ebenso, daß auch die Kontroverse zur Gesetzesgerechtigkeit niemals ohne den Glauben an Christus möglich ist. Also – dürfen wir daraus wieder folgern – muß jeder, der nicht an Christus glaubt, grundsätzlich die δικαιοσύνη gesetzlich fassen, mag er Jude oder |152| Heide sein. Damit ergibt sich eine allgemeine Bestimmung des natürlichen Menschen, dies, daß sein sittliches Ideal im Rahmen der δικαιοσύνη τοῦ νόμου liegen muß. Aber nur vom Christent[u]m aus ist diese Bestimmung sinnvoll. Wo wir den Menschen auf seine gesetzesgerechte Sittlichkeit anreden, da erleuchten wir seine Situation bereits vom Christentum aus, nicht von ihm selbst aus. Der Satz, daß der natürliche Mensch Gesetzesgerechtigkeit suche, ist kein[e] psychologische Constatierung, sondern eine theologische Behauptung. Ihr liegt nicht der homo sensibilis oder intelligibilis, sondern der homo theologicus zugrunde. Also eine Behauptung, die ihren Sinn nur hat im Rahmen der theologischen Anthropologie.

[87] Diese Frage (es ist das Thema, über das sich Iwand zwei Jahre zuvor mit einer Arbeit habilitiert hatte, die jetzt vor der Veröffentlichung stand), sinngemäß die Frage „sola fide und fides Jesu Christi“ war gestellt auf Seite |142| unten. – Es muß noch geprüft werden, ob diese Manuskriptseite zu dem Abschnitt (also auch zu der Fassung) gehört, der oben als „VI Stunde“ bezeichnet ist.

Glaube und Werk

Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist seine Christologie!

|153| Wir sagten es bereits in der vorigen Stunde, daß die Rechtfertigungslehre des Paulus der Begleittext ist zu dem Bilde des Gekreuzigten. Warum bedarf denn dieses Bild einen erklärenden Text. Darum, weil in ihm der Tod Jesu anschaulich gemacht ist. In diesem liegt das tiefe Geheimnis seines Lebens, wenn anders er in Gehorsam, nicht aus Naturnotwendigkeit starb. Ein ander Gesetz, als das der Natur, ist hier wirksam. Und wie der Tod der Menschen uns das Gesetz der Natur vor Augen stellt, so Christi Tod das andere Gesetz, das ihn mit Unabänderlichkeit in den Tod brachte. So birgt der Tod Christi, von innen her, d.h. von seinem freiwilligen Vollzuge her angesehen ein tiefes Geheimnis, das gelöst sein will. Und nicht gelöst, derart, daß es aufhörte, ein Geheimnis zu sein, gerade erst als Geheimnis entdeckt. Einen Einblick in das Gefüge der Ordnung Gottes, in der dieser Tod seine Stelle hat, will Paulus geben. Er will es erreichen, daß die Menschen, denen dieser Tod gilt, mit der Anschauung desselben im Bilde des Gekreuzigten den dazugehörigen Begriff verbinden können. Welchen Begriff: den der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. |154|

An der berühmten Stelle im III cap. des R[ö]m[er]briefes, wo es heißt, daß Gott Jesus Christus zum Sühnopfer gemacht habe, da schließt Paulus mit den Worten: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Dies tat er zum Erweis seiner δικαιοσύνη in dieser unserer Zeit, sodaß er gerecht ist und gerecht macht den, der aus dem Glauben an Jesus lebt.

In diesen Worten steckt eine wichtige Bestimmung der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Gott ist gerecht und macht gerecht. Und zwar ist Gott gerecht, denn seiner Gerechtigkeit ist Genugtuung geschehen durch das Opfer seines Sohnes, den er für uns zur Sünde gemacht hat. Und Gott macht gerecht, denn dieser Tod, den Christus auf sich nahm,

ist unsere ἀπολύτρωσις, wie es an derselben Stelle heißt, unsere Erlösung. Wir sind dadurch gerechtfertigt, δικαιούμενοι δορεάν.

Alle die, welche hierin die verhaßte Satisfaktionslehre wittern, müssen ihren Einwand: Gottes Vergebung gleiche einem Rechenexempel, hier zurücknehmen. Denn so unzweifelhaft es ist, daß Paulus |155| – und nicht nur er – Christi Tod als stellvertretendes Leiden ansah, so wenig steht dahinter eine Theorie von rechnerisch-juridischem Gepräge. Denn das, worauf es ankommt, ist die Einheit von Gerechtsein und Gerechtmachen in dieser einen Tat. Daß er die Menschen gerecht macht, ist seine Barmherzigkeit, daß er dies nicht auf Kosten seiner Gerechtigkeit tut, ist seine Majestät. Aber vielleicht liegt die Einheit, die in den beiden Begriffen δίκαιον εἶναι und δικαιοῦν angedeutet ist, noch tiefer. Der gerechte Gott ist auch der gerechtmachende. Sein Gerecht-Sein ist schaffendes Sein. Schaffendes Sein zu dem, was er selbst ist. Die Gerechtigkeit, die Christus in seinem Tode den Menschen erworben hat, ist die, in der Gott selbst sein Sein hat. Und noch von einer dritten Seite her können wir die Bedeutung des Begriffes δικαιοσύνη deutlich machen. Der Mensch fühlt sich in allem eins mit Gott, was sein creatürliches Dasein ausmacht. Das: In ihm weben, leben und sind wir ist dem Menschen vertraut auf Grund seiner Creatürlichkeit. Schleiermacher hat dieses Gefühl ja zum Inhalte der Religion gemacht. Aber aus sich selbst gesehen zerreißt dieser Schöpfungszusammenhang. |156| Der allein auf sein Gewissen gestellte Mensch kann sich nicht einsfühlen mit dem gerechten Gott. So ist es ein anderes ob wir Gott begegnen in der Natur ein anderes ob er uns entgegentritt im Gewissen. Und nun ist im Kreuze Christi der Ort gefunden, wo die Kluft, die zwischen dem gerechten Gott und dem Menschen [sich] aufgetan hatte, nicht existiert. Hier hat Gott ein ander Werk getan, wie wir es nicht finden in Natur und Menschengeschichte. Wer Gott anschaut in diesem seinem Werk, der darf ihn nicht gerecht nennen, es sei denn, er nenne sich zugleich gerecht.[88] Denn nur dann vermag einer zu sagen, es ist des gerechten Gottes Werk, der dieses Werk in seiner Bedeutung für sich annimmt, also selbst seine Gerechtigkeit hier findet. Und daran erkennen wir aufs neue, daß es mehr ist zu sagen: Christi Tod ist des gerechten Gottes Werk, als „der ungerechten Juden Werk“.

[88] S. Thesen V, 1 g.

Also dürfen wir sagen, das ist die Bedeutung des Todes Christi, daß die hier angeschaute Gerechtigkeit Gottes schöpferisch ist. Gott der Schöpfer ist das Subjekt der δικαιοσύνη, die nur in Christus offenbart ist. |157| Weil die Gottesgerechtigkeit, die durch Christus dem Glaubenden mitgeteilt wird, die des Schöpfers ist, darum darf Paulus dann sagen, wer in Christus ist, der ist eine καινὴ κτίσις. Doch damit streifen wir schon unser zweites Thema: Glaube und Geschichte.

– – –

Aber das dürfte vielleicht deutlich geworden sein, daß wir niemals die Rechtfertigungslehre des Paulus neben seine Christologie stellen dürfen, denn diese Rechtfertigungslehre ist seine, des Paulus, eigentümliche Christologie. Oder: Die πίστις, welche in den Gegensatz tritt zum ἔργον νόμου, ist dieselbe wie die in der Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. πίστις Rm III, 22 ist identisch mit πίστις Rm III, 28, um es ganz drastisch zu sagen. Oder die fides in dem sola fide ist dieselbe wie in dem Ausdruck fides Jesu Christi.[89] Nun ist zweifellos, das danach der Glaube an Jesus Christus mit einer bestimmten Lehre zusammengehört, und daß dieser Glaube für sich genommen ebenso ein halbes Ganzes ist, wie die im System isolierte Lehre. Sondern so, wie überhaupt Anschauung ohne Begriffe blind und Begriffe ohne Anschauung leer sind,[90] ist die Anschauung des Gekreuzigten ohne |158| das begriffliche Verständnis stumpf und ist das begriffliche Verständnis ohne diese Anschauung eitel. Also niemals kann eins das andere je vertreten oder ersetzen. Des Gekreuzigten Bild ist es, worüber die Predigt ergeht, und die Lehre von der Rechtfertigung, worin sie sich ergeht. Daher könnte man sagen: Crucifixus ante, sub et post doctrinam fidei positus est.[91] Er ist der Gegenstand, an dem sich diese Lehre entfaltet, – das Geheimnis, das sie enthüllt, er ist der Grund, auf dem sie in allen ihren Einzelheiten ruht, und er ist das Ziel, in dem sich die Darstellung erschöpft. Niemand

[89] Das ist die These von Iwands Habilitationsschrift 1927 (Druck 1930). Ihr Titel hieß ursprünglich „Sola fide und fides Jesu Christi“ und mußte dann umbenannt werden in „Rechtfertigungslehre und Christusglaube“.
[90] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hg. Karl Kehrbach, schreibt auf Seite 77 in Iwands Reclam-Ausgabe: Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. (AA III, 75)
[91] S. Thesen V, 1 h.

kann Paulus verstehen, wenn er diese Einheit zwischen dem Χριστὸς ἐσταυρωμένος und der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ zerreißt.

– – – – – – – — – – – – – – – – – –

2) Der Gegensatz von Glaube und Gesetzeswerk betrifft das unmittelbare Verhältnis des einzelnen zu Christus.[92]

Sobald wir nun aber zugeben, daß es einunddieselbe πίστις ist, die einmal in Jesus Christus ihre Beziehung hat, und daneben ihre Abgrenzung gegen das ἔργον νόμου dann erkennen wir, daß hier der Glaube doppelseitig bestimmt ist. Einmal nach seinem objektiven Inhalte, als fides, quae creditur. Danach in seinem subjektiven Bezuge, als Glaube eines |159| Menschen oder fides qua creditur. Und neben die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens durch Jesus Christus tritt ein[e], vielleicht mehr formale, durch seine Gegenüberstellung gegen das ἔργον νόμου. Die Frage, die sich damit ergibt, ist: Was bedeutet der Gegensatz von Glaube und Gesetzeswerk für den Glauben an Jesus Christus.

Jeder Gegensatz, der sinnvoll ist, muß in der Entgegensetzung zweier, miteinander vergleichbarer Größen bestehen. Man kann Schwarz und Weiß einander entgegensetzen, weil es Farben sind, Groß und Klein, weil es Maße sind etc. Welche gemeinsame Basis verbindet die beiden gegensätzlichen Größen πίστις und ἔργον νόμου. Wenn Sie etwa den Satz Römer III, 28 nehmen: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι [πίστει] ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου, dann erkennen Sie sofort, daß δικαιοῦσθαι der Oberbegriff ist, durch den der Gegensatz von πίστις und ἔργα νόμου sinnvoll wird. Ebenso ist es etwa Ga[later] II, 16. Somit muß dieser Gegensatz seinen Sinn im Rahmen des Gerechtwerdens haben. Was sollen wir uns darunter vorstellen? |160|

Es ist nicht schwierig zu erkennen, daß objektiv angesehen zwei Wege gangbar sind. Beide führen zu demselben Ziel. Das eine ist der Weg des Glaubens. Das andere der des Gesetzes. Beide Wege führen zur δικαιοσύνη. Beide Wege sind von Gott geordnet. Denn Christus ist uns von Gott gegeben, aber auch das Gesetz ist heilig und gut, wie

[92] Vgl. Thesen V, 2 a.

Paulus Rm VII, 12 erklärt. Aber nur der Möglichkeit nach existieren zwei Wege. In Wirklichkeit sind die beiden Wege zueinander exklusiv. |161|

Was heißt: in Wirklichkeit? Der Satz Rm III, 28 lautet λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον. Durch das Subjekt des δικαιοῦσθαι treten wir aus dem Bereich der Möglichkeit in das der Wirklichkeit. Es handelt sich nicht um das System, da sind Glaube und Gesetz gleichwertig, anders gesagt: Christus und das Gesetz unterscheiden sich nicht, auf die δικαιοσύνη gesehen, voneinander. Christus lebte ὑπὸ νόμον (Ga IV, 4), er wußte von keiner Sünde (II Kor V [21]). Aber diese Einheitlichkeit von νόμος und Χριστός wird zum strikten Gegensatz, wenn der auftritt, um den sich alles dreht, der ἄνθρωπος.

Somit sind Glaube und Gesetzeswerk nicht zwei Möglichkeiten, die dem Menschen offen stehen, sondern der eine Weg steht ihm soweit offen, als er auf den anderen verzichtet. Obwohl ich das etwas abgegriffene Wort Entscheidung nicht sehr liebe, ist es hier gut am Platze. Der Mensch ist in eine Entscheidung gestellt, in ein Entweder – Oder, und er darf nicht auf beiden Beinen hinken. Entweder er sei gänzlich ein Glaubender, dann muß er seine Gerechtigkeit haben ohne jedwedes gute Werk. Denn ἔργον νόμου ist immer das gute Werk. Oder er sei gänzlich ein Täter. Dann muß er in allen Stücken Gottes Gebot |162| halten.

Und dennoch würden wir auch mit dieser Alternative die Meinung des Paulus noch nicht getroffen haben, wenn wir es so darstellen wollten, als ob der Mensch da stünde, wie Herkules am Scheidewege. Als ob er vor die Wahl gestellt sei. Damit hätten wir noch immer nicht den wirklichen Menschen getroffen, der wir sind, sondern nur über die Möglichkeiten des Sein-könnens gehandelt. Aber dieser ἄνθρωπος, um den es Paulus geht, ist der Mensch, für den es nur noch eine Möglichkeit gibt, für den die andere Möglichkeit bereits zur Unmöglichkeit geworden ist. Darum sagt Paulus nirgends, der Mensch kann gerechtfertigt werden durch Glauben und durch Gesetzeswerk, sondern er kennt nur noch einen dem Menschen offen stehenden Weg: δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον. Also daß der Mensch nur noch im Glauben gerechtwerden kann, das hängt damit zusammen, daß dieser Mensch selbst kein unbeschriebenes Blatt mehr ist. |163|

Er ist nicht der aus Gottes Schöpferhand hervorgehende ἄνθρωπος, der durch Glaube gerecht wird, sondern dieser Mensch, dem Glaubensgerechtigkeit winkt, der hat bereits eine Geschichte. Und nur um dieser seiner Geschichte willen wird ihm Gerechtigkeit durch Glauben zuteil.

Paulus braucht einmal das Bild vom Sklavenmarkt. Er sagt den römischen Christen: Ihr wart der Sünde versklavt. Jetzt seid ihr Gott versklavt. Und vielleicht denkt er an dasselbe Bild, wenn er von sich sagt: ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Somit ist der Glaube an Christus ein Wendepunkt in der Geschichte des Menschen, nicht deren Anfang, sondern deren Wende. Und zwar wechselt nicht der Mensch, sondern der Herr. Also führt der Mensch die Wende nicht selbst herbei. Der Mensch bleibt vorher wie nachher δοῦλος. Die Freiheit, die der Mensch genießt, ist keine absolute, sondern ist Befreiung von seinem bisherigen Herrn. Der Mensch geht also auf beider Wege, aber nicht zu gleicher Zeit, doch immer einunddersel-be Mensch.[93] |164|

Welch ein Wandel hat sich vollzogen, seitdem der Mensch aufs Tapet kam. Die zwei Wege, die beide zum δικαιοῦσθαι führen, werden in des Menschen Geschichte ein Weg. Da, wo die Wende vom Gesetz zu Christus liegt, da liegt auch die Zeitenwende. Das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. Wieder berühren wir das Thema der καινὴ κτίσις. Diesmal nicht im Hinblick auf die umschaffende Macht der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, sondern im Hinblick auf die Wende, die in der Geschichte des einzelnen sich vollzieht. Aber wir ahnen vielleicht, daß diese Geschichte nicht in die Geschichte der Menschen untereinander gehört, sondern daß hiermit das Geschöpf zu seinem Schöpfer in ein geschichtliches – die alten sagten – heilsgeschichtliches Verhältnis tritt.

Vielleicht können wir von hier aus den Gegensatz von πίστις und ἔργον νόμου verstehen. |165 gestrichen. 166| Die Rechtfertigung bestimmt das Verhältnis jedes Menschen zu Gott. Das δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον ist nicht nur Ausdruck des jüdischen Geistes, sondern das Verhältnis von Mensch und Gott ist *allemal das der δικαιοσύνη*. Darin liegt nichts anderes als daß der Mensch Gottes

[93] Vgl. Thesen V, 2 d.

Eigentum ist, auf das Gott ein unumschränktes Anrecht hat. Der Mensch unterscheidet sich darin von aller Creatur, als er in der Lage ist, solches Anrecht anzuerkennen, im Denken, Fühlen, Handeln. Also ist δικαιοσύνη ein Begriff, der dem Glauben entspricht, daß Gott uns geschaffen hat. Darum finden Sie im Alten Testament diesen Begriff, weil es der Glaube an Gott den Schöpfer ist, der ihm correspondiert. |167|

Der Schöpfungsglaube bestimmt uns, das Verhältnis von Gott und Mensch unter den Begriff δικαιοσύνη zu fassen. Und jeder Versuch, sich dieser δικαιοσύνη zu entziehen, ist zugleich Unglaube an den Schöpfer. Jeder Versuch, nach eigenem Willen zu handeln, setzt den Glauben voraus, daß wir in uns selbst die Bedingungen unserer Existenz haben.

Was heißt nun, seine Gerechtigkeit im Werke suchen? D.h. das Gewissenurteil über sich abhängig machen von seinen guten Werken, von der Erfüllung des Gesetzes den Frieden des Gewissens erhoffen. Der faktische Gebrauch des Gesetzes, also der, den der Mensch nun eben dann macht, ist also der, daß er dadurch sein Gottesverhältnis bestimmt. Aber was heißt das? Wer Gutes tun will, um so den Frieden seiner Seele zu finden, der kommt in ein eigentümliches Verhältnis zu sich selbst. Er hängt mit seinem Urteil über sich von Taten |168| ab, die stets der Zeit nach über das hinaus liegen, was wir sind. Somit wird die Selbsterkenntnis vor Gott stets *hinausgeschoben*. Wir stehen vor Gott nach dem, was wir sein möchten, nicht nach dem, *was wir sind*.

Erst da Gott Christus für uns in den Tod gab zu unserer Rechtfertigung, hat er einfürallemal (ἐφάπαξ) demonstriert, was der Mensch vor ihm ist und in alle Ewigkeit bleibt: ein Verlorener. Aber in Christus ist nun Erkenntnis der Verlorenheit und Errettung *gleichzeitig*.

Die Gerechtigkeit im Werk suchen heißt, als der Mensch vor Gott stehen, der man sein möchte, sie im Glauben finden, heißt, als der vor Gott stehen, der man ist. Sie im Werk suchen, heißt sie darin suchen, eine sittlich-religiöse Persönlichkeit zu werden, sie im Glauben finden, heißt, sich in seinem ganzen sittlich-religiösen Streben als Sünder erkennen und fortan seine Gerechtigkeit als fremde tragen. Es ist aliena iustitia. |169|

So ist der Gegensatz von Gesetzeswerk und Glaube darum ein absoluter, weil er in *einem Menschen* liegt, weil beide Seiten den ganzen Menschen in Anspruch nehmen, und somit der Mensch entweder in dieser oder in jener Epoche seines Daseins steht.

Nicht die Sünden hat Paulus vergessen[?], sondern seine Verdienste nennt er Strafe und Schmach. Das Hochziel, dem er nachjagte, ist ihm nun Dreck geworden. Das Ideal, das er im Gesetz erstrebte, ist verblichen vor dem *Kreuze Jesu Christi*. Vor ihm ist offenbar worden, daß das, wovor wir fliehen, der Ort ist, wo uns Gott begegnet. Wir fliehen im sittlichen Streben vor dem Sünder-Sein, aber die Sünder hat Christus erlöst. So vollzieht sich die entscheidende Wende im Menschen. Das Ziel seines Strebens wird ein anderes: Er, den wir nicht anzuerkennen vermochten in seinem Willen, ruft uns auf zur Anerkennung unserer Selbst in diesem unserem verkehrten Streben, damit wir in dieser Anerkennung unserer Selbst die Kraft fänden, ihn anzuerkennen in seiner Gerechtigkeit.

An dieser Stelle (*nach* Seite 169) liegt im jetzigen Zustand des Manuskripts das Thesenpapier [V] „Glaube und Werk“. Der Schluß dieses sehr geschlossenen Abschnitts der Vorlesung klingt an den Schluß dieses Thesenblattes an.

[Glaube und Werk (Dublette)][94] |141–148|

|141| Wir teilen den Stoff in drei Themen ein, welche allesamt Analysen vorliegender Verhältnisse sind. 1) Glaube und Werk (Χρ δικαιοσυν. τοῦ θεοῦ. Rm. II. Ga. I.) – 2) Glaube und Geschichte (καινή κτισις II Kor V. Ga VI) – 3) Glaube und Leben (σῶμα Χριστοῦ. Rm XII I Kor. X, 16 f. XII, 12. Eph. passim)

– – – – –

Glaube und Werk.

Wir greifen sofort den Kernpunkt der paulinischen Lehre auf, aber nicht, ohne ihn durch eine Frage unsererseits erst in seiner ganzen Problematik aufzudecken. Wenigen mag es vielleicht eine Frage sein und doch wissen noch weniger darauf eine Antwort. Rm III, 28 steht der uns allen bekannte Satz λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. Paulus sagt, daß niemand sich vor Gott rühmen kann, denn sein καύχησις ist ausgeschlossen. Und er begründet dies mit dem Satz: Denn wir urteilen so: Gerecht wird ein Mensch durch Glauben ohne Gesetzeswerke. Ganz dieselbe Sache finden wir Ga. II, 16 εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως – |142|

An diesen beiden wichtigen Stellen rollt Paulus einen Gegensatz auf, der uns ein sonst unbekannter Klang in der urchristlichen Literatur ist. Hier Glaube, dort Werk. Hier Gesetzesgerechtigkeit, dort Glaubensgerechtigkeit. Hier der Sohn der Magd, dort der Sohn der Freien (Ga.IV. 22)[95]. Hier Abraham (Rm IV Ga III) dort Moses (Rm X, 5. Ga III 17.) Alle diese Gegensätze laufen aber in dem einen zusammen, in dem von Gl[aube] und Werk.

---

[94] Dieser Text enthält wie der von |125|–|140|, der am Anfang mitten in einem Gedanken einsetzt, Unterstreichungen mit Stift. Dagegen ist der dritte Text zum Thema Glaube und Werk ab |149| ohne Unterstreichungen für den Vortrag. Er hat allerdings den Zusatz „VII Stunde“ bei der Überschrift und dort beginnt ein neuer Papierstoß mit Büroklammer.

[95] Das letztere Gegensatzpaar scheint durch eine Randnotiz als entbehrlich gekennzeichnet.

Und nun ergibt sich ohne weiteres die Frage: Was hat dieser Gegensatz mit dem christlichen Glauben zu tun? Was hat meine Stellung zu den Werken zu tun mit meinem Glauben an Christus? Ist das eine sach|143|liche Abhängigkeit, oder eine lose, willkürliche Verknüpfung heterogener Gesichtspunkte? Paulus will gewiß das erstere. Er sieht in der Stellung des einzelnen zu den Werken ein Kriterium für die Lauterkeit des Glaubens. Wer sich in seinem Selbstgefühl noch auf die sittlich-guten Werke stützt, der hat einen hohlen, leeren Glauben. Wenn durchs Gesetz Gerechtigkeit kommt, dann ist Christus umsonst gestorben. Wo ein Kriterium not ist, da ist die Echtheit fraglich. Also die bisherige Bestimmung des Glaubens, wie sie Paulus aus dem Katechismus der Urgemeinde übernimmt, reicht nicht aus. Das ist noch wenig nütze, zu glauben, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, Mensch war, starb, zum κύριος erhöht ist. Dieser Glaube weiß noch nicht selbst um seine Echtheit. Er bedarf der Prüfung an der Stellung des Glaubenden zu den Werken. Paulus übt somit am Gl[auben] Kritik. An welchem Glauben? Nicht an dem der Juden, sondern an dem der Christen. |144| Indem Paulus dies Kriterium findet, rettet er den Glauben vor Schwärmerei einerseits – vor Intellectualismus andererseits. Ihm genügt zum Glauben weder die Erwartung des kommenden Herrn, noch das Für-wahr-halten der in der Vergangenheit liegenden Ereignisse, vielmehr gewinnt er einen Weg, den Glauben selbst auf seine Echtheit zu prüfen.

Um den Zusammenhang zwischen dem Glaubensinhalt und dieser kritischen Norm zu begreifen, sei an Folgendes erinnert. Es ist an sich unstatthaft zu sagen, der Gegensatz betreffe Glaube und Werk. Vielmehr ist der Begriff ἔργον bereits qualifiziert als ἔργον νόμου. Und nur diesen Gegensatz entfaltet Paulus. Was ist mit dieser Erkenntnis gewonnen? |145|

Zunächst ein Negatives:

Daß Glaube und Werk kein Gegensatz ist. Oder vermöchten wir sonst die Ermahnungen des Paulus zu verstehen. Die starke Betonung der Werke: Die wichtige Scheidung zwischen den Werken des Fleisches und der Frucht des Geistes. Ist es doch Paulus, der sagt: In deiner Hartherzigkeit und Unbußfertigkeit sammelst du wider dich einen Schatz voll Zorn am Zornestage und am Tage der gerechten Entscheidung Gottes, der einem jeden vergelten wird nach seinen Werken. – Oder: Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden (Rm II, 13).

Wir dürfen uns hier nicht mit dem bequemen Ausweg helfen, daß Paulus sich eben widerspricht. Sondern wir müssen vielmehr anerkennen, daß die Werke zum Glauben gehören. Aber gerade weil sie zum Glauben gehören, kann an ihnen Echtheit und Unechtheit des Glaubens geprüft werden.

Einen Schritt weiter bringt uns die Beobachtung, daß Paulus da, wo er die Werke des Gesetzes ablehnt, hinzufügt: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη [Rm 3, 27]. Oder: ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα |146| σάρξ. (1 Kor 1, 29). Der Jude rühmt sich im Gesetz ([Rm] II,12). Und damit man den Kontrast noch deutlicher sehe: Paulus sagt vom eigenen Rühmen: Mir liegt nicht am Rühmen, es sei denn daß ich mich des Kreuzes meines Herrn Jesu Christi rühmte, durch welches mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.

Es ist kein Zufall, daß sich das Wort καύχημα, καυχᾶσθαι, καύχησις an diesen Stellen findet. Paulus sieht um dieser καύχησις willen den Gegensatz von Gl[aube] und Gesetzeswerk so scharf. Nicht das Werk, nicht das Gesetz, aber die καύχησις, die in der Vereinigung beider liegt, bekämpft er.[96] Was haben wir uns sachlich darunter vorzustellen: Die καύχησις ist das mit der guten Tat verbundene Werturteil über sich selbst. Es ist etwa in den Satz zu bringen: Ich bin so gut, als ich Gutes tue! Dieses Sich-Bewerten nach seinen Werken ist – mag es nun faktisch vorliegen oder nur Motiv zu Handlungen sein – Gesetzesgerechtigkeit. |147|

Also nicht das opus, sondern die damit verbundene aestimatio widerspricht dem Glauben. Denn der Glaube weiß, daß er durch Christi Tod bereits gerecht ist. Der Glaubende handelt also nicht, um gerecht zu werden, sondern weil er gerecht gemacht ist. Daher sind seine Handlungen nicht maßgebend für seine Selbstbewertung. Er bleibt ein durch Christi Tod geretteter Sünder auch in dem besten Leben.[97]

Das Kriterium, das Paulus einführt, betrifft mein eigenes Ich. Und zwar das Verhältnis, in dem bei jedem Menschen sittliches Selbstbewußtsein und sittliche Handlung zueinander stehen. Paulus sagt, daß der Gekreuzigte an die Stelle getreten ist, wo des natürlichen Menschen καύχησις die Regula bildet. Somit ist also doch Christus-

[96] Thesen [V] Glaube und Werk, 2, Satz 2.
[97] Anklang an das Lutherlied *Aus tiefer Not*, EG 299, Str. 2.

glaube und Ablehnung der Gesetzesgerechtigkeit nicht zu trennen. Jeder Mensch, der nicht glaubt, ist im Prinzip ein καυχώμενος. |148|

Jeder, der nicht durch Christi Tod Gottesgerechtigkeit annimmt, muß, seinem menschlichen Wesen zufolge[,] in seinem sittlichen Urteil von seinen Werken abhängen. Diese Abhängigkeit äußert sich als Überheblichkeit (καύχησις) in Verdiensten, als Knechtschaft (δουλεία) in Sünden. Diese Abhängigkeit selbst ist das Fleisch (σάρξ). Σάρξ ist also kein primär ethischer Begriff, sondern eine am Bilde des Gekreuzigten gefundene neue Bestimmung des Menschen.

Wenn aber diese Bestimmung für jeden Menschen gilt, dann ist damit das psychologische Correlat des Glaubens an Christus gefunden. Wir können das Ergebnis in die Doppelthese fassen:

Der Glaube an Christus kann niemals ohne die Kontroverse zur Gesetzesgerechtigkeit sein – und die Kontroverse zur Gesetzesgerechtigkeit kann nie ohne den Glauben an Christus sein.

|

VIII Stunde Nachtrag zur δικαιοσύνη θεοῦ |173–188|

|173 Was ist wohl leichter, Menschen zu finden, die an der Gültigkeit der paulinischen Rechtfertigungslehre zweifeln, oder solche, die daran zweifeln, daß Gott die Liebe ist? Die Menschen scheinen des letzten Satzes so gewiß, daß sie seine[r] Lehre von der δικαιοσύνη θεοῦ nicht mehr bedürfen. Denn nur dem, der an dem Satze: daß Gott die Liebe ist, zweifelt, wird Paulus zum Lehrer des Glaubens an den Gekreuzigten.

Es wäre allerdings ein seltsames Mißgeschick, wenn die Sicherheit, mit der Gelehrte und Prediger den Satz: Gott ist die Liebe – vortragen, auf einem Mißverständnis beruhen würde. Aber da scheint doch wohl kein Mißverständnis möglich! Gott ist die Liebe – das ist eine Gleichung mit einer Unbekannten. Fragt sich nur, was sieht man als Bekannt, was als Unbekannt an. Die, welche meinen, die Liebe sei das Bekannte, und von da aus müsse der unbekannte Gott verstanden werden, die leugnen damit zunächst, daß es um Gott geht, der sich in Christo offenbarte, und zweitens schaffen sie Götter nach ihrem Bilde. Denn sie denken sich Gottes Liebe nach |174| dem, was wir Menschen als Liebe anzusehen pflegen.

Wenn der christliche Glaube sagt, Gott ist die Liebe, dann meint er den offenbaren, in Christo offenbaren Gott, und besagt: Durch diese Offenbarung Gottes hat er uns kundgemacht, was ἀγάπη – Liebe Gottes ist. An dieser Tat Gottes dürfen wir lernen, was Liebe ist.

Denn dies ist der Erweis der Liebe Gottes, daß er da, wo er Gericht über unsere Sünde hielt, zugleich uns eine ewige Erlösung bereitet hat. Sein Gerecht-Sein macht die gerecht, die er verurteilt. Und er macht sie so gerecht, wie er selbst gerecht ist, also daß wir dürfen seine Kinder heißen..

Diese Einheit von δίκαιον εἶναι und δικαιοῦν ist das Kennzeichen der im Evangelium verkündeten δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Und beides, Gericht und Gnade, ist so eins, daß wir mit keinem kritischen Verstande eins vom anderen lösen können. Gott ist simul iustus et iustificans. |175|

II. Blicken wir nun von hier aus auf den Menschen, der gerechtfertigt wird. Wir gehen also vom Begriffe δικαιοσύνη θεοῦ zum Verbum δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον.

Zunächst, welch seltsame Bestimmung des Menschen. Was hat der Glaube mit dem δικαιοῦσθαι zu tun. Diese Zusammenstellung von πίστις und δικαιοσύνη scheint echt jüdisch und ist ein jüdisches Erbe des Paulus? Aber Paulus selbst stellt es anders dar. Danach bedarf jeder Mensch des δικαιοῦσθαι; Jude sowohl als Heide. Und dieses Verbum gehört dann zu jeder christlichen Anthropologie.

Diejenigen, die immer jüdisches Denken wittern, wo der Begriff δικαιοσύνη auftritt, dürften sich hier irren. Denn das Verhältnis von Gott und Mensch ist allemal das der δικαιο-σύνη. Darin liegt, daß der Mensch Gottes Eigentum ist und Gott ein unumschränktes Anrecht auf ihn hat. Wenn das alte Testament die Gerechtigkeit Gottes in den Vordergrund stellt, dann darum, weil er der Gott ist, den der 100. Psalm bekennt: Du hast uns geschaffen und nicht wir. |176|

Aber die Menschen sind in anderer Weise Gottes Eigentum, als die übrige Creatur. Sie haben ein Organ, die[s] Anrecht Gottes anzuerkennen, sie dürfen ihm gern, freiwillig dienen. Sie können lieben, dem sie zu eigen sind, sich in Freiwilligkeit ihm übereignen. Die Anerkennung des Anrechtes Gottes ist nichts anderes als der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes.

Wenn also Paulus das Verhältnis des Menschen zu Gott durch das Wort δικαιοσύνη bestimmt, dann nicht, weil er jüdisch denkt, sondern weil er den Menschen bestimmt von seinem Glauben an Gott den Schöpfer.

Wenn also gesagt wird, das Verhältnis von Gott und Mensch sei allemal ein solches der δικαιοσύνη, heißt das nun, daß es ein Rechtsverhältnis ist? Wohl kaum, sondern eher könnte man von Anrecht sprechen. Gott hat ein Anrecht auf die Menschen. Wer ein Anrecht hat, des Wille ist dem, auf den er ein Anrecht hat, Befehl. Daß uns Gottes Wille Gesetz ist, liegt also daran, daß wir unsere Existenz |177| empfangen haben. So wenig wir diese unsere Herkunft aufzuheben imstande sind, so wenig vermögen wir es zu verhindern, daß Gottes Wille uns Gesetz ist. Wenn also Paulus davon redet, daß der Mensch im Tode Christi gerecht gemacht ist, dann meint er, daß wir da, wo wir vor dem Schöpfer stehen, auch selbst zurückfinden in das verlorene Schöpfungsverhältnis. Wir verstehen uns in unserer eigenen

Existenz. Im Glauben an Christus kommt der Mensch ins rechte Verhältnis zu seiner eigenen Geschöpflichkeit. Dies bedeutet πίστις. Darum heißt es von Abraham: Er glaubte an den Gott, der die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Dasein ruft. (Rm IV, 17) Darum heißt es an die Korinther I, 29 [1 Kor 1, 28]: Gott hat das Ausgestoßene erwählt, das, was nichts ist, damit er das, was etwas ist, zunichte mache. Glauben heißt demnach, aus der Hand Gottes des Schöpfers leben. Und es hat diese Bedeutung darum, weil der Gott, der in Christi Tod seine Gerechtigkeit offenbart, der uns gerechtmachende Gott ist. Glaube hat danach eine innermenschliche Seite. Es heißt, vor dem Schöpfer seiner Creatürlichkeit innewerden, sich selbst verstehen als Gottes Eigentum! |178|

So deutet es Paulus: Rm XIV, 7: Niemand von uns lebt sich selbst, und niemand stirbt sich selbst: Denn wenn wir leben, so leben wir dem Herrn, wenn wir sterben, so sterben wir dem Herrn. Also sind wir im Leben und Sterben des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er über Tote und Lebendige Herr sei.

Oder an die Korinther VI: Denn ihr seid teuer erkauft. Preiset also Gott in eurem Leibe. [1 Kor 6, 20]

Jetzt bleibt noch die Frage: Warum steht πίστις im Gegensatz zu den Werken des Gesetzes. Der Gegensatz dreht sich nicht um Werk, und nicht ums Gesetz, sondern ums Gesetzeswerk, um die Synthesis aus beiden.[98] Wir wollen auch hier zeigen, daß der Mensch unmittelbar damit getroffen ist.

Das Gesetz, das Paulus hier im Sinne hat, ist nicht nur das jüdische Ceremonialgesetz. Sondern vielmehr der Dekalog und das Ceremonialgesetz. Denn es ist das Gesetz, das in den Worten liegt: Du sollst nicht |179| ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, nicht begehren. Dieses Gesetz kennen auch die Heiden: „Sie sind sich selbst Gesetz, denn ihr Gewissen bezeugt, daß das ἔργον τοῦ νόμου in ihr Herz geschrieben ist. Diese Erwägungen zeigen, daß des Paulus Polemik gegen das ἔργον νόμου Juden so trifft, wie Heiden; daß es keine historisch zu verstehende Polemik ist, ([am Rand:] wenn auch eine historisch veranlaßte.), sondern ein Gegensatz, der für jeden Menschn gilt. Der Gegensatz zum ἔργον νόμου ist der Schatten jeder wahren πίστις. ([Am Rand:] Schema für Idealismus)

[98] Thesen [V] Glaube und Werk, II b.

Wir fragen zunächst: Was hat es mit dieser Verbindung von ἔργον und νόμος auf sich? Paulus sagt Rm II, 13 οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. Wir dürfen das nach dem Vorangehenden verstehen: Der Mensch ist nichts denn ein Werkzeug in Gottes Hand. Ein Werkzeug d.h. ein Zeug, das seinen Zweck erfüllt in der Leistung eines bestimmten Werkes. Der Mensch gilt also vor Gott so viel, als er sich fügt als Werkzeug seines Willens. Des Menschen Existenz hat sich zu erschöpfen in seinem Werk. Wenn es also heißt, daß Gott die Menschen nach ihrem Tun und Lassen beurteilt, dann ist damit der richtige Maßstab genannt. ([Am Rand:]im Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf.) Es ist keineswegs ungereimt, daß Gott die Menschen nach den Werken |180| beurteilt, sondern das entspricht der Sache durchaus. ([Am Rand:] Die einzige der Sache entsprechende Weise: Soll er sie etwa nach der Person beurteilen.) Also ich meine: Das Werk ist kein äußerliches, sondern was wir vor Gott sind, darüber entscheiden unsere Werke, und was wir vor Gott sind, das ist doch wohl nichts an unserer Existenz, sondern diese selbst.[99]

Paulus sucht den Menschen auf in seinem Verhältnis zu [seinen] Werken, denn diese sind entscheidend über ihn vor Gott. ([Am Rand:] Hier also trifft er den homo coram deo.) Daß Paulus den Menschen nur als handelnden, wirkenden kennt, das entspricht seinem Begriffe von δικαιοσύνη. Alles, was der Mensch ist, ist Tun oder Lassen vor Gott. So wie der Begr[iff] δικαιοσύνη Gott den Schöpfer zum Subjekt hat, hat er den ἄνθρωπος als Creatur Gottes zum Objekt. |181|

Was heißt es dann, wenn er sagt:

„Dem der nicht handelt, sondern glaubt an den, der den Gottlosen (ἀσεβής) gerecht macht, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet“. (Rm IV, 4) |182| Ist das die Aufhebung jenes Grundsatzes? Heißt es etwa: nicht die Tat, sondern die Gesinnung wird vor Gott bewertet. Der gute Wille ersetzt die mißlungene Tat.

Nichts weniger als dieses will Paulus sagen. Die Glaubensgerechtigkeit ist keine Proklamation der Gesinnungsethik. Nach wie vor liegt auf den Werken der Ton. Die Gerechtigkeit liegt nicht im Hören, sondern im Tun.

Sondern Paulus sagt, daß die Bindung zwischen Mensch und Werk durch Christi Tod vollständig zerrissen worden ist. Nicht ein

[99] Hier folgen drei kurze Ansätze, die aber wieder verworfen werden.

anderes feineres Gesetz bringt er, sondern die Kunde von der Ungültigkeit jedes Gesetzes, auch des Dekalogs, auch des Sittengesetzes. Die Fessel ist zerrissen. ([Am Rand:]Das ist der λόγος τῆς καταλλαγῆς (II Kor V, 19)) Wo sie zerreißt, da muß sie zuvor bestehen. Daher gilt die Freiheit des Glaubens nur dem, der an ein verlorenes und sündenbeherrschtes Leben gekettet ist, dem ἀσεβής. Mit der Lösung dieser Fessel hört nicht die Sünde auf, aber die δουλεία unter sie hört auf. |183|

Der Mensch ist also frei von seiner eigenen Vergangenheit. „τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν."

„Ich vergesse, was dahinten ist".Wenn anders die Vergangenheit eines Menschen ganz zu ihm selbst gehört, so muß auch diese Befreiung ein allein in ihm liegender Vorgang sein. Niemand kann ihm den die Fessel zerreißenden Glauben abnehmen, da ihm ja auch niemand die eigene Vergangenheit abnehmen kann.

Aber diese Freiheit des Menschen soll er in Zukunft wahren. Er soll nicht, was er im Glauben begonnen, in Werken beenden. Der Glaube ist ihm nicht zuteil geworden, damit er sich aufs neue unter die Knechtschaft des Gesetzes begebe. Darum die Abgrenzung der πίστις gegen die ἔργα νόμου. Das Gesetz gehört ins Gestern, der Glaube ins Heute. Sofern ein Mensch nie ohne seine Vergangenheit ist, ist er nie ohne Gesetz. Aber sofern er im Glaube[n] seine Gerechtigkeit findet, vermag er zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem in seinem Leben die Scheidegrenze zu ziehen. |184|

Der Tod Christi hat also seine Beziehung auf die tempora unseres eigenen Lebens. Jeder Mensch steht entweder im tempus legis – dann sagt er Christus ἀπέθανεν δωρεάν ([Am Rand:] Gal II, 21) – oder er steht im tempus gratiae – dann sagt er: δικαιούμενος δωρεάν [Röm 3, 24].[100] Ja, wie er steht, so urteilt er. Niemand kann glauben, daß Gott in Christo war, der nicht im tempus gratiae steht, und niemand, der glaubt, daß Christus für uns gestorben ist, ist noch im tempus legis. |185|

Also reicht die Zeit des Gesetzes nicht bis zur Regierung des Augustus, und die des Evangeliums bis in wer weiß wie ferne Zeiten, sondern die Zeit des Gesetzes reicht in jedem Menschen so weit, bis er

[100] Thesen [V] Glaube und Werk II e.

seine δικαιοσύνη findet im Glauben an den, der den ἀσεβής rechtfertigt, die Zeit des Gesetzes reicht bis dahin, wo ein Mensch mit Paulus bekennt: Die Sünde lebte auf, ich aber starb [Röm 7, 10]. Denn die Sünde ist der Tod *des* Lebens, das aus der Einheit mit dem gerechten Gotte entspringt. Aber die Sünde ist zugleich der Todesacker, aus dem neues Leben von Gott gerufen wird. Nicht jenen Werken, mit denen Menschen vor Menschen sich rühmen, ist der Durchbruch in die Welt Gottes beschieden: ἵνα μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ – sondern: für unsere Sünde ist Christus gestorben. Also, könnte man sagen, sehe ein Mensch zu, daß er die Connexion mit seiner Sünde nicht verliere, es möchte sonst sein, daß er den Anruf Gottes in Christo nicht hörte, weil er sich zu weit entfernt hat von dem Ort, da Gott ihn sucht.

Aber wann beginnt die Zeit der Gnade? Es ist ebenso töricht, die Zeit des Gesetzes historisch zu begrenzen als die Gnade historisch beginnen zu |186| lassen. Da, wo die Zeit der Gnade beginnt, da ist der neue Äon angebrochen, mitten in diesem elenden, todverfallenen Leibesleben: wenn Christus in Euch ist, so ist zwar der Leib tot wegen der Sünde – der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen. (Rm VIII, 10)

Also noch einmal: Gesetz und Glaube, die kollidierten nicht im Jahre 35, als Paulus auftrat, und inzwischen ist das Gesetz zurückgewichen und der Glaube fortgeschritten, wie zwei Schiffe, die sich voneinander entfernen, sondern die beiden Zeiten, tempus legis und tempus gratiae, kollidieren in jedem Menschen und da, wo sie sich berühren, da wird aus dem Sünder einer der glaubt εἰς τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ.[101] Wenn anders wir allerorten in diesem Glauben stehen, so ist unser Leben nichts anderes als das Nebeneinander der beiden Zeiten, und sind doch immer nur so nebeneinander wie Vergangenheit und Gegenwart. Wo stehen wir? Wenn wir auf der Grenze stehen, dann im Anbruch der neuen Zeit, und im Abbruch der alten! |187 [nur gestrichene Ansätze; dann, Ende des Zusammengeklammerten:] 188|

Ich hätte gewünscht, es wäre mir gelungen, mehr Licht in das Dunkel dieser Frage zu bringen. Aber, mag auch einzelnes fraglich sein, das scheint mir sicher, daß der Gegensatz von Gesetzesgerchtig-

[101] Iwand zitiert auch das Griechische meist aus dem Kopf (hier z.B. schreibt er in der Eile τὸν ἀσεβήν).

keit und Glaubensgerechtigkeit kein historischer ist, daß es sich hier nicht um das Verhältnis von Menschengruppen [–] Juden und Christen – handelt, sondern von σάρξ und πνεῦμα, die in einem Menschen miteinander im Kampfe liegen, doch so, daß σάρξ und alles, was zu ihr gehört, aus der Vergangenheit in diese meine Zeit hineinreicht, und πνεῦμα und seine Kräfte das Pfand der zukünftigen Zeit ist. Die Zeit unseres Daseins ist somit selbst Übergangszeit – und so faßte es Paulus, wenn er sagt: Ich vergesse was da hinten ist und strecke mich nach dem, was da vorn ist.

Aber damit berühren wir bereits das III. Thema Glaube und Leben.

Thesen [VI] Glaube und Geschichte.[102]

I. Wer in Christo ist, ist eine neue Kreatur.

ad I: Weil der gerecht-machende Gott der Schöpfer ist, darum ist der gerecht-gemachte Sünder eine neue Kreatur.

Wer in Christo eine neue Kreatur ist, der hat zwischen sich un seinen alten Menschen den Tod gebracht.

Darum ist sein *„neues"* Leben nicht eine *Fortsetzung des alten* mit *besserem Gesetze*, sondern ein neues im *Sinne des Neugeschaffen-Seins.* So wie das Leben des alten Menschen in sich den Tod trägt, so das des neuen die Auferstehung von den Toten.

II. Christus – Adam

Paulus kennt nur eine „historische" Analogie zu Christus, Adam!

In Adam wie in Christus liegen die Wendepunkte in der Geschichte des Menschengeschlechts. Dort wurde der Tod, hier die Auferstehung von den Toten Wirklichkeit für uns.

So sicher, wie der alte Mensch weiß, daß er sterben muß, *so* gewiß glaubt der neue Mensch, daß er von den Toten erweckt werden wird.

Wenn Paulus Christus den „zweiten Menschen" nennt, dann meint er damit den Auferstandenen. Das Menschendasein reicht weiter als „von der Krippe bis zur Bahre" und das ist das der Geschichte vom Glaube[n] gestellte Problem!

---

[102] Vor die 9. Stunde „Glaube und Geschichte" gehören die Thesen [VI.]. Sie beziehen sich auf: S. 189 ff., 197 ff.; 10.Stunde (1.Teil) 217 ff.

9 Stunde Glaube und Geschichte |189–214|

|189| Wir schließen nun das Thema Glaube und Geschichte gleich an, da wir es schon so oft berührt haben. Wir gehen dabei von der Stelle II Kor. V, 16 aus. Da heißt es: Daher kennen wir von jetzt ab niemand mehr nach dem Fleisch; wenn wir auch Christum nach dem Fleisch gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr. Daher, wenn jemand in Christo ist, so ist er eine neue κτίσις. Das alte ist vergangen, siehe, neues ist geworden.

Wir gehen von dieser Stelle aus, so wie wir bei unserem vorigen Thema von Rm III ausgehen. Da ist zunächst die Frage, die viel umstritten ist, was es heißt, wenn Paulus sagt: „wenn wir auch Christum nach dem Fleisch gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr". Man fragt, ob Paulus hier von der Kenntnis Jesu redet, |190 gestrichen; 191| also von seiner Kenntnis des historischen Jesus. Man begründet es damit, daß Paulus dem Satzbau nach nicht im Irrealis reden könne. Aber diese grammatischen Bedenken hat Reitzenstein zerstreut. Der Satz: Wenn wir ... kann durchaus Irrealis sein. Vor allem ist eines seltsam, warum Paulus hier von seiner Kenntnis des hist[orischen] Jesus redet und in Ga[later] I davon schweigt. Daher kommt diese Deutung nicht in Frage .

Aber zwei Auslegungen scheinen in die engere Wahl zu kommen: Einmal die, welche Χριστός hier als Messias faßt und dann den Satz übersetzt: Wenn wir je ein sarkisches Messiasbild hatten, – also ein jüdisch-gesetzliches. Das ist nur darum so schwierig, weil Paulus es in keiner Weise andeutet, daß es hier um die Messiasidee geht. |192|

Die letzte und wohl befriedigendste Deutung sieht in diesem Satz eine Polemik gegen die, welche sich rühmen, den Χρ[ιστός] κατὰ σάρκα gekannt zu haben. Denn der Χρ[ιστός] κ[ατὰ] σ[άρκα] ist bei Paulus der irdische Jesus Rm I ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα – oder Rm IX ἐξ ὧν ὁ Χρ[ιστός] τὸ κατὰ σάρκα.[103] |193| Paulus sagt diesen Satz als Bekräftigung des vorangehenden: Daher kennen wir von

[103] Wie stark Iwand mit der Exegese dieser Stelle gerungen hat, zeigen sechs wieder verworfene Neuansätze; das Problem, daß κατὰ σάρκα hier adverbial zu „gekannt haben" steht, übergeht er im endgültigen Text.

nun an niemanden nach dem Fleisch. Er schließt ihn an mit einem εἰ καῖ – ja selbst, wenn wir Christus nach dem Fleisch gekannt hätten, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. Er exemplifiziert nur auf Christus, um die Paradoxie besonders stark hervorzuheben, und trifft damit die, welche am Leben Jesu hängen bleiben.

Denn das ist nun das zweite, was es festzustellen gilt: Was heißt ἀπὸ τοῦ νῦν – von jetzt ab. D.h. von der Bekehrung ab, sagt Reitzenstein, ähnlich Windisch. Sie ziehen die jüdische Zwei-Äonen-Lehre heran, um den Unterschied klar zu machen. Aber an diesem ἀπὸ τοῦ νῦν scheitert doch der ganze Reitzensteinsche Aufbau. Denn das bezieht sich auf ein objektives Datum: auf den Tod Jesu.

Denn das vorangehende Stück ist nur zu Unrecht in den Texten durch einen Zwischenraum abgegrenzt. Es heißt da: Die Liebe, die in Christus ist, bezwingt uns, wenn wir bedenken, daß einer für alle starb. Nun sterben freilich alle. |194|

Wenn Paulus sagt: ἀπὸ τοῦ νῦν d.h. seitdem jener eine für alle starb. Das ist nicht repräsentativ, sondern stellvertretend zu fassen. Denn sonst vermöchte Paulus nicht zu sagen, dann sterben sie alle. Und hier sehen wir auch, was es heißt: sterben – „und er starb für alle, damit die, die leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie starb und auferweckt wurde“.

Was Paulus darunter versteht, eine καινὴ κτίσις zu sein, ist danach wohl auch deutlich. An die Stelle des ἑαυτῷ ζῆν tritt das Leben für den Gestorbenen und Auferstandenen. Diese neue Kreatur umschließt alle Menschen, hier gilt weder Unbeschnittenheit noch Beschneidung. (VI, 15) |195|

Also ist es der Tod Christi, der da liegt, wo alte und neue Welt sich berühren. Im Tode Christi ist bereits über alle Menschen das Todesurteil vollzogen, nicht nur angedroht. Der Tod liegt bereits hinter denen, die Paulus als καινὴ κτίσις anspricht, nicht in dem Sinne, daß sie davon nichts mehr spüren, im Gegenteil, sie tragen noch den Todesleib, aber ihre Bestimmung erschöpft sich nicht im Tode. Daher sind sie mehr als nur Menschen dieser Zeit. Und Paulus macht darin keinen Unterschied. Eine neue Weise, den Menschen anzuschauen, hat ihn der Tod Christi gelehrt. Er schaut ihn an auf sein Erlöst-Sein in Christo! Somit ergibt sich hier, daß die paulinische Anthropologie ein Entwurf ist, vom Tode Christi her, der den Menschen aus der Geschichte

heraushebt, die eingezwängt ist zwischen Geburt und Tod. Diese ganze Periode gehört zu den ἀρχαῖα. Sie hat ihre Grenze gefunden. Die |196| [104]

[104] Durchgestrichen folgen hier noch die Worte: „neue Schöpfung weist das alte in seinen Schranken. Der Mensch, der“ – der Rest der Seite ist leer. Dann folgt |197|, mit Wiederholung der Überschrift neu beginnend, der „richtige“ Text der 9. Stunde. Da die hier abbrechende Einleitung nicht getilgt ist und die Überschrift 9. Stunde trägt, ist sie dem folgenden Text vorausgestellt. Vgl. auch die vorige Fußnote.

Glaube und Geschichte

a) Die falsche Fragestellung:

Man versperrt sich meist den Blick für das, was Paulus zu dem Thema: Glaube und Geschichte zu sagen hat, durch eine gänzlich abwegige Fragestellung. Man versteht die Frage: Glaube und Geschichte dahin, wie weit für Paulus der historische Jesus Gegenstand des Glaubens ist. Der Punkt, an dem dann immer der Streit entbrennt, ist der oft und verschieden ausgelegte Vers 17 aus dem II Kor, cap V. εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν. Die einen meinen, daß Paulus niemals sagen könnte: ἐγνώκαμεν, wenn er ihn nicht gekannt hätte. Der Χρ[ιστός] κατὰ σάρκα gilt dabei als der im Fleisch lebende Christus. Die anderen machen dagegen geltend, daß der Conditionalsatz, auch ohne ἄν, durchaus irrealen Sinn haben könne, im Sinne eines: Angenommen, wir hätten Chr[istum] nach dem Fleisch gekannt.

Beide Meinungen scheinen mir unberechtigt, denn sie exegesieren falsch. Es gilt zunächst zu sagen, was das κατὰ σάρκα bedeutet. Wir finden die Redensart auch sonst bei Paulus. Rm I [v.3] spricht er |198| vom Evangelium, das ergangen ist περί τοῦ υίοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα – und Rm IX [v.5] heißt es von den Juden: ἐξ ὧν ὁ Χριστός. Die Bezeichnung τὸ κατὰ σάρκα sondert das κατὰ σάρκα deutlich von Chr[istus] ab. Paulus sagt, von denen der Christus herkommt, was seine Herkunft im Fleische betrifft. Also ist wohl die Zusammensetzung Χρ. und κατὰ σάρκα immer ein Hinweis auf die Davidssohnschaft Jesu d.h. seine im jüdischen Sinn verstandene Messianität. Sagt also Paulus: Wenn wir Christus gekannt haben κατὰ σάρκα, dann meint er, wenn wir diese Herkunft aus den Juden jemals für ein wesentliches Merkmal an Christus gehalten haben – und es ist zweifellos, daß dies von den judenchristlichen Aposteln getan wurde. Es handelt sich also nicht um den historischen Jesus, den pneumatischen Christus, sondern die ganze Polemik dreht sich um die Bedeutung der Herkunft Christi aus dem jüdischen Volke. |199|

Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung bringt uns der Zusammenhang. Der Satz: Wenn wir Christus kannten nach dem

Fleisch – ist bereits Steigerung des vorangehenden: „Daher kennen wir von nun an niemanden mehr nach dem Fleisch." Um diese Behauptung zu erhärten, fügt Paulus den Hinweis auf Christus hinzu. Daraus ergibt sich, daß auch an unserer Stelle das nur im losen Zusammenhang zu Christus steht, und niemals übersetzt werden darf „den irdischen Jesus".[105]

Sondern da die Redewendung οὐδένα γιγνώσκειν κατὰ σάρκα ganz analog lautet, muß v. 16 b nach Analogie von v. 16 a verstanden werden. Was heißt nun: Wir kennen niemanden κατὰ σάρκα. Das hat bei Paulus einen sehr realen und gar nicht mystischen Sinn. Es betrifft die Geschichte und alles damit Zusammenhängende, was man zur Bestimmung eines Menschen heranzieht. Die Parallelstelle zu II Kor. [5], 16 ff. finden wir Gal. VI, 15. |200|

Dort finden wir die Stelle: Weder ist Beschnittenheit etwas noch Unbeschnittenheit – sondern es ist eine καινὴ κτίσις. Der Ausdruck: Neue Kreatur richtet sich also gegen den Unterschied zwischen Heiden und Juden. Er hat zum Inhalt etwa den Satz, den wir auch in Gal. finden: III, 27. Alle die ihr auf Chr[istus] getauft seid, habt ihr Chr[istu]m angezogen. Da ist weder Jude noch Heide, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Weib. Das niemanden κατὰ σάρκα γιγνώσκειν heißt also, alle diese nationalen, sozialen und natürlichen Unterschiede unter den Menschen ignorieren. Die Exemplifizierung auf Χρ. bedeutet also eine Polemik gegen die, welche seine jüdische Herkunft betonen – nicht gegen die, welche den Herrn bei seinem irdischen Wandel kannten. Wer bei Paulus eine Polemik gegen den irdischen Jesus sucht, der wird sich immer daran stoßen, daß Paulus selbst Ga IV [4] sagt: |201| „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, dem Gesetz untertan geworden, damit er loskaufte die, die dem Gesetz unterstehen, damit wir die

[105] Diese Exegese von 2 Kor 5, 16 scheint sich Iwand selbständig erarbeitet zu haben, wie man an dem Verlassen des ersten Ansatzes S. |189|–|196| mit seinen vielen Streichungen erkennen kann. H.Lietzmann im Handbuch zum Neuen Testament, 2 Kor (1909, 1921) zur Stelle nennt diese Auffassung zwar „häufig vertreten", aber das hindert nicht, daß Iwand sie hier selbst gefunden hat. Lietzmann selbst nimmt an, daß Paulus hier ein flüchtiges Kennenlernen des („historischen") Jesus in Jerusalem anspricht.

Sohnschaft empfingen.“[106] Ebenso würde damit der Tod Jesu seine Bedeutung verlieren, denn dieser ist ja das Werk seines irdischen Lebens.

Daher glauben wir, daß Forscher wie Reitzenstein und Wrede falsch ansetzen, wenn sie in dem Satze: Wenn wir Christus nach dem Fleische kannten, so wissen wir davon nichts mehr – eine Absage des Paulus an den irdischen Jesus finden. Es ist ja auch klar, warum derartige Forscher keine objektive Problemstellung zu vollziehen imstande sind, denn für sie ist das Thema: Glaube und Geschichte immer das moderne Thema: Glaube und historischer Jesus. Der sogenannte historische Jesus ist aber keine Gestalt des Neuen Testamentes. Daher finden wir das Problem dort nicht, und die, welche es finden – Reitzenstein spricht nur allzu verräterisch davon, wie modern uns Paulus II Kor V anmute – |202| die tragen es ein.

Das Problem Glaube und Geschichte – wenn man es schon an einen Satz heften will, liegt in der Sentenz des Paulus, die wir gleichfalls an unserer Stelle finden: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις.

Dieser Satz enthält zwei Bestimmungen, die beide für sich zu entwickeln sind. Da steht zunächst die Wendung εἴ τις ἐν Χριστῷ. Hier handelt es sich um das bei Paulus ja häufige ἐν Χριστῷ εἶναι. Daneben dann die andere Wendung καινὴ κτίσις. Das Sein in Christo ist, wie wir bereits sahen, irgendwie ein Leben im Glauben an den, der das, was nicht ist, ins Dasein ruft. M. a. Worten, weil die Gerechtigkeit, die in Chr. offenbar geworden ist, den Gottlosen gerecht macht – τὸν ἀσεβῆ δικαιοῖ – also aus dem Gegenteil von Gerechtigkeit, aus ἁμαρτία, einen δίκαιος schafft, darum ist das Sein in Christo nur zu bestimmen als neue Schöpfung. |203|

So fragen wir zunächst nach der Bedeutung dieser Bestimmung für den Glaubenden: Was heißt es, daß der Christ eine καινὴ κτίσις ist?

Zunächst heißt das <In Christo sein> ist nicht mehr geschichtlich bestimmbares Sein, sondern eine Bestimmung, die das Leben selbst betrifft. Wir sahen bereits, wie Paulus im Gal[ater]brief die καινὴ κτίσις bestimmte. Hier gilt weder Jude noch Grieche, weder

[106] Zunächst war vorgesehen: „so unter dem Gesetz waren“, dann wird der altertümliche Luthertext zugunsten einer weniger fremd klingenden Fassung durchgestrichen. Diese Tendenz ist bei Iwands Bibelzitaten öfter zu finden.

Knecht noch Freier etc. Ähnliche Ausführungen bietet I Kor XII, 13. Die Abgrenzung der geschichtlichen und sonstigen Bestimmungen des Menschen von diesem selbst heißt aber, daß die Neuheit des Lebens sich nicht in diesen empirischen und kulturellen Erscheinungsweisen darstellt. Hier bleibt vielmehr alles so, wie es ist: „Ein jeder bleibe in dem Stande, in dem er berufen ward." I Kor VII, 20 Der Beschnittene bleibe in der Beschneidung, der Unbeschnittene in der Unbeschnittenheit. Das Neue, was dem Mensch zuteil geworden ist durch Christus, bezieht sich lediglich auf die τήρησις ἐντολῶν θεοῦ (19) |204 nur gestrichene Ansätze; 205|

Somit ist die καινὴ κτίσις nicht ein unbestimmtes Etwas, sondern sie untersteht demselben Willen Gottes, der auch dem Menschen im Gesetz entgegentritt. Gott, der gerecht macht, bleibt auch der Gerechte über seiner neuen Creatur. So, wie die Gottesgerechtigkeit Gott den Schöpfer zum Subjekt hat, der das Nicht-Seiende zum Dasein ruft, so hat alles ins neue Dasein Gerufene Gott den Gerechten über sich. So wie der Begriff δικαιοσύνη θεοῦ erst verstanden wird, wenn wir bedenken, daß es sich hier um eine Neuschöpfung handelt, so verstehen wir erst, was es mit dieser Neuschöpfung ist, wenn wir begreifen, daß der Mensch damit nicht aus dem Rahmen der δικαιοσύνη θεοῦ fällt. |206|

Solange noch Menschen leben im κόσμος, welche gerecht sind ohne Gesetzes Werk, solange wird dann auch faktisch neben der Ordnung des Gesetzes eine neue, nicht von dieser Welt stammende und doch in dieser Welt sich zeigende Ordnung sichtbar werden. Neben das gesetzliche Tun des Guten tritt eine neue Art, Gottes Gebot zu erfüllen, eine Art, die aus dem Glauben an den Gekreuzigten geboren ist und die sich zum Werkzeug macht des Willens Gottes – also nicht nur mit Werken den Willen Gottes demonstriert. Diese neue Art tut nicht nur so, wie Gott will, sondern sie ist Gott verfallen und kann nicht anders: Ihr Sein und Leben ist Gottes Wirken in der Welt.

M. a. Worten: daß hier Menschen leben, die ihr ganzes Wesen darin haben, daß Christus für uns gestorben ist, deren Gerechtigkeit in dem getrosten Bekenntnis ihrer Verlorenheit ihre Wurzel hat, – Paulus sagt, in dem Mitsterben mit Christo – das ist das Hineinragen einer neuen κτίσις in diese Welt. |207|

Mit aller Deutlichkeit sei es gesagt: Paulus denkt nicht daran, daß der Mensch durch Gnade Gottes vermag, was er aus eigenen Kräf-

ten nicht vermochte, als ob es vorher und nachher Gesetzesgerechtigkeit wäre, die sich zeigte, nur vorher vermochten wir das Gesetz nicht zu erfüllen, nun vermögen wirs. Nirgends habe ich bei Paulus den Satz gefunden: Wir vermögen durch die Gnade Gottes Gottes Gesetz zu erfüllen – die Gnade ist doch nicht eine Beihilfe Gottes zu menschlichem Wollen. Sondern daß seine Gerechtigkeit in Christo uns gerecht macht, ist Gnade.

Das stärkste Argument gegen die falsche Cooperationstheorie ist: das Mitsterben mit Christo. Zwischen dem tempus legis und dem tempus gratiae liegt der *Tod des Menschen*. Wer in Christo eine neue Kreatur ist, der hat zwischen sich und seinen alten Menschen den Tod gebracht. Darum allein ist seine Neuheit eine schöpfungsgemäße, darum ist das neue Leben nicht die Fortsetzung des alten, nur mit besserem Erfolge.

Hätte Paulus in der Gnade Gottes also nur das Hilfsmittel zur Erfüllung des Gesetzes gesehen, dann wäre der Eifer unbegreiflich, mit dem er den Christen die ἔργα νόμου wehrt. Er wehrt ihnen nicht die ἔργα – aber Christen sollen wissen, daß ihre |208| Werke hervorgehen sollen wie die Frucht, die zu seiner Zeit reif wird.

Was heißt nun καινὴ κτίσις: Daß es Menschen gibt, die Gottes Willen tun im Glauben an ihre Sündenvergebung in Christi Tod. Die, welche in den Christen ein Geschlecht sehen wollen, das sittlich besser wäre als die anderen, werden daraus eins machen, das an Hochmut und innerem Widerstreit die Menschen übertrifft. (Exempel sind die Juden vgl. Rm II). Damit, daß wir besser und vollkommener sind, ist keine καινὴ κτίσις in diese Welt getreten.

Daher ist ein Pseudochristentum, das nur mit sittlich scheinenden Werken glänzen will, der schlimmste Rivale des wahren Volkes Gottes, das nichts anderes ist als das durch Christi Tod von seinen Sünden losgekaufte Eigentum Gottes. |209|

Es sei mir noch gestattet, kurz darauf hinzuweisen, daß unsere Deutung des Paulus richtig ist. Paulus sagt an unserer Stelle: ἀπὸ τοῦ νῦν ουδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα.

Das „von jetzt ab“ vermögen die, welche in II Kor. V nur den Mystiker reden hören, nicht zu verstehen. So redet nicht der seit seiner Bekehrung pneumatisch denkende Paulus, der Gegensatz von sarkisch und pneumatisch spielt hier keine Rolle, sondern ἀπὸ τοῦ νῦν hat einen ganz konkreten Bezug: seit dem εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν

v. 14. Also der Tod Christi ist der Anbruch der neuen Schöpfung innerhalb der alten Geschichte. Seitdem überschneiden sich der αἰὼν οὗτος und die καινὴ κτίσις und die Schnittstelle geht mitten hindurch durch eines einzelnen Christen Leben. ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. |210|

Das ἐν Χριστῷ εἶναι ist alles andere als ein dunkler mystischer Begriff. Wenn es Deißmann so darstellt, so hat er mit Recht in Ed[uard] Schwar[t]z einen energischen Kritiker gefunden. Es ist kein Zweifel: das ἐν Χριστῷ εἶναι kann bestimmt werden als das εἶναι der καινὴ κτίσις. Die neue Schöpfung hat *ihr Sein* nicht in den Geschöpfen, nicht in den Persönlichkeiten, sondern allein ἐν Χριστῷ. Darauf deutet auch das Bild vom Leib und den Gliedern, das wir in der nächsten Stunde besprechen wollen. Diese Formel will also ganz existentiell verstanden sein. Die neue Schöpfung existiert nur dank dem, daß Christus auferstanden ist von den Toten. Der Auferstandene, sagt Paulus, ist der Erklärungsgrund dafür, warum es eine solche καινὴ κτίσις gibt. Er ist der κύριος. |211|

So ist denn der Mensch im Tode Christi mit Gott versöhnt, in der Auferstehung Christi zu einem neuen Leben ermächtigt. Hinter dem Begriff der καινὴ κτίσις steht die ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν. Vielleicht wird nun auch deutlich, warum Paulus die Existenz der neuen Menschheit ganz in Christus verlegt. Denn Christus ist der Leib, der nicht mehr dem Tode verfallen ist; Christus trägt nicht mehr das σῶμα τοῦ θανάτου τούτου wie die Menschen. Der Leib Christi ist Inbegriff für ein Sein, das dem Tode entnommen ist.

Nun erst können wir das Thema : Glaube und Geschichte recht sehen. Wer ist Christus? Ist er einer der Großen in der Geschichte, ein Religionsstifter, wie man seit Schl[eiermacher] zu sagen beliebt: Paulus weiß nur einen, den er in eine historische Analogie zu ihm setzt, das ist Adam. So vergleicht er sowohl Rm V als auch I Kor XV beide. Es bleibt mir nicht die Zeit, auf die Einzelheiten dieses Vergleichs einzugehen. Wichtig ist nur zu bemerken, daß wir in dieser Entgegensetzung von |212| Adam und Christus eine eigene Spekulation des Paulus vor uns haben, die Rabbinen zur Zeit des Urchristentums kennen den δεύτερος ἄνθρωπος, den Antityp zu Adam nicht. Paulus sagt aber: Nun durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen Sünder wurden, so werden auch die vielen durch den Gehorsam des

einen Menschen gerecht. In Adam wie in Christus liegen die Wendepunkte der Menschheitsgeschichte. Dort trat der Tod ein in dieses Leben, hier wird die ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν Wirklichkeit in der Zeit. An Jesus Christus hat Gott seine Macht erwiesen, da er ihn von den Toten auferweckte. |213|

Also soviel hat der Glaube mit Geschichte zu tun, als Geschichte mit Tod und Auferstehung zu tun hat. Das Problem liegt also nicht so: Ist der Glaube gegründet auf den historischen Jesus, sondern umgekehrt: Ist die *Geschichte* in der Lage, das, was der Glaube glaubt, die Auferstehung Jesu in sich aufzunehmen, ist die ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν uns genau so sicher und in derselben Weise sicher wie der *Tod*.

Also nicht: Das geschichtliche Denken macht den Glauben an die Auferstehung der Toten unmöglich, sondern umgekehrt: Dieses Faktum, des die Apostel Zeugen sind, daß Gott Christum auferweckt hat, sprengt den Rahmen alles geschichtlichen Denken[s]. Die Menschheit ist keine Gattung, die einem Typus untersteht, sondern ihre Geschichte läuft zwischen zwei Polen: Hie Adam und der Tod – dort Christus und die Anastasis ex νεκρῶν. |214|

Wenn nun Paulus Christus den δεύτερος ἄνθρωπος nennt, dann meint er den Auferstandenen. Er ist Mensch geblieben, aber freilich Mensch mit einem pneumatischen Leib und vom Himmel stammen[d]. So wird der irdische Jesus zum Gegenpol des Adam in der Auferstehung von den Toten.

Wo findet Paulus die Grenze des geschichtlichen Lebens – nicht in irgendeiner fernen Zeit, nicht in dem Aufhören des Menschengeschlechtes, die Zeit ist nicht begrenzt durch Zeit, sondern die Grenze ist der *Tod*. Und da, wo unser Leben todesschwanger geht, da rührt es an die Grenze des αἰὼν οὗτος. So hat jeder Mensch in sich einen Ausblick auf das ἔσχατον aller Zeiten – und in Christo auf die ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν.

Das Thema Glaube und Geschichte muß immer zum Begriff der Eschatologie führen, so wie das Thema von Glaube und Werk immer zur καινὴ κτίσις führte. Die Eschatologie , der καιρὸς συνεσταλμένος [1 Kor 7, 29] ist aber die Zeit, in der sich des Chris-

ten Leben in der Welt vollzieht. Die christliche Ethik ist eschatologisch.[107]

[107] Hinter der Seite 214 liegt jetzt im Manuskript die Thesenreihe [VI.] Glaube und Geschichte. Die folgende 10. Stunde steht noch einmal unter demselben Thema: Glaube und Geschichte.

10.Stunde Glaube und Geschichte |217–224|

|217|Wir haben in der vorigen Stunde erklärt, das Thema Glaube und Geschichte werde in der Theologie erst akut mit der Setzung der καινή κτίσις. Gottes gerechtmachende Tat wandelt den Sünder zum Gerechten, und zwischen beiden, zwischen dem peccator und dem iustus, liegt der Tod. Jedenfalls gibt Paulus dem Sakrament der Taufe diesen Sinn. Dies Zwischen-Eingebettet-Sein des Todes und die schöpferische Neugestaltung des Gerechten korrespondieren miteinander. Das Werden, durch welches der Sünder gerecht wird, ist nicht Transformation von Daseiendem, also einfach Entwicklung, sondern ein Werden vom Nicht-Sein zum Sein und vom Sein zum Nicht-sein. Der nichts anderes vor Gott ist als Sünder wird seiner Sünde ganz ledig, und der zugrunde ging vor dem Gesetz, wird zum Leben in Gerechtigkeit erweckt. Das unterscheidet den Christenmenschen in seinem Werden von aller sogenannten sittlichen Entwicklung, daß bei ihm sein Werden über Tod zum Leben geht, d.h. er nimmt es aus dem Glauben an Gott den Schöpfer – während in der sittlichen Entwicklung alles darauf ankommt, daß der gute Kern, der im Menschen liegt, erhalten und entwickelt werde. |218|

Die sittliche Entwicklung erstreckt sich über das ganze Leben, durchläuft es in allen Stadien und postuliert Unsterblichkeit, um zur Vollkommenheit zu kommen. Der Werdegang des Christen überspringt das ganze noch ausstehende Leben, indem er den einzelnen unmittelbar vor seinen Tod bringt – und diesen, nicht die Unsterblichkeit! – postuliert, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Der Christ lebt demnach in zwei Welten, als Sünder im Leibe des Todes, als gerecht gemacht in Christo. Und so, wie wir in diesem unserem Leben die Todesgewißheit in einer rätselhaften Weise unmittelbar in uns tragen, wie ein schicksalvolles Ahnen, so tragen wir als καινή κτίσις in der Gabe Christi die Hoffnung auf Auferstehung unmittelbar in uns. Beides ist uns existentiell gewiß. Existentiell d.h. vermöge dessen, daß wir als so und so bestimmte d.h. als gerechtgesprochene Sünder existieren. |219|

Sobald aber die Auferstehung von den Toten in den Gesichtskreis tritt, gibt der Glaube der Geschichte ein Problem auf. Denn Auf-

erstehung von den Toten bedeutet das Ende der Geschichte – jedenfalls ist es so von Paulus gemeint, es ist das Ende des αἰὼν οὗτος bezw. des αἰὼν ἐνεστώς. Darum ist die christliche Auferstehungshoffnung anders qualifiziert als etwa die platonische Unsterblichkeitslehre. Diese hat keine eschatologische Note. Sobald wir die Auferstehung als ein geschichtliches Faktum anerkennen, haben wir damit der Geschichte ihre Grenze gewiesen. Auferstehung beleuchtet die Umrisse des, was wir Geschichte nennen, wie die Flammen das Gebäude, das sie ergriffen haben. Im Lichte der Auferstehung erscheint diese Geschichte mit allen Bewegungen, Kräften und Zielsetzungen nicht anderes[sic!] denn eine Masse, die umgeschmolzen wird zu einem neuen Bild. Luther hat gesagt, diese Welt ist nicht anders zur kommenden wie das Chaos, daraus Gott eine neue Schöpfung bereitet. Und die Christen sind die, welche zwischen die beiden Welten gestellt, in ihrem Leben dem, was werden soll, Ausdruck geben. |220| Das war es etwa, was mir bei dem Thema Glaube und Geschichte als die Hauptsache am Herzen lag. Es ist ja auch ganz konsequent. Denn wenn wir den sogenannten historischen Jesus nicht gelten lassen können als Grund des Glaubens, sondern erkannten, daß Gl[aube] an Christus im N[euen] T[estament] immer Gl[aube] an den Auferstandenen heißt, dann kehren sich die Rollen um: Wenn uns der Rückgang auf den historischen Jesus in eine Erschütterung des Glaubens ohne gleichen gestürzt hat – so wirkt das Festhalten des Glaubens am Auferstandenen eine Erschütterung der Geschichte. Wir erkennen, daß diese Geschichte, die sich sichtbarlich abspielt vor unseren Augen „von der Wiege bis zum Grabe“ nur ein Teilstück ist. Sie gehört in ihrem ganzen Umfange zu Adam, dem Menschen, der von Erde genommen und in den Tod gegeben ward. Neben Adam steht sein Antityp, Christus, der zweite Mensch von Paulus genannt. Sein Leib ist nicht geformt von einer Seele, sondern er trägt ein σῶμα πνευματικόν, d.h. er ist, wo sein Geist ist, wahrhaftig. |221|

Aber Paulus geht noch weiter: Das σῶμα ψυχικόν ist Aussaat, das σῶμα πνευματικόν Ernte. Wieder macht sich der Schöpfungsgedanke geltend. Diese Welt und die, deren Anwartschaft der Christen Hoffnungsgut ist, gehören zusammen nach dem Bilde des Werdens in der Natur. Natur ist also nicht nur der untergeordnete Begriff, über dem sich durch die Tätigkeit des Geistes Geschichte erhebt, der Fortschritt von Natur zu Kultur ist nicht nur ein progressus in infinitum,

sondern vom Auferstehungsglauben her angesehen ist diese Geschichte nichts anderes als der Acker, der umgepflügt wird, um die Aussaat für eine neue Welt in die Furchen zu werfen. Mag sich Geschichte noch so hoch erheben über die Natur, sie vermag sich nicht so hoch zu strecken, daß sie dem Walten des Schöpfers der Welt entginge. Mag sie noch so sehr bemüht sein, die Vergänglichkeit des naturhaften Leben[s] mit seinem Stirb und Werde – zu ersetzen durch die Unvergänglichkeit der Erinnerung und Erfindung, sie bereitet damit nur den Boden zu einem viel gewaltigeren Stirb und Werde, wie es echter Christenglaube in der Apokalypse besungen hat. |222| So erleuchtet der Glaube an die Auferstehung nicht nur der Geschichte Umriß[108] auf, setzt der Grenzenlosen Grenzen, sondern in dem Aufweis der Grenze versöhnt er den Gegensatz zwischen Natur und Kultur im Glauben an Gott den Schöpfer.

Karl Barth danken wir es, daß er wieder die Untrennbarkeit des Glaubens von der Auferstehung vor aller Augen gerückt hat, er hat das Erbe der Blumhard[t], Oet[t]inger, Bengel, Beck etc. wieder zu Ehren gebracht und das Thema der Eschatologie aus seiner rein historischen Bewertung, die es etwa bei A.Schweitzer hat, wieder zum dogmatischen Problem gemacht. Damit hat er nichts anderes getan, als das paulinische Programm gegen die Korinthische Gemeinde aufgenommen: Wenn wir nur in diesem Leben Hoffende wären, dann wären wir die allerelendesten unter allen Menschen. Und er schreibt im Vorwort seines Buches einen bemerkenswerten Satz: |223|

„Taube Ohren habe ich für das Verbot einer prinzipiell nachdenkenden und selbstdenkenden Exegese.“[109] Es ist an dieser Stelle notwendig, ein Wort dazu zu sagen. Es ist nicht wunderbar, daß es Menschen gibt, die den Glauben an die Auferstehung ablehnen. Ich glaube, wir alle verstehen solche Menschen nur zu gut. Der von Paulus zitierte Spruch [gestrichen: des Menander]: Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot, der ist – mehr als wir denken – jedem Menschen verständlich. Also das Nein zur Auferstehung nimmt uns nicht wunder, im Gegenteil, man erwartet es fast von einem ehrlichen Menschen. Aber das nimmt uns wunder, daß die, welche sich Christen nennen, meinen, die Frage nach der Auferstehung könne in dubio

[108] „Umriß“ ist über ein durchgestrichesnes „Grenze“ geschrieben, das folgende „auf“ verlangt ein passendes Verbum: statt „erleuchtet“ könnte es „zeigt“ heißen.
[109] K.Barth, Die Auferstehung der Toten, München 1924, S. IV.

bleiben. Als ob es Glaube gäbe ohne Auferstehung. „Wenn Christus nicht auferstanden ist von den Toten, ist Euer Glaube eitel, dann seid Ihr noch in Euren Sünden.“ Paulus sagt: Bedenkt die Kette, die sich von Glaubensgerechtigkeit zu Auferstehung zieht. Dieselbe πίστις, dank der Ihr gerecht seid aus Gnaden, ohne Werk, – ist leer ohne die Auferstehung. |224| Weil wir gerecht sind durch Glauben, sind wir καινὴ κτίσις, weil der, an den wir glauben, der Auferstandene ist, darum ist der Rechtfertigungsglaube Auferstehungsglaube!

Vielleicht noch wunderbarer mutet aber der Protest derjenigen an, die meinen, an die Auferstehung müsse man glauben, ohne darüber nachzudenken. Jedenfalls haben die Urchristen es nicht bei dem Brustton der Überzeugung bewenden lassen. Mit einem bloßen Ja, dazu noch mit den Lippen, ist es nicht getan, zumal bei Theologen nicht. Denn von Ihnen wollen doch die Laien Rat und Ausweg haben, dazu studiert man eben die altchristlichen Zeugnisse.

Jedes Nach-denken über die Auferstehung wird aber zu einer Kritik der historischen ratio führen, wie die Rechtfertigungslehre zu einer Kritik der sittlichen ratio führte. Und eben in dieser Kritik der historischen [ratio] und des Sittengesetzes vollzieht sich der Aufbau der paulinischen Christologie.

[Thesen VII] Glaube und Leben.[110]

1) Die Zeit, in die der Glaube an den Auferstandenen den Menschen stellt, ist Endzeit, d.h. sie liegt zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Parusie (= des Menschen Auferstehung?)

2) Die Ethik des Paulus als Interimsethik ist „zeitgemäß".

3) Das irdische Dasein des Christen (in diesem Leibe) ist bestimmt durch den Gegensatz zweier Zeiten. Dieser Todes- und Sündenleib ist der Tempel Gottes, die Wohnung des heiligen Geistes.

4) Also: Der Gottesdienst im leiblich-irdischen Dasein ist getragen von der Sehnsucht nach Erlösung aus diesem Dasein.

5) Daher ist gerade der Gottesdienst im Leib[111] der Sünde Hilfe aus der Verzweiflung über die Unerlöstheit der Sehnsucht nach Erlösung.

6) Das Dasein des Christen als „neue Creatur" ist ebenso gegensätzlich bestimmt. Wenn die Gemeinde der Leib Christi ist, dann heißt Soma Christou das *Da-sein* des Auferstandenen in dieser Welt. Also harren die auf ihn, die aus seinem Da-sein leben, und die in seiner Gegenwart sind, warten auf seine Wiederkunft.

7) Der Sinn des Wortes Soma Christou ist derselbe beim Sakrament des Abendmahls wie in dem Satz: Sein Leib sind wir die vielen (I Kor X 17).

8) Soma Christou ist das durchgehende Thema der capp. X – XIV des I.Kor.Briefes.

9) Glied am Leibe Christi sein heißt neue Creatur sein, (Der Existenz nach) aber noch nicht Sohn Gottes sein (Der Gestalt nach).

10) So steht das Dasein des irdischen Menschen wie auch das Dasein Christi in der Form seiner Ecclesia in der Wende zweier Welten.

---

[110] Ob an dieser Stelle eine neue Stunde begonnen oder der folgene Abschnitt gleich angeschlossen wurde – für „Glaube und Leben" liegt eine eigene Thesenreihe vor, die hier ausgeteilt worden sein wird.

[111] NW 1, 285: „im Leibe" – vermutlich sind die Thesen nach dem Krieg neu geschrieben nach Iwands Diktat.

Glaube und Leben |225–236|

|225| Sehr viel kürzer, als mir lieb ist, muß ich das dritte Stück der paulinischen Christologie behandeln, das sich an das Stichwort σῶμα Χριστοῦ anlehnt. Wir werden unmittelbar dazu geführt. Wenn die Auferstehung das Ende der Geschichte, die sich hier in einer festen Continuität abspielt, bedeutet, dann muß die Auferstehung Jesu in ihrer Einzigartigkeit besondere Bedeutung haben. Sie ist der Anfang vom Ende dieser Zeit. So nennt Paulus Christus auch ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Sie steht als ein absolutes Rätsel in dieser Welt, ohne jede Analogie. Nirgends vergleichen die Christen Jesu Auferstehung mit einer Totenauferstehung. Denn die Totenauferstehung bedeutet nur, zu diesem Leben wiedererweckt werden – die Auferstehung Jesu ist aber der Anbruch eines neuen Lebens in diesem Leben. Wie zwei Kreise schieben sie sich übereinander. Die Auferstehung Jesu leitet die Endzeit ein, sie ist der letzte Stundenschlag vor dem Einbruch der Ewigkeit. Sie ist also noch nicht Einbruch der neuen Zeit selbst, sondern nur der Weckruf an die Menschheit. So wie σάρξ und πνεῦμα in einem σῶμα im Kampfe liegen d.h. sich nicht vermischen, so vermischt sich auch nicht |226| das Reich der Welt und Christi Reich. Fleisch und Blut werden es nicht erben – sagt Paulus unermüdlich. Also – nicht ist heidnisch-jüdische Kultur abgelöst von christlicher, das Christentum ist nicht ein neuer Jahresring am Stamm der Menschheitskultur, sondern diese Endzeit ist bemessen. Christus kehrt wieder – Auferstehung und Parusie nehmen die Endzeit ein, und in dem I Thessalonicherbrief ist der Rahmen so eng gespannt, daß Paulus meint, es werden nicht alle, die leben, sterben. Wie man nun auch über die Parusie denken möge, gewiß ist, daß die von Auferstehung und Parusie eingerahmte Zeit die Zeit ist, auf *welche Paulus seine Ethik einstellt*. Man könnte darum von einer interimistischen Ethik sprechen.

Man kann dies an der doppelten Bestimmung des Leibes aufweisen. Dieser ist einesteils Tempel des Geistes Gottes. Daher ist unser Tun und Lassen nicht gleichgültig, sondern da Gott diesen noch im Leibe lebenden Menschen durch seinen in der Fülle der Zeiten gesandten Sohn erwählt hat, so gilt es, daß dieser Mensch[en] noch im Leben dieses Leibe<s> Gott preise. Daraus ergibt sich dann des Paulus Kampf gegen die Unzucht, gegen alle derartigen |227| ausgebreite-

ten Laster der heidnischen Welt, wie wir sie aus den einzelnen Lasterkatalogen kennen. Grundgedanke ist immer wieder: „Wisset Ihr nicht, daß Euer Leib der Tempel des Heiligen Geistes ist, den Ihr von Gott habet – ihr gehört Euch nicht, denn ihr seid teuer erworben. Lobpreiset also Gott in Eurem Leibe!“ So wird auf der einen Seite alles Tun der Christen δοξάζειν τὸν θεόν, Lobpreis Gottes, und ist damit Anbruch der neuen Welt.

Andererseits ist das σῶμα, das die Christen tragen, in den Tod gegeben. Paulus spricht davon in mannigfachen Wendungen. Vielleicht ist am bekanntesten die Klage von Römer VII Ende: Wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes. Rm VIII heißt es, wir warten auf die Sohnschaft, die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν. Der Leib ist nicht nur ein Todesleib, sondern da Tod und Sünde ebenso zusammengehören wie Leben und Gerechtigkeit, so finden wir auch Worte wie: So ist der Leib tot, wegen der Sünde, der Geist aber Leben, wegen der Gerechtigkeit (Rm VIII 10) oder er spricht direkt vom σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Rm VI 6) |228| und im Phil[ipper]brief spricht er die Hoffnung aus, daß Christus den Leib unserer Niedrig-keit gleichgestalten werde dem σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ. Er sieht zwei Gesetze in seinem Leben miteinander streiten: „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz meines Geistes und nimmt mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern waltet.

Diese Rede von den zwei νόμοι, die beide bestimmend für den Christen wirken, ist die Aufdeckung der Situation, wie sie für den Christen ist. In ihm streitet das, was ist, mit dem, was kommt; er ist durch seinen Leib d.h. durch seine Geschichte dem adamitischen Kreis verhaftet, er kann nicht davon los, es sei denn durch die Erlösung seines Leibes! Also lebt auch der Erlöste von der Sehnsucht auf Erlösung. Aber derselbe Leib, der mich an die Sünde kettet, wird zum Tempel Gottes. Wie ist das möglich! Nicht anders denn πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. (VIII 9). |229|

Das ist nun eine sehr schwierige Redeweise. Sie verleitet uns dazu, uns als Geistträger anzusehen, aber es ist umgekehrt gemeint: Der Geist, der in uns Wohnung nimmt, trägt uns. Des Menschen leibliches Leben wird eingeschränkt auf ein bloßes Wohnung-Sein für etwas, was nicht aus dem Menschen ist.

Damit schließen sich die scheinbar so paradoxen Gedanken zusammen: Das Leibesleben wäre sinnlos, wenn es nicht Leben wäre für den Geist Gottes, der in diesem Leibe Wohmung nimmt. Ohne den Leib vermöchte auch niemand in dieser Welt dem Geist Gottes zu dienen. Also wird der Leib dem Christen gerade zur Gelegenheit, dem Geist Gottes in dem Ende |230| der Zeit zu dienen. Das kennzeichnet die christliche Ethik, daß *alles Dienen vor Gott im Leibe* Anwartschaft auf *Befreiung von diesem Leibe* ist; die Sehnsucht um ἀπολύτρωσις ist der Unterton bei jedem gottgefälligen Werk eines Christen, und obschon es so zu einem guten Leben kommt – zu Werken, die Gott preisen – so hört doch die Klage um das Gebundensein an Sünde und Leid nicht auf, im Gegenteil, je inniger sich beides in eines Menschen Leben durchdringt, desto deutlicher gibt er der Zeit Ausdruck, in der er seinem Glauben nach lebt, dieser Zeit zwischen Auferstehung und Parusie!

Denn jene Sehnsucht nach ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ist die Hoffnung auf die Par-usie, und die Hingabe seines Leibes zum gottwohlgefälligen Opfer (Römer XII 1) ist die Kraft des Glaubens an den Auferstandenen; also die δύναμις, die diesem Glauben verheißen ist.

Paulus ist der erste Mensch gewesen, der sich in dieser seiner Existenz als Mensch verstanden hat. In beredten Worten hat er der neuen Weise, das Dasein in der Welt aufzufassen, Worte verliehen, er hat dabei dem Menschen zu einer bis dahin nie gehörten Confession verholfen, er hat das |231| Dasein so interpretiert, daß sich alle Menschen vom ersten bis zum letzten, von Adam bis zu dem Menschensohn darin verstanden:

So etwa: Wenn ich schwach bin, so bin ich stark. – oder: als die irrenden und doch wahren, als die verkannten, und doch erkannt, als die sterbenden und siehe wir leben, als die Gezüchtigten, aber wir sterben nicht, als die traurigen, die allezeit froh sind, als Bettler, die doch viele reich machen, als solche, die nichts haben und alles besitzen [2. Kor 6, 8–10 in freier Wiedergabe]. Durch solche Worte ist die Signatur des Menschen gegeben, der dieser Zeit, in der wir leben, in seinem Dasein Ausdruck verleihen soll. Es ist nicht absolut sicher, daß die, welche sich Christen nennen, dies besser vermögen als die, wel-

che an den Zäunen und Gassen noch warten, daß sie geladen werden zum großen Abendmahl.[112] |232|

Paulus kann einen kühnen Gedanken hinzufügen. Diese[s] Leben in Elend und Herrlichkeit, Not und Errettung ist eine Darstellung des Lebens Jesu selbst. Wir tragen, sagt er, allewege das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. Es ist deutlich, daß Nachfolge Jesu von hier aus einen eigenen Begriff erhält.

Dies muß man erkannt haben, um die seltsame Rede des Paulus vom σῶμα τοῦ Χριστοῦ zu verstehen. Dieser Begriff wird nie auf einen einzelnen angewandt, sondern immer auf die Gesamtheit der Gemeinde. „Wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber – trotz ihrer Zahl – ein Leib sind, also auch Christus. (I Kor XII 12) Ihr seid Christi Leib und Glieder jeder an seinem Teil (27). |233|

Traugott Schmidt, der eine gute Monographie über den Leib Christi geschrieben hat [am Rand: „1919"], hält es für wahrscheinlich, daß das Bild von dem Leib und den Gliedern von Paulus aus dem Hellenismus übernommen wurde, wo es für den Staat gern gebraucht wurde. Aber gerade Schmidt betont, daß es dem Paulus nicht nur darum zu tun sei, die ἐκκλησία analog dem Staate als einen Gesamtorganismus darzustellen, sondern daß der Träger des Leibes, Schmidt sagt, die ihn regierende Persönlichkeit der Erhöhte κύριος ist. Dies ist ganz ohne Frage. Eine gute Bestätigung bietet der Epheserbrief, wo Christus als das Haupt der Gemeinde gilt. (Ephes. V 23, Kol I 18) Schmidt hat deutlich gemacht, daß es sich hierbei um eine Verschmelzung von κύριος und σῶμα Gedanke handelt. Vom Bilde des σῶμα aus gab man Christus als dem κύριος die Bezeichnung der κεφαλή.

In dem Begriff σῶμα τοῦ Χριστοῦ würde danach der Gedanke liegen, daß Christus nicht durch diese Welt hindurchging, so wie ein Komet seine Bahn durch die Atmosphäre unseres Planeten nimmt, um danach wieder unsichtbar zu sein, sondern der Erhöhte |234| bleibt bei den Seinen. Also auch hier das für die Endzeit charakteristische Moment der In-einsfügung von dieser Welt und einer anderen, ewi-

[112] Drei Neuansätze an dieser Stelle in zehn Zeilen, die wieder durchgestrichen werden. – Auch am Schluß des nächsten Satzes ist deutlich eine einfache Wendung gewählt anstelle von „des Lebens, das der Christus selbst ertrug"; am Rand steht zur Verstärkung noch: „so!"

gen. Oder – um es noch paradoxer zu formulieren – der, dessen Kommen die Christen erwarten, ist Gegenwart, denn die Christen sind Glieder an seinem Leibe.

Es ist nicht leicht, das Bild vom Leibe in seiner ganzen Tiefe zu erschöpfen. Wahrscheinlich meint die Rede vom σῶμα τοῦ Χριστοῦ sehr viel mehr als ein Bild. Denn Paulus setzt dazu die Sakramente in eine enge Beziehung. So sagt er beim Abendmahl: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am σῶμα Χριστοῦ; denn ein Brot, ein Leib sind wir, die wir viele sind." (1 Kor X 16) oder „denn wir wurden auch in einem Geiste alle auf einen Leib getauft" εἰς ἕν σῶμα ἐβαπτίσθημεν.

Man wird die Sakramentslehre nicht lösen können, ohne daß man die Frage nach der Bedeutung des σῶμα Χριστοῦ löst. Das hat sich später bei der Controverse Luthers gegen die Schwärmer im Abendmahlsstreit erwiesen. Die Sakramentslehre ist ein Stück der Christologie. |235|

Nicht weniger wichtig ist die Beziehung zwischen σῶμα τοῦ Χριστοῦ und πνεῦμα. So wie der Geist im einzelnen Menschen wohnt, so wohnt Christus in der Gemeinde. Aber die Einwohnung des Geistes im Einzelnen vermag die Gliedschaft dieses einzelnen zum Ganzen nicht zu gefährden, solange der Gedanke des σῶμα τοῦ Χριστοῦ dem πνεῦμα-Ge-danken übergeordnet bleibt. Also, die Geistbegabung ist keine Einwohnung Christi, der Geistbesitz keine Verkörperung Christi im Menschen. Das ist unendlich wichtig, gerade gegenüber der Gnosis.

Aber so wichtig diese Beziehungen sind, muß doch der Satz: Wir sind der Leib Christi – eine Erklärung erfahren, die ihn für sich erklärt. Man bedenke, Paulus wendet den Ausdruck immer an, wo er das innere Verhältnis der Gemeinde ordnet. Es kommt ihm darauf an, daß der einzelne sich als μέλος fühlt und fügt. Auf diese Weise kommt es zum Mitleiden des, was einer leidet, für alle. Jenes Gesetz von der Zwiespältigkeit des christlichen Lebens durchdringt von einem aus das Ganze. |236|

Aber der tiefere Sinn wird doch nur deutlich, wenn wir wieder auf die interimistische Ethik rekurrieren. Denn die Einheit in Christo darf man nicht mit der Einigkeit untereinander verwechseln. Wir alle sind ein Leib, d.h. jeder ist nur ein Glied. Da es sich um Christen in

ihrem Leben untereinander handelt, so handelt es sich mit anderen Worten um die Liebe, die ἀγάπη. Der einzelne ist nicht eine Persönlichkeit, die liebt, sondern er wird nur ein Organ der Liebe, mit der er selbst geliebt ist. So wird die ἀγάπη in der *Beziehung* von einem zum anderen gefunden, und das Darinstehen in dieser Beziehung heißt Gottes Werk treiben, aber niemals ist der einzelne etwas anderes als einer, der das Werk der Liebe am Bruder treibt. Wir können nur so weit das Werk der Liebe treiben, als wir Glied sein können im σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Das, was also in dieser Endzeit in der ἐκκλησία Gestalt gewinnt, ἀγάπη τοῦ θεοῦ, sie bleibt, denn sie ist [...].

11 Stunde Paulus σῶμα τοῦ Χριστοῦ[113] |237–244|

Das Verhältnis von Glaube und Geschichte greift auch bestimmend auf das von Glaube und Leben über. Das Geschichtsbild des Paulus bestimmt seine Ethik. So wie die Zeit, die mit der Auferstehung Jesu angebrochen ist, Endzeit ist, d.h. letzte Zeit, eingekeilt zwischen Auferstehung und Parusie, so ist auch die Ethik, die für die Christen gilt, Übergangsethik, Interimsethik. Sie trägt die Signatur des Kampfes der beiden, in der Endzeit miteinander ringenden Welten.

Das zeigt sich deutlich an der Stellung, die Paulus dem Gläubigen zu seinem eigenen leiblichen Dasein anweist; der Leib ist einerseits Todesleib, und andernteils Wohnung des heiligen Geistes; und ist beides als einunddasselbe σῶμα, d.h. als einunddasselbe zeitlich bemessene Dasein. Denn Leib ist Ausdruck für zeitliche Existenz. Diese meine zeitliche Existenz ist der Kampfplatz zweier widereinander streitender Gesetze. Mein Dasein ist die Arena, auf der der Kampf tobt. |238|

Es müßte wundernehmen, wenn wir die gleiche Spannung nicht auch in dem Ausdruck σῶμα τοῦ Χριστοῦ wiederfanden [vermutlich: -fänden]. Man hat dies nur darum meist nicht erkannt, weil man in dem berühmten Satze des Paulus: Wir, die vielen, sind ein Leib in Christo ein Bild sah. Leib Christi galt als Ausdruck für die Einheit der Gemeinde, besonders für den organischen Zusammenhang ihrer Glieder. Man verstand Paulus nach Analogie des profanen Sprachgebrauchs, denn seit der Fabel des Menenius Agrippa, die Livius berichtet, war der Leib ein beliebtes Bild für den organischen Zusammenhang des Staates, es dokumentierte die Abhängigkeit der Stände voneinander.

Aber mit dieser rein bildlichen Auffassung der Rede vom Leib Christi hat man es sich zu leicht gemacht. Das Problem liegt tiefer. Traugott Schmidt[114], der im Weltkrieg gefallene Verfasser der vorzüg-

[113] Die folgenden Seiten 237 bis 244 sind querformatig geschrieben. Als Thesen vergleiche man zum folgenden weiterhin die Thesen zu Glaube und Leben, die vor |225| abgedruckt sind, weil dort das neue Thema begonnen hat.

[114] Schmidt, Traugott: Der Leib Christi ([Soma Christou]). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken, Leipzig - Erlangen 1919

lichen Studie über den Leib Christi, hat das Problem in Fluß gebracht durch den Hinweis auf die Zusammengehörigkeit des |239| X und XII cap. des I Kor[inther]- briefes. So jedenfalls könnte man schlagwortartig ausdrücken, was er meint. Er zeigt, daß der Sprachgebrauch des Wortes σῶμα Χρ[ιστοῦ] derselbe ist, wenn Paulus im Abendmahl davon spricht, daß die Christen den Leib Christi genießen, als auch, wenn er im Blick auf die Gemeindeverhältnisse erklärt, „Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder jeder an seinem Teil". Ganz deutlich wird dieser Hinweis dann, wenn man beachtet, daß Paulus direkt im Anschluß an die Rede vom Brotbrechen erklärt: Ein Brot, ein Leib sind wir in unserer Menge. (I Kor X, 17) Somit sprengt also nicht das Cap XI. des i Kor.briefes, das dann ausführlich vom Abendmahl handelt, die Ausführungen über die Gemeinde, sondern gemeinsames Thema der cap. X – XIV ist σῶμα τοῦ Χριστοῦ und in dies Thema gehört auch das Hohelied von der Liebe; denn ἀγάπη ist der Zusammenhang der Glieder in dem einen Leibe. |240|

Das ist nicht nur eine exegetische Erkenntnis, sondern auch eine sachliche. Sie zeigt, daß die Sakramentslehre, insbesondere die vom Abendmahl ein Unterteil der Christologie ist. Die Stellung zum Sakrament hängt von der Auffassung des σῶμα τοῦ Χριστοῦ ab. Daher ist es ganz folgerichtig, wenn Luther seine Christologie im Abendmahlsstreit mit den Schweizern entwickelt. Denn da er, wie Paulus, im Abendmahl die κοινωνία – also das Teilhaft-Werden am σῶμα τοῦ Χριστοῦ sah, so mußte er sich christologisch über seine Abendmahlslehre rechtfertigen.[115]

Dieser exegetische und sachliche Zusammenhang zeigt, daß σῶμα τοῦ Χριστοῦ nicht bloß Bild für den organischen Zusammenhang eines soziologischen Gebildes – hier der ἐκκλησία – ist, sondern daß es der Leib des Erhöhten ist, der seine Gegenwart in der Gemeinde bedeutet. Der Gedanke besagt, daß der Erhöhte präsent ist, d.h. daß Christi Gang durch die Welt nicht ein bloßes Hindurchgehen war, wie ein Komet, |241| der die Athmosphäre unseres Planeten kreuzt, sondern er bleibt bei den Seinen, obschon er aus dieser Welt

[115] Vgl. dazu das Kapitel über Luther am Ende dieser Vorlesung.

gegangen ist. Das ist nur verständlich, wenn die Gläubigen selbst nicht mehr zu dieser Welt gehören (καινὴ κτίσις sind).[116]

Aber noch mehr liegt in der Rede: Wir sind der Leib Christi, als bloß dieser Gedanke des: Ich bleibe bei Euch alle Tage – denn auch auf den Menschen gesehen erweist sich die Rede vom σῶμα τοῦ Χριστοῦ sinnvoll. Handelt es sich doch um den Begriff der Existenz, des Daseins. Menschen, die, wie Paulus, bekennen, „nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir", Menschen, die zwischen sich und ihr Leben den Tod gebracht haben, die können ihr Dasein nicht mehr auf ihre leibliche Existenz gründen. M.a.W. was sie sind, das läßt sich nicht mehr umschreiben durch das, was sie in diesem irdischen Dasein sind. Noch deutlicher spricht der Colosserbrief diesen Gedanken aus: „Denn ihr seid gestorben, und Euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott." (Kol III,3) |242|

Somit sagt Paulus: „Die Gemeinde hat ihr Dasein nur vermöge dessen, daß Christus da-ist, Realität ist." Nur als Glieder an diesem Leibe des Auferstandenen haben die Christen in der Welt ein Dasein, im Sinne einer gegenwärtigen Existenz. Oder anders ausgedrückt: Die Christenheit vermag niemals aus sich selbst darzutun, daß sie etwas Neues, Ewiges ist, sondern nur weil Christus wirklich auferstanden ist, hat die Kirche – die ἐκκλησία – Daseinsrecht, ist sie nicht nur eine Seifenblase, eine Fiktion.

So erhalten wir notwendiger Weise eine Paradoxie: Denn zunächst ergibt sich der Schluß, daß Christus in denen *gegenwärtig* ist, die ihn *erwarten*. Also muß diese seine Gegenwart keine endgültige sein. Und so ist es auch. Die Form, als Glieder am Leibe Christi zu existieren, ist Ausdruck für das Übergangsverhältnis der Endzeit. Denn diese Form, zu existieren, ist nur solange sinnvoll, |243| als die Gläubigen in Erwartung der Sohnschaft leben. Glied am Leibe Christi sein ist nicht Sohn-Sein, ist nicht ihm gleichgestaltet sein. Erst durch des Menschen eigene Auferstehung wandelt sich das Verhältnis von Leib und Gliedern in ein solches des Erstgeborenen unter vielen Brüdern, wie es Paulus Rm VIII, 29 ausdrückt.

So ist auch dieses Verhältnis, nach dem die Gemeinde der Leib Christi ist, als ein Übergangsverhältnis erwiesen. Es trägt in sich bereits die neue Existenz des Christen, aber doch so, daß die Sehnsucht

[116] Die Klammer ist hinzugefügt mit dem Stift, der zur Unterstreichung für den Vortrag benutzt ist.

nach der Sohnschaft ungestillt bleibt. |244|[117] Noch ist das Ziel nicht erreicht, welches Paulus I Kor. 13 in die Worte faßt: Dann werde ich erkennen von Angesicht zu Angesicht. Denn entsprechend der Existenzweise, die eine gliedhafte ist – ἐκ μέρους – ist die Erkenntnis auch stückhaft – ἐκ μέρους. Diese Unvollständigkeit der Erkenntnis von Seiten des Menschen wurzelt in der Eigenart seines Daseins. Er ist Glied am Leib Christi, „und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wenn es offenbar werden wird, wir ihm gleich sein werden (d.h. Gott); denn wir werden ihn sehen, wie er ist." Dies Johanneische Wort verdeutlicht nur das paulinische.

[117] Am Rand notiert sich Iwand längsformatig: „Wort vom Sehen von Angesicht zu Angesicht"

Thesen [VIII]. Johannes.

I. Das Wort ward Fleisch
(Gottes Offenbarung gewann Dasein auf Erden):

1) „Logos“ ist zu übersetzen mit „Wort“, denn
es steht in gleicher Reihe mit skene (s^{e}kina) und doxa (cabod).
Es ist die Offenbarung Gottes kat exochen.
2) Das Wort ward Fleisch ist die Überschrift über das *Leben* Jesu.
3) In diesem Leben bleibt das Wort Wort und das Fleisch Fleisch.
4) Darum ist die Offenbarung an Jesus (Name!) geknüpft,
und bedeutet Jesus: Wort Gottes bei uns.
5) Johannes steht mit seinem Evangelium von Jesus Christus
diesseits von Historie (= sarx ex sarkós)
und Gnosis (zeitlose Wahrheit).
6) Steht Paulus mit seinem „Wort vom Kreuz“
zwischen Libertinismus und Nomismus,
so Johannes mit dem „fleischgewordenen Wort“
zwischen Historismus und „Gnostizismus“.

II. Ich bin .....

Die Offenbarung Gottes gewinnt Dasein auf Erden, das heißt:

a) Er kommt zum Gericht über den sogenannten Offenbarungsglauben.
Die Juden als die „unverständigen“ Gegner Jesu
zeigen, daß der Offenbarungsglaube das Hemmnis
zum Glauben an die Offenbarung ist.

b) Die Offenbarung ist sich selbst genug.
Sie läßt sich nicht messen an einem Begriff,
sondern sie erweist alles als Finsternis, *darum* ist sie das Licht.

Der Inhalt der Offenbarung ist kein Sachverhalt, kein <Es ist>,
sondern ein <Ich bin>, also ein *Selbst*.

Das Dasein der Offenbarung ist nicht stumm, sondern es legt sich selbst aus.

Johannes 12. Stunde |251–254|

|251|Die Eigenart der johanneischen Christologie ist aufs engste mit der Eigenart des Evangeliums verknüpft. Das ist ja offenbar in einer Schrift, deren Motiv lautet

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

Wir gehen kurz auf die Übersetzung und Bedeutung dieser Sentenz ein, die sich im 14. v. des I. cap. findet. Man ist bisher in der liberal-gerichteten Theologie der Meinung gewesen, es handle sich hier um die sogenannte Logosspeculation des Philo. Noch will Bauer in seinem Johannes-Kommentar von dieser These nicht lassen, obwohl er sie einschränkt. Logos ist danach ein terminus technicus der griechischen Philosophie und nicht gut übersetzbar. Er würde uns auf die Platonische Ideenlehre verweisen.

Demgegenüber hat nun die conservative Forschung immer Bedenken geäußert; sie macht vor allem darauf aufmerksam, daß dieser philosophische Sprachgebrauch im Evangelium nur an dieser einen Stelle vorkommt, während sonst λογος immer Wort heißt. Ich erinnere nur an die der johanneischen Litteratur gebräuchlichen Wendungen: τηρεῖν τὸν λόγον (VIII 51, XIV 23, XV 20 etc.) μένειν ἐν τῷ λόγῳ (VIII 31, 1.Joh II 14, μένει ὁ λόγος) |252|

Es ist auffällig, wenn ein Begiff, der durchgängig die Bedeutung „Wort“ hat, an einer exponierten Stelle einen davon abweichenden Sinn haben sollte.

Dieser Einwand ist umso überzeugender, als die Gegenseite keine Erklärung weiß als die, den Prolog vom übrigen Evangelium zu sondern. Eine Sonderbetrachtung des Prologs rechtfertigt sich aber schon darum nicht, weil die darin vorkommende Gestalt des Johannes – Täufer heißt er ausdrücklich nie im IV Evangelium – den Prolog mit dem übrigen verbindet.

Die Versuche nun, die Gestalt des Täufers auszuscheiden und den Prolog auf ein altes, für sich bestehendes Gedicht zurückzuführen, sind nur möglich, wenn man auf die orientalische Urmenschenspeculation zurückgreift. Dann würde ursprünglich der Text gelautet haben:

Es ward Enoš von Gott gesandt – Zusatz wäre: sein Name ist Johannes.

Wir können diese Construction, die Schäder im Anschluß an Burney ausführt, dahinge|253|stellt sein lassen. Denn eins ist klar, die Abgrenzung des Prologs vom Evangelium läßt sich nur rechtfertigen, wenn wir eine orientalische Urform voraussetzen. Dann ist aber λόγος Übersetzung des aramäischen Wortes ממרא [memra], welches *Wort* bedeutet, und in den späteren Talmudtexten noch gebräuchlich ist.

Schließlich kommt noch ein Argument hinzu, das wir dem Engländer Burney verdanken, dessen Buch über die aramäische Grundlage des IV Evangeliums bahnbrechend wurde. Er setzte damit übrigens eine These Schlatters durch. Burney macht darauf aufmerksam, daß v.14, in dem der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο steht, neben dem Begriff λογος zwei weitere, entscheidende Ausdrücke für die Manifestation Gottes enthält. Der v. lautet bekanntlich:

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.

Der Ausdruck ἐσκήνωσεν ist offenbar eine Übersetzung von schekina, dem aramäischen Wort für Wohnung, Wohnen Gottes. Wahrscheinlich ist sogar das Wort gewählt, weil es die hebr[äischen] |254| Konsonanten für Wohnen ש כ נ enthält. In ganz ähnlicher Weise schreibt die Apokalypse davon: ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ σκηνώσει μετ᾽ αὐτῶν, σκηνή und σκηνοῦν sind LXX Citat.

Daß der dritte Terminus δόξα das hebräische cabod wiedergibt, ist keine Frage, wird selbst von Bauer zugegeben.

So finden wir also in v.14 die Termini für die Manifestation Gottes an die Menschen λόγος σκηνοῦν δόξα. Daß dann λόγος Übersetzung ist und *Wort* als die vornehmste Offenbarung Gottes bedeutet, zumal es an Gen I erinnert, das dürfte deutlich sein. Wir dürfen daher sagen, der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο muß übersetzt werden: *Das Wort ward Fleisch.*

[Dublette zur 12. Stunde] I/291–VII/298|

Johannes

|I/291|Zunächst eine kurze Erörterung über das Motto, unter das man gern das Johannesevangelium stellt:

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

Diese Sentenz enthält zwei Fragen: Erstens, wie soll man sie übersetzen? Und zweitens, was bedeutet sie in der Christologie?

Die Übersetzungsfrage ist eigentlich diese, ob man λόγος überhaupt übersetzen darf. Ist es vielleicht ein terminus der griechischen Philosophie, wie er sich in häufiger Verwendung bei dem alexandrinischen Philo findet? Ist jenes Wort bereits der Anfang der sogenannten Logosspeculation? Oder ist λόγος mit Wort zu übersetzen. Ist jener Satz: Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort vielleicht Hinweis auf Genesis I ? Dann gehört der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο hinein in den Umkreis des biblischen Denkens. So Theodor Zahn und neuerdings wieder Büchsel in seinen Studien zu „Johannes und der hellenistische Synkretismus“.

Die Lage ist durch umfangreiche, religionsgeschichtliche Untersuchung hinreichend geklärt. Soweit ich als Nichtfachmann das Problem beurteilen kann, neigt sich die Waage der |II/292| Übersetzung „Das Wort ward Fleisch“ zu. Dann haben wir also alle Anklänge an die philonische Logosspeculation abzulehnen. Diese Logosspeculation trägt nicht zum Verständnis des johanneischen Prologs bei.

Wie begründen wir aber unsere These, die z.B. von dem neuesten deutschen Joh[annes]- kommentar, dem von Walter Bauer, noch abgelehnt wird. Wir begründen sie durch ein doppeltes Argument. Denn zunächst muß es wunder nehmen, daß der Begriff Logos, wenn seine speculativen Interpreten recht hätten, im Johannesevangelium nur zweimal vorkommt, Joh I, 1 und 14. Außerdem noch einmal im I Joh.brief 1,1. Sonst bedeutet λόγος im Johannesevangelium immer Wort. In diesem Sprachgebrauch ist es sehr häufig und kommt in stehenden Wendungen vor wie τηρεῖν τὸν λόγον [VIII 51, XIV 23,

XV 20 etc.] μένειν ἐν τῷ λόγῳ [VIII 31, 1.Joh II 14][118], ὁ λόγος μένει ἐν ὑμῖν. In all diesen Wendungen heißt es Wort, nie Logos. |III/293| Es ist schlechthin undenkbar, daß der Begriff an einer einzigen Stelle von dieser Bedeutung abwiche. Man darf vielmehr verlangen, daß alle Stellen einer gleichmäßigen Wortbedeutung substituiert werden.

Aber vielleicht ist der Prolog ein Stück, das ein Ganzes für sich bildet! Gewiß ist das möglich, nur was fängt man dann mit der Gestalt des Johannes an, der Prolog und Evangelium verbindet. Man müßte die Einfügung der Johannesgestalt als nachträglich ansehen. Das aber geht nur, wenn [m]an der Hypothese von Hans Heinrich Schäder beitritt, der Prolog sei ursprünglich ein Lied vom Himmelsmenschen gewesen, erst in christlichen Kreisen habe man den Himmelsmenschen, den Enoš auf Johannes gedeutet. Also es hätte ursprünglich geheißen: Es war der Mensch, von Gott gesandt – dies sei nachträglich interpretiert: sein Name ist Johannes. |IV/294| Es ist nicht meine Aufgabe, diese Hypothese zu entscheiden, sie ist sehr bestechend. Deutlich ist nur das eine, daß man nur unter dieser Bedingung den Prolog vom ganzen Evangelium abtrennen kann. Aber als Lied vom Himmelsmenschen weist es uns in die orientalische, nicht in die griechische Gedankenwelt. Wir rücken auch dann von Philo ab und erhalten auch dann die Bedeutung : Wort für Logos. Logos ist selbst Übersetzung des aramäischen ממרא, de[s] terminus für die Offenbarung Gottes im Reden.

Der Kreis der Beweise schließt sich durch eine Bemerkung, die Burney in seinem bahnbrechenden Buche: The aramaic origin of the IV gospel gemacht hat. Burney macht darauf aufmerksam, daß der berühmte v. 14 des I cap. drei termini technici enthält, die im jüdischen Denken für die Gottesoffenbarung gebräuchlich sind. |V/297|[119] Da steht nicht nur ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, sondern daneben καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν und drittens καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. Um das letzte vorweg zu nehmen, so ist δόξα – wie selbst Bauer zugibt, identisch mit dem hebräischen כבד; hier ist die Analogie

[118] Die Stellenangaben sind aus der ausführlicheren Textfassung auf S.252 entnommen. – Beide Fassungen sind aufgegriffen in der These I 1) aus dem Thesenblatt zu Johannes (s. unten als letztes vor dem Anhang).

[119] Die Seiten 295 und 296 enthalten nur durchgestrichene Entwürfe und also keine römischen Ziffern.

ganz deutlich. Das seltsame ἐσκήνωσεν findet aber *auch* so seine Erklärung:

ἐσκήνωσεν heißt: er schlug seine σκηνή bei uns auf, wie es in Apc. XXI geschrieben ist. Nun wird im Talmud dieses Wohnung-Nehmen Gottes bei den Menschen durch das aram. Wort s^{e}kinta ausgedrückt, das auch s^{e}kina lautete. ἐσκήνωσεν ist nicht nur Übersetzung von s^{e}kina, es ist auch Lautangleichung: es enthält dieselben Konsonanten.

Haben wir aber zwei jüdische termini in v.14 aufgewiesen, s^{e}kina und kabod, so ist es nur zwingend, auch λόγος durch den terminus memra, der noch in den mandäischen Texten eine große Rolle spielt, zu interpretieren. Dadurch ist so eindeutig, wie es möglich ist, erwiesen, daß der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο selbst Übersetzung ist und daher auch übersetzt werden darf: Das Wort |298| ward Fleisch.

Ist die Übersetzung erledigt, so ist damit die Bedeutungsfrage gestellt.[120]

[120] Der Rest der Seite 298 enthält nur gestrichene Entwürfe. Die römischen Zahlen springen jetzt zu S. VI/255 ff., aber auch zu VI/ 275 ff. zurück. Es scheint sich um zwei parallele Entwürfe zu handeln, von denen der zweite die Überschrift 13. Stunde trägt. Mit VI/275 setzen wir hier deshalb auch die Transkription fort. – Auf S.299 beginnt die 14. Stunde, siehe unten!

13. Stunde [Bedeutung von Joh 1, 14] |275–284|

Die Bedeutung des ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

|VI/275| Wie man den Satz sprachlich nicht verstand, so mißdeutete man auch seinen Sinn. Ein neuerer Commentator gibt vielleicht einer weit verbreiteten Meinung Ausdruck, wenn er etwa sagt: Der Logos ist Fleisch geworden, d.h. er hat eine Daseinsform angenommen, die seiner bisherigen diametral entgegengesetzt ist. Denn σάρξ ist geradezu das widergöttliche Prinzip.

Diese Auffassung sieht in dem Johanneswort eine Paradoxie, eine Ineinsfügung der beiden heterogenen Elemente Idee und Materie. Das soll dann noch der Fortschritt über den griechischen Dualismus hinaus sein. Aber so verstanden, wäre der Satz: Der Logos ward Fleisch nicht nur paradox, sondern geradezu begriffswidrig. Er wäre die bare Gedankenlosigkeit. So, wie wenn einer Freude hätte, zu sagen, schwarz ist weiß; es wäre eine entsetzliche Philosophie, die im Prädikat das Subjekt entleert. Aber zum Glück ist das nicht die Philosophie unseres Evangeliums, sondern die seiner Commentatoren. Die Tiefe des Wortes ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο liegt nicht darin, daß man sich dabei nichts denken kann! |[VII]/276|

Σάρξ ist im Johannesevangelium nicht widergöttliches Prinzip. Sondern es ist Ausdruck für das Dasein in der irdischen Welt und für das Hersein aus ihr. Was aus dem Fleisch geboren ist, – γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός – das ist Fleisch. Von einer gottentfremdeten Materie weiß Johannes nichts. Daher ist auch die Spannung zwischen λόγος und σάρξ konstruiert.

Man findet die Bedeutung der Sentenz nur, indem man den Zusammenhang zu Rate zieht, in dem sie steht. Sie ist ja nur ein Stück eines dreigliedrigen Wortes. Zunächst steht da: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, d.h. die σάρξ wurde dem λόγος zur σκηνή bei uns: des Fleisches Hülle ward dem Wort Gottes zur Hütte bei den Menschen.[121]

[121] An anderer Stelle bezeichnet Iwand dies als Wortspiel, was aber der Tiefe des Gedankens keinen Abbruch tut; vgl. unten |256 Ende|. Im Vortrag „Zeit und Selbst im Lichte

Danach folgt [ἐ]θεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. D.h. die δόξα des λόγος ward sterblichen Augen sichtbar. Wer Gott schaut muß sterben, lehrt der alte Bund, wer Gott im Fleisch schaut, wird leben – so der neue. |VIII/277|

Die Bedeutung des Satzes:

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

wird damit nach zwei Richtungen hin herausgestellt:

Einmal: Es gab eine Hütte auf Erden, da Gottes Wort bei uns wohnte d.h. wo wir es hörten. Zweitens: Das Unerhörbare ist hörbar, das Unsichtbare sichtbar, das Unbegreifliche greifbar geworden. Also bleibt bei dem Geschehen, das Johannes in seinem Evangelium schildern will, beides in voller Geltung und Reinheit erhalten: λόγος bleibt λόγος, σὰρξ bleibt σὰρξ – aber vereinigt sind sie beide in der Gestalt des *irdischen Jesus*.[122] Denn er ist das fleischgewordene Wort Gottes. Die irdische Welt, die aus Fleisch geboren ist, bleibt Fleisch, die himmlische Welt, die aus Geist geboren ist, bleibt Geist, aber einmal berühren sich die beiden Welten, wie sich zwei Kreise berühren, das war in der Zeit, da der Sohn Gottes sich entäußerte und Mensch wurde. Diese Zeit liegt für Johannes bereits im Perfectum Praesens. Warum, darüber im Folgenden mehr! |[IX]/278|

Paulus baute sein Evangelium auf den λόγος τοῦ σταυροῦ, Johannes läßt das seine handeln vom λόγος ἐν σαρκί. Das Bild, das er der Welt vor Augen stellt, ist der auf Erden wandelnde Jesus Christus[123], meinetwegen der historische Jesus, derselbe, den die Synoptiker darstellen. Aber die Unterschrift unter das Bild, der erklärende Text, ist der λόγος, und zwar in der Form von ausgedehnten Reden. Der welcher redet, ist aber nicht der „historische" Jesus, ist nicht ein Ich, das sein Dasein fristet in einer zubemessenen Zeit. Und so erheben die Reden das Leben Jesu in das Praesens, ohne daß es aufhörte, ein Perfectum zu sein. Der λόγος hebt den Unterschied der Zeiten untereinander auf, ohne damit in die Region zeitloser Wahrheit zu verführen. |X/279|

---

der Offenbarung" (S. 6 des überlieferten Typoskripts kurz nach der Abschnitt-Überschrift ‚Das Wort ward Fleisch') spricht er auch von Hütte und Hülle.

[122] Vgl. Johannes-Thesen I 2) und I 3)

[123] Iwand schreibt „Jesus Christi", wohl als Verschreiber anzusehen.

Aber wir werden diese Frage weiter entfalten, wenn wir die Bedeutung des Johanneischen ἐγώ εἰμι entwickeln werden. Nur das sei von vornherein gesagt: Der welcher als Subjekt hinter den Johanneischen Reden steht, dieses ἐγώ, ist nicht der historische Jesus, und Johannes hat niemals seine Reden als historische ausgegeben, im Gegenteil, gerade in den Reden liegt die Correctur am Historismus, am bloßen Erzählen des Lebens Jesu, als einer im Perfectum liegenden Geschichte.

Vielleicht ist damit die Bedeutung des

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

getroffen. Jedenfalls versteht man von hier aus leicht die Anlage unseres Evangeliums: Das irdische Leben Jesu ist genau gegenüber den Reden abgemessen. Alle Wunder, bis auf die beiden ersten, sind durch lange Reden erleuchtet. Der Leidensgeschichte Jesu sind die Abschiedsreden vorangeschickt, zwischen beiden steht das sogenannte Hohepriesterliche Gebet, es verknüpft Rede und Ereignis durch die Anrufung Gottes.|[XI]/280|

Die Reden haben also im Evangelium grundsätzliche Bedeutung. Denn sie sind das Kundwerden des λόγος. So wie dieser von Gott ist, so sind auch die Reden von Gott. Wie dieser unabhängig ist von der Zeiten Vergänglichkeit, so auch die Reden.

Diese Darstellungsform ist nichts anderes als die Durchführung des eingangs kundgemachten Prinzips: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*.

Aber ebenso deutlich ist das Festhalten an dem, was mit dem Begriffe σάρξ gegeben ist, das Festhalten an der sinnlich greifbaren Realität des Geschehens. Johannes erzählt die Wunder nicht, um Symbole für die Reden zu geben. Johannes korrigiert die Leidensgeschichte in Hinsicht der Chronologie und der Topologie. Es ist ganz deutlich, daß er die synoptische Anlage berichtigt. In seinen Wundererzählungen stellt er concrete Züge im einzelnen heraus. Dem Blinden wird Lehm auf die Augen gestrichen, Jesus wandelt über den See, obwohl kein Boot am Ufer lag, Lazarus lag bereits |XII/281| drei Tage im Grabe und Verwesungsgeruch umgab ihn, etc. etc. Wrede hat diesen Charakter der Wundererzählungen gut hervorgehoben.

Aber wir verstehen diese Anlage des Evangeliums. Es ist notwendig, die σάρξ zu betonen, damit die Reden den Menschen nicht in das Gebiet der zeitlosen Wahrheit d.h. in das der philosophischen Speculation verführen.

So ist die Anlage des Evangeliums polemisch, und zwar nach zwei Seiten: Polemisch gegen den Historismus und den Doketismus. Es ist auch von den meisten Auslegern bestätigt, daß die harte Formulierung wahrscheinlich gegen die doketische Gnosis gemünzt ist. Und wir dürfen vermuten, daß es gerade die Mißdeutungen der Menschwerdung Christi sind, die die Herausbildung des christologischen *Dogmas* zur Folge haben.

Wie Paulus das Evangelium dadurch herausarbeitet, daß er unentwegt gegen zwei Fronten kämpft – gegen Libertinismus und gegen Nomismus, so gewinnt auch Johannes seinen |[XIII]/282| Standort im Kampf gegen zwei Fronten: gegen den *Historismus* und gegen den *Doketismus*.[124]

Johannes grenzt das Leben Jesu damit gegen alle Zeitgeschichte ab. Denn das Leben Jesu soll nicht erzählt werden, um den Glauben an den Sohn Gottes zu wecken, wie er es selbst hervorhebt. Der Glaube hängt an dem Wort, die Taten sind für die Schwachen. Der ungläubige Thomas ist eine Figur des Johannesevangeliums.

Und doch nimmt Johannes den Weg zu Gott immer über die Geschichte dieses einen Lebens, in dem σάρξ und πνεῦμα eins gewesen sind. Auf dies Leben will er die Blicke aller Menschen richten, bis her von den Enden der Welt. Und darum knüpft er die Offenbarung Gottes an eine bestimmte Stunde, an eine bestimmte menschliche Gestalt. Das ist seine antidoketische Tendenz. |XIV/283|

Die Stellung, die dem Johannesevangelium darum in der Problematik der Theologie zukommt, ist diese: In der Frage, die mir der sogenannte historische Jesus aufgibt, der irdische mit seinem Handel und Wandel, da gibt Johannes Antwort: Johannes gibt die Lösung des historischen Problems in der Theologie. Und zwar gibt er sie durch seine Reden. So ist Johannes der christologische Kommentar zu den Synoptikern.

Ein kurzer Ausblick auf das Kommende: Von Johannes leitet sich die Christologie der orientalischen Kirche her. Was Johannes recht ist, ist dieser billig. Das christologische Dogma entsteht also an genau derselben Problematik. Das Dogma ist also die Lösung des Problems, das die Historie dem Glauben aufgibt.[125] Jedenfalls ist es so

[124] Vgl. (etwas anders) Johannes-Thesen I 6)

[125] Diese Erkenntnis ist in Iwand erst im Laufe der Zeit gewachsen, wie sein Brief an Rudolf Hermann vom 26.3.1929 bezeugt: „Das Dogma gilt nicht, wie ich früher

gemeint. Es heißt also, zuoberst nach unten kehren, wenn man sagt, das historische Denken hat das Dogma gestürzt. Im Gegenteil, die durch das historische Denken erzeugte *Problematik* findet in der Ausbildung des christologischen Dogmas ihre Beantwortung. (Und es ist nur consequent, wenn Brunner seine Christologie an Irenäus anlehnt.[126]) Im christologischen Dogma geht es immer um den *Menschen Jesus Christus*. |XV/284|

Wir dürfen also zusammenfassend feststellen, daß Johannes mit dem Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο das Prinzip seiner Christologie angibt. Ihm wird der Eintritt Christi in das irdische Dasein der Weg, das μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ zu erforschen, so, wie dem Paulus der Todesgang Jesu Gegenstand seiner Christologie wurde. So bauen Johannes und Paulus am Eingang und am Ausgange dieses wunderbaren Lebens ihre Lehre und über der Soteriologie des Paulus wölbt sich der hohe Dom christologischer Speculationen, an dem nun die Geschlechter der kommenden Jahrhunderte bauten.

[Auf S. 285 stehen nur gestrichene Ansätze; XVI/286 bis 290 sind Dublette von 299 ff. Es muß noch erhoben werden, ob diese Dublette für eine verkürzte Darbietung gedacht war oder nur Vorentwurf des folgenden Textes ist. Trotz der römischen Zahlen XVI und XVII habe ich sie in den Anhang gesetzt und lasse den Text mit 299 ff. weitergehen.]

---

dachte, der Metaphysizierung eines historischen Inhaltes, sondern es gilt gerade der Besonderheit dieser *geschichtlichen* Person, das Dogma geht auf das irdische Leben Jesu und will zeigen, daß es diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit steht. Ist das Kählers Übergeschichte?“ (NW 6, 188).

[126] Emil Brunner, Der Mittler war 1927 erschienen.

Dublette zu den Textseiten 275 ff. |255–266|

Andere Fassung der 13. Stunde Christologie (Johannes, Stück II)

II.

|254 unten| Damit ist die Frage nach der Bedeutung dieses Satzes gestellt. Zunächst ist die übliche Meinung abzulehnen, [daß] wir hier ein Paradoxon vor uns hätten. |255|

Die Bedeutung des
ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

Entsprechend dem Übersetzungsfehler hat man den Satz irrig gedeutet. Die Meinung eines neueren Kommentators dürfte weit verbreitet sein, der schreibt: Der Logos ist Fleisch geworden, er hat eine Daseinsform angenommen, die seiner bisherigen diametral entgegengesetzt ist. Die σάρξ ist geradezu das widergöttliche Prinzip. Dieser Auffassung zufolge sieht man in der Formel eine Paradoxie. Denn sie behauptet die Vereinigung zweier heterogener Größen; man nennt dann diesen Gedanken einen Fortschritt über den griechischen Dualismus von Idee und Materie und merkt garnicht, daß eine solche Aussage nur beweisen würde, daß der griechische Logosbegriff nicht verstanden worden ist. Der Satz: Der Logos wurde Fleisch wäre nicht nur paradox, sondern er wäre geradezu begriffswidrig. Sein Verfasser wäre ein entsetzlicher Philosoph. Zum Glück sind das aber nur seine Kommentatoren. |256|

Dem Verfasser ist σάρξ nicht widergöttliches Prinzip. Schon darum nicht, weil er jüdisch denkt. Das Fleisch ist nicht gottentfremdete Materie. Die Spannung, die in diesem Satz liegen soll, ist konstruiert.

Der Hauptfehler liegt darin, daß man den Satz nicht durch den Zusammenhang erläutert, in dem er steht. Denn es steht da: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Damit will der Verfasser wohl sagen: Das Fleisch wurde dem Wort zur Hütte bei den Menschen. Wir können es im Deutschen als Wortspiel wiedergeben: Des Fleisches Hülle ward ihm zur Hütte bei

uns,[127] |257| und wenn er hinzusetzt: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ , dann bringt das nur die Anwendung des vorigen Gedankens: Dies war nicht der Tod für die Menschen, sondern die Herrlichkeit Gottes bot sich (wie ein Stück der Welt) allen Augen.

Gewiß sind damit zwei Momente hervorgehoben: Einmal, daß es eine Hütte gab, da Gottes Wort an die Menschheit ausging – und zweitens, daß damit das unhörbare hörbar, das unsichtbare sichtbar, das Unbegreifliche greifbar wurde.[128]

Also bleibt bei dem, was hier geschah, beides in voller Geltung: λόγος bleibt λόγος, σάρξ bleibt σάρξ. |258|

Und dennoch dient einmal die σάρξ dazu, daß Menschen die δόξα des Wortes schauen konnten, und ebenso dient der λόγος dazu, daß die σάρξ zur Hütte wird, wo wir Gott hören. Dem Verstehen tritt wieder Anschauung zur Seite, der Anschauung die Aufforderung zum Verstehen. Wieder ein Bild und wieder darunter die Erklärung. Welches ist das Bild, das Johannes ma[h]lt: Das ist der im Fleisch lebende Christus, der irdische Jesus in seinem irdischen Leben. Und welches ist die Unterschrift unter dies Bild: Daß die hier geschaute Herrlichkeit die des Wortes Gottes ist. |259|

Von hier aus versteht man die Anlage seines Evangeliums. Neben den Taten Jesu stehen seine Reden. Alle Wunder, bis auf die beiden ersten, sind durch lange Reden erleuchtet. Dem letzten Gang Jesu sind die Abschiedsreden vorangeschickt. Aber Vorgänge εν σαρκί begleiten die λόγοι des Sohnes Gottes. Die Reden haben im Evang[elium] nicht nur inhaltliche Bedeutung, sondern auch formale. Sie entsprechen dem eingangs kundgemachten Prinzip: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Weil λόγος das Wort Gottes ist, darum begleiten die Vorgänge im Fleisch Reden in der Offenbarung Gottes.

Wer redet, wer handelt? Einundderselbe Christus, bald Menschensohn, bald Gottessohn genannt. Darum finden wir auch bei Johannes häufig den Titel υἱός absolut gesetzt: Das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige

[127] Über dieses Wortspiel und seine Verwendung in Iwands Vortrag „Zeit und Selbst im Lichte der Offenbarung“ vgl. oben die Anm. 5; in der Umgebung dieses Gedankens von Hütte und Hülle sind in dem genannten Vortrag die stärksten Berührungen mit dieser Vorlesung zu finden.

[128] Groß-und Kleinschreibung sind hier genau nach Iwands Manuskript gesetzt. – Der folgende Satz entspricht der These 3 des Thesenblatts (VIII) zu Johannes.

Leben habe. Was bedeutet diese gleichmäßige Behandlung von υἱός τοῦ ἀνθρώπων und υἱός τοῦ θεοῦ, ihre Zusammenstellung im Begriff des Sohnes, der mit dem Vater eins ist?[129] |260|

Dies, daß der Unterschied der Zeiten nichtig ist. Es ist sinnlos, zwischen dem irdischen Jesus und dem Erhöhten zu unterscheiden. Denn es ist einunddasselbe ἐγώ, einunddasselbe Ich, das auf Erden und im Himmel ist. Darum kann der, der durch seinen Heimgang zum Vater das Leben brachte, allen, die an ihn glauben, sagen: Ich bin die Auferstehung und das Leben. |261|[130]

Von dem, was Christus in sich selbst ist, her gesehen, ist sein irdisches Leben und sein Dasein als Sohn Gottes indifferent. Auf den tiefen Grund des ἐγώ εἰμι eingetragen verschwindet der Unterschied von Gestern und Heute, Perfektum und Präsens. Er ist der Sohn und damit umspannt er seine beiden Titel: Menschensohn und Gottessohn.

Der also hinter den Reden steht, ist auch nach der Meinung des Verfassers garnicht der irdische Jesus, diese Reden erheben garnicht den Anspruch auf Historizität – sondern hinter diesen Reden steht der Sohn, der den Unterschied der Zeiten nicht kennt. Diese Reden sind zu allen Zeiten gegenwärtig, so wie der υἱός zu allen Zeiten in einunddemselben Verhältnis zum Vater steht. |263|

Daher ist es falsch, wenn man meint, Johannes spiritualisiere das Wunder: Keineswegs: Aus Wasser wird Wein, Jesus heilt den Sohn des Hauptmanns aus der Ferne, 5 Brote und zwei Fische reichen für 5000, bei der Heilung des Blinden macht Jesus Lehmklümpchen aus Speichel und Erde, streicht sie dem Blinden auf die Augen, Lazarus ist bereits drei Tage im Grabe – es ist mir kein Zweifel, alle diese einzelnen Züge sind nur Unterstreichungen des σάρξ ἐγένετο, θεασάμεθα τὴν δόξαν.

---

[129] Der Genetiv Plural (Sohn der Menschen) ist natürlich Verschreiber, aber ein vielsagender.

[130] Die Seite 260 ist deshalb so kurz, weil Iwand zweimal ansetzt und wieder durchstreicht, was er dann in den abgedruckten Sätzen neu faßt und stehen läßt. – Das folgende Blatt mit den Seiten 261 und 262 trägt mit dickem Stift geschrieben die Zahl X und schließt damit an die Seiten 259 und 260 mit der IX an. Doch ist die Seite 262 von unten nach oben beschrieben und nur halb voll. Sie beginnt neu mit der Überschrift: Johannes. Glaube und Erkenntnis. Obwohl nicht durchgestrichen, ist Seite 262 wohl ein später verworfener Ansatz und wird hier ausgelassen.

Aber es ist ebenso töricht, wenn man nicht die stillschweigende Correctur bemerkt, die Johannes an dem synoptischen Material vollzieht. Er drängt die Ereignisse sehr zusammen, und weitet dafür den Raum für die Reden. Er selbst gibt die Erklärung für seine Composition. Er beschließt sein Buch mit den Sätzen: Nun tat Jesus noch andere Zeichen vor den Jüngern (μαθητῶν) die in diesem Buche nicht aufgeschrieben sind. Dieses ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes und damit ihr glaubend das Leben habt in seinem Namen." |264|

Johannes grenzt sich damit gegen alles blasse Geschichteerzählen ab. Glaube hängt mehr am Wort als an den Taten. Die Gestalt des ungläubigen Thomas ist eine johanneische.

Die Stellung des Johannesevangeliums ist für mich darum diese: In der Frage, die mir der historische Jesus aufgibt, der irdische mit seinem Handeln und Wandeln, da gibt mir Johannes Antwort. Johannes ist die Lösung des sogenannten historischen Problems in der Theologie.

Welches ist dann das Bild Christi, das Johannes zur Anschauung bringt. Es ist der auf Erden lebende Jesus. Nicht der Tod, sondern das Leben Jesu ist der Gegenstand der johanneischen Christologie. Aber weil sein Leben nur verstanden wird, wenn wir das ἐγώ εἰμι verstehen, das in den Reden Jesu hinzutritt, und weil der, welcher so von sich spricht, die Auferstehung und das Leben *ist*, darum ist es der Erhöhte, den wir in diesem Leben finden. |265| Das Johannesevangelium ist der Weg zu Christus über sein irdisches Leben hinweg. Es ist tatsächlich nichts anderes als die ausgebreitete Ausführung des Programmsatzes, der sich in der Ausführung des ἐκένωσεν ergibt, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Paulus brachte das Bild des Gekreuzigten, Johannes schaute die Herrlichkeit des μονογενὴς τοῦ θεοῦ. Paulus eilt mit seiner Kunde in alle Welt, Johannes richtet den Blick von allen Enden der Welt auf jenen einen Punkt, in jene eine Zeit, da diese Hütte der Gottheit bei den Menschen stand! |266|

14. Stunde Johannes II. |299–310|

|299| Wir erkannten, das Wort: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist der Leitgedanke, unter den Johannes das Leben Jesu bezw. die Darstellung desselben stellt. Und das ist das innere Prinzip, nach dem dies Evangelium angelegt ist, im Unterschied zu den übrigen, denen zum mindesten diese planmäßige Anlage fehlt. Die Frage, ob Johannes mit seinem Evangelium die anderen Evangelien ergänzen wollte, wie die kirchliche Tradition annimmt, oder ob er sie verdrängen wollte, wie Overbeck und Ed. Schwarz glauben, ist demgegenüber sekundär. Denn man kann aus jenem Prinzip die Stellung, die Johannes wählt, eindeutig bestimmen. Freilich ist von großer Wichtigkeit, daß wir λόγος mit Wort übersetzen. Denn nur das Wort ist die Form der Offenbarung Gottes an die Menschen. Der Grundgedanke, der in dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο liegt, läß sich vielleicht dahin formulieren, daß das Dasein eines Menschen zur Offenbarung Gottes wurde. Das Leben dieses Jesus von Nazareth ist die Stätte (σκηνή), da wir die Herrlichkeit der Offenbarung Gottes geschaut haben. |300|

Am Schluß seines Evangeliums, wenn anders cap. XXI Zusatz ist, sagt Johannes: Viele andere Zeichen tat Jesus noch vor seinen Jüngern, die nicht in diesem Buch geschrieben sind. Indem er sagt: ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ, grenzt er sein Buch gegen andre ab, die von mehr σημεῖα = Zeichen berichten. Also muß der Wunderbericht von ihm absichtlich eingeschränkt sein. Er fährt dann fort: „Dieses aber ist geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr, so ihr solches glaubt, Leben habt in seinem Namen“.

Es wird deutlich, warum er sein Buch so raushebt. Es will nicht nur Wunder berichten, sondern es will diese so berichten, daß der Leser an den, der sie tut, glaubt. Also nicht an Wunder, sondern an Jesus Christus will Johannes glauben machen. Und darum tritt neben den Wunderbericht die Rede. Die Ereignisse sind vergangen, ὁ λόγος μένει, das Wort bleibt. Die Geschichte, die da spielt, ist in die Ver-

gangenheit getreten. Die Offenbarung, die sie gebracht hat, wandert durch die Zeiten in bleibender Gegenwart. |301|

Also vom Wunderglauben zum Christusglauben ist noch ein langer Weg, und diesen Weg führt die johanneische Darstellung den Leser. Aber dieser Glaube, der Leben im Sinne des ewigen Lebens gibt, ist an einen Namen gebunden, an den Namen Jesu Christi, mit dem dieses Dasein, das Offenbarung ist, bezeichnet ist. (Vgl. These I 4). Es ist das Dasein eines bestimmten Menschen, der seinen Ort in dieser Welt hatte und seine Zeit. Es ist nicht genug, wenn das samaritanische Weib sagt, ich glaube, daß der Christus kommt. Sondern dieser Mensch von Fleisch und Blut, der mit ihr redet, ist der Christus. ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν. So ist die Offenbarung Gottes an das geschichtliche Dasein dieses Jesus gebunden.

Die Ausführungen, mit denen Johannes abschließt, geben nur das Prinzip wieder, unter dem er beginnt. Die Bindung der Offenbarung an die σάρξ, das Verständnis der Geschichte Jesu als Offenbarung ist die Betonung, daß er das Wort ist, mit dem wir es hier zu tun haben. |302|

Der Unterschied zwischen der alttestamentlichen Offenbarung im Wort und diesem: Das Wort ward Fleisch – ist offensichtlich. Dort bleibt das Wort an Gott gebunden, *hier gewinnt es ein eigenes Dasein.* ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο heißt danach: Das Wort gewann Dasein in der Geschichte.

Wenn Johannes nun die Geschichte d[ies]es Daseins erzählt, dann steht er diesseits von Historie und Philosophie. Denn wenn er nur Historie böte, dann bliebe er an der σαρξ hängen. Das überläßt er den Juden, die Jesus nach seiner irdischen Herkunft beurteilen. Und wenn er nur Gedanken über Auferstehung, Wahrheit, Leben böte, dann würde er das Evangelium zu einer Erlösungsreligion herabsetzen, und vergessen, daß die Offenbarung an den einen Namen Jesus gebunden ist.

Diese Parole: Diesseits von Historie und Philosophie ist ausgesprochen in dem Satze: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Es gilt, das Dasein, das als Leben Jesu in dieser Welt ablief, theologisch zu verstehen – d.h. als Dasein des Wortes Gottes bei uns. |303|

ἐγώ εἰμι

Wir haben ausdrücklich das Wort Dasein gewählt, wir haben mit Absicht das σὰρξ ἐγένετο übersetzt: Es gewann Dasein – weil wir damit einen weiteren terminus der johanneischen Christologie treffen, der von wesentlicher Bedeutung ist, ich meine, das stereotype ἐγώ εἰμι

des Johannes im Munde Jesu. Man hat von einer Stilform der Offenbarungsrede gesprochen, um das häufige Vorkommen zu erklären, und Parallelen aus anderen Religionen herbeigebracht. In den Zauberpapyri führt sich die Gottheit mit ἐγώ εἰμι ein, und in Poimandres lesen wir: τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐγώ εἰμι Νοῦς ὸ σὸς θεός. (I, 6)

Aber mag auch diese Formel bis in die babylonische und altägyptische Sakralsprache zurückreichen, das erklärt wohl ihre Verwendung in der Composition der Reden, aber nicht ihre Bedeutung. Man wird daher auf den Zusammenhang achten müssen, in dem sich das ἐγώ εἰμι findet.

Zum ersten Mal erklingt es in der Rede am Brunnen mit der Samariterin. Jesus spricht zu dem Weib von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. |304| Darauf entgegnet die Frau: „Ich weiß, daß der Messias kommt – wenn er kommt, wird er uns alles verkündigen“. Sie verweist damit auf die Offenbarung Gottes. Sie sagt etwa: Wir verstehen doch nichts von diesen Dingen. Gerade ihr Messiasglaube schützt sie vor dem Nachdenken über das, was Jesus gesagt hat. Wenn nun Jesus sagt: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι, dann heißt das: Die Worte, die du eben hörtest, sind die Offenbarung, die du erwartest. Es hat keinen Sinn, sich über sein Unverständnis der kommenden Offenbarung zu getrösten. Im Gegenteil, die Offenbarung ist da und ihr Dasein ist das Gericht über allen Glauben, der noch auf Offenbarung wartet.

Hier rückt das ἐγώ εἰμι Jesu die Offenbarung ins Präsens. Also – warte nicht, bis einer kommt, der diese Worte erklärt, diese Worte sind die Erklärung, auf die du wartest.

Anders ist die Stellung des ἐγώ εἰμι in dem Streit mit den Juden ums Himmelsbrot. Die Juden verlangen von Jesus ein Zeichen. Sie erinnern an die wunderbare Speisung in der Wüste, sie fordern von

Jesus eine Perennierung jenes Wunders: Herr gib uns immer – πάντοτε – solches Brot. Sie verlangen, die |305| Großtaten Gottes an ihren Vätern an sich selbst zu erfahren. Wieder steht der Offenbarungsglaube zur Debatte.[131] Würden diese Juden nicht an die Gottesoffenbarung glauben, dann würden sie auch nicht von Jesus ein gleiches empfangen. Und als nun Jesus ihrer Bitte entspricht und entgegnet: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, wer zu mir kommt, dem wird es nicht hungern, wer an mich glaubt, der wird nie mehr dürsten – da wenden sich die Juden ab.

Gerade ihr Glaube blendet sie, sodaß sie nicht sehen können, daß das Wort Jesu die Erfüllung ihrer Bitte ist. Das Wunder, das hier stattgreift, ist zu wunderbar, als daß sie es acceptieren könnten. Hier wird kein Zukunftsglaube gerichtet, sondern der Glaube, der am Vergangenen hängt. Das ἐγώ εἰμι verlegt hier die Verhandlung aus der Vergangenheit in die Praesenz.

Sehr verschieden davon ist es, wenn Joh VIII 12 das Wort steht: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Der Einwand der Pharisäer ist: Das zeugst du von dir selbst. Sie machen damit auf den schwachen Punkt der Selbstzeugnisse Jesu aufmerksam. Es gibt kein Kriterium dafür. Es mangelt der objektive Erweis, daß Jesus ein Recht hat, so zu reden. |306|

Wieder ist die Antwort, die Jesus gibt, wirklich Antwort – und bleibt dennoch unverständlich. Er sagt: Zwei Zeugen erweisen die Wahrheit. Ich bin nicht allein, sondern ich und der mich sandte. μόνος οὐκ εἰμί – der Sinn dieser Rede ist: Mein Dasein läßt sich nicht begreifen nach Analogie alles dessen, was σὰρξ ἐκ σαρκός ist. Denn damit hat man das Geheimnis meiner selbst nicht verstanden. Mein Dasein ist kein Für-mich-Sein.

Damit ist ein neues Moment erschlossen, welches zur Offenbarung gehört. Die Selbstgenügsamkeit – die Autarkie – der Offenbarung. Das Licht, das erst die Finsternis dessen überführt, daß sie Finsternis ist – ist damit als Licht erwiesen. Dieses Licht, das macht, daß alle Dinge ihren Schatten bei sich haben, wirft selbst keinen Schatten. |307|

Eine weitere Vertiefung erfährt das ἐγώ εἰμι durch dies dunkle Wort: Ich bin der Weg – die Wahrheit und das Leben.

[131] Vgl. Johannesthesen II a) Z. 1–4.

Mit diesem Worte ist eine Verneinung gegeben und eine neue Position geboten. Das Neue, was es bringt, ist die Zerstörung des Bestehenden. Der Weg zu Gott war bisher das Gesetz. Daher wird auch die Lehre ὁδός genannt. Sein Dasein dem Gesetz unterstellen heißt, auf eine bestimmte Weise den Zugang zu Gott suchen. Das Gesetz wird zur Methode, nach der der Mensch lebt.

Mit dem Satz: Ich bin der Weg ist jede abstrakte, d.h. von meinem Dasein gelöste, ideal geltende Methode negiert. An die Stelle der Methodos tritt die ὁδός. Dieses Dasein, das [wie Jesus sagt:] das meine ist, ist der Weg.

Daraus folgt eine neue Position: Wenn dies Dasein der Weg zu Gott ist, dann ist alles andere Dasein Irrweg und Abweg. Die „Methode", d.h. die Leitung auf den rechten Weg muß nun in dem Ruf bestehen: „Kommet zu mir". Und die Botschaft des Glaubens kann nicht lauten: Es gibt einen neuen Weg – sondern: Er, dieser Jesus Christus, ist der Weg – und dieses „Er ist der Weg" ist die neue Botschaft.[132] |308|

Dasselbe gilt von der Wahrheit.

Daß die Wahrheit in einem Dasein beschlossen liegt, ist uns ein unvollziehbarer Gedanke. Denn die Wahrheit ist entweder Norm, nach der wir urteilen, oder Inhalt des, was wir erkannten. Es ist wahr – das ist eine denkbare Formulierung. „Ich bin die Wahrheit" – das scheint uns ein Widerspruch zwischen Prädikat und Prädikatsnomen.

Man kann vielleicht hier an den alttestamentlichen Begriff aman beständig sein, Geltung haben denken. Dann würde der Satz lauten: Mein Dasein ist das Beständige. Aber das trifft den Sinn noch nicht. Denn das ist das eigentümliche, das vor diesem Dasein der Wahrheit die Wahrheit jedem Menschen zur Daseinsfrage wird.

Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. Und wer nicht glaubt, der glaubt darum nicht, weil ich die Wahrheit rede. (VIII 45)

Wer aus der Wahrheit ist, der hört die Stimme des, der kam, um für die Wahrheit zu zeugen.

|Ende 308|[133]

---

[132] Johannes-Thesen II b) Z. 4 und 5.

[133] Die Seiten 309 und 310 enthalten keinen gültigen Text – Das folgende „14 a" enthält mit einem neuen ἐγώ-εἰμι-Teil (diesmal überschrieben: „Das ἐγώ εἰμι") eine Neufassung. Möglicherweise ist sie im Kolleg vorgetragen worden.

14 a |311–328|

|311|[134] Offenbarung und Geschichte, das ist ein Thema – uns allen wohlbekannt. Wir wissen ganau, daß beide miteinander etwas zu tun haben. Offenbarung ist nicht Philosophie, Glaube ist nicht Vernunft – denn Gott offenbart sich in der Geschichte. Aber Offenbarung erlangen wir auch nicht durch Historie. Offenbarung ist nicht Geschichte-nacherzählen und Geschehnisse wissen. Es scheint, als ob Offenbarung und Geschichte nur durch einen schmalen Steg miteinander verkettet wären, die Kluft, die zwischen beiden liegt, ist damit überbrückt, aber nicht beseitigt., im Gegenteil: Wer auf dem schmalen Steg stände, der vermöchte erst die ganze Tiefe dieses Abgrundes zu ermessen. Die Brücke, die beide Seiten verbindet, ist eine Überwindung des Gegensatzes, der als solcher gerade bestehen bleibt. Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch – was aus dem Geist geboren ist, ist Geist. Da ändert sich nichts.

Die Bibel kennt das Thema: Offenbarung und Geschichte – auch, nicht nur das Thema, sondern auch das tiefe Problem, das gerade mit dem Leben dessen gestellt ist, der die Offenbarung des Willens Gottes war und ist an die Menschen. |312|

Gerade weil sich in diesem Leben und in dieser Geschichte Himmel und Erde berühren, weil die σαρξ zur σκηνη des λογος = Wortes Gottes wird, darum ist damit das Thema: Offenbarung und Geschichte unausweichlich gestellt. Die, welche auf dieser Brücke standen, schauten wirklich den Abgrund, den die anderen nur ahnten. So schreibt Johannes sein Evangelium. Das Dasein der Offenbarung im Fleisch macht den grenzenlosen Unterschied zwischen Geist und Fleisch offenbar. Die Juden können die Offenbarung nicht annehmen, gerade weil sie die Offenbarung ist.

Das *Evangelium ist zugleich das Gericht* :

> Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen,
> damit die, die nicht sehen, sehen
> und die, die sehen, blind werden. (Joh VIII 39 [9, 39])

[134] Da in 14 a Bezug genommen wird auf eine frühere Vorlesungsstunde, muß 14 a auch im Kolleg vorgetragen worden sein. Was das für die „14. Stunde“ und ihren Platz in der Vorlesung bedeutet, ist noch nicht geklärt.

|313| Darum ist es alles andere als eine Deutung oder eine Erklärung, wenn Joh.s über das Leben Jesu schreibt: Das Wort ward Fleisch. Man hat mir in der vorigen Stunde eingewandt, ich hätte zu Unrecht gegen das Paradox Front gemacht, das in diesem Worte liegt. Vielleicht war dieser Einwand berechtigt.[135] Denn es ist wahr, damit wird etwas unbegreifliches kundgetan. Eine klare und deutliche Erkenntnis kann keine menschliche Vernunft mit diesem Satz verbinden, wir haben damit die Grenze des philosophisch Faßbaren erreicht. |314|

Aber man muß bedenken, es ist die Grenze nach oben hin: Wir stehen hier nicht vor etwas Unbegreiflichem, das darum unbegreiflich ist, weil es sinnlos ist, sondern das darum unbegreiflich ist, weil sein Sein sich erschließt durch Offenbarung. Dies Geschehnis, das in dem ἐγένετο liegt, ist kein stummes Ereignis, sondern es liegt in einem Dasein, das beredt ist, sich selbst zu offenbaren. Das, was hier wurde – steht vor uns in dem: Ich bin.

So gleicht der Satz, Das Wort ward Fleisch dem Gehege, das um das Dasein der Offenbarung im Fleisch gebreitet ist, und das niemand ungestraft durchbricht. Auch die Gottesoffenbarung in dem Leben Jesu von Nazareth hat ihren Schutz wie einst der Sinai, auf dem Gott sein Gesetz gab.

Und darum ist es nicht nichts, wenn wir erkennen, daß das Geschehen, um das es geht, unbegreifbar ist, sondern im Gegenteil, das ist alles; der Weg führt nicht von dem Nicht-Verstehen zum Verstehen, sondern zunächst vom Verstehen zum Nichtverstehen. |315|

Johannes stellt uns vor das Leben Jesu auf Erden, aber zwischen uns und dieses Leben hat er eine Felswand gebracht, die wir nicht erklimmen können, dies: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – aber die uns doch still stehen läßt vor diesem Dasein, die nur Halt gebietet – und dieses Halt ist nicht der Schrecken über ein bodenloses Nichts, sondern es ist das Halt – das das Ziel bedeutet. Weil wir vor dem Dasein stehen, das sich selbst offenbart, müssen wir auf alle eigene Deutung Verzicht leisten.

[135] Die Stelle, an der Iwand Front macht gegen die Einschätzung des : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο als Paradox findet sich oben |VI/275|.

Das ἐγώ εἰμι.

Das Dasein, von dem wir sprechen, liegt nicht in dem äußeren, sichtbaren Verlauf des Lebens. Sondern Johannes findet eine neue Form, dieses Dasein dem Menschen zum Bewußtsein zu bringen. Und diese Form ist das stereotype ἐγώ εἰμι. Immer wieder finden wir diese Redeweise. Zu den Häschern, die Jesus greifen wollen, spricht er: ἐγώ εἰμι, zum samaritanischen Weib sagt er: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι. Sie kennen alle die dadurch berühmten Worte: Ich bin das Brot des Lebens. Ich bin das Licht der Welt. Ich bin der gute Hirte. Ich bin der Weinstock und |316| das Leben. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

In all diesen Wendungen finden wir dasselbe ἐγώ εἰμι. Dies εἰμι ist nicht nur Copula zwischen dem ἐγώ und all den Prädikaten. Es heißt nicht: Ich bin soviel als Auferstehung, Leben Wahrheit. Sondern das εἰμι heißt ich bin im Sinne eines *Daseins*. Und damit finden wir erst das Dasein, um das es Johannes zu tun ist, es liegt in dem: Ich bin. Dieses Dasein versinkt nicht mit der Zeit in der Vergangenheit. Es steht zu allen Zeiten im Präsens. Denn das Wort, das so sein Dasein hat, kann nicht vergehen. Dieses ἐγώ εἰμι begleitet präsentisch alles Gewesene im irdischen Leben Jesu, und erhebt seine Geschichte ins Perfektum Präsens.

Man findet diese Stilform des ἐγώ εἰμι in sakralen Reden, sie reicht bis in die babylonischen und aegyptischen Texte zurück, sie begegnet in den Zauberpapyri, im Poimandres – vielleicht darf man auch an das: Ich bin der Herr, dein Gott im A[lten] T[estament] erinnern. |317|

Aber die Bedeutung, die dieser Stil der Rede für Johannes hat, erkennen wir erst, wenn wir den Zusammenhang im einzelnen berücksichtigen:

Da ist z.B. die Geschichte von der Unterredung Jesu mit dem samaritanischen Weib. Das Gespräch beginnt mit der Tempelfrage, als der Anbetungsstätte. Schließlich sagt Jesus: Die Stunde kommt und sie ist jetzt da, daß die wahren Anbeter Gottes den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit. Denn Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.

Die Entgegnung der Frau lautet: Ich weiß, daß der Messias kommt, wenn jener kommt, wird er uns alles kund machen. Das ist ein Glaubensbekenntnis. Gerade weil sie auf Offenbarung wartet, lehnt sie das Reden darüber ab: Sie sagt etwa, ich verstehe doch nichts davon – aber ich weiß, das wird alles geoffenbart werden. Wenn Jesu sein ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν dagegen setzt, dann ist das herbe Kritik an jenem Offenbarungsglauben.

Die Worte, die du eben hörtest, sind die Verkündigung, auf die du wartest. Der Messias ist da, und sein Dasein ist das Gericht über allen Glauben, der auf sein Kommen wartet. |318| Hier rückt das ἐγώ εἰμι die Endzeit in die Gegenwart.

Anders im Streit um das Himmelsbrot, den Jesus mit den Juden führt. Die Juden begehren Zeichen vom Himmel. Sie messen Jesus an Moses, der das Himmelsbrot in der Wüste gab. Das ist zunächst auch wieder ein Ausdruck ihres Offenbarungsglaubens. Sie glauben an das Mannawunder. Sie gestehen auch zu, daß es Gott – nicht Mose – getan hat. Aber sie fordern nun von Jesus – nicht nur Wiederholung, sondern Überbietung jenes Wunders. Gib uns allezeit – πάντοτε – dies Himmelsbrot: Und als Jesus antwortet: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, da begreifen sie nicht, daß es die Erfüllung ihrer Bitte ist. Sie ist wunderbarer erfüllt, als sie es zu ahnen vermögen. Ihr Wunderglaube hat sie stumpf gemacht, ans Wunder zu glauben.

Hier rückt das ἐγώ εἰμι den Offenbarungsglauben, der in der Vergangenheit verankert ist, in die Gegenwart, freilich nur, um ihn zu entlarven als Unglaube. Jedenfalls ist hier wie dort der Offenbarungsglaube das Hindernis, der Offenbarung, die Dasein in der Gegenwart hat, zu glauben! Die Sehenden werden blind! |319| Nun hat das Wort: Ich bin das Brot des Lebens noch eine andere Vorgeschichte. Der Streit mit den Juden knüpft sich an das Wunder der Speisung und ist auch Kritik gegen die, welche darin das Wunder sehen, daß sie satt wurden. Wie weit Polemik gegen eine falsche christliche Abendmahlsauffassung hier vorliegt, kann ich nicht sagen. Aber ausgeschlossen scheint es mir nicht. Das Wunder des Sakraments vom Abendmahl liegt in dem **ἐγώ εἰμι,** nicht in irgendwelchen historischen Reminiszenzen.

In dieser selben Richtung liegt das Wort Jesu an Martha: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Nicht an der Auferweckung des Lazarus hängt der Auferstehungsglaube, sondern an dem Glauben, den

Maria kundgibt: ich habe geglaubt, daß du bist Christus, der in die Welt kam. Daher ist das ἐγώ εἰμι zugleich Kritik an allen denen, welche aus der Geschichte des Lebens Jesu wieder eine Wundergeschichte machen nach jüdischer Art. Die Offenbarung, die Jesus ist, veraltet nicht. Nicht darin, daß 5000 Mann an 5 Broten satt wurden, daß Lazarus auferstand, als er drei Tage tot gewesen – |320| nicht darin liegt die Offenbarung, der wir Glauben schenken – sondern in dem Dasein des, der sagt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς – ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ζωή.

Dieses in steter Präsenz liegende Ich bin wird zur Kritik an allem Glauben, der sich an das Gewesene oder Zukünftige verliert. Es bedeutet die stete Gegenwart des Wortes Gottes in einem Dasein, das geknüpft ist an den Namen Jesu.

Neben dieser Bedeutung die das ἐγώ εἰμι hat – dieser steten Gegenwart der Offenbarung, die damit zur Prüfung alles Offenbarungsglaubens wird – steht eine andere, die sich in anderen Worten kennzeichnet:

Ich denke etwa an das Wort: Ich bin das Licht der Welt (VIII 12). Damit ist die Welt erst als Finsternis, als σκοτία, erwiesen. Damit, daß das Licht Dasein gewann in dem κόσμος, ist erst der Gegensatz von Licht und Finsternis da. Weil also dieser Gegensatz erst mit dem Dasein von Licht gesetzt wird, darum ist dies Licht ohne Schatten. |321| Das Licht, das da macht, daß alles Ding keinen Schatten wirft,ist selbst schattenlos. Die Finsternis ist ihm nicht [beigemengt?]. So vermag dies Dasein der Offenbarung Dasein in der Welt zu sein, ohne den Bestimmungen dieses κόσμος zu unterliegen. Denn es bestimmt selbst den κόσμος als σκοτία. Und darum ist es φῶς.

Ähnlich ist das schwere Wort zu verstehen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Auch das Gesetz ist Weg. Aber dieser Weg des Gesetzes der kann ganz in abstracto, losgelöst von aller Existenz bestehen. Es ist Weg im Sinne von Methode, μέθοδος. Es ist Anleitung des Lebens. Sagt Christus *ich bin der Weg*, dann meint er: Mein Dasein ist der Weg. Es ist die Brücke von hier nach drüben. ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμι – ich gehe zum Vater. Der Weg ist nunmehr da, nicht im Sinne einer Methode, sondern im Sinne der Offenbarung, die das Gesuchte gibt. |322|

Also ist das Evangelium keine Lehre, die wir vom Dasein des Lehrers ablösen könnten, wie eine reife Frucht vom[?][136] vergangenen Blüten-Blatt – sondern den Weg haben die Menschen nur, soweit sie das Dasein des haben, der der Weg ist. Also gibt es keinen Maßstab für uns, zu messen, ob dieser Weg richtig ist – denn dann wird der Weg wieder zur Methode.[137] Wenn er der Weg ist, dann ist alles, was sich als Weg anbietet, Abweg. So wie das Licht sich als Licht offenbart, indem es die Finsternis der Finsternis überführt – so erweist sich der Weg als Weg, indem er jede Methode, die Kluft zwischen Erde und Himmel zu schließen, als Abweg erweist. Nicht eine Lehre, nur dieses Dasein ist die Brücke von hier nach dort, denn es ist nach hier gekommen von dort.

Der Satz: Ich bin die Wahrheit – hebt ebenso die Unmeßbarkeit der Offenbarung hervor. Denn wenn dies Dasein die Wahrheit ist, dann muß jeder, der wissen will, ob diese Aussage wahr ist – und die Juden stoßen sich eben an diesem Selbstzeugnis – die Wahrheit bereits |323| voraussetzen. Er muß sie haben, um dieses Wort zu glauben. Oder – besser im Sinne des Johannes – nur wer aus der Wahrheit ist, hört die Stimme des, der von sich sagt: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια.

So könnte man noch vieles in diesem Rahmen ausführen, was vielleicht doch immer auf die beiden Punkte der steten *Präsenz der Offenbarung* und der *absoluten Autarkie* derselben hinauskäme. Weil dies Dasein das ist, an dem alles, was ist, gemessen wird – κόσμος – darum kann es selbst nicht gemessen werden, sondern wird allein im Glauben angenommen. Denn der Glaubende findet erst hier den Weg, die Wahrheit, das Leben – wie sollte er es vorher daraufhin zu messen imstande sein, ehe er selbst dies fand, was es ist!

Das Geheimnis des Daseins. ἐγώ

Das Dasein des Wortes Gottes wird immer rätselhafter. Es ist da – vielleicht – aber wir können es nicht beweisen. Wir stehen davor – vielleicht – aber wir wissen nicht, was dahinter ist. Die davor stehen –

[136] Hier ist durch nachträgliche Verbesserungen Iwands kein ganz klares Bild des Satzes zu erreichen.

[137] Daß die Offenbarung „sich nicht messen“ läßt, steht in Johannes-Thesen II b) Z.2; die Finsternis, die durch das Licht als solche erwiesen wird (oben S. |320| u.) folgt in der genannten These in Z. 3.

wie die Juden – sehens und verstehens nicht, die aber Glauben haben, die gehen ein und können sich nicht mehr mit denen verstehen, die nicht glauben. |324| Die Kluft klafft nicht nur zwischen dem Himmel und der Erde, Gott und dem Kosmos, sie klafft auch zwischen denen, die der Offenbarung des Wortes glauben – und der Welt.

„Ich gab Ihnen dein Wort und die Welt haßt sie, weil sie nicht aus der Welt sind, wie auch ich nicht aus der Welt bin." [Joh 17, 14 frei zitiert].

Die Offenbarung trennt schärfer zwischen Glauben und Welt, als es je die Juden getan haben. Die Kluft ist auch hier riesengroß, dieselbe Kluft zwischen πνεῦμα und σάρξ. |325|[138]

Kein Christ kann den Heiden dies Dasein der Offenbarung Gottes offenbar machen. Kein Mensch einem Menschen. Kein Apostel seiner Gemeinde. Kein Johannes seinen Lesern. Nur der vermag das Dasein offenbar zu machen, der es ist. Und das ist der Sinn der Reden Jesu. Dies Dasein des Wortes Gottes legt sich selbst aus. Das *Ich*, dem dies Dasein unterstellt ist, *unterstellt* sich selbst wieder diesem seinem Dasein. Dieses Ich ist nur der Mund seiner Worte:

Denn ich (ἐγώ) rede nicht aus dem meinen, sondern der Vater, der mich sandte, hat mir befohlen, was ich reden und sagen soll (Jo. XII 49) |326|

Die Rede Jesu hat nur für den Bedeutung, der vor dem Dasein, das sich damit offenbart, als einem Geheimnis stillsteht, also der glaubt, daß es unter dem Thema steht: Das Wort ward Fleisch. Wem dies Dasein von Anfang an klar ist – wir kennen seinen Vater und seine Mutter – dem ist die Rede Jesu auch nicht die Offenbarung seiner selbst. Daher ist die Erkenntnis Gottes und der Glaube an den, den er sandte, von einander so abhängig, daß nicht eines ohne das andere sein kann: Das hält Christus den Juden immer wieder entgegen: Weder kennt ihr mich noch den Vater – wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch den Vater kennen. (VIII 19)

Es ist also dies, was er sagen will: Ich bin nicht allein, sondern ich und der, der mich sandte. Dem entsprechend ist sein Dasein Sendung, und sein Titel der Gesandte. Immer wieder finden Sie den Satz in Jo[hannes]: Der Vater hat mich gesandt – (V 36. 38, VI 29. 57,VII 29, VIII 42). Der Titel: Gesandter findet sich in der seltsamen Deutung des Namens: *Siloah*. |327|

[138] Hier stehen drei wieder durchgestrichene Ansätze für die Fortsetzung.

Eben dahin weist der Ausdruck πέμπειν. Der Ausdruck πέμψας με kommt häufiger in Joh. vor als sonst im ganzen neuen Testament. Was will dies alles besagen:

Dieses, daß dieses Dasein des Jesus von Nazareth nichts ist als das Wort Gottes: Ich muß die Werke tun des, der mich sandte. Wenn Jesus sagt: Ich bin nicht allein, dann heißt das, dies Dasein ist kein Für-mich-da-sein, sondern ein Für-Gott-Dasein. Meine Speise ist, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat. Dieses Leben lebt davon, daß es Gottes Willen tut. Jesus hat sein Dasein aus dem Gehorsam gegen – Gott.

Welches ist nun aber der Wille Gottes: Das ist die Erlösung der Welt. [„]Denn ich bin vom Himmel gekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen des, der mich sandte. Damit alles, was mir gegeben ist, nicht verloren ist von ihm (Gott), sondern daß ich es am Ende der Tage erwecke“. (VI [v. 38 u.]39)

Wir stehen also vor der Tatsache, daß dieses Dasein sich uns offenbart als der zur Tat gewordene Gehorsam gegen Gott. Hier haben wir ein Dasein vor uns, das die Tat des Gehorsams gegen Gott ist. Also ist dieses auch der Aufweis des Willens Gottes, der hiermit zur Wirklichkeit in der Welt wird. Aber |328| der, in dem dies wurde, ist ein Ich[139], also nur soweit wir ihm glauben, wissen wir von dem, was hier geworden ist. Somit hängt die Erkenntnis des Willens Gottes an der Selbstoffenbarung seines Gesandten und das Verständnis seines Leben[s] am Glauben an ihn. Denn daß sein Dasein lebt aus dem Gehorsam an Gott, das können wir nur glauben – gerade weil wir es nicht zu glauben brauchen. Glauben wir aber, so glauben wir seinem Wort und so ist sein Wort die Erschließung seines Daseins.[140]

[139] Zunächst hatte Iwand „Selbst“ geschrieben, es dann aber durch „Ich“ ersetzt. Der Ausdruck „ein Selbst“ findet sich aber dann gegen Ende der Johannes-Thesen und auch im Vorlesungstext an späterer Stelle (349 „das Selbst Jesu“). Im folgenden Jahr 1929 setzt Iwand es dann in den Titel eines Vortrages: „Zeit und Selbst im Lichte der Offenbarung“.

[140] Hier endet offenbar der Text der 14. Vorlesung. Die Seiten 329 und 330 liegen mir nicht vor (wahrscheinlich enthalten sie nur durchgestrichene Entwürfe). S. 331 und 332 sind Iwands Konzept der Johannes-Thesen.

15. Stunde Johannes |333–352|

|333|Wir versuchten in der vorigen Stunde, das εἰμί in der Formel des ἐγώ εἰμι zu verstehen. Das Dasein, um das es in dem <Ich bin> geht, ist das Dasein des Wortes Gottes. Und zwar ist hier Dasein als Dasein qualifiziert, wie sonst nirgends. Es verwandelt sich in kein Gewesen-Sein und ist nicht hervorgegangen aus einem Nicht-Gewesen-Sein. Es ist Dasein im vorzüglichen Sinne. Das heißt, es hat seine Zeitform nur immer im Praesens, es hat sein Sein nur in dem greifbar-nahen, gegenwärtigen *Da*.

Nur so versteht sich die seltsame Wendung, die wir bei Jo. VIII 58 finden. Da sagt Jesus zu den Juden: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι. Wir würden eher erwarten: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ ἦν. Damit, daß er im Blick auf die Vergangenheit das präsentische ἐγώ εἰμι beibehält, bestätigt sich unsere Deutung. Das Dasein, das hier in die Zeit eintrat, ist in sich selbst dem Wandel der Zeit entnommen. Und dieses unveränderlich Präsens, das in dem ἐγώ εἰμι liegt, ist auch |334| der Schlüssel für die Lehre von der *Praeexistenz.* Da alles, was ist, durch das Wort ist, so ist der, der sein Dasein darin hat, daß er das Wort Gottes bei uns ist, der tragende Grund alles dessen, was ist. Darum es dann heißen kann:

Er kam in sein Eigentum.

Dieses präsentische ἐγώ εἰμι wird nun zum Gericht über allen vermeintlichen Offenbarungsglauben, der sich Glaube nennt, weil er Vergangenes für wahr hält oder Zukünftiges erwartet. Die welche im Ev. Joh. die Gerichteten sind, sind die offenbarungsgläubigen Juden. Nicht der heidnische Unglaube, sondern der jüdische Glaube schlägt Christus ans Kreuz. Die Juden meinen Gott zu kennen, aber diese ihre Meinung bestätigt sich nicht, da die Offenbarung Gottes vor ihnen steht. Die Juden sagen: Wir haben einen Vater-Gott. Und Jesus antwortet ihnen: Wenn Gott Euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben. Oder Jesus sagt: Weder kennt ihr mich noch meinen Vater. Wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch meinen Vater kennen! |[335: Gestrichene Entwürfe], 336|

Hier ist das andere Problem aufgeworfen, um das es in dem ἐγώ εἰμι geht. Dieses liegt in dem

ἐγώ, das wir im Joh. ev. so unendlich oft antreffen. An diesem ἐγώ nehmen die Juden Anstoß.

Und darum ist ihnen dann das Wort Gottes durch das Fleisch verhüllt. Diesem ἐγώ glauben die Christen, und darum ist ihnen das Fleisch Anschauung der Herrlichkeit Gottes. |337|

Zunächst kommen hier alle die Worte in Betracht, in denen Jesus seine Unterordnung unter den Willen des Vaters betont: z.B. das bekannte Wort „Meine Speise ist, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk." [Joh 4, 34] Von der Tat des Willens Gottes lebt er. Andere fügen ihr Dasein unter Gottes Willen. Ihnen ist Gottes Wille Gesetz, er hat sein Dasein aus dem Tun des Willens Gottes, ihm ist Gottes Wille Speise. Es ist deutlich, daß ein Leben, das vom Tun des Willens Gottes lebt, nicht bestehen kann, wenn es Gottes Willen nicht erfüllt. Der Glaube an die Sündlosigkeit Jesu ist darin begründet. Nur ein Leben, das mit der Sünde sein Dasein verliert, ist in sich sündlos. Nur von solchem Wort Jesu aus vermögen wir an seine Sündlosigkeit zu glauben, die alles andere als eine nur empirische Konstatierung ist. |339|

In dieselbe Richtung weist das Wort V 30: Ich kann nicht irgendetwas von mir tun. Denn nicht suche ich meinen Willen, sondern den Willen des, der mich sandte. Hier ist vom Willen Jesu die Rede. Es wird nicht gesagt, daß er ohne Willen war. Denn anderen Falles könnte man auch nicht von ζητεῖν – suchen – reden. Aber er sucht nur zu sein, was er ist. Sein Dasein ist Sendung. Er ist der Gesandte Gottes. Nirgends finden wir diesen häufigen Gebrauch der Verben πέμπειν und ἀποστέλλειν wie bei Johannes. Auch der Terminus ἀπεσταλμένος = Gesandter findet sich geradezu (IX 7). Indem *sein Dasein Sendung* ist, hat es nicht in sich seine Bestimmung. Es ist da zu etwas. Er ist da für das, zu dem er gesandt ist. Er ist in die Welt gesandt, um sie zu erlösen. Sein Dasein ist der Wille Gottes, die Welt zu erlösen.

Wenn nun Christus den Willen des sucht, der ihn sandte, dann heißt das: Er will das sein, wozu er bestimmt ist. Er ist mit dem, was er ist, eins. Und so muß man es verstehen, wenn er sagt, ich kann nicht etwas von mir tun. Das kann ich so wenig, als ich nicht ich selbst sein kann. Ich müßte aufhören, das zu sein, was ich bin, wenn ich täte, was ich will. |340| Somit will er, was er tut, aber tut nicht, was *er* will, sondern was Gott will. „Ich bin vom Himmel gekommen, nicht daß

ich tue meinen Willen, sondern den Willen des, der mich sandte: Das ist der Wille des Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht, das ewige Leben habe." [Joh 6, 38–40 in Auswahl]

|341| Machen wir es uns deutlich, was es heißt – wenn wir das Dasein Jesu als Sendung ansehen: Das heißt doch, daß wir hier ein Dasein vor uns haben, dessen tragender Grund Gottes Wille ist. Um einen Vergleich zu gebrauchen: So, wie ein Pfeil, der von einer Sehne schnellt, in allen Punkten seines Flugs getragen ist von der Kraft der Sehne, die ihn abschnellte, wie er in keinem Punkte Bewegung in sich selbst hat, so ist auch die treibende Kraft dieses Daseins in seinem irdischen Leben der Wille Gottes.

Und doch stimmt der Vergleich in einem Punkte nicht. Denn dies Dasein ist selbst ein Dasein mit einem Willen. Hier schnellt nicht eine willensgeübte Hand ein willenloses Holz von der Sehne, sondern daß dies Dasein in jedem Augenblick Sendung ist, getragen von Gottes Willen, das liegt an dem < ἐγώ >, das in diesem Dasein lebt. Der Glaube, der in der Sendung Christi Gottes Willen findet, der ist immer Glaube an dieses < ἐγώ >. |342 gestrichen. 343|

Diesem Gehorsam gegen Gottes Willen untersteht nicht nur das Werk, sondern auch das Wort: III 34. ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ. Danach gehören die Worte zur Sendung dazu. Die Consequenz ist, daß er auch um der Worte willen gesandt ist. Wort und Tat unterstehen damit gleichmäßig diesem von Gottes Willen getragenen Dasein. Das Wort hat aber immer erklärende Bedeutung. Das Hinzukommen des Wortes zum Werk ist die Erklärung des Werkes. Eine Erklärung, die weder Jesus gibt noch gar Johannes bezw. irgend ein Mensch, sondern die notwendig dem Tun des Willens Gottes beigegeben ist und die erst dieses Dasein zur Offenbarung macht. So wie Gott Wille und Wort bei sich hat, so ist auch in diesem Dasein Wille und Wort beieinander.

XII 49: Denn aus dem Meinen habe ich nicht geredet, sondern der mich sandte, der Vater, gab mir ein Gebot, was ich sagen soll und reden soll. – oder: Was ich nun rede, das rede ich so, wie es mir der Vater gesagt hat. |344|

Das Wort, das Jesus redet, wird damit zum Wort Gottes, so wie auch das Leben, das er lebt, zum opus Dei wird. Nur so erklärt sich das seltsame Wort Joh. XIV 10: „Die Worte, die ich zu Euch rede, rede ich nicht von mir. Sondern, der Vater, der in mir bleibt, tut seine

Werke“. Man kann das nur begreifen, wenn man das ῥήματα λέγειν als das ποιεῖν τὰ ἔργα ansieht, das Gott zugesprochen wird.

So ergibt sich eine genaue Einheit zwischen Wort und Werk in diesem Dasein. Denn beide unterstehen dem θέλημα bezw. der ἐντολή θεοῦ. In beiden haben wir Gottes Willen. Aber was bedeutet dies Nebeneinander von Werk und Wort, von ἔργον und λόγος – es bedeutet dies, daß dies Dasein in seinem Sinn sich von sich selbst her offenbart. Weil es sich im Wort offenbart, darum greift jede Deutung dieses Daseins, die nicht am Wort den Maßstab der Erkenntnis hat, vorbei. Sie bleibt nicht im Wort, wie der johanneische Ausdruck lautet. |345| Beim Wort, wie beim Werk, werden wir aber immer auf jenes ἐγώ zurückgewiesen. Denn daß die ῥήματα – nicht aus dem eigenen genommen sind, sondern zur Sendung gehören, heißt, daß auch sie aus dem Gehorsam gegen Gottes Willen geredet sind.

Es ist demnach so, daß weder sein Tun noch sein Reden der objektive Erweis seiner Gottgesandtheit ist, sondern umgekehrt, nur dem, dem er der Gottgesandte ist, ist dieses Tun und Reden Gottes Tat und Wort.

Erst der Glaube an den, der dieses Dasein *ist*, an das Subjekt des εἰμι – erst dieser erschließt uns dieses Dasein als Offenbarung. Aber was heißt dann Glaube?

Johannes sagt einmal: Glaubet mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir [14,10]. In eine ähnliche Richtung weisen die bekannten Worte: Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen [14,9; 14,1]. Glaubet an Gott und glaubet an mich. Alle diese Worte fassen sich in dem einen zusammen: Ich und der Vater sind eins. (X 30) |346|

Man würde wohl das Eins-sein falsch deuten, wenn man es als Unterwerfung des Willens faßte – Einssein heißt nicht Gehorsam, sondern was Gehorsam bei Jesus heißt, müßte besser von dem Eins-Sein erklärt werden. ἕν ἐσμεν steht im Griechischen. Der Zusammenhang, in dem das Wort steht, klärt vielleicht den Gedanken: Jesus ist der gute Hirte. Die Schafe, die ihm der Vater gab, will er ewiglich bewahren: οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα. Niemand soll sie aus seiner Hand reißen. Wenn er nun hinzufügt, Ich und der Vater sind eins – dann heißt das: Wenn Gott mir diese Menschen übergab, dann bedeutet das für sie keine Gefährdung. Was in meiner Hand ist, ist in Gottes Hand. Es ist einunddasselbe, unvergängliche Sein, in dem sie

bei Gott und bei mir ruhen. Das ἕν ἐσμεν betont die Seinseinheit zwischen Vater und Sohn. |347 gestrichen. 348| Vielleicht darf man den Satz interpretieren: Ich und der Vater – wir sind einunddasselbe. Wir verstehen nun die Einheit. Sie ist gewiß die Einheit einunddesselben Seins. Aber diese Seins[ein]heit hat ihren Grund in dem, daß der Sohn nichts anderes sein *will, als das, was er ist, der, den Gott gesandt hat*. |349|

Wer in diesem Satz eine reine Speculation sieht, versteht ihn nicht. Denn dieser Satz ist die Erschließung des Daseins, um das es in dem ἐγώ εἰμι geht. In diesem Satz gibt dieses Ich sein Geheimnis preis, den einen zum Spott, den anderen zum Glauben.

In diesem Wort offenbart er sich selbst. Das ist das Selbst Jesu, daß es Einheit ist mit dem Vater. Was heißt das? Nun doch wohl dies, daß wir nicht mehr zwischen Jesus und Gott unterscheiden können. Da, wo wir meinen, es mit Jesus selbst zu tun zu haben, da haben wir es zugleich mit Gott zu tun. Oder – wir haben es nicht mit Jesus selbst zu tun, sondern nur mit einem selbstgemachten Bild, mit einer Deutung seiner selbst durch uns. Wir stehen vor einem Entweder – Oder, entweder Offenbarung, oder Deutung. |350| Das Entweder – Oder ist ein ausschließliches. Was Offenbarung ist, ist nicht Deutung, was Deutung ist, ist nie Offenbarung. Wo wir deuten, da haben wir es letztlich immer mit uns zu tun. Was wir in ihn legen, ist immer ein Stück von uns, nie er selbst.[141] |351|

Wir sagten, wo wir meinen, es mit Jesus selbst zu tun zu haben, da haben wir es zugleich mit Gott zu tun. Das meinen die Worte, wenn Jesus sagt: Ich bin nicht allein. Oder: Der mich sandte, ist mit mir. Er läßt mich nicht allein. Darum dringt niemand in dies Dasein ein, ohne auf den zu stoßen, der ihn gesandt. Dies ist die Einheit von Vater und Sohn, daß niemand den einen kennt, ohne den anderen.

Wir wollen einen letzten Gedanken einfügen. In dieser Einheit ruht unsere Gewißheit; wir sagten einst, die Gewißheit des, der glaubt, ist die Gewißheit dessen, dem er glaubt. Darin ruht die Gewißheit unseres Glaubens, in dieser Einheit von Vater und Sohn. Denn damit ist ein Doppeltes gesagt: I. Niemals ist der Glaube an Jesus Christus ein historischer Glaube. Es sei denn, daß man das Verhältnis des einzelnen zu Gott ein historisches heißen müßte. Aber da man Jesus Chris-

[141] Das entschiedene Stellungbeziehen gegen „Deutung“ erinnert an Gogarten *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, z. B. 160 und davor.

tus nie <allein> findet, sondern immer mit dem Vater, |352| so gehört die Frage nach Jesus immer mit der nach Gott zusammen. Und die Frage nach Gott gehört nie in die Vergangenheit.

II. Dieser Glaube ist immer auf sich selbst gestellt. Denn nur dem Glauben sind Sohn und Vater eins. Weil nur der Glaube darin die Erschließung dieses Daseins findet, auf die er wartete.

[An dieser Stelle endete der Johannesteil der Christologie-Vorlesung Hans Joachim Iwands im Dezember 1928. Anfang 1929 ging es mit Irenäus weiter.]

16. Stunde Irenäus |353–367|

|353| Wenn Christus der Mittler ist zwischen Gott und Menschen, dann ergibt sich daraus eine doppelte Beziehung seiner Stellung. Denn er steht sowohl in einem Verhältnis zu dem, dessen Mittler er ist, als auch zu denen, für welche er der Mittler ist. Daraus erklärt sich die eigentümliche Gespaltenheit der biblischen Christologie, die uns vielleicht an der Verschiedenheit des Paulus und des Johannes am deutlichsten zum Bewußtsein kommt. Aber dieses nach zwei Seiten hin sich verbreitende christologische Interesse würde mit Unrecht als Widerspruch oder als zufällige Verschiedenheit des christlichen Glaubens beurteilt werden, da diese Bipolarität der Christologie eine Folge seiner Mittlerstellung ist, diese aber der eigentliche Inhalt unseres Glaubens. Weil der Glaube Christus zwischen Gott und Mensch stellt, darum ist die in beiden Verhältnissen fortschreitende Christologie eine und dieselbe, es ist einundderselbe Christus, um den es Paulus und Johannes zu tun ist. |354|

Man unterscheidet heute in der Dogmatik zwischen Christi Person und Werk. Diese Unterscheidung ist insofern gut, als sie jene Bipolarität, die der Glaube an Christus mitsichbringt, wiederspiegelt. Sie darf nur nicht aus menschlichen Analogien her verstanden werden. Sondern die Lehre von der Person Christi betrifft stets das Geheimnis, das Johannes in die Worte faßt: Ich und der Vater sind eins. Und das Werk Christi ruht in dem Tod, dessen Einzigartigkeit darin gründet, daß er als das treibende Motiv nicht ein biologisches Gesetz, sondern den Gehorsam gegen Gott zur Erlösung der Menschen in sich wirksam hat. Es blieb dem Paulus vorbehalten, diesen Gedanken zum Mittelpunkt seiner Predigt zu machen.

Man könnte, wenn man Formeln liebt, die johanneische und die paulinische Christologie einander so gegenüberstellen, daß es dort um das Fleisch gewordene Wort, hier um das Wort vom Kreuz geht. Dort finden wir in Jesus das <Gott bei uns>, den Immanuel, hier das <Gott für uns>, den für unsere Sünden leidenden Gottesknecht. |355|

Wenn auch damit nicht gesagt ist, daß die paulinische Christologie in der johanneischen fehlt und umgekehrt, – denn das ist natürlich nicht wahr – so ist doch damit gesagt, daß Johannes und Paulus die Akzente verschieden setzen. Ist dem einen der Eingang dieses Lebens

der Ansatz seiner nachsinnenden Gedanken, so dem anderen der Ausgang. Und so ist es in der Christenheit von jeher gewesen und durch alle Zeiten geblieben, daß Menschwerdung und Tod die Ansatzpunkte der christologischen Problematik waren und sind, da liegen die Rätsel dieses Lebens, das in seinem zeitlichen Verlaufe war wie eines Menschen Sohn.

Daß es von jeher so war, daran brauche ich nur kurz zu erinnern, indem ich auf den urchristlichen Psalm Phil. II verweise. Die beiden verba finita, in den[en] das Geschehen, das hier besungen wird, sich konzentriert, lauten ἐκένωσεν – und ἐταπείνωσεν ἕως θανάτου. Johannes hat mit seinem programmatischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο das ἐκένωσεν aufgenommen, Paulus mit seinem λόγος τοῦ σταυροῦ das ἐταπείνωσεν. |356|

Daß aber die ersten Christen damit die beiden Kernpunkte getroffen haben, oder besser gesagt – daß dieses die beiden entscheidenden Punkte sind, das liegt an dem Glauben an Christus, den Mittler, zwischen Gott und Mensch. Diese Anlage der Christologie geht auf den Tag zurück, da dieser Glaube in den Herzen der Jünger aufging.

Daß aber auch die in der kirchlichen Theologie einsetzende christologische Bewegung in derselben Ordnung verläuft, das sollen die kommenden Stunden dartun. Und zwar kann man – mit aller Zugabe von Widersprüchen, wie sich dies bei geschichtlichen Übersichten nicht vermeiden läßt – doch die einheitliche Regel aufstellen, daß die Orientalische Theologie das heilsgeschichtliche Faktum in der Menschwerdung Jesu Christi sieht, die occidentale hingegen sieht es in seinem Leiden und seinem Tod. Jene ist wirklich theologia gloriae, diese theologia crucis. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Griechen die johanneische Linie fortführen, Die Abendländer aber, seit Augustin – also längst vor Luther – bei Paulus in die Schule gehen. |357| Man kann diesen Unterschied auch darin deutlich machen, daß allein die Griechen ein christologisches Dogma ausgebildet haben, von der Homousie, den beiden Naturen, ihrer Communication, der Theotokie u.s.w. Dogmatisch können natürlich nur die Aussagen ausfallen, die sich auf das unveränderliche Verhältnis zwischen Gott und Christus beziehen, diese betreffen dann aber nur eine Seite des christlichen Glaubens.

Die andere, die man in Dogmengeschichten auch die anthropologische nennt, ist seit Paulus [an] kritisch angefaßt worden. Kritisch

im ursprünglichen Sinne dieses Wortes. Denn das Kreuz ist ja das Gericht über die Menschheit, im Glauben an das Kreuz übt der Mensch an sich das Gericht. So trägt den[n] die abendländische Christologie, mögen Sie nun bei Augustin, Anselm, Bernhard, Luther oder Zinzendorf nachforschen, immer die deutlichen Merkmale der kritischen Anthropologie. Da diese Krisis, in die das menschliche Dasein gestellt ist, nie zuende kommt, so kann es notwendigerweise in dieser Theologie zu keinen dogmatischen Fixierungen kommen. Beides entspricht völlig der Sache, dem Glauben an den Mittler. |358|

Wie weit bei dieser kirchengeschichtlichen Scheidung der beiden, im Kanon des Neuen Testamentes noch zusammengehaltenen Ströme kulturelle und geistige Faktoren der Zeit mitwirkten, kann ich leider wegen Mangels der Zeit und Materialkenntnis nur andeuten. Im Abendland gelangte das Christentum in eine Welt, die unter dem Eindruck des römischen Geistes stand, eines Geistes, dessen ursprünglicher Sinn wohl mehr der Ordnung und dem Recht nachging, als den Künsten und der Philosophie. Diese Hochschätzung des Rechtes, gerade in seiner Bedeutung für die Kultur, dürfte diese Völker leichter den paulinischen Gedanken erschlossen haben, kommt doch auch Paulus aus einem Lebenskreise, in dem der Begriff der δικαιοσύνη der maßgebende war. Hier war der Boden bereit, um die Kritik am Gesetz in ihrer ganzen Lebendigkeit zu empfinden, weil eine solche Synthese mit dem Gesetz im Leben bestand.

Anders mußte sich die Begegnung mit dem griechischen Geiste gestalten, der nur noch die von keiner empirischen Geschichte begleitete Kunde brachte von dem Streben der |359| Philosophen nach dem Bleibenden im Vergänglichen, der den Niederschlag der in den orphischen eleusinischen Mysterien geahnten Unsterblichkeit enthielt, und in dem das Problem des Dualismus von Leib und Seele in einer sonst nicht wiederkehrenden Form erkannt war. Es ist begreiflich, daß diese Welt in dem Evangelium die Bürgschaft der ἀθανασία suchte, und daß Irenäus, der kleinasiatische Bischof von Lyon, das Programm der orientalischen Theologie formuliert, wenn er in dem Vorwort zu dem V Buch seiner Schrift gegen die Häretiker sagt: solum autem verum et firmum magistrum sequens, Verbum Dei – lies: Λόγος τοῦ θεοῦ – qui propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus [nos], uti nos perficeret esse, quod est ipse.[142] Durch die Menschwerdung

[142] Irenäus, Adversus haereses, lib. 5 praef. (Patrologia Graeca 7, 1120).

Gottes ist die Menschheit wieder zu Gott erhoben, das ist der führende Gedanke der orientalischen Theologie in ihrer fruchtbarsten Zeit, d.h. von Irenäus bis Athanasius.

Aber wenn auch diese geistesgeschichtlichen Faktoren nicht gut unterschätzt werden können, die eigentümliche Ausbildung der Christologie haben sie nicht herbeigeführt, diese ist vielmehr von vorn|360|herein gegeben, denn sie ist durch die Sache gegeben und diese wieder durch die Mittlerschaft Jesu Christi.

Ich wähle nun aus der morgenländischen und der abendländischen Christologie je zwei Zeugen aus, die mir als besonders einflußreich und original erscheinen. Für die Orientalen Irenäus und Athanasius, jenen den zur Zeit des Commodus in Lyon die Kirche Galliens leitenden Bischof und Theologen, von dem uns eine ausgedehnte Streitschrift gegen die Gnosis erhalten ist, betitelt ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως – seit Hieronymus als adversus haereses zitiert. Die Schrift ist in einer zwar barbarischen, aber getreuen lateinischen Übersetzung erhalten, das griechisch verfaßte Original ist verloren. Doch hat man z.T. größere Stücke von diesem bei anderen Schriftstellern gefunden, den Anfang z.B. übernahm Epiphanius wörtlich, kleinere Stücke finden sich bei zahlreichen orientalischen Theologen und werden damit auch zum äußerlichen Dokument für die weitgehende Wirksamkeit des Irenäus und auch dieser seiner Streitschrift. |361|

Athanasius ist bekannt als der Gegner des Arius, bereits als junger Presbyter greift er die antiochenische Christologie an, siebenmal muß er außer Landes gehen, aber schließlich siegt er doch. Zwischen Irenäus und Athanasius steht Origenes, ohne den Athanasius nicht möglich wäre. Denn Origenes hat die Zeugung des Sohnes als erster als immerwährendes Faktum gefaßt. Origenes hat nicht nur das dictum des ἀεὶ γεν[ν]ᾶται ὑπὸ τοῦ πατρός geprägt[143], nicht nur das von Athanasius übernommene Bild als erster in Anwendung gebracht: est enim ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce; sicut lux numquam sine splendore esse potuit, ita nec pater sine filio – darum heißt es im II Ps[alm] heute habe ich dich gezeugt, weil

[143] Wie bekannt diese Formel in Iwands Zeit und Umgebung war, dazu s. Erich Seebergs Brief an Rudolf Hermann vom 29.7.1923 (Briefwechsel, 55), in dem es auch um die Trias Stange – Hermann – Iwand geht. Zur Sache vgl. R.Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I , 509 f. mit Stellenangaben zu Origenes.

das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater in zeitloser Gegenwart geschieht. Es ist nicht verwunderlich, daß wir nun bereits die Kampfparole des arianischen Streites bei Origenes finden, denn die Consequenz der ewigen Zeugung ist ja der Satz: numquam est, quando Filius non fecit filios, non erat, quando non erat. Damit ist das Athanasianische οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν formuliert, freilich mit einer |362| bemerkenswerten Erklärung: denn diese Begriffe (numquam, quando) sind den Zeitvorstellungen entnommen – sagt Origenes – jenseits aber von tempus und aeternitas will verstanden sein, was vom Vater und vom Sohn und vom Geist gesagt wird.

Origenes bringt, wie diese Erläuterung seiner Formel zeigt, ein neues Problem in die christologische Debatte, das der Zeugung des Sohnes. Darüber speculiert Irenäus noch nicht, aber Athanasius steht bereits ganz auf origenistischem Boden. Das muß man beachten, um die Differenz der beiden zu begreifen. Denn abgesehen von diesem Unterschied in der Problemlage als solcher traktieren beide einunddasselbe *Thema*, das der Heilsgeschichte. Oder genauer gesagt: Es geht ihnen um das heilsgeschichtliche Verständnis der Menschwerdung Christi. Es ist eine anerkannte Tatsache, daß es soteriologische Interessen sind, die Athanasius zum Angriff auf die arianische Christologie bestimmen. Die Schriften aus denen wir unseren Stoff entnehmen, sind I. die vorzügliche Jugendschrift λόγος περὶ τῆς |363| ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου καὶ τῆς διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ. Und dann seine Streitschriften gegen Arius (4 Reden). Von der Schrift über die Menschwerdung des Logos θεοῦ führt uns dann eine direkte Linie zu Anselms cur deus homo und damit zum paulinischen Kreis der christologischen Anschauung.

Logoschristologie

Man faßt diese ganze Epoche, der Irenäus und Athanasius angehören, dogmen-geschichtlich unter den Begriff der Logoschristologie. Dabei ist der Begriff λόγος schillernd, [insofern] als er biblisches und philosophisch griechisches Gut in eins mengt. Aber die Entwicklung der kirchlichen Lehre ist doch so gegangen, daß trotz aller philosophischen Übernahmen das Übernommene immer wieder von dem Sauerteig der biblischen |364| Grundbegriffe durchdrungen wurde, und das

in einem rein geistigen Ringen, nicht nur in Concilien und Räubersynoden, in Gunst und Mißgunst des Byzantinischen Hofes.

Die vollkommen verschiedene Bedeutung des Wortes – also des Logos – in der griech[ischen] Phil[osophie] und im bibl[ischen] Gl[auben] liegt auf der Hand. Bei Aristoteles ist das Wort – wie Heidegger gezeigt hat – apophantisch, d.h. es deutet und erklärt die in der Wahrnehmung gegebenen Phänomene.[144] Darum ruht dann das Denken, der Sinn, der Schluß, das Urteil alles in der sprachlichen Funktion des Logos. Die Welt ist κατὰ τὸν λόγον, sie ist vernunftgemäß, ihr Sein ist so, daß es dem nachdenkenden Verstand erfaßbar ist – das Mittel ist die Rede, das Wort ist also das Mittel zum Verstehen des Dasein, es vermittelt den Übergang vom Sein zum Denken. So ist dann auch die aristotelische Logik angelegt. Es ist nun bemerkenswert, daß ein Irenäus gegen diese Fassung des λόγος polemisiert. Er nennt sie an-thropomorph und will zwischen dem menschlichen Wort und dem göttlichen Wort keine Analogie gelten lassen. |365|

Wenn wir im Johannesevangel[ium] lesen: Das Wort ward Fleisch, so geht diesem die Bestimmung vorher, daß nichts ist, was nicht diesem Wort sein Dasein verdankt: die Fleischwerdung des Wortes bedeutet dann das Hineintreten des, durch welches alles ist, was ist, in dies Seiende. Der Grund aller Existenz tritt neben und in das Existierende. Das Wort bildet also nicht den Übergang vom Sein zum Verstehen, sondern es ist der Übergang vom Nicht-Sein zum Sein; es ist der Urgrund der Existenz. Hier ist also der Glaube vorausgesetzt, daß alles Dasein durch das Wort aus dem Nichts geschaffen ist, eine Frage, deren Klärung in der biblischen Ansicht an I Stelle steht – und das wissen auch Irenäus wie Athanasius, während Plato das Problem der Herkunft der Materie nicht eindeutig entschied.

Diese beiden Bedeutungen, die in dem Begriffe Logos durcheinander gehen, die rationale und die schöpfungsgemäße, die bilden die bewegende Kraft der ganzen Epoche. Irenäus und Athanasius verstehen unter Logos das die Welt begründende, aus dem Nichts ins Dasein rufende Wort und damit ist bereits ihre Stellung charakterisiert. |366|

Man wird das Problem der Logoschristologie erst dann voll erfassen, wenn man in ihr das gute und wesentliche Erbe der johannei-

[144] Apophantisch, mehrfach auch in *Sein und Zeit*, das Iwand gerade gelesen hatte, vgl. Gesamtausgabe, Frankfurt/M 1,1, u.a. 33, 155, 158.

schen Christologie erkennt. Zu diesem Zwecke gilt es noch einmal den entscheidenden Grundzug derselben zu recapitulieren.

Johannes stellt die Gestalt Jesu in seinem Evangelium zwischen zwei rationale Gegensätze. Davon ist der eine der Doketismus – das ist eine Richtung, die Jesus nur einen Scheinleib zubilligt. Mehr als das Joh[annes]ev[angelium] zeigt diese Polemik noch der I Johs.brief (I, 1.2, IV 2) Dieser Doketismus ist Vorläufer der gnostischen Christologie, die die strenge Scheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem überzeitlichen Christus durchführte. Die andere Richtung, gegen die Johannes polemisiert, ist die, welche Jesus in die Zeit einfügt. Diesen ist er σὰρξ ἐκ τοὺ θελήματος ἀνδρός – und für sie ist es Gotteslästerung, daß Jesus sein Dasein in ewiger Präsenz faßt. Das sind die Juden. Sie glauben nicht, daß die σάρξ nur σκηνὴ τοῦ λόγου ist. Und sie glauben es darum nicht, weil ihr Offenbarungsglaube rein historisch geworden ist. |367|

So stellt Johannes mit seiner Formel: Das Wort ward Fleisch – die Geschichte Jesu diesseits von Zeitlosigkeit und Zeitgeschichte, und diktiert damit der kommenden dogmatischen Entwicklung die Richtlinien. An der Stelle, an der die Theologie in der Gnosis aus dem Christentum ein zeitloses Erlösungssystem zu machen in Gefahr ist, steht Irenäus und bezieht die *Geschichte in die Erlösung ein.* Und an der Stelle, an der die Theologie im Arianismus, wohl in Konservierung ebionitischer Christologie, in Gefahr ist, Christus in der Zeitgeschichte aufgehen zu lassen, da greift Athanasius ein und kämpft um die *Außerzeitlichkeit dieser Existenz,* um sein οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν.

Aber auch diese richtungweisende Kraft der johanneischen Christologie ist in der Sache selbst begründet und ist [im Text: hat] mehr als Dogmengeschichte, sie hat prinzipiell dogmatische Bedeutung. |Ende 368|

II. Das Prinzip der johanneischen Christologie |369–375|

|369| Das Prinzip der johanneischen Christologie liegt im Prolog des Johannesevangeliums, oder, wenn man es noch präziser faßt, in dem λόγος σὰρξ ἐγένετο – wie wir das seinerzeit entwickelt haben.[145] Man muß beachten, daß Johannes mit diesem Satz zwei Verirrungen kennzeichnet, die in der Folgezeit größere Ausmaße angenommen haben. Die Betonung des σάρξ richtet sich gegen die, welche Christus nur einen Scheinleib zubilligten, die Doketen. Ihnen gegenüber gelten auch die Formulierungen, wie etwa: „jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist – ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα – der ist von Gott (I Joh IV, 2). Schon bahnt sich eine Anschauungsweise an, die zwischen einem irdischen Jesus, der geboren und gelitten, und einem himmlischen, der zeitlos und leidensunfähig auf diesen Jesus herabkam und von ihm wieder zum Vater ging, unterschied. Diese Unterscheidung ist Grundsatz der Gnostiker. Die antidoketische |370| Wendung: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο gilt daher ebenso als antignostische These, sobald man auf ihren Sachverhalt blickt.

Die andere Front, gegen die sich Johannes in seinem Prolog wendet, sind die Juden. Denen gegenüber gilt das λόγος ἐγένετο. Sie sehen in Jesus nur den Sohn seiner leiblichen Eltern, er ist ihnen σὰρξ ἐκ σαρκός. Daher fassen sie sein Selbstzeugnis als Gotteslästerung auf. Sie haben keinen Sinn für die Offenbarung Gottes in der Gegenwart, gerade weil sie ihren Offenbarungsglauben ganz auf die Geschichte gegründet haben. Sie sehen in Jesus nur einen Menschen, der von seinen Jüngern vergottet wurde, während diese in Jesus Gott verehren, der um der Seinen willen Mensch wurde. Auch diese Problematik wird sich wiederholen, sie ist der tiefste Grund des Kampfes zwischen Athanasius und Arius. Arius weigerte dem λόγος |371| die vorzeitige Existenz, er will Christus als κτίσμα einordnen in die Zeitlichkeit. So liegt auch in der anderen Antithese des johanneischen Prinzips ein in die Zukunft weisendes Moment. Sein Grundsatz, daß Jesus das fleischgewordene Wort ist, wird zur Grundlage der Logos-

[145] Vgl die 12. bis 15. Vorlesungsstunde und die dazugehörigen Texte.

christologie und damit zum Anstoß der historisch denkenden Gegner derselben.

Eine derart durch die Zeiten hindurchgreifende Position dürfte auch, abgelöst von ihrer zeitlichen Geltung, sachliche Bedeutung haben und damit erreichen wir erst den letztgeltenden Grund des johanneischen Prinzips. Es ist auffällig, daß er nicht bemerkt wurde, da er doch in der paulinischen Theologie ein greifbares Analogon hat und dieses in aller Munde ist.[146] Denn Sie wissen alle, daß Paulus mit seiner Lehre von der Glaubensgerechtigkeit die christliche Freiheit diesseits von Gesetz und Gesetzlosigkeit findet, derart, daß es nicht nur gilt, das Gesetz, sondern |372| auch die Ungesetzlichkeit hinter sich zu lassen, um zur ἐλευθερία in Christo zu gelangen. Und wenn rationale Kurzsichtigkeit darin ein Paradox vermutet, wenn man glaubt, wer das Gesetz abschaffe, der empfehle die Ungesetzlichkeit – oder wer die Ungesetzlichkeit überwinden wolle, der müsse ins Gesetz hinein, – so antworten wir, daß Gesetz und Gesetzlosigkeit keine faktischen Gegensätze sind, sondern sich gegenseitig bedingen. Die Relation von Gesetz und Gesetzlosigkeit klar zu machen ist das Bestreben des Paulus in Rm II.: der du einen anderen lehrst, du lehrst dich nicht; der du sagst, man soll nicht stehlen, du stiehlst, der du sagst, man soll nicht ehebrechen, du brichst die Ehe – der du dich im Gesetz groß tust, du entehrst Gott durch die Übertretung des Gesetzes.[147] Dieser letzte Satz zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die prinzipielle Zusammengehörigkeit von Gesetz und Gesetzlosigkeit. Nur mit Aufhebung des Gesetzes fällt die Gesetzlosigkeit dahin. |373|

Es gilt nun, die johanneische Auffassung von der Offenbarung Gottes in Christo Jesu analog zu entwickeln. Johannes stellt sich mit seinem Satz vom fleischgewordenen Wort diesseits von Geschichte und Geschichtslosigkeit, oder – vielleicht ist das genauer – diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit. Wer das Wort Gottes hören will, der muß ebenso die Zeit als die Zeitlosigkeit überwinden. Denn er muß es in Jesus Christus hören, d.h. als das nicht seit damals, sondern von Ewigkeit her bestehende und darum für jede Zeit unmittelbar geltende Wort. Auch hier meint der Rationalismus, wer der Historie den Rü-

[146] Iwand spricht hier also von einer eigenen Entdeckung. Die im nächsten Absatz von ihm geprägte Formulierung „diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit“ findet sich auch in dem Brief an Rudolf Hermann vom 26.3.1929 (NW 6, 188).
[147] Römer 2, 21. 22 a. 23.

cken kehrt, überliefert das Christentum der Mythologie, aber auch hier gilt das Gegenargument: der, welcher in Jesus eine zeitgeschichtliche Erscheinung sieht, wird in dem christlichen Glauben immer eine Art Mythus sehen. Beweis: Die historische Theologie des Liberalismus hat zwischen dem eigentlich |374| historisch Gegebenen und dem, was ein späterer Glaube daraus gemacht hat, geschieden. Also grob ausgedrückt zwischen dem Evangelium Jesu und dem Evangelium von Jesus;[148] jenes hat man der geschichtlichen Person, dieses dem Strom[?] der Mysterienreligion zugeordnet. Ein Buch wie das des Kyrios Χριστός von Bousset ist der exemplarische Beweis für die Geltung unserer These.

Also steht Jesus als Offenbarung Gottes diesseits von Historie und Mythus. Und das hängt daran, daß er das Wort Gottes ist, durch welches alles, was ist, geschaffen worden ist. Dieses schöpferische Wort, das alle Dinge aus dem Nicht-Sein ins Sein , aus der Zeitlosigkeit in die zeitliche Form des Daseins ruft, kann selbst nicht einem der Gegensätze zugewiesen werden, die es selbst erst ins Leben ruft. Und so steht die Gestalt Jesu jedem, dem sie Offenbarung *des weltbegründenden Gotteswortes ist, diesseits von Zeitgeschichte und Mythus.*|375|

Es liegt in einer ganz anderen Dimension, als alles Geschaffene, denn es ist ja selbst der Grund alles Daseienden. Es ist der Grad, da Sein und Nicht-Sein aneinander grenzen, Zeit und Zeitlosigkeit ineinander wechseln. Und somit ist Jesus der allzeit gegenwärtige, an dessen Gegenwart die Entscheidung über alles, was zu der Zeit existiert, fällt.

[148] Diese Gegenüberstellung findet sich bei Adolf von Harnack. (Vgl. *Das Wesen des Christentums*, 90.)

17. Stunde Irenäus |383–389|

Menschwerdung des Wortes Gottes.
a) Gemeinschaft Gottes mit uns
b) Sinngebung der Geschichte
im Rahmen der Schöpfung.

|383| Wir wollen zwar heute von Irenäus reden, aber zunächst wollen wir einmal von uns reden, vielleicht, daß wir uns über ihn besser verständigen, wenn wir uns zuvor über uns selbst verständigt haben. Angenommen, wir würden durch einen Zufall plötzlich in die Notwendigkeit versetzt, zur Lehre von der Menschwerdung Christi Stellung zu nehmen. Vielleicht spricht uns ein anderer darauf an, um uns die Unhaltbarkeit des Dogmas zu dokumentieren, vielleicht bemerken wir selbst, daß es nur das lose und leere Band menschlicher Tradition und zweifelhafter Pietät ist, die uns an diesem gebrechlichen Erbstück nicht rühren läßt [am Rand: „das aber nur vom Luftzug modernen Geistes berührt zu werden (braucht), um sofort in Staub zu zerfallen.“][149], vielleicht haben wir einen Einblick tun dürfen in den sachlichen Zusammenhang christlichen Glaubens und haben begriffen, daß niemand von Herzen bekennen kann, in Christo die Vergebung der Sünden zu haben, es sei denn, er |384| umfange in ihm Gottes uns geschenkten Sohn – vielleicht, um den allertäglichsten Fall nicht zu vergessen – ist uns die Menschwerdung Christi eine längst überlebte Theorie und das historische Interesse an der Entstehung dieser Theorie läßt uns begreifen, daß hier mehr enthalten ist, als wir ahnen.

Sei dem, wie ihm wolle, in jedem Falle kommt wenigstens die träge Masse überkommenen und nicht recht angeeigneten Gedankengutes in Bewegung, wir sind auf einmal in einer ganz neuen Weise vor einen uns längst vertrauten und doch so leeren Begriff gestellt, es ist, als ob wir den Schlüssel vermissen, um einen Kasten zu öffnen, in

[149] Die ersten 4 Seiten dieser 17. Stunde sind im Gegensatz zur vorhergehenden wieder mit starken Stift-Unterstreichungen versehen. Außerdem sind neben Textpassagen am Rand bei dieser ersten Seite auch Gliederungspunkte vermerkt: Menschwerdung – ein Glaubensproblem, Sachverständnis – Selbstverständnis, Menschwerdung, Polemik, Tradition, Kritik.

dem der Sage nach ein Schatz liegen soll, wir sind auf einmal wach geworden auf Grund der zu erwartenden Entscheidung. |385|

Denn es ist entsetzlich, wenn die Christen so viel glauben, weil sie so wenig denken, und ein Glaube, dessen Kraft in der Denkträgheit liegt, ist ebenso verwerflich, ist ebenso ein Haus auf Sand gebaut, das jeder geistigen Stimmung ausgesetzt ist, wie ein christliches Leben, das seine Richtschnur dem überkommenen Gesetz – der Gewohnheit – entnimmt.

Der bequemste Ausweg, das Dogma der Menschwerdung ins Gebiet gedankenloser Selbstverständlichkeiten abzuschieben, ist der, in der Menschwerdung die conditio sine qua non des Erlösungstodes Christi zu sehen. Ganz abgesehen davon, daß eine solche banale Unlogik aus einem Sachzusammenhang des Glaubens wertlose Construction und Sophisterei macht, ist dieser Ausweg so falsch als unbiblisch. Denn um zu sterben, ist es nicht notwendig, Mensch zu werden, sondern Mensch zu sein. Die Menschwerdung kann also nicht aus dem empirischen Faktum des Todes postuliert werden, [Am Rande:] weit eher müßten wir sagen, weil wir im Tod Christi Erlösung finden, also dieser Tod uns ein *Glaubensgut* ist, darum ist uns auch das Entstehen dieses Lebens Glaubensgut.

Zweitens wurde Christus nicht Mensch, um zu sterben, sondern er starb und auferstand, um κύριος zu sein über Tote und Lebendige, sein Tod ist also Mittel zur Gründung seiner Herrschaft unter den Menschen |386| und diese freilich, die korrespondiert der Menschwerdung.

Denn unser Herr ist unser Bruder worden, damit wir nicht δοῦλοι, sondern φίλοι, nicht Knechte sondern Söhne Gottes würden. Die Menschwerdung des κύριος offenbart die Herrschaft Gottes über die Menschen als Gemeinschaft Gottes mit ihnen. Wir glauben an die Menschwerdung Christi. Gott ist nicht nur Herrscher über alle Welt, so auch über uns als Creaturen – sondern er tritt mit uns in Gemeinschaft und hebt das Wesen, das er nach seinem Bilde schuf, zu sich empor.

Wenn anders uns Gemeinschaft mit Gott ein wesentliches Moment christlichen Lebens ist, dann muß uns auch die Menschwerdung Christi in ihrer Bedeutung für den Glauben eine lebendige Vorstellung sein. Soviel als ein Mensch die Gemeinschaft mit Gott sucht, soviel Verständnis wird er der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes entgegenbringen. Dies Verständnis erwächst nicht, wie man

gesagt hat und womit man sich Generaldispens von all diesen Fragen verschafft hat, der Lust am Speculieren, sondern aus der Empfindung des Herzens, aus einer eigentümlichen Gestimmtheit, einer Gestimmtheit, die alle diejenigen zu haben vorgeben, die die Gemeinschaft mit Gott als das tiefste Anliegen ihres Glaubens ausgeben. Wäre dem nur so, die Lehre von der Menschwerdung Christi würde nicht ein so veracht[etes,] |387| in den Schandwinkel der Speculation gedrücktes Dasein führen. Das glaube ich wirklich, daß unser Mangel an Verständnis für das Wunder der Menschwerdung nur eine Folge unserer Herzenshärtigkeit ist, würden wir mit mehr Verlangen die Gemeinschaft mit Gott suchen, würden wir nicht als Gemeinschaft mit Gott etwas ausgeben, was dies garnicht ist, exstatische und übersteigerte Empfindung, die vielleicht auch die Form des Gebetes annimmt und doch immer nur in uns selbst beschlossen ist, wie in einem Kerker – würden wir also mit mehr Sehnsucht und mit mehr Aufrichtigkeit die Gemeinschaft mit Gott suchen, dann würde uns die Menschwerdung Christi nicht mehr eine Erfindung von Speculanten sein – sondern wir würden ehrfürchtiger davon reden. |388|

Grundriß der irenäischen Christologie

|390| Die beste Schilderung der irenäischen Christologie finden Sie bei Bousset. Dieser schließt seinen Kyrios Christos mit einer sehr ausführlichen Wiedergabe des Irenäus. Er gibt sehr gut ausgewählte Literatur, und da er leicht zugänglich ist, so ist es Ihnen möglich, sich selbst ein Bild des „Schleiermachers des II. Jahrhunderts“ zu verschaffen.[150]

|388| Für Irenäus steht nun faktisch die Menschwerdung im Centrum seiner Theologie und seines Glaubens. Sie ist mehr als ein Spectakel der Durchbrechung von Naturgesetzen, – darüber denkt er nicht nach – sondern sie ist ihm das heilsgeschichtliche Faktum κατ᾽ ἐξοχήν. Und sie ist es ihm darum, weil sie die Gemeinschaftsstiftung

[150] Dieser Ausdruck bei W.Bousset, Kyrios Christos [3]1926, 334. – Der Rest der Seite |390| ist freigelassen, ein kurzer Ansatz zum Kapitel Gemeinschaft ist durchgestrichen. Nach einem von Iwand gegebenen Hinweis sind die vier Zeilen an den Anfang der Darstellung gerückt.

von Gott und Mensch ist – und weil damit eine Sinngebung der Geschichte im Rahmen der Schöpfung vollzogen ist. Diese beiden Gedanken, *Gemeinschaftsstiftung* und *Sinngebung der Geschichte* ergeben sich als Leitgedanken seiner Theologie: Einmal ist die Menschwerdung gefaßt in ihrer Bedeutung für den einzelnen Menschen, für uns: „Filius Dei hominis filius factus est, uti per eum adoptionem (= υἱοθεσία) percipiamus, portante homine et capiente et complectente filium Dei. Dann aber ist sie ein Ereignis für das ganze Menschengeschlecht, von Adam an, den Irenäus ausdrücklich in die Erlösung einbezieht. |389|

Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas pater loquens dicit: faciamus homines ad imaginem et similitudinem nostram. (V 1.3) Adam entfloh den Händen Gottes nicht, die ihn zum gleichgestalteten Bilde machen wollten. Der Plan Gottes, die Menschheit als Bild seiner selbst zu schaffen, ist trotz I. Adam im II Adame erfüllt. Die Schöpfung Gottes ist nicht als ein Pfuscherwerk – die Gnostiker sagen, als Werk eines Demiourgen – preiszugeben, sondern Gottes Hände führen an Adam und seinem Geschlecht dennoch aus, was er sich vorgesetzt. So wird die Menschwerdung Christi Sinngebung der Menschheitsgeschichte im Rahmen der Schöpfung – und zwar ist die Bestimmung des Menschen die: Ebenbild Gottes zu sein. Diese ist erstmalig in dem Menschgewordenen Gottes-Sohn erreicht.

Mit diesen beiden Gedanken, Gemeinschaftsstiftung und Sinngebung der Menschheitsgeschichte – haben wir den Grundriß irenäischer Theologie. |389 Ende|

Gemeinschaftsstiftung |391–401|

I. Gemeinschaft – Vergottung.[151]

W enn wir sagen, Irenäus faßt die Menschwerdung des Wortes Gottes als Gemeinschaftsstiftung, dann ist das bereits eine These, und zwar eine solche, mit der wir uns zu dem augenblicklichen Verständnis seiner Theologie – mit einigen Ausnahmen – in Widerspruch befinden. Denn dieses sieht die übergeordnete Idee in der Vergottung. Gottessohnschaft und Vergottung sind für Irenäus gleichbedeutende Begriffe, so Bousset. (336) Aber bereits der griechische Terminus, den Bousset mit G[ottes]-S[ohnschaft] übersetzt, erschüttert seine These. Denn er lautet: ἡ εἰς θεὸν ἄνοδος. ἄνοδος heißt Aufstieg und Zugang. Es handelt sich also bei dem Begriff um den Weg zu Gott. Er kommt aus einem Kapitel in dem Irenäus gegen die polemisiert, die in Jesus nur einen Menschen sehen. Denen setzt er das Ps[alm]wort entgegen: Ihr seid Söhne des Höchsten und Götter, ihr werdet wie Menschen sterben. (Ps. 82, 6) Dieses Wort, sagt er, richtet sich gegen die, die das Geschenk der Sohnschaft nicht annehmen, sondern die Fleischwerdung (σάρκωσις) der reinen Geburt des Wortes Gottes[152] entehren, und fährt dann fort: |392| καὶ ἀποστεροῦντας τὸν ἄνθρωπον τῆς εἰς θεὸν ἀνόδου. (III 19, 1)[153] – die den Menschen des Zugangs zu Gott heraus berauben. Hat man den ganzen Text so vor Augen, dann erkennt man, daß von Vergottung keine Rede ist. Sondern es handelt sich um das zu Gott hingelangen. Der Weg zu Gott ist Jesus, in dem sich das Wort Gottes mit der Menschheit geeint hat, aber gerade, weil er der Weg ist, die Menschen aber die, welche auf diesen Weg angewiesen sind. Darum darf man sich das Geschenk der Gottessohnschaft (δωρεὰ τῆς υἱοθεσίας) nicht in derselben Weise vorstellen, wie sich Menschheit und Gottheit in dem einen Jesus Christus geeint hat. Bei Jesus Christus spricht Irenäus von einer

[151] Dieser Untertitel ist mit dickem Stift unterstrichen. Die Unterstreichung scheint aber mit dünnem Stift oder Tinte wieder getilgt. Im Gegensatz zu den voraufgehenden Seiten finden sich im folgenden keine Stiftunterstreichungen für den Vortrag.

[152] Statt „Wortes Gottes“ hatte Iwand zunächst „Logos“ geschrieben, dann aber durchgestrichen.

[153] Migne, Patrologia Graeca 7, 939.

commixio und communio hominis et dei. Aber das ist seine Sonderstellung und zu dem ist hier kein Mensch vergottet, sondern Gott Mensch geworden. |393|

Anders liegt es mit dem Begriffe der Gemeinschaft. Das Wort communio bezw. κοινωνία findet sich häufig bei Irenäus, aber zudem auch eine ausgebaute Lehre von dem: daß Gottes bedürfen zum Wesen des Menschen gehört. Inquantum enim Deus nullius indiget, in tantum homo indiget communione. Keines Dings zu bedürfen, kommt dem zu, der der Schöpfer aller Dinge ist – es ist sein Wesensmerkmal. Und ebenso notwendig, wie das nullius indigere zu Gott gehört, gehört das communione indigere zum Menschen. Somit ist das Trachten nach Gemeinschaft mit Gott nicht etwas, was er haben oder lassen kann, sondern was ihm von Natur aus innewohnt. Er ist zu Gott hin geschaffen. |394|

Darum ist dieses Dasein, das die Menschheit durch ihren Abfall von Gott führt, wider ihre eigenste Natur. Denn ihre Natur ist, Gott zu gehören. Ein Dasein, in dem sie der Sünde gehört, ist also wesenswidrig. Cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos (apostasia) contra naturam.[154]

Darum kommt zweitens das Wort Gottes, da es zu uns kommt, in sein Eigentum. Es besteht dank der Schöpfung eine Zugehörigkeit von Mensch und Wort und diese Zugehörigkeit ist der ontologische Grund für das Zuhören der Menschen auf Gottes Anrede. Wir hören Gott, weil wir zu ihm gehören.

Damit ist der entscheidende Punkt gewonnen um den Gegensatz zwischen Vergottungsstreben und Gemeinschaft darzutun. Das Vergottungsstreben transzendiert gerade die Creatürlichkeit, daher unterscheidet die Gnosis zwischen einem Gott, von dem die Creatur herkommt, und Gott als dem Vater Christi, also dem Erlösergott, in dem wir von der Creatürlichkeit erlöst werden. Jenes bedürfen der Gemeinschaft Gottes ist hingegen dem Menschen anerschaffen, und findet er Gott, dann findet er auch seine rechte *natura*. |395|

[154] Adv. haer. V 1, 1 (MPG 8).

II. Der Vollzug der Gemeinschaft mit Gott.

Irenäus ist weit davon entfernt, aus der Constatierung des communione indigere diese communio selbst zu postulieren. Vielmehr liegt es ganz in Gottes Willen, sich von den Menschen finden zu lassen. Dieser Gedanke gehört zum echten Verständnis von Gemeinschaft. Denn wenn anders Gemeinschaft darin gründet, daß einer sich dem anderen erschließt, so kann sie nie dadurch erlangt werden, daß einer in den anderen eindringt.

Darum betont Irenäus immer wieder die unerreichbare Ferne Gottes. „Unermeßlich ist Gott für das Herz und unbegreiflich für den Geist, er, der die Erde umfaßt mit der Faust". „Wer überschaut das Maß seiner Rechten? Wer erkennt seinen Finger? Oder wer versteht seine Hand, die das Unermeßliche mißt? Höher als aller Anfang und alle Macht ..... ist Gott. Er ist es der die Himmel erfüllt und die Abgründe durchschaut, der auch bei jedem von uns ist, denn „Ich bin" sagt er „ein Gott, der nahe ist , und nicht ein Gott in der Ferne."‘"‘[155]

Diese Unbegreiflichkeit Gottes bildet den Hintergrund für seine Begreiflichkeit, diese Unsichtbarkeit den für sein Sichtbarwerden. Invisibilis visibilis factus |396| est et incomprehensibilis comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo[156],λόγος ἄνθρωπος – dies wird Irenäus nicht müde zu sagen: ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτόν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως. (IV [20] 5)

Dieser Weg der Selbstentäußerung, des Gestaltannehmens in der Sichtbarkeit, ist nichts anderes als ein Sich-zu-erkennen geben. Gott geht selbst aus sich heraus zu den Menschen, gerade weil diese, mögen sie noch so weit über sich hinausgehen, nie zu Gott gelangen würden. Gott entspricht jenem Verlangen nach Gemeinschaft, das er den Menschen selbst anerschuf, gerade weil diese nicht durch sich selbst zum Ziel ihres Wesens gelangen können. So verstehen wir nun, warum Irenäus sagen kann:

---

[155] Die Anführungszeichen werden von Iwand oft nur am Anfang der Zitate gesetzt. Hier fehlen am Ende beide.

[156] Adv. haereses III 16,6.

Secundum magnitudinem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt – secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. [IV 20?] |397|

Er unterscheidet streng zwischen der Unerkennbarkeit Gottes und seiner Erkennbarkeit. Er wird nur erkannt, indem er sich zu erkennen gibt. „Der Mensch von sich aus sieht Gott nicht, aber jener zeigt sich freiwillig den Menschen, denen er will." Gotteserkenntnis ruht auf der Voraussetzung seines Willens, sich erkennen zu geben. Und dieser Wille ist zum Ereignis geworden, als der Unbegrenzte sich begrenzte und anschaulich zu uns trat.

So wird die Menschwerdung gerade denen zum Aufstieg zu Gott, die wissen, daß der Mensch aus eigener Vernunft nicht zu ihm gelangen kann. Die Menschwerdung Gottes ist also seine die Gemeinschaft |398| mit uns stiftende Tat. Weil er zu uns kam, darum dürfen wir zu ihm kommen. Er hat sich zu uns aufgemacht, während wir – kraft unseres zu ihm Geschaffenseins, immer auf ihn hin streben.

Das hat Irenäus erkannt, daß wir *nur dann von Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch reden können, wenn auf Seiten Gottes* der Anfang dazu gemacht wird. ἠ πῶς χωρήσει ἄνθρωπος εἰς θεὸν εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον. (IV 33, 4) Hier sagt Irenäus deutlich, daß kein Mensch zu Gott kommen kann, man könnte geradezu von dem finitum non capax infiniti bei ihm reden – daß darum all unser Hingehen zu Gott über den seinen Weg nehmen muß, in dem Gott zu uns kam.

Die Menschwerdung des Wortes ist also die Eröffnung der Gemeinschaft von Seiten Gottes für die danach verlangenden Menschen. Sie ist das apriori, ohne das all unser Trachten nach Gott ein Ergründen-Wollen des Unergründlichen bleiben muß. Gott leitet die neue Gemeinschaft ein[,] und da dieser sein Wille zu uns Liebe ist, |399| so wird Gottes Wesen, wenn anders es erkannt wird, als Liebe erkannt.

Aber dies betrifft nun Gottes Tat, seine Begrenzung seiner selbst in menschlicher Gestalt.[157] Wie aber vollzieht sich die Aufnahme der Gemeinschaft von der Seite des anderen Partners, des Menschen, her. Irenäus antwortet, durch das Schauen Gottes. Das Sichtbar-Werden des Unsichtbaren ist μετοχή, Teilhabe an ihm. „Wie nämlich die das Licht sehenden im Lichte sind und an seinem Glanze teil haben, so sind auch die Gott sehenden in Gott, teil habend an seinem Glanze."

[157] Am Rand (als Absatzüberschrift unterstrichen): „Sehen = Teilhaben".

ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς, ἐντός εἰσι τοῦ φωτός, οὑτως καὶ οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ. (IV, 4)

Man muß dies analysieren, um zu erkennen, was Irenäus meint: Er meint, daß die, welche das Licht sehen, immer so stehen, daß sie vom Licht bestrahlt sind. Ihr Sehen ist also die Folge ihres Standortes – oder der Aufstellung des Lichtes. Es ist nicht möglich, ohne Verbindung zum Licht das Licht zu sehen. Das Sehen ist nur die Folge einer solchen Verbindung. Demgemäß ist dann die Erkenntnis Gottes auch nur die Folge seines uns vor Augen Stehens. |400| Man muß sich das ganz unter dem Schema der Begegnung vorstellen. So wie das Auge des Menschen erst erkennt, wenn der zu erkennende Gegenstand da ist, so ist dies βλέπειν τὸν θεὸν nur möglich, wenn Gott da ist. Damit also, daß von Seiten des Menschen nur ein βλέπειν, nur ein γινώσκειν nötig ist, erweist sich Irenäus als konsequent. Denn der Mensch schafft die Gemeinschaft mit Gott in keiner Weise, sondern im Gegenteil, wenn sie da ist, dann kommt ihm das ins Bewußtsein, so wie Licht in unser Auge dringt, wenn es vor uns steht. *Gott Erkennen ist die Gemeinschaft.*

μετοχὴ τοῦ θεοῦ ἐστιν τὸ γινώσκειν θεόν.

|401| Erkennen heißt hier nichts anderes als die Constatierung und Anerkennung des von Gott geschaffenen Ereignisses. Man kann den Gedanken, daß Gott allein es ist, der die Gemeinschaft mit den Menschen gründet, gar nicht besser ausdrücken als durch diese Gleichsetzung von βλέπειν und μετοχή. Das Licht ist erschienen, es genügt, daß die Menschen die Augen auftun und sich erleuchten lassen.Und dies, daß es Gott dem Mensch so leicht macht, das ist eben der Erweis seiner Gnade. Er bricht die Gewalt der Sünde nicht mit Gewalt, sondern, so wie es seiner würdig ist, mit Sanftmut, indem er wurde, was wir sind.[158]

[158] Der Schlußsatz der Vorlesungsstunde (17) scheint eilig hingeschrieben: „den Mensch“, „daß ist eben“. – Es folgt hier |403|–|419| „Irenäus, μετοχή – γινώσκειν.“ Darüber steht von fremder Hand geschrieben: „17 a“.. – Ein durchgestrichener Satz zu Anfang dieser Manuskriptseite |401| lautet: [Überschrift] Jesus Christus, derselbe / gestern, heute und in Ewigkeit. [Dann Textbeginn] Am liebsten hätte ich diese Vorlesung angezeigt unter dem Titel: Wer ist Jesus Christus? Wie dünkt Euch um Christus? [Dann Abbruch, Durchkreuzung und Querstrich darunter. Da die Worte mit dünnerer Feder geschrieben sind als der Rest der Seite, wird diese Seite nicht aus dem Irenäus-Zusammenhang stammen, sondern wiederverwendetes Papier sein.

17 a [Irenäus] μετοχή – γινώσκειν |403–420|

|403| Johannes Damascenus hat uns eine Sentenz des Irenäus im griechischen Wortlaut erhalten, die so heißt: μετοχὴ τοῦ θεοῦ ἐστιν τὸ γινώσκειν τὸν θεόν. Das Erkennen Gottes, das ist die Teilhabe an ihm. *τὸ γινώσκειν*. Der Artikel hebt mit aller Prägnanz das Erkennen als die ausschlaggebende Form hervor, in der dem Menschen Gemeinschaft mit Gott zuteil wird. Irenäus illustriert das am Vergleich mit dem Sehen des Lichtes: Wie die, welche das Licht sehen, mitten im Lichte sind und teilhaben an seinem Glanz, so sind die, die Gott sehen, mitten in Gott – ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ – und haben Teil an seinem Schein. Unser Vergleich hat sein tertium comparationis darin, daß das Licht, das man sieht, nicht nur Gegenstand der Anschauung ist, sondern auch der Grund dafür, daß es gesehen wird. Das, was man sieht, macht zugleich, daß man sieht. Denn das Licht wird gesehen, indem es erleuchtet. So ist es Gegenstand und Grund zugleich. Und diese geheimnisvolle Gesetzlichkeit wird es erklären, daß man von alters her das Sehen des Lichtes der Erkenntnis Gottes an die Seite gestellt hat. Ja, Gott als Licht bestimmt hat. Auch hier will Irenäus sagen, daß Gott niemals dinghaft isolierter Gegenstand des Erkennens ist, |404| Gott hat sich mit seinem Eintritt in die Sichtbarkeit nicht der gegenständlichen Erkenntnis ausgeliefert, und niemand kann ihn erkennen, es sei denn, daß er in ihm sei. So ist Gott erkennbar um der Fleischwerdung seines Sohnes willen, und doch zeigt er sich nur dem, dem *er* will. Gott ist Gegenstand und Grund der Erkenntnis seiner selbst und darum gilt

ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν:

Daß ohne Gott Gott nicht erkannt zu werden vermag, dem Gott Erkennen correspondiert ein in Gott Sein, und wem das eine fehlt, der hat auch das andere nicht. So entsprechen bei Gott γινώσκειν und μετέχειν einander. Da nun die Teilhabe an Gott – die μετοχὴ τοὺ θεοὺ – Quelle und Urgrund des Lebens ist – Irenäus sagt: ὕπαρξις τῆς ζωῆς, also das, was dem Leben zugrundeliegt, ὑπ-άρχει, lateinisch die substantia vitae – so tritt hier Erkenntnis in ein unmittelbares

---

Vielleicht sollte so einmal der Anfang der ganzen Vorlesung lauten, vielleicht aber auch der eines anderen Kapitels.]

Verhältnis zum Leben. In dem sichtbar gewordenen λόγος τοῦ θεοῦ berühren sich Erkenntnis und Leben, oder besser: ihre Einheit wird offenbar. |405|

Die Frage, die noch jede Zeit gekannt und empfunden hat, wenn sie erst einmal vom Baum der Erkenntnis gekostet, – die Frage: wie Erkenntnis zum Leben steht, die Sorge, ob nicht doch bei aller Geneigtheit des einen zum anderen, bei aller Empfindung gleicher Herkunft eine unausgefüllte Spannung sie trennte, die niederdrückende Ahnung, alle Erkenntnis ist tot und alles Leben blind – all dieses ist beantwortet von Gott durch *das* menschgewordene Wort[159]. Wer dies erkennt, der lobt [lebt?] dieses sichtbar-anschauliche Leben seines Sohnes. Da ist der Punkt des Übergangs, da sich des Menschen Erkenntnis in Leben und des Menschen Leben in Erkenntnis wandelt. vita hominis visio Dei – wir dürfen zurückübersetzen: ζωὴ τῶν ἀνθρώπων ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ ἐστιν. In Gott heißt Erkennen also nicht nur: in ihm sein, sondern auch aus ihm leben. Hier ist Erkenntnis lebenspendende Macht.

Unwillkürlich fragen wir: Wie mag Erkenntnis so große Dinge tun? Nun, Erkenntnis tuts freilich nicht, jedenfalls liegt hier keine Intellektualisierung vor, wie man vielleicht argwöhnt. Denn dies γινώσκειν, von dem Irenäus redet, ist nicht die psychische Funktion mit ihrer partiellen Geltung, ist nicht das Denken neben |406| Wille und Gefühl, sondern dieses Erkennen entspricht auf seiten des Menschen dem Eintreten des Unerkennbaren in die Erkennbarkeit. Wenn anders Erkennbarkeit heißt: es ist die Möglichkeit geboten, zu erkennen, dann heißt γινώσκειν – die Möglichkeit wird ergriffen und realisiert. Wenn die Menschwerdung das se visibilem praestare des invisibilis bedeutet, dann ist das videre, das ὁρᾶν nur das der göttlichen Tat adäquate Verhalten des Menschen. Es ist das Echo, das in uns widerhallt auf Gottes Ruf. Weil Gott die Gemeinschaft mit den Menschen aufnimmt und in die Erkennbarkeit eingeht, darum muß der Mensch sich aufnehmen lassen in der Weise, daß er ihn erkennt. Diese Correspondenz von visibilitas und videre, von Erkennbarkeit und Erkennen ist nur sinnvoll auf dem Grund der von Gott gestifteten Gemeinschaft. Erkenntnis als psychologische Funktion isoliert, tuts also freilich nicht

[159] „menschgewordene“ schreibt Iwand erst, als er zweimal „fleischgewordene“ geschrieben und wieder durchgestrichen hatte.

– aber weil gilt: αὐτὸ τὸ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν τὸ θέλημα τοῦ πατρός – das Erkanntwerden Gottes ist des Vaters Willle – darum ist Erkenntnis Gottes die Erfüllung des väterlichen Willens an uns – darum μετοχὴ τοῦ θεοῦ. |407|

Hat man diese Correspondenz von Erkennbarkeit und Erkenntnis bemerkt, dann wird man die Einheit von Leben und Erkenntnis begreifen, in der Irenäus das Heil findet. Und zwar laufen bei ihm zwei Gedanken nebeneinander her, einmal verweist er uns darauf, daß es doch das Wort ist, welches hier gesehen wird; dies Wort ist in der Schöpfung der Dinge als Lebensquelle wirksam, – wie sollte nicht aus seiner Manifestation Leben fließen? Aber dieser Gedanke zeigt nicht an, wie denn gerade das videre lebenspendend sein soll. Und dies war doch unsere Frage. Tiefer reicht der andere Gedanke, der auch auf unsere Frage Antwort gibt: Leben zu spenden war der Zweck, das innere Motiv in Gott bei seinem Eintritt in die Erkennbarkeit. Propter hoc invisibilis visibilem se praestat, ut vivificet percipientes et videntes se. Das Ziel der Menschwerdung ist nicht erkannt zu werden, sondern lebendig zu machen, die ihn erkennen. Die Menschwerdung ist nur Mittel, ut vivificet. Erkenntnis bringt also darum Leben, weil dies – Leben – Gottes Wille ist, und darum wird es nicht erkannt, ohne zu schenken. Darum, wo es erkannt wird, da wird es erkannt secundum dilectionem. |408|

Erkenntmis und Leben berühren sich, aber die Klammer, die sie eint, ist der Wille Gottes, weil er mit der Incarnation Leben schaffen will, darum geht aus dieser Erkenntnis seiner Leben hervor. Und fragen wir nach: warum will ers – Irenäus antwortet: gloria Dei est vivens homo – vita autem hominis visio Dei.[160] |411|

Vielleicht ist der letzte Grund dafür, daß Erkenntnis und Leben immer wie durch eine dunkle Wand getrennt sind, der dem Leben innewohnende Tod. Daher greift unser Geist nach den ewigen Ideen, die zeitlos bleiben, und darum verharrt das zeitgefesselte Leben in einem undurchdringlichen Geheimnis. Das Leben, das die Erkenntnis Gottes bringt, kennt den Tod nicht, es ist gerade seine Überwindung. ὅρασις

[160] Die beiden restlichen Absätze dieser Seite sind durchgestrichen, wobei auffällt, daß der zweite von ihnen schon durch Stiftunterstreichungen für den Vortrag vorbereitet war, ehe er (mit dünneren Strichen) wieder getilgt wurde. Der auf den folgenden Seiten niedergeschriebene Ansatz ist wieder getilgt, so daß der Text erst auf Seite |411| weitergeht.

δὲ θεοῦ περιποιητικὴ τῆς ἀφθαρσίας.[161] Das Schauen Gottes wirkt Unvergänglichkeit. Hier kommt Irenäus dem mystischen Begriffe der Gottesschau und ihrer erlösenden Kraft sehr nahe – aber gerade hier fällt auch der Unterschied scharf ins Auge: Denn für Irenäus ist die ὅρασις τοῦ θεοῦ an die Erkenntnis Gottes in seinem Sohn gebunden, an die γνῶσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, die dem Menschen wie eine Münze übergeben war, Bild und Aufschrift des Königs tragend. Und Irenäus sagt, diese γνῶσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἦν ἀφθαρσία – war Unvergänlichkeit. |412|

Mit diesem: es ist so gewesen – will Irenäus nicht sagen: Es ist nicht mehr, aber: es ist, weil es so war. Weil Gott mit dieses Menschen Leben die Unvergänglichkeit gab, darum ist uns einfürallemal diese verbürgt, das Gewesene kann niemand umstoßen, und von ihm geht die Kunde der Zeugen aus in alle Welt. Wir verstehen, daß Irenäus die Berichte dieses Lebens hoch schätzte, und daß ihm Tradition mehr wa[h]r als Lehrgebundenheit, denn diese Berichte übermitteln uns Nachlebenden das Bild dessen, den zu schauen ewiges Leben bedeutet.

Ein letzter Gedanke fügt sich hier ein: Wenn ewiges Leben die Gabe Gottes ist an alle, die ihn erkennen, dann wird das sterbliche verschlungen vom Unsterblichen – dann ist Erkenntnis Gottes ein Umgestaltet-Werden des Menschen. Und in diesem Erleiden zeigt sich, daß es das schöpferische Wort ist, das uns nahe kam. Daß der Glaube an Gott ein Erleiden des Wirkens Gottes an uns ist – das ist gerade durch die Betonung des Erkennens und seine Allgenügsamkeit gesagt. |413|

Die Fassung des Glaubens als Erkenntnis ist die Betonung der Passivität des Menschen vor Gott. Wir erkennen seine umschaffende Macht: Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Praesta ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram, qua te figuravit artifex. Und dann fährt Irenäus fort:

Zu gestalten ist der Wesenszug der Güte Gottes
Gestaltet zu werden der Wesenszug menschlicher Natur
Wenn du ihm überträgst, was dein ist, Glauben und Unterwerfung
dann wirst du seine Kunst verspüren
und ein vollkommenes Werk Gottes sein

[161] IV 38, 3.

So bleibt das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf maßgebend, auch innerhalb der communio, die Gott durch die Menschwerdung des Wortes zwischen sich und den Menschen neu stiftete. |414 fehlt, ab hier 415|

Diese positiven Ausführungen der Christologie, die schließlich auf die communicatio idiomatum und auf die Trinität hinauslaufen, hat Irenäus nicht weiter ausspinnen können. Der Kampf gegen die Gnosis, die eine strenge[?] Scheidung zwischen Jesus und Christus annahm, wies seinem Denken eine andere Richtung. Irenäus erkannt[e], daß das Verständnis der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes von dem Schöpfungsglauben abhängt. Daher durchzieht seine ganze Schrift der Kampf um die Einheit und Selbigkeit des Schöpfer- und Erlösergottes, den alle die, für die Religion Vergottung des Menschen ist, zu scheiden trachteten, indem sie die Schöpfung einem Demiurgen, die Erlösung dem Vater Gott zuschrieben. Darum der Kampf um die Weissagung, denn die Weissagung bezeugt, daß *derselbe Gott, der durch Prophetenmund im Alten Testament die Geburt des Emmanuel verkündete*, diesen dann sandte. Darum die Einheit von altem und neuem Testament, die nur das äußere Zeichen ist für die Einheit Gottes in *Schöpfung und Erlösung*. |416|

Irenäus hat gesehen, daß mit der Lehre vom Gottmenschen ein Problem des Glaubens, nicht der Biologie gestellt ist, und daß da, wo dieser Lehre widersprochen wird, die Stellung zu dem Schöpfer Schuld daran trägt. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist ein Ereignis, das nur sinnvoll wird im Rahmen der ganzen Schöpfung, es ist das Gegenbild zur Erschaffung Adams und das, was zwischen beiden liegt, das ist die Geschichte der Erziehung des Menschengeschlechts. |417|

Die beiden Begriffe, in denen Irenäus diese Sinngebung der Menschheitsgeschichte verankert, sind die der providentia und der recapitulatio.

Die Vorsehung Gottes waltet über der Geschichte der Menschen von ihrer Erschaffung an. Es konnte ihm nicht verborgen bleiben, daß die Menschen fallen würden, aber da er stark ist, die Beschaffenheit der menschlichen Natur zu überwinden, so konnte er den Menschen frei schaffen, damit der Mensch ihm gleich sei und in Freiheit das gute tue. secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem et quae ventura essent ex ea; secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam – d.h. es muß zunächst die Natur in

Erscheinung treten, dann aber die Sterblichkeit von der Unsterblichkeit verschlungen werden. |418|

Der Grundgedanke des Irenäus ist hierbei, daß der Mensch nur so als geschaffenes Wesen im Abstand von Gott steht, daß er im Umweg über die mortalitas zur immortalitas erhoben wird. Dieser Gedankengang zeigt, daß ihm eine rationalistische Geschichtstheorie zugrundeliegt, in der der Begriff der Evolution regiert und die menschliche Freiheit als das höchste Gut gilt, das den Menschen Gott gleich macht.

Anders ist der Gedanke der Recapitulation angelegt. recapitulatio ist die Übersetzung des Begriffes ἀνακεφαλαίωσις – es bedeutet mit der Beschränkung auf die Hauptsache wiederholen, recapitulieren. Der Inhalt, den Irenäus diesem übrigens paulinischen Begriffe gibt, ist in dem Satze ausgedrückt: Necesse ergo fuit dominum tantae dispositionis recapitulationem facientem, et suum plasma requirentem: anne ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius i.e. Adam. D.h. damit, daß das Wort Gottes Mensch wird, geht die Verheißung in Erfüllung, unter der der alte Mensch geschaffen wurde. Der Ebenbildlichkeit [Gottes ... ?] |419| danach ist in dem Menschen Jesus Christus erfüllt, was in Adam begonnen wurde. Danach ist die Schöpfung nicht mit Adam abgeschlossen, sondern die Macht des Schöpfers, der sein Gebilde nicht vergessen hat, durchwirkt die ganze Menschheitsgeschichte und die Verheißung der Gottebenbildlichkeit schlingt sich da hindurch wie ein Muster durch ein Gewebe von Fäden.

Fall und Wiedererhöhung des Menschen sind zu einer Geschichte zusammengknüpft, denn nicht hat Gott sein Ebenbild aus Staub neu gebildet, [Am Rand: Quare non iterum limum sumpsit Deus, sed ex Maria operatus est, plasmationem fieri.] sondern er nahm Adams Samen dazu auf, um zu zeigen, daß er über der Menschheit seinen Plan auszuführen die Macht hat: ut non alia plasmatio fieret, neque alia esset plasmatio, quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, *servata similitudine.*

18. Stunde Menschwerdung als Sinngebung der Geschichte

|421| Wir sagten bereits in der vorigen Stunde, die Menschwerdung Jesu Christi erschöpft sich nicht mit dem Eintritt Gottes in die Sichtbarkeit. Denn der Sohn Gottes wird ja nicht nur angeschaut, sondern angeschaut als Mensch. Er ist zugleich Menschensohn, filius hominis. Die Alten haben begriffen, daß dies von Bedeutung für das ganze genus humanum gewesen sein muß, und speziell Irenäus hat diesen Gedanken in der orientalischen Theologie eingebürgert. Er tat das unter dem Stichwort der recapitulatio bezw. ἀνακεφαλαίωσις, eines Wortes, das als Verbum bei Paulus vorkommt und das soviel bedeutet wie Zusammenfassung, krönender Abschluß. Longam expositionem generis humani in se recapitulavit[162] – er faßte die lange Entwicklung des menschlichen Geschlechtes in sich zusammen, d.h. in ihm gewann die Menschheit abschließende Klarheit über ihre Bestimmung, seine Menschwerdung bedeutet die Sinngebung ihrer Geschichte. |422|

Wir müssen das im einzelnen ausführen: Zunächst und hauptsächlich handelt es sich um die Gottebenbildlichkeit des Menschen. quod perdideramus in Adam i.e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo recepimus. Die Gottesebenbildlichkeit hat das menschliche Geschlecht verloren. Und doch ist sie es gewesen, die als Verheißung über der Erschaffung Adams stand. „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.“ Der Verlust der Ebenbildlichkeit ist nicht ein Verlust der Vor[?]-Existenz, die blieb nicht nur in Kraft, sondern sollte sich auch an einem des menschlichen Geschlechtes erfüllen, an dem Sohn der Maria. Danach ist in Jesus Christus erfüllt, was in Adam begonnen ist. Adam und Christus bezeichnen die beiden Pole der Menschheit. An diesen beiden Punkten ist die Geschichte der Menschheit in Gottes Schöpfung festgemacht. Sie schwingt in dieser Spannung. Denn so, wie Gott den Adam aus Erde zum lebenden Menschen schuf, |423| so hat er in Jesus Christus das menschliche Geschlecht, das der Vergänglichkkeit anheimgefallen war, zur Unvergänglichkeit erhoben. Mit anderen Worten – zum Wesen des Menschen gehört nicht die Vergänglichkeit, das wissen wir,

[162] Adv. haer. III 18, 1.

seitdem der, der menschliches Wesen, menschliche Natur angenommen hat, den Tod überwand.

Man muß Adam und Christus einander gegenüberstellen, weil das, was beiden geschah, typische Bedeutung hat für das ganze Geschlecht. Es ist Typ und Gegentyp wie Irenäus in Anlehnung an paulinische Gedanken ausführt. Auch treffen wir bei ihm schon auf die spielerische Ausmalung der Correspondenz, die sich dann in der orientalischen und in der occidentalen Theologie erhält. Was Adam am Holze (lignum) sündigte, muß am Holz gebüßt werden, wenn Adam durch eine Frau verführt wurde, mußte auch eine Frau das Heil bringen, |424| Diese uns sehr abgeschmackt anmutenden Gedanken haben wohl jener Zeit als feinsinnigste Exegese gegolten. Der Gedanke, der in dieser Gegenüberstellung zum Ausdruck kommt, ist trotz allem ein sehr tiefer, nämlich der einer Homogenität von Schöpfung des ersten Menschen und seiner Geschichte – und Menschwerdung des Sohnes Gottes und dessen Geschichte. Oder – noch genauer gesagt – daß Adams Fall die Schöpfung nicht zerstörte, sondern von Christus her gesehen, nur Gegenbild der Erlösung war, die Gott aus eben dem Geschlecht bereitete, das gestürzt war. Diese gradlinige Durchführung des Schöpfungswillens Gottes durch alle die scheinbar abweichenden Momente von Sünde, Entartung, Vergänglichkeit und Tod – das ist der Erweis der Majestät und der Ehre Gottes. Nicht im gewaltsamen Eingriff, sondern auf natürliche Weise gleitet dieses Geschlecht, das da meinte, Gott entglitten zu sein, seinem Schöpfer wieder in die Arme.

[Am Rand dieser letzten Seite der 18. Vorlesung steht noch das folgende Irenäuszitat:] eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans: quia non aliter quod colligatum est, solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus, ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas.[163]

[163] Ebd. III, 22. – Hier folgt S.|425| (sie enthält Stellenangaben aus Irenäus zu Stichwörtern wie Menschwerdung, Präexistenz, Schöpfung und Erlösung), sodann |427| – |433| eine Dublette, wiederum unter dem Titel: „Menschwerdung als Sinngebung der Geschichte“, und dasselbe ein drittesmal S. |435| – |442| Die dritte Fassung und die der 18. Vorlesung sind mit Stiftunterstreichungen für den Vortrag versehen, die zweite ist frei von solchen Strichen. Kleiner geschrieben folgt dann, auch ohne Stiftunterstreichungen, von |443| – |449| „Gottes Providenz“. Im folgenden die beiden längeren Fassungen des Themas, wobei die letzte Fassung von „Menschwerdung als Sinngebung der Geschichte“ zu Beginn fast wörtlich mit dem Vorlesungstext übereinstimmt. Kurz nach der Allegorie vom Holz, an dem Adam sündig wurde und an

Menschwerdung als S. der Geschichte [2] |427–433|

|427| Immer wieder, wenn wir versuchen, mit unserem Verstande die Geheimnisse Gottes, zumal das Geheimnis der Incarnation, zu begreifen, erschrecken wir vor unserer eigenen Vermessenheit. Wir wissen, was hier zur Rede steht, das ergründet kein geschaffener Geist. Gerade, wenn wir meinten, wir könnten diese Dinge begreifen, dann wären wir von Gott so ferne als nur irgendwo. Davon ist keiner ausgenommen, und darum ist die Theologie ein so gefährliches Handwerk. Aber darin werden Sie doch wohl auch mit mir einig sein, daß es auch nicht besser mit uns steht, wenn wir die Versuche, etwas zu begreifen und zu erkennen, als hoffnungslos einstellen. Sie wissen das so gut wie ich, daß ebensowenig, als die Vernunft die Geheimnisse Gottes enträtselt, dies die Stumpfheit, die Gedankenlosigkeit tut. Ob wir mit aller Schärfe denken oder in Gedankenlosigkeit verharren – die Situation ist immer die gleiche: Wir kommen Gott nicht näher. |428|

Das ist wie im praktischen Leben: Die Verdienste machen uns nicht gerecht, aber ein achtloses, ungeordnetes Leben auch nicht. Beides ist gleich verwerflich vor Gott.

Es gibt heute in der Theologie eine große Richtung – die reicht weiter, als mancher denkt – dort findet man eine dem Glauben entstammende Erkenntnis. Man will eine Gnosis des Glaubens, eine christliche Philosophie, eine Metaphysik des Christentums.[164] Der Glaube – so sagt man – entsteht zwar auf irrationalem Wege, aber ist er erst einmal gewonnen, dann beflügelt er alle unsere natürlichen

---

dem Christus die Erlösung brachte, hier |423/424|, dort |438|, bricht der Text der „18. Stunde“ ab; um Iwands Gedankenfolge kennenzulernen, müssen wir also bei 439 weiterlesen.

[164] An anderer Stelle erfolgt bei diesem Stichwort ein Hinweis auf Wilhelm Koepps Panagape, der an Deutlichkeit der Ablehnung nichts zu wünschen übrig läßt. Vgl. S. |516|. An dieser Stelle sollte im folgenden Absatz zunächst stehen: „Wer so denkt, mag er nun Schlatter oder Koepp heißen, Seeberg oder sonstwie – “; doch sind diese Worte wieder gestrichen. Ob hier an Reinhold oder Erich Seeberg gedacht war, muß noch untersucht werden. Erich Seebergs „Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums“ sind 1929 erschienen (wiederabgedruckt in dem Sammelband „Menschwerdung und Geschichte“ 1938).

Kräfte, also auch unsere Vernunft zu einer höheren Erkenntnis. Das ist so, als ob mit dem Glauben ein Tor aufspringt und wem es sich öffnet, der sieht die Welt im neuen Lichte. |429|

Dieses Programm ist einfach, und darum ist ihm der Beifall vieler sicher. Aber ich sehe darin eine absolute Verblendung: Ist denn der Glaube eine Kraft, die uns in höhere Welten hebt, und unsere natürlichen Funktionen potenziert. So wie wir Sünder bleiben – und doch gerecht, so bleiben wir irrende und doch die wahren.[165]

Wer kann von sich denn sagen: ich bin durch meinen Glauben in die Lage versetzt, die Geheimnisse Gottes zu wissen? Ich meine, die Denkfunktionen eines Theologen laufen doch wohl nicht anders ab als die eines anderen Menschen? Dadurch, daß wir von Gott gerechtfertigt sind, haben wir doch nicht das Privileg, nicht mehr zu irren – so wenig, wie das, nicht mehr Sünde zu tun. |430|.

Das ist alles Anmaßung und führt zu nichts gutem. Sondern der Glaube macht, daß wir gewiß sind – in allem Suchen, daß wir nicht zweifeln – in allem Irren. Wir wissen, mögen wir es auch nicht aussprechen, erdenken, begreifen können – daran liegt es nicht, sondern weil Gott dahinter steht, darum denken, forschen, suchen wir nicht im Leeren, reden wir nicht vergeblich, wir stammeln nur von seiner Weisheit – wir wissen das selbst – aber auf diese elende Form unseres Vortragens kommt das garnicht an – sondern darauf, daß unser Stammeln Reden ist von seinen Taten. Ob wir die Kunde geschickt oder ungeschickt bringen – das ist ganz gleichgültig – sie ist Kunde von Gott, und wo sie ein Herz findet, das etwas weiß von dem sehnsüchtigen Harren auf Gott, da wird man nicht den Boten ansehn, sondern die Botschaft. *Das ist das entscheidende*: Weil wir wissen, das ist Gottes Tat und Weisheit – darum wagen wirs, davon zu reden – nicht danach trachtend, daß man uns verstehe, sondern daß man das verstehe und vernehme, wovon die Rede ist. |431|

Ich kann mich keiner besonderen Erkenntnis und keines besonderen Glaubens rühmen, viel eher sehe ich mich von Zweifel und Ratlosigkeit umgeben, fast so, daß ich am liebsten die Hände davon lassen möchte, – aber dann hält mich doch immer wieder dies: das, wovon ich reden soll, das ist kein Theologenpfündlein [sic!], das ist Gottes Wunder und Wirken. Du magst an dir zweifeln und verzweifeln,

[165] Mit Anklang an 2.Kor 6, 8: ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς; es klingt wie eine neuer Übersetzungsversuch für diese Textstelle.

aber nicht darum, weil es mit der Sache zweifelhaft stünde. So ist denn die Gewißheit in Gottes Treue, in uns irren und suchen. Und ich weiß, daß es so bleiben muß, solange wir hier leben.

Mögen die anderen in ihrer Glaubenserleuchtung Welt und Mensch und Gott begreifen, – das, was sie versprechen, das werden wir nur auf diesem Wege des irrenden Suchens, der gottbegnadeten Torheit finden. Jene vergessen den Unterschied zwischen sich und Gott, und richten einen auf, zwischen sich und anderen Menschen – wir wissen, daß wir allen Menschen gleich sind, vielleicht nur, daß wir mehr umhergeirrt, mehr |432| die Abgründe der Verzweiflung kennen. Das ist kein plus, kein Mehr. Eher ein weniger.

Gerade weil wir heute noch einmal von der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu reden haben – im Anschluß an Irenäus – wollte ich das einmal herausheben, damit volle Klarheit besteht über die Voraussetzungen, unter denen ich mich unterfange – von diesem tiefen und großen Geheimnis zu sprechen.

Wir haben eine Seite desselben – nach Anleitung des Irenäus – entfaltet, da bedeutete die Incarnation die Gemeinschaftsstiftung, die der ewige Gott in seinem Wort zwischen sich und uns vollzieht, damit wir ihn erkennten und ewiges Leben hätten. Denn ὅρασις τοῦ θεοῦ περιποιητικὴ τῆς ἀφθαρσίας. Aber wir sagten bereits: Irenäus weist uns auf eine andere Seite der Sache hin, er zeigt, daß damit auch ein Ereignis eingetreten ist, das nicht den einzelnen, sondern das ganze genus humanum betrifft, denn der Sohn Gottes ist ja zugleich der Sohn der Maria, er wurde auf menschliche Weise als Mensch geboren – d.h. er ging nicht durch |433| Maria hindurch wie durch eine Tür[?], sondern er war ihr Kind und wurde von ihr geboren wie jeder Mensch. Irenäus drückt es aus in dem Satz: accepit substantiam carnis – d.h. er nahm Fleisch und Blut an, er nahm dies nicht an durch irgend ein Wunder, sondern durch den natürlichen Vorgang der Geburt. Damit ist er einer aus unserem Geschlecht. Und Irenäus schätzt darum die Stammbäume des Mtth. und des Lk., weil sie Jesus einordnen in die menschliche Genealogie. Wir erkennen daran vielleicht den Sinn, den diese Stammbäume hatten. Sie verknüpfen das Ereignis der Menschwerdung des Sohnes Gottes mit dem Werdegang des menschlichen Geschlechtes.

Menschwerdung als S. der Geschichte [3] |435–442|

|435|[166] Wir sagten es bereits in der vorigen Stunde, die Menschwerdung Christi bedeutet für Irenäus mehr als den Eintritt Gottes in die Erkennbarkeit. Denn der Sohn Gottes ist ja Mensch geworden, er ist einer unseres Geschlechtes. [Lateinisch am Rand:] Ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, habuit secundum hominem generationem.

Erst darin erschließt sich ganz das Wunder der Incarnation. Die Alten haben begriffen, daß diese nicht nur von Bedeutung ist für den einzelnen, sondern für das ganze genus humanum, und speziell Irenäus hat diesen Gedanken in der orientalischen Theologie eingebürgert. Er tat das unter dem Stichwort der ἀνακεφαλαίωσις resp[ektive] der recapitulatio. Dieser bereits bei Paulus verwandte terminus bezeichne[t] die Zusammenfassung einer langen Entwicklung durch einen krönenden Abschluß. Longam expositionem generis humani in se recapitulavit – er faßte die lange Entwicklung des menschlichen Geschlechtes in sich zusammen, er war das Haupt, die κεφαλή, mit dessen Einsetzung die Menschheit in ihrer Gesamtheit erst zur Darstellung gelangt. In ihm gewann sie erst die abschließende Bestimmtheit, das Woher und Wozu ihres Daseins. Und darum haben wir neben die Incarnation als Gemeinschaftsstiftung als zweiten Punkt gestellt: Die Incarnation als Sinngebung der Geschichte. |436|

Es gilt dies nun erst in einigen Detailproblemen auszuführen, ehe wir daran gehen, die prinzipielle Bedeutung dieser Aussage zu entfalten. Da ist zunächst das Moment der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, auf das Irenäus hinzielt.

Quod perdideramus in Adam, i.e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo recepimus. Die Gottebenbildlichkeit, zu der vor allem die Unsterblichkeit gehört, die ἀφθαρσία, stand als Verheißung über der Erschaffung des Menschen. Lasset uns Men-

[166] Die Überschrift zur 18. Vorlesungsstunde begegnet hier unverändert zum dritten Mal. Im Gegensatz zu der zweiten Fassung ist diese Fassung mit vielen Stift-Unterstreichungen für den Vortrag versehen. Da die 18. Vorlesungsstunde selbst zu kurz erscheint für die Füllung einer Stunde, wird eine der Fassungen aus dem Anhang an ihre Stelle zu setzen sein. Auffällig ist allerdings, daß die dritte Fassung in Duktus und Buchstabengröße der Handschrift (sehr viel kleiner) von den anderen Fassungen abweicht.

schen machen, ein Bild, das uns gleich sei. Der Verlust der Ebenbildlichkeit ist nicht ein Verlust der Verheißung, im Gegenteil, gerade unter der Sünde Adams *wird* jenes Wort zur Verheißung, das der Erfüllung harrt. Wenn nun ein Mensch geboren ward, von einem Weibe, aus unserem Geschlecht, der das Bild Gottes ist – εἰκὼν τοῦ θεοῦ – wie es die Schrift bezeugt, dann sind nun die Zeiten angebrochen, da sich erfüllt hat, was einst über Adam ausgesprochen war. So ist in Jesus Christus zur Vollkommenheit gebracht, was in Adam begonnen ward. Adam und Christus bezeichnen die beiden Pole, zwischen denen die expositio generis humani – die Darstellung des Menschengeschlechtes liegt. So wie Adam am Rande der Geschichte steht – so desgleichen Christus. |437|

An diesen beiden Punkten ist die Geschichte der Menschheit in Gottes Schöpfermacht verankert, sie schwingt in dieser Spannung und so, wie jedes Glied einer Kette von der Kraft der beiden Endpunkte getragen ist, so ist jeder Mensch, jedes einzelne Glied des genus, in dem sich solches ereignet, bestimmt durch diese gegensätzliche Polarität.[167]

Der entscheidende Gedanke dabei dürfte dieser sein. Zum Wesen des Menschen gehört nicht die Vergänglichkeit. Soweit wir deren teilhaft sind, weist uns dies auf die eine Seite, auf den einen Pol hin, aber am anderen Ende steht der, der ewiges Leben hat und dies, obschon er Mensch ward und Mensch blieb. Denn auch der Erhöhte ist Mensch. Er hat ja die Menschheit gerade mit sich in die Unvergänglichkeit erhoben. [Nächster Satz am Rand:] Dies drückt Irenäus in den Begriffen der communio und comixio Dei et hominis, in dem ἕνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. (V, 21) Die Vergänglichkeit des Menschen ist vielmehr der Hinweis auf das, was noch aussteht, die Erfüllung der Verheißung von derEbenbildlichkeit des Menschen zu Gott. Danach ist die Vergänglichkeit des Menschen keine Eigenschaft des homo, sondern sie gerade ist seine Einordnung in die Mitte zwischen Adam und Christus, Typ und Antityp.

Wir haben bei Irenäus bereits die spielerische Ausmalung der Correspondenz, die uns dann in oriental[ischer] und occidentaler Theologie so häufig begegnet und die sich |438| gern als tiefsinnige Exegese gibt: Man vergleicht die Geschehnisse um Adam mit denen um Christus, was Adam am Holz sündigte, mußte am Holz gesühnt wer-

[167] Vgl. wiederum die fast wörtliche Parallelität zu |422| f.

den, durch eine Frau kam die Sünde in die Welt, durch eine Frau kommt auch das Heil. Die Gegenüberstellug von Eva und Maria wird bis in[s] einzelnste ausgeführt: Dabei ist die Jungfrau Maria der Beistand – advocato – der Jungfrau Eva, und die Klugheit der Schlange ward besiegt durch die Einfalt der Taube. [Am Rand:] serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate.

Aber hinter diesen abstrusen Vergleichen steht ein glänzender Gedanke, um deswillen auch diese einzelnen Ausführungen gefallen. Irenäus faßt ihn einmal in die Worte: non aliter quod colligatum est solvitur, nisi ipsae compagines alligationis reflectuntur retrorsus, ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. – Also ist Befreiung des Menschengeschlechtes eine bis auf die Wurzeln der Knechtschaft zurückgreifende Tat. Eine Entwirrung des Knotens da, wo er geschlungen ward. XX, 4. Dominus noster Jesus Christus (qui) novissimis temporibus homo factus est, ut finem coniungeret principio i.e. hominem Deo. In der Erlösung durch Christus wird der einzelne[n] erlöst dank dessen, daß das Verhängnis, das auf dem ganzen Geschlecht lastet, behoben wird. Irenäus wagt das Wort: Wenn Adam nicht erlöst ist, dann ist kein Mensch erlöst. Das Problem, das damit aufgeworfen ist – verlangt eine ausführlichere Betrachtung.[168] |439|

Wir stellen es unter das Thema: Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Der ganze Kampf, den Irenäus gegen die Gnosis führt, concentriert sich um diesen Punkt. Die Gnosis sieht im Christentum eine Erlösungsreligion, deren Bedeutung darin liegt, daß es den einzelnen aus der qualvollen Lage seines sündhaften und todverfallenen Daseins befreit, eine Errettung einzelner aus dieser Welt. Für die Gnosis sind Schöpfung und Erlösung krasse Gegensätze, denn die Schöpfung ist durch den Menschen verdorben. Sie übertragen diese Anschauung in die Lehre von Gott und stellen dem Erlösergott einen fabricator mundi, einen Weltschöpfer gegenüber. Nun geht der Kampf, den Irenäus führt, um die Einheit von Schöpfung und Erlösung, um die Zueinandergehörigkeit von altem und neuem Testament, Propheten und Evangelium, kurz um alle die Punkte, die dann in der Bildung des Glaubensbekenntnisses ihren kirchlichen Ausdruck fanden, denn hier

[168] Denkbar ist, daß die ausufernde Behandlung hier dem Entwerfenden zu viel wurde und er in Eile die wirkliche Vorlesungsstunde neu schrieb und kürzer. Jedoch sind die folgenden Seiten für Iwands Denken sehr wichtig und sind aufschlußreich.

steht der I. Artikel, der vom Schöpfer handelt, neben dem, der von der Erlösung handelt.

Dieser Kampf berührt auch notwendig die Gestalt Adams. Es ist Marcion gewesen, der Adam von der Erlösung ausschloß, wohingegen Irenäus gerade im Gegensatz dazu sagt: Domino |440| vivificante hominem i.e. Adam, evacuata est mors. Als der Herr den Menschen lebendig machte, d.h. Adam, da ward der Tod leer. Irenäus scheint zu meinen, daß derselbe Adam, der um seiner Sünde willen starb, im Sohne Gottes zum Leben erstand. Victus autem erat Adam, ablata ab eo omni vita, propter hoc victo rursus inimico recepit vitam Adam. (III, 23,7) Dieser seltsame Gedanke läuft darauf hinaus, daß in Jesus Christus Adam zu ewigem Leben erstanden ist. Hierbei ist Adam nicht mehr als historische Figur gedacht, sondern als Typ, in dem das Schicksal des Menschen ruht, was Adam widerfährt, das widerfährt allen Menschen. Richtig scheint mir an diesem Gedanken dieses: daß es Gott bei dem Werke seiner Erlösung nicht um den oder jenen geht, die er um ihres Wertes willen aus dem vergänglichen Dasein risse – so denken die Gnostiker – sondern daß es ihm um seine Schöpfung geht und das ist immer die Menschheit, die humanitas als genus. Wenn er seinen Sohn sendet, um die Menschen zu erlösen, dann kommt in dieser Sendung die Majestät seiner Schöpfermacht zum Vorschein. Er gewinnt die Menschheit |441| zurück, die doch meinte, sich ihm entwinden zu können. So betrachtet ist die Erlösung nur die Vollkommenheit der Schöpfung, sie ist die endgültige Durchführung des göttlichen Planes [Am Rand: der dispositio divina, wie Irenäus sagt. praeformante Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spirituali salvaretur. (XX, 3 lib. III.)], die Erlösung ist nicht Correctur des Schöpfungswerkes, sondern sie ist ein Teilstück davon, ein bereits in der Schöpfung angelegtes Moment. Irenäus spricht direkt von einer Praeexistenz des Erlösers. cum enim praeexisteret salvator – er meint damit, Gott konnte den ersten Menschen, den homo animalis, so schwach und hinfällig schaffen, weil er, Gott, so gewaltig war und in seiner Providenz bereits die Erlösung disponierte. Die Erlösung ist kein Rettungsakt, der irgendwie und wo einsetzt, als die Schöpfung zu Bruch geht, sondern sie gehört in das Ganze des göttlichen Planes – in die dispositio humani generis – wie Irenäus sagt, und ist dazu angetan, die Macht Gottes und seine wunderbare Gewalt dem Menschen am eigenen Leibe zu erweisen. Darum erweist sich Gott mächtig am Fleisch, denn seine Macht ist an dem schwachen offenbar.

Die Bestimmtheit *des Menschen zur Erlösung* wurzelt also in seiner *Gottentstammtheit* – und die Durchführung des Planes Gottes, von Adam zu Christus, ist der Erweis seiner Ehre. Es handelt sich also bei diesem Kampf um die Einheit von Schöpfung und Erlösung |442| um mehr als theoretische Quisquilien, es geht um die Majestät des Schöpfers vor seiner Creatur. εἰ γὰρ τὸ θνητὸν οὐ ζωοποιεῖ καὶ τὸ φθαρτὸν μὴ ἀνάγει εἰς ἀφθαρσίαν, οὐκ ἔστι δυνατὸς ὁ θεός. (V, 3,2) Vor Gott gilt der Dualismus von Leib und Seele nicht, denn er hat beides geschaffen, er kann auch beides erlösen. οὐκ ἄρα οὖν ἄμοιρος ἡ σὰρξ τεχνικῆς σοφίας καὶ δυνάμεως τοῦ θεοῦ. (III, 3) Daher nahm Gott nicht aufs neue Erde, um einen Menschen daraus zu formen οὐκ ἔλαβε χοῦν ὅ θεός, damit nicht eine andere Bildung entstände oder ein anderes errettet würde. (III, 21,10)

Wir dürfen vielleicht hier eine moderne Frage anschließen, von der aus, was die Alten meinten, deutlich wird. Wir kennen alle Luthers Rede vom Sterben des alten Adam und der Auferstehung des neuen Menschen. Wir wissen, daß zu dem, was vergehen muß, unser ganzer Mensch gehört, mit Leib und Seele, denn *„totus homo caro“* – aber ebenso ist der neue Mensch, der homo spiritualis, auch ein ganzer Mensch *„totus homo spiritus“*. Man hat immer wieder die Frage aufgeworfen, wo denn dann die Identität bleibt, zwischen dem peccator und dem iustus, dem in den Tod gegebenen und dem lebendigen – sie liegt nicht in uns, sondern sie liegt in der Treue dessen, der sein Geschöpf nicht zugrundegehen läßt um seiner Ehre willen.[169] |442 Ende|

[169] Um das Problem der duo toti homines kreiste die 1928 bei Rudolf Hermann geschriebene Lizentiaten-Dissertation von Iwands Studienfreund Erdmann Schott.

Gottes Providenz [noch zu Irenäus] |443–447|

Als dritten Punkt hebt Irenäus die Providenz Gottes heraus, auf die er seine Ansicht von der Geschichte des Menschengeschlechts gründet.[170] Man könnte bei ihm geradezu von einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ reden, wie das später Lessing tat. Das ganze Problem ist unmittelbar damit gegeben, daß Schöpfung und Erlösung in einer Einheit gesehen sind. Denn damit ist die Frage gestellt, warum Gott die Menschen so schuf, daß sie sündigen können[171], warum er überhaupt die Sünde zuließ?

Diese Frage wird ja immer wieder lebendig werden, sobald wir überhaupt an die Herstammung des Menschen von Gott glauben, denn der Sündenfall scheint immer ein Defect des Schöpfungswerkes, – wer so denkt, dem muß dann auch die Erlösung wie ein neuer Flicken auf einem alten Kleid sein. Irenäus hat mit mehr und auch weniger Glück versucht, diese Frage zu lösen. Immer wieder nimmt er sie in Angriff, durch alle seine Bücher hindurch. Sehr ansprechend ist der Gedanke, daß der Sturz des Menschen diesem zum Heile gereicht, denn er belehrt ihn darüber, daß er nicht gottgleich sei von seinem natürlichen Wesen her, sondern durch Gnade. Damit wird verhütet, ne unquam de Deo contrarium sensum accipiat homo propriam naturaliter arbitrans eam, quae circa se esset, in corruptelam nec inani supercilio jactaretur. – quasi naturaliter similis esset Deo. (III, 20 [1 Ende]) [?] Das Sein wie Gott wird nur dann den Menschen erträglich sein, wenn es Gottes Gabe ist und damit die Unterscheidung des Geschöpfes vom Schöpfer gewahrt bleibt. Hier hat nun die Erfahrung ihren Ehrenplatz in der Theologie des Irenäus erhalten: experimento dis(ceret!) unde liberatus est. Durch Erfahrung sollte der Mensch lernen, wovon er befreit wurde. |444|

So bleibt die Unverweslichkeit dem Menschen als Gnadengabe Gottes gewiß, auf dem dunklen Hintergrunde seines in den Tod gegebenen Seins und wird zum Anlaß ewigen Lobes gegen Gott. Gloria enim hominis Deus – operationis vero Dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo. Quemadmodum medicus in his, qui aegrotant, probatur, sic et Deus in hominibus manifestatur. (III, 20) Der

[170] Die folgenden fünf Manuskriptseiten unter der neuen Überschrift sind ganz ohne Stiftunterstreichungen, aber in der gleichen kleinbuchstabigen Schrift geschrieben.
[171] Iwand schreibt: „daß die Sündigen können, ...“

Fall der Menschheit und die Zurückgewinnung sind, so angesehen, alles nur Gaben Gottes und Bereitung des Menschen zum Empfange des ihm bestimmten höchsten Gutes, der Gottähnlichkeit.

Aber diese Antwort auf die Frage: Warum Gott die Sünde zuließ – die von der Güte Gottes her gegeben wird, befriedigt nicht vollständig. Denn damit wird wohl die Strafe der Sünde erklärt, der Tod, das Leid, die Vergänglichkeit, aber nicht die Sünde. Und das geht auch nicht anders. Denn die Zulassung der Sünde verstehen, heißt von ihr erlöst sein. Eine abstrakte, theoretische Erklärung kann nie Antwort geben. Auch dazu finden sich Ansätze bei Irenäus. Wenn er sagt: cum praeexisteret salvans, oportebat et quod salvetur fieri. [?] So absurd, wie der Gedanke erscheint, ist er wohl nicht, denn er besagt, daß die Erlösung vom Erlöser her verstanden sein will – und nicht umgekehrt. Christus ist nicht unser Erlöser, weil wir eine solche Idee benötigen – sondern wir sind für Gott die Geschöpfe, denen er das Wunder seiner erlösenden Liebe vor Augen stellt.|445|

Die Lösung unserer Frage liegt darin, daß wir sie getrost beantworten dürfen: Gott ließ die Sünde zu, weil seine erlösende Macht der zerstörenden Gewalt der Sünde überlegen ist. Er ließ sie zu – nicht weil er allmächtig ist – sondern weil er die Liebe ist. Weil seine Liebe die Sünde zuließ, darum war diese Zulassung zugleich ihre Aufhebung. Denn die Liebe erwies sich der Sünde gewachsen.

Neben diesem Gedanken steht aber ein anderer, der den Irenäus in den Rationalismus hineinweist. Hier wird der entscheidende Wert auf die menschliche Freiheit gelegt. Der Mensch gewann durch die Sünde die Unterscheidung von Gut und Böse, oder besser: er lernte den Wert [des] Leides kennen: Durch die Großmut Gottes lernte der Mensch das Leid des Ungehorsams kennen, damit er mit dem Auge des Geistes beides prüfe und die Wahl des Besseren mit eigenem Urteil vollziehe: „electionem meliorum cum iudicio faciat“. Irenäus kommt schließlich zu dem Satz: Disciplinam boni quemadmodum autem habere potuisset, ignorans quod est contrarium? (IV, cap. 39) Er endet also hier leider bei dem rationalistischen Schluß, daß der Mensch das Böse kennen lernen mußte, damit er sich aus seiner Entscheidung für das Gute entschlösse.[172] Hier merkt man die Zugehörig-

[172] Vgl. Fr. Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde, NA 17, 1, Weimar 1970, 398–413 (hier: 399 f.), wo der Sündenfall bezeichnet wird als „ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit der Menschengeschichte“.

keit des Irenäus zu den Apologeten. Auch das völlige Unverständnis paulinischer Heilslehre wird an diesem Punkte offenbar. |446|

Die Menschheitsgeschichte steht daher im Zeichen der Entwicklung. Der Sündenfall ist ein notwendiges Durchgangsstadium der Menschheit. Das Ziel, dem der Mensch zustrebt, ist die Gottähnlichkeit. Irenäus hat dies in einem schönen Satz wiedergegeben, der so lautet:

Durch diese Ordnung und in diesem Rhythmus und durch solche Fügung wird der geschaffene und aus Staub geformte Mensch zum Bild und Gleichnis des ungeschaffenen Gottes. Unter dem Wohlgefallen und Geheiß des Vaters, unter dem Handeln und Mitwirken des Sohnes, unter dem nährenden und wehrenden Kraft des Geistes, derart, daß der Mensch allmählich vorankommt und schließlich die Vollkommenheit erreicht, d.h. daß er dem Ungewordenen nahe kommt. τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὗτος δὲ ὁ θεός.

Es mußte aber der Mensch zuerst entstehen, dann wachsen, dann zum Manne werden, erstarken und vollendet werden. καὶ ἰσχύοντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. Θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι. (IV, 38) |447|

So erscheint dem Irenäus die Geschichte des Menschengeschlechtes als eine continuierliche, in sich zusammenhängende Entwicklung, die aber nicht geradlinig ins Unendliche läuft, sondern zu ihren Anfängen zurückbiegt als dem Ziel ihrer Bestimmung. Adam und das Wort, in dem er erschaffen ward, verbum et plasma sui – das Wort und sein Gebilde stehen als eine Einheit vor uns in dem fleischgewordenen Wort, in dem also nun im wahrsten Sinne die Menschheitsgeschichte gipfelt, ihre ἀνακεφαλαίωσις erfährt. Es ist – wie wir glauben – die erste christliche Geschichtsphilosophie, wenn Sie so wollen, die Irenäus bietet. Er stellt diese dem das Christentum mythologisierenden Gnostizismus gegenüber. Und er hat – soweit ich das beurteilen kann – das große Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß Geschichte ihre Einheit erst gewinnt im Rahmen der Schöpfung. Die Einheit der Menschheitsgeschichte ist nicht Kultur, nicht geographische Bezirke, nicht Land noch Bildung noch Sprache noch Denken – dabei zerfällt die Menschheit immer in Gruppen und die *eine* Menschheit bleibt ein leerer Begriff. Aber die Bibel meint, daß Mensch-Sein mehr bedeutet als zur Gattung Mensch gehören, daß jeder Mensch erst dann versteht, was es heißt, Mensch-Sein, wenn er

die beiden Pole der Menschheit – Adam und Christus ins Auge faßt. |447 Ende|

19. Stunde Athanasius |449–462|

Athanasius ist uns meist bekannt durch seinen Eingriff in den Streit um das ὁμοούσιος, in den Streit zwischen Alexandria und Antiochia, und wir denken uns Athanasius immer zusammen mit seinem geschichtlichen Gegenspieler Arius. Aber Athanasius ist bereits, als er durch seinen Bischof in den Kampf mit hineingezogen wird, in fester dogmatischer Position. Wir können das durch eine Frühschrift des jungen, wohl damals wenig mehr als 30 Jahre alten Presbyters beurteilen, die einen glänzenden Aufriß seiner Theologie bietet und unter dem Titel bekannt ist:

Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου.

Sie wird meist nach der lateinischen Überschrift de incarn[atione] zitiert und findet sich in Migne Bd. XXV, I, S. 95 ff.

Diese Schrift de incarnatione ist der zweite Teil einer ersten Apologie des christl[ichen] Glaubens, deren erstes Stück – contra gentes – von dem Glauben an Gott den Schöpfer handelt. Der Zusammenhang der beiden Schriften contra gentes und de incarnatione ist damit offenbar, denn Athanasius entwickelt seine Lehre von der Menschwerdung des λόγος τοῦ θεοῦ unter der Prärogative des Schöpfungsglaubens. Er führt damit Ideen des Irenäus fort, die wir in der vorigen Stunde entwickelten.[173] |450|

Aber ehe man Abhängigkeiten und Übergänge constatiert, muß man – wenn man einen Schriftsteller verstehen will – zunächst nach dem ihm eigentümlichen Kernpunkt fragen, nach dem eigenen Besitz, der immer der Mittelpunkt ist im angegliederten Geistesgut. Und davon hat man dann auszugehen. Dieser centrale Gedanke liegt bei Athanasius so auf der Hand, daß ziemliche Einhelligkeit der Forschung darüber besteht: Athanasius hat sein theologisches und kirchenpolitisches Leitmotiv, zum ersten Mal in jener Schrift in großem Rahmen ausgeführt, dann im Kampf mit Arius bewährt – und es ist auch ein Motiv, für das es sich leiden läßt: eben das soteriologische. Christus ist der Heiland, der Soter des Menschengeschlechtes – das ist des Athanasius leitende Grundidee. Er treibt also Christologie als Soteriologie. Das ist sein Programmpunkt. Ihn gilt es zu erfassen. |451|

[173] S. Seite |424| ff.

Dieses Programm scheint zu selbstverständlich, um eins zu sein. Denn muß man nicht stets Christologie als Soteriologie treiben. Wenn Christus nicht unser *Soter* ist, welchen Sinn hat dann noch der christliche Glaube? Diese scheinbare Selbstverständlichkeit kommt in Wegfall, sobald wir an Athanasius den Begriff der Soteriologie klären. Denn bei Athanasius ist der leitende Gesichtspunkt nicht das Heil der Menschen, sondern die Ehre Gottes. Christus ist das Heil der Menschen zu Gottes des Schöpfers Ehre. Jeder Eudämonismus ist aufs genaueste vermieden. Denn es widerspricht jedem echten Empfinden, die Heilsbotschaft des christlichen Glaubens auf die Heilsbedürftigkeit der Menschen zu gründen. Denn das Heil der Menschen kommt von Gott, und wenn Gott nicht zum Götzen menschlicher Wünsche herabsinken soll, dann darf die Sendung seines Sohnes niemals durch menschliches Verlangen motiviert sein, denn nicht der Menschen Wunsch, sondern Gottes Barmherzigkeit hat ihn bewogen, in die Wohnstatt irdischer Leiblichkeit einzugehen, ein σωματικὸν ὄργανον zu wählen.

Jene scheinbare Selbstverständlichkeit soteriologischer Betrachtung verliert sich, sobald wir die Problematik bemerken, die im Begriffe des [eine Zeile fehlt in der Kopie]|452| der Menschen Glück, sondern um Gottes Ehre, und wer in dem Sohne Gottes und seinem Wort nicht Gottes Ehre anbetet, der findet auch sein Heil darin nicht.

[Am Rand:] πρέπον δὲ καὶ μάλιστα
τῇ ἀγαθότητι τοῦ θεοῦ ἀληθῶς τὸ μέγα αὐτοῦ ἔργον. (X)

Athanasius wirft einmal die Frage auf, die dann nie mehr still geworden ist: warum Gott das, was er wollte, nicht νεύματι μόνῳ ποιῆσαι – mit einem Wink allein tun konnte? Denn hatte er nicht einst das All durch ein Wort aus dem Nichts gegründet – warum kann er durch sein bloßes Wort nicht wieder die Toten ins Leben rufen? Und Athanasius antwortet: πάλαι μὲν οὐδενὸς οὐδαμῆ ὑπάρχοντος νεύματος γέγονε χρεία – einst, da nichts irgendwie gegeben war, genügte ein Wink, ὅτε δὲ γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ χρεία τὰ γενόμενα θεραπεῦσαι– als aber der Mensch entstanden war, da war es auch notwendig, das Gewordene zu heilen. |453|

Der Fehler jener Frage: Warum kann Gott in seiner Allmacht nicht mit bloßem Wink Erlösung geben – beruht also auf einem Mangel an Unterscheidugsvermögen der Zeiten. Hier gilt es, aus Sünden und Tod ins Leben zu gelangen, dort galt es, aus dem Nichts ins Dasein zu treten. Nur wer die Sünde als ein Nichts, den Tod als Farce ansieht, kann fragen: Warum erlöst uns Gott nicht unmittelbar, sondern durch den Mittler?

[Am Rand:] Und diese Beurteilung des Geschehenen als Nichtigkeit ist der moralische Kern jenes Mangels.

Den Tod als eine quantité négligeable ansehen, heißt überhaupt nicht mit Gott als Gott rechnen, sondern aus lauter Eigennutz Gottes Handeln lenken. Denn der Tod ist die Erfüllung göttlichen Schwures. Denn der Schwur Gottes gilt: Wer Sünde tut muß sterben. Meint jemand, daß Gottes Treue und Wahrhaftigkeit zurücktreten soll, nur dem Menschen zu Nutz und Vorteil? Hier deckt Athanasius die tiefsten Gründe auf, die jene Fragesteller bewegen, die sich anstelle der Menschwerdung auf das νεύματι μόνῳ berufen – es ist die Überordnung ihres Heilsverlangens vor Gottes Ehre: ἄτοπον γὰρ ἦν διὰ τὴν ἡμῶν ὀφέλειαν καὶ διαμονὴν ψευστὴν φανῆναι τὸν τῆς ἀληθείας πατέρα θεόν. – Denn es wäre nicht in der Ordnung, daß Gott, der Vater der Wahrheit – um unseres Nutzens und unserer Erhaltung willen als Lügner erscheint. Das ist aber unvermeidlich der Fall, |454| wenn der Tod, den er selbst den Menschen bestimmt hat, ihnen genommen werden soll. Das schwere Problem, wie Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott zusammenstimmen, eine Frage, deren Antwort wir von Anselm erwarten dürfen – klingt bereits an. Athanasius kennt eine hohe Schätzung des Geschehenen, das was geschehen ist, ist nicht nichts. Und Gott siehts auch nicht als Nichts an, denn er hat das Siegel des Todes auf alles sündenverflochtene Dasein gedrückt.

Aber nun ergibt sich die eigentliche Spannung, die Problemlage, die das Fundament des athanasianischen Denkens ausmacht. – Dieser Widerstreit, der in dem Wirklichen, in der Geschichte liegt: Einerseits ist das Gut aus Gottes Hand, Schöpfung – andererseits durch menschlichen Abfall verdorben, von Gottes Zorn mit dem Todesfluch belegt. Das ist die Antinomie: ἄτοπον ἦν εἴποντα τὸν θεὸν ψεύσασθαι ἀπρεπὲς ἦν πάλιν, τὰ ἅπαξ γενόμενα λογικὰ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ μετασχόντα παρόλλυσθαι.

Zwei Wirklichkeit[en] stehen einander gegenüber und [e]s ist ebenso widersinnig, an Gottes Wahrheit und der Geltung seines Wortes zu rütteln, als es ungeziemend ist, daß das, was durch Gottes Wort geworden ist und an ihm teil hat, zugrundegeht. |455| Diese Spannung von Schöpfung und Sündenfall liegt in der Geschichte menschlichen Daseins. Sie ist die Eröffnung der Geschichte unseres Geschlechtes. Sie ist so unlösbar, weil beide Linien auf Gott zurückkehren, er schuf und verdammte, er setzte Leben und Tod.

Beide Wagschalen halten sich das Gleichgewicht. Denn – es ist auch nicht denkbar, daß der Tod schwerer wiegt als das Leben. Denn was würde ihm das Übergewicht verleihen? Der Menschen Bosheit, der Dämonen List, der Schlange Kunst –

ἄλλως τε καὶ ἀπρεπέστατον ἦν τῆν τοῦ θεοῦ τέχνην ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἀφανίζεσθαι - ἢ διὰ τὴν αὐτῶν ἀμέλειαν, ἢ διὰ τὴν τῶν δαιμόνων ἀπάτην.

Wer also meint, Gottes Fluch sei sein letztes Wort, der Tod sein letztes Werk an diesem seinem ebenbildlichen Geschlecht, – der glaubt nicht an Gott, denn Schwäche, nicht Güte Gottes würde aus solcher Preisgabe der Schöpfung hervorgehen. Weil Athanasius den Schöpfer nicht schwach glauben kann – ἀσθενής – darum sieht er sich an seine Güte gewiesen – an die ἀγαθότης. Die Güte Gottes ist in der Macht seiner Schöpfung verborgen. |456|

Daß Gott sein Werk nicht dem Widersacher läßt, das glauben, heißt an Gottes Güte glauben. Gottes Güte ist nichts anderes als seine unentwegte Treue zu seinem Werk. An Gottes Güte muß glauben, wer sich seiner Schöpfermacht unterstellt, [so denkt, wie es sich geziemt πρέπει].[174]. Und damit ist erwiesen, daß es die Ehre Gottes ist, nicht der Wert der Menschen, von dem aus Athanasius den Heilsplan entwirft Der Heilsplan ist die Durchführung des Schöpfungswillens Gottes innerhalb der Menschheitsgeschichte.

So steht alsdann die Situation: Die Antinomie ist nicht auszugleichen. Beide Seiten, Gestaltung und Vernichtung, Güte und Fluch, halten sich die Wage. Die Ehre Gottes leuchtet über beiden Seiten, sie ist es, die die Gewichte balanciert. Die Antinomie wird auch nicht behoben. Sie bleibt und ist die Signatur unserer Geschichte und unse-

[174] Die Zuordnung der Randnotiz ist unklar, aber so am wahrscheinlichsten, wie P. Sänger herausgefunden hat. (Vgl. auch oben kurz vor |455|.)

res Lebens. Wir haben hier die Dinge zu sehen, wie sie sind, und müssen sagen, daß wir ebenso Verzweiflung wie Glaube im eigenen Herzen spüren sollen. Nur wer so an Gottes Güte glaubt, daß er seinen Fluch für ebenso wahr hält und also das kennt, was wir Zerrissenheit nennen, der hat die Möglichkeit, die Incarnation des Logos zu begreifen. |457| Wir glauben damit die Problematik der Soteriologie getroffen zu haben, die Athanasius zugrunde legt.

Umkehren.

Was heißt dann: Christologie als Soteriologie? Knüpfen wir an einen Satz an, den Athanasiusan an den Anfang stellt! Er sagt, daß er seinen Traktat schreibe, damit man den Grund der Erscheinung des göttlichen Logos im Fleisch erkennen möge und nicht meinen – ὅτι φύσεως ἀκολουθίᾳ σῶμα πεφόρηκεν ὁ Σωτήρ – sondern der Menschenliebe, φιλανθρωπία und Güte seines Vaters folgend erschien er uns. – um unseres Heiles willen im menschlichen Körper. – διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν. Da haben Sie die Fragestellung des Athanasius: Die Menschwerdung ist kein Problem der φύσις, sondern ein solches der σωτηρία. Das Problem der Menschwerdung hat mit der Natur nichts zu tun, sondern mit dem Heil. Somit verknüpft nicht ein Naturgesetz den Leib mit dem in ihm wohnenden Logos – sondern unser Dasein ist der Schlüssel jener assumptio carnis. |458|

Daß dies die Meinung des Athanasius ist, geht auch aus einer anderen Stelle hervor. Da sagt er: τῆς ἐκείνου ἐνσωματώσεως ἡμεῖς γεγόναμεν ὑπόθεσις. Die Grundlage seiner Verkörperung sind wir geworden. Das heißt: Ohne uns und unsere Situation einzubeziehen, verstehen wir diese Situation, die sich als ἐνσωμάτωσις τοῦ Λόγου gibt, nicht. Wir sind die Hypothese, auf der jene Setzung beruht. Somit handelt es sich in der Geschichte dieses leiblich-irdischen Lebens um die unseres menschlich-sündigen Daseins.

Das wäre der erste Punkt jeder soteriologischen Christologie: daß die in unserem Dasein liegende Antinomie von Leben und Tod, Geschöpf und Rebell die Beziehung ist, in welche das Ereignis der Incarnation hineingehört. Aber wenn anders wir damit nur die eine Seite begreifen – die der Erlösung und Gnade Gottes, so muß es auch eine zweite Seite geben, die zeigt, daß so Gottes Ehre und Gerechtigkeit nicht leidet. |459|

Diese Gedanken führt Athanasius durch an dem irdischen Dasein Jesu Christi. Dieses ist der Erweis der Macht und des Sieges Gott[es]. Selbst für den Tod gilt das. Darin haben Sie ein typisches Merkmal der gesamten orientalischen Theologie. Jesus ist nicht nur das Lamm, das der Welt Sünde trägt, sondern auch der Fürst, der sie zerstört. Und sein irdisches Leben steht bereits unter diesem Licht. Ja, man scheidet nicht zwischen seinem Leben in der Sichtbarkeit und in der Unsichtbarkeit, denn der Tod bildet bei diesem Menschenleben keine Cäsur. Athanasius denkt auch hier streng soteriologisch, aber trotzdem, ja gerade darum: weil sein Sieg *unser* Heil ist, gilt: unser Heil liegt in *seinem Sieg*.

Wenn für die Incarnation, also die Menschwerdung in ihrem Vollzuge die σωτερία ἀνθ[ρώπων] bestimmende Grundlage: ὑπόθεσις ist, so ist für das Dasein dieses Menschen in der Welt, also in seinem Verlaufe – grundlegend: ὁ δὲ κύριος οὐκ ἀσθενὴς ἀλλὰ θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ λόγος ἐστιν καὶ αὐτοζωή. (XXI) Die weltgründende und welttragende Macht des göttlichen Wortes wird *Ereignis* in der Welt durch dieses Leben. Und Athanasius stellt folgerichtig dieses Leben unter den Begriff des *Paradoxon.* τὸ παραδοξότατον: Λόγος ὢν, οὐ συνείχετο μὲν ὑπό τινος, συνεῖχε δὲ τὰ πάντα μᾶλλον αὐτός. Das Paradox liegt in dem: er, der das Wort ist, ward nicht von irgend etwas in seiner Gestalt bestimmt, |459 a| sondern er hielt das All in seiner Gestalt. Damit wird gesagt, gestaltendes Prinzip in diesem Leben ist nicht Natur und nicht geschichtliche Situation. Die Abhängigkeit, in der wir Menschen zur Welt durch die leibliche Existenz stehen, gilt nicht. Sondern dies Leben ist Concretion derselben δύναμις, die das ganze Weltall trägt.

Das wird deutlich gemacht an der Sündlosigkeit des Leibes, am Wunder und am Tode Jesu. Jedenfalls sind diese drei Punkte die prägnantesten. Die Sündlosigkeit Jesu ist nicht eine Folge seines Vermeidens von Sünde, sondern sie ist die Heiligung des irdisch-menschlichen Leibes durch das göttliche Wort, das in ihm wohnt. Es ist klar, der Glaube an die Sündlosigkeit Jesu gehört zu seiner Herrlichkeit und ist deren Erweis: und es ist darum lächerlich, wollte man ihn beweisen, denn das hieße ja mit dem Gegenteil rechnen.

Aber auch das Wunder empfängt hier eine neue Tiefe. Das Wunder der Krankenheilung, Dämonenvertreibung, Sturmstillung u.s.w. ist nichts anderes denn der Erweis der δύναμις des λόγος τοῦ

θεοῦ. Das Wunder ist kein Durchbrechen von Naturgesetzen, sondern ein Erweis ihrer Grenze, Sie haben ihre Grenze am Wort des Schöpfers. Wunderglaube heißt nicht Mirakelglaube – | 459 b| sondern heißt: Glaube, daß Gottes Wort, und nicht die immanenten Gesetze der Natur das Weltall tragen – ein Glaube, der so schwer ist als ein unreiner, unheiliger Mirakelglaube der menschlichen Natur liegt, die an Zauberer und Wunderkünstler glaubt. Jesu Wunder haben mit derartigen Künsten nichts zu tun. Sie wollen den Menschen einen Blick tun lassen in den Herzpunkt des Alls, nur der glaubt an die Wunder, der in ihnen erkennt, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist. Der hier waltet, ist der πανάγιος θεοῦ Λόγος. Das ist die tiefste Lehre, die wir dem Athanasius hier entnehmen dürfen, Wunderglaube ist nicht Glaube an ein Faktum, sondern ist Erkenntnis des hinter dem Faktum stehenden: der Λόγος θεοῦ. Und Wunder ist nicht Durchbrechung der Naturgesetze (das ist Auskunft der sinnlosen Theologen), sondern Durchbrechung des Glaubens an die Naturgewalten.

Am tiefsinnigsten ist die Anwendung jener Denkweise beim Tode Jesu. Athanasius setzt sich umständlich mit den Gegnern auseinander über die Todesart. Was er im einzelnen dabei sagt, ist z.T wieder abgeschmackte Allegorese, aber dann heißt es: ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο – καὶ ὁ θάνατος διὰ τὸν συνόντα Λόγον ἐξηφανίζετο[?]. (XX) Im Tode Christi ist jene Antinomie gelöst, die Sühne unserer Schuld steht unter dem Triumph des siegreichen Wortes des Lebens! |460| Der Tod Jesu ist bereits sein Sieg. Οὐχ ἥρμοζεν οὐδὲ τὸν παρ᾽ ἑτέρων διδόμενον, ἀλλὰ μᾶλλον διώκειν αὐτὸν εἰς ἀναίρησιν (XXII). Der Tod Jesu ist das Nachdringen des Sieghaften Wortes in den Schlupfwinkel des Feindes. Der Tod ist, so angesehen, nicht Leiden, sondern Sieg – Jesus ist der Verfolger, der Tod der Verfolgte. „Da geschah das Staunenswerte und Paradoxe – ὃν γὰρ ἐνόμιζον ἐπιφέρειν θάνατον, οὗτος ἦν τρόπαιον κατ᾽ αὐτοῦ τὸν θάνατον. (XXIV)

Die Paradoxie im Leben Jesu correspondiert jener Antinomie im Leben des Menschen. Was sich bei uns die Wage hält – Leben und Tod, Creatürlichkeit und Gottentfremdung, Gottebenbildlichkeit und tierische Entstellung, das ist in dieses einen Menschen [Tod] zur Entscheidung gebracht. Hier ist Sieg auf der ganzen Linie. Sein Tod ist Sieg über den Tod, sein Eintritt in den Kerker des Leibes zersprengt

das Gefängnis, sein Einzug in die Stätte der Sünde macht diese zum Tempel Gottes. Und dieser sein Sieg ist unser Heil. |461|

Aber warum?

Dieses Warum mag uns vielleicht schon lange auf dem Herzen gelegen haben. Was verbindet uns denn mit Christus, was macht sein Geschick für uns verbindlich? Warum ist sein Tod stellvertretend, warum seine Auferstehung die Wegbereitung zum Himmel – ἡ εἰς οὐρανοὺς ἄνοδος? (XXV) Das ist vielleicht eine der Fragen, in denen da, wo sie uns wirklich brennend wird, die persönliche Not des christlichen Lebens deutlicher als irgendwo zum Ausdruck kommt. Es ist, als ob wir alles, was wir hätten, wieder einbüßten, wenn wir nicht das ὑπὲρ ἡμῶν unter dieses Bild setzen können. Die Satisfaktionstheorie – die Lehre, daß Jesus Christus für uns genug getan – ist heiß umkämpft. Dabei prügelt man die Theorie und meint die Satisfaktion. Das ist die Heuchelei dieser Gegner. An der Theorie hängt nichts, an der satisfactio alles. Wenn Christus dies alles nicht für uns litt und erkämpfte, dann ist jene Soteriologische Grundlage vernichtet, dann geht es hier nicht mehr ums Heil, sondern nur noch um Einfälle, Constructionen und dazu sehr schlechte.

Athanasius ist einer der wenigen, bei dem wir diese Frage erkannt und beantwortet finden. Warum kann Jesus für alle sterben, weil er der Logos ist, der ||[175] über allen steht. |462| Das ὑπὲρ πάντων findet seine Erklärung in dem ὑπὲρ πάντας.

ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ.

Der Gedanke kommt auch in anderer Weise zum Ausdruck, im Gegensatzvon ἐπὶ πάντων und ὑπὲρ πάντων. Der Gedanke ist dabei dieser, daß die Geltung jenes Heils, das der Gottessohn für uns geschaffen hat, nicht von uns abhängt, sondern von ihm. Er, der für alle litt, ist der, der über alle herrscht und seine Herrschaft ist da anerkannt, wo in seinem Leiden das Heil gefunden wird. Wo es hingegen abgelehnt wird, da verstößt man gegen die Hoheit Gottes selbst.

[175] Die Bedeutung der beiden senkrechten (Tinten-)Striche in Buchstabengröße ist unklar; war eine Ergänzung vorgesehen? P. Sänger schlägt vor, sie als Stellvertreter für das Wort ‚unendlich' zu lesen, wofür Iwand sonst allerdings ∞ schreibt.

Also gilt sein Tod als Erlösung für die vielen kraft seiner Herrschaft über die vielen – σωτηρία in seinem Tode zu finden – heißt Gehorsam gegen den Λόγος τοὺ θεοῦ. So ist ds Heil nicht auf Kosten der Macht Gottes uns geworden, sondern ist unser vermöge der Macht Gottes – vermöge des ἐπὶ πάντων – und unsere σωτηρία steht im Schutz, aber auch in der Gewalt Gottes. Die göttliche Gerechtigkeit überschattet seine Barmherzigkeit. Und das heißt: Stellvertretung, satisfactio.[176]

[176] Ein wieder mit Büroklammer zusammengehaltenes neues Päckchen von Blättern enthält „Athanasius. II." (|463| bis |478|, wobei oben am Rand bei 471 eine III. steht, ohne daß der Gedankengang unterbrochen ist). Da es sich hier um eine Dublette zu handeln scheint, wird sie in den Anhang verwiesen. An dieser Stelle folgt im Vorlesungsverlauf die 20. Stunde: „Anselm".

Athanasius II. |463–478|

|463| Athanasius stellt das irdische Leben Jesu unter den Gesichtspunkt des Paradox. Und zwar liegt dies darin, daß dasselbe Wort Gottes, das hier Fleisch wird und in der Welt ist, zugleich das Leben ist, das alle Welt trägt. Athanasius sagt: καὶ ἐν τούτῳ ἦν – καὶ ἔξω τῶν ὄντων ἦν. – oder: ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι ὤν ἐζωοποίει καὶ τὰ ὅλα. Das In der Welt sein des Wortes bedeutet kein in der Welt aufgehen, in der Welt begriffen und umschlossen sein. Luther hat diese Lebensauffassung der orientalischen Theologie übernommen: den aller Weltkreis nie umschloß, der liegt in Marien Schoß. Wir dürfen in einer modernen Redeweise sagen: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes berechtigt nicht zu einem innerweltlichen Verständnis der Gottheit. Gott bewahrt seine Weltüberlegenheit, auch, wo er in der Welt durch sein Wort erscheint. Die Paradoxie liegt also darin, daß dieser, der in der Welt ist, nicht von der Welt ist – er ist wohl δοῦλος, aber zugleich κύριος. Was die Christologie der Urgemeinde im Nacheinander sah, das tritt hier in ein Nebeneinander. |464|

So versteht dann Athanasius die Sündlosigkeit Jesu, so seine Wunder und seinen Tod. Denn die Sündlosigkeit ist die Heiligung des σῶμα zum ναὸς τοῦ θεοῦ durch das darin wohnende Wort. Das Wunder ist die Offenbarung des tiefsten Grundes der Wirklichkeit, in dem das Wort Gottes regiert. Das Geheimnis des natürlichen Leben[s] kommt hier zur Darstellung. Schließlich der Tod:

Der Tod Jesu steht für Athanasius im Zeichen des Sieges über den Tod: es geschah das Wunder und das Paradox: Das, was man ausersah, einen ehrlosen Tod zu leiden, der ward das Siegeszeichen gerade wider den Tod.[177] Der Galgen wird zum Kreuz der Erlösung, dadurch, daß dieser eine Mensch sie diesem Tode unterzog.[178] Das Kreuz ist Zeichen des Sieges. Athanasius wirft die Frage auf, warum Jesus den Tod von den Menschen erlitt? Er sagt, so allein ward deutlich, daß der Tod von außen an ihn herantrat. In ihm war nicht Tod, sondern Leben. |465| Mit anderen Worten, der Tod Jesu gehört zu sei-

[177] Die harte Fügung des Satzes, der mit „Das, was“ begimmt und mit „der“ fortgeführt wird, läßt meherere Deutungn zu.; „der ward“ kann sowohl den Galgen meinen, als auch Jesus selbst, schließlich könnte auch mit dem Siegeszeichen der Tod gemeint sein.

[178] Hier wird statt irrtümlich „sie“ richtig „sich“ einzusetzen sein.

nem Leben in der Welt, gehört in seine Geschichte, sein Tod ist ein Werk – aber kein „natürliches Ereignis". Unser Tod ist nicht unser Werk. Jesu Tod ist sein Werk. Das atmet wieder die tiefe Rä[t]selhaftigkeit des Paradox: Denn ein Werk kann der Tod nur in dem Sinne sein, daß Jesus hierin wirkt. Und faktisch beschreibt Athanasius das Sterben Jesu als Erleiden und als Tat: es ziemte sich nicht für den Logos θεοῦ, der das Leben ist, den Tod, den ihm andere bereiteten, zu fliehen – ἀλλὰ μᾶλλον διώκειν αὐτὸν εἰς ἀναίρεσιν. (XXII) So ist der Tod Jesu ein Aufsuchen des Feindes in seinem eigentlichen Versteck: Der Tod ist der Verfolgte, ihn aufzuheben kam das Wort in die Welt: Jesus ist der Verfolger, der διώκων. Während von außen gesehen Jesus gefangen und dem Tode überantwortet wird, ist von innen gesehen der Tod erreicht, und – bezwungen. Jesu Tod ist des Todes eigener Tod. Kam Jesus, um die Schöpfung Gottes vom Tode zu befreien – so war sein Tod billigerweise |466| der Abschluß seines Wirkens in der Welt.

Die Antinomie im Leben der Menschen ist, daß sich Leben und Tod die Wage halten, beide auf Gottes Wort zurückgehen und somit zu einer Entscheidung drängen. Die Paradoxie im Leben Jesu ist, daß es sich nach seiner äußeren, leiblichen Seite zum Tode niederneigt, während von innen her gesehen dies Niederneigen die letzte Stufe vor dem endgültigen Siege ist. Was sich bei uns die Wage hält – Leben und Tod, Creatürlichkeit und Gottesentfremdung, Ebenbildlichkeit und tierische Entstellung – das ist in diesem einzigen Mensche zur Entscheidung gebracht. Hier ist Sieg auf der ganzen Linie: Sein Tod ist des Todes Tod, sein Eintritt in den Kerker des Leibes zerbricht das Gefängnis, sein Einzug in die Stätte der Sünde macht diese zum Tempel Gottes: Und dieser sein Sieg ist – sein Heil, wenn anders er um unserer σωτηρία [willen] tat, was er tat. „Denn das Wort hatte es nicht nötig, daß sich ihm die Tore der Ewigkeit |467| aufschlossen – das war der κύριος πάντων, sondern wir waren es, die es brauchten. ἡμεῖς ἦμεν οἱ χρηζοντες (XXV) Uns trug er mit seinem Leibe empor, (und) wie er ihn für alle dem Tode darbrachte, so eröffnete er durch ihn andererseits den Weg zum Himmel empor. δι᾽ αὐτοῦ ὡδοποίησε τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον. Damit stellt Athanasius wieder das ganze geschichtliche Leben Jesu Christi, sein Leben im

σῶμα, unter das ὑπὲρ πάντων, also unter den soteriologischen Gesichtspunkt.[179]

Mit welchem Recht? Gerade da, wo die Christologie in einem streng objektiven Sinne entfaltet wird, da drängt sich immer von neuem die Frage auf: Warum gilt das, was hier geschah, für uns? ὑπὲρ πάντων προσήνεγκεν τὸ σῶμα – sagt Athanasius, aber woher nimmt er das Recht zu diesem ὑπὲρ πάντων. Diese Frage nach dem Warum der sühnenden und erlösenden Kraft seines Lebens ist die entscheidende Frage für unseren Glauben überhaupt. |468|

Denn es genügt ja nicht, zu sagen, in dem Tode Jesu kam seine Liebesgesinnung zum Ausdruck, denn sein Tod ist nicht nur Ausdruck einer Gesinnung, sondern sein Werk. Wie aber kann man sagen, daß das,was er tat, für uns gilt? Wie kann denn das Schicksal eines Menschen das aller anderen sein, wie kann Paulus sagen: Da einer gestorben ist, so sind wir alle gestorben. Sind denn das Übertreibungen, die symbolisch zu verstehen sind – oder gilt das wirklich?

Athanasius hat diese Frage gekannt und zu beantworten gesucht: Jesus kann *für alle sterben*, weil er der Logos ist, der *über allen* steht. Das ὑπὲρ πάντων seines Lebens findet seine Erklärung in dem ὑπὲρ πάντας seines Seins. ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενεν τῷ θανάτῳ. – Denn da er das Wort ist, das über alle ist, so erfüllte er damit, daß er seinen Tempel und |469| leibliches Organ darbrachte, die Schuld des Todes *für alle*. Athanasius führt diesen Gedanken im Bilde vom König aus, der in die bedrängte Stadt einzieht: So wie die ganze Stadt durch des Königs Anwesenheit geschützt ist, auch wenn dieser nur in einem ihrer Häuser wohnt – οἰκήσαντος ἐν μιᾷ ἐν αὐτῇ οἰκιῶν – so ist auch die ganze Menschheit wider die Anschläge des Feindes gefeit, weil der Herr aller Welt unter ihnen Wohnung genommen hat.

Das, was an diesem Bilde wesentlich ist, ist der Gedanke, daß die übergreifende Wirksamkeit des königlichen Einzuges der Erweis seiner Macht ist. Daß alle damit geschützt sind, danken sie der Maje-

[179] Hier bezieht sich Iwand auf die 19. Stunde (|450| ff.); möglicherweise ein Indiz, daß es sich bei unserm Text nicht um eine Dublette handelt, sondern daß er Teil der Vorlesung war.

stät des, der einzog. Und dieser Gedanke kommt dann auch formelhaft bei Athanasius zum Ausdruck, wenn er das ὑπὲρ πάντων mit dem ὑπὲρ πάντας begründet. Daß der Tod Jesu für alle gilt, liegt an seiner Majestät. Die Geltung ist in der göttlichen Vollmacht begründet, die er über alle Creaturen hat. |470|

Es ist also nicht nur so, daß wir es glauben dürfen – sondern auch so, daß wir es glauben sollen. Wer das ὑπὲρ πάντων für seine Person ablehnt, der lehnt sich damit gegen die Souveränität Gottes selber auf. Wer es glaubt, der tuts nicht in subjektiver Willkür, sondern sein Glaube ist Gehorsam, Unterordnung unter den Λόγος τοῦ θεοῦ.

Daß uns das Heil geschah, – das ist Gottes Liebe, daß es uns zugeordnet wird – das ist Gottes Macht. So ist uns nicht Heil geworden auf Kosten der Macht Gottes, sondern es ist unser vermöge seiner Macht – vermöge des ὑπὲρ πάντας – Macht und Güte Gottes wirken ineinander, und wer seiner Güte spottet, der trifft auf seine Majestät.

Man hat in neuerer Zeit gesagt, der Glaube sei keine Speculation, sondern er sei ein Werturteil: Das heißt, er gehe immer in seinem Urteil davon aus, was er *für mich* bedeute. |471|

III.

Man hat von da aus das ganze Dogma verworfen, weil dieses rein speculativ sei. Aber wir erkennen hier, wie flach diese Betrachtung verfahren ist. Denn jenes <Für mich>, das über dem Leben Jesu steht, ist ein göttliches Wort, dem die Autorität Gottes zukommt, dem man sich unterwerfen kann – und dem man widerstehen kann im Unglauben. Somit ist es kein Werturteil, wenn sich im Christlichen Glauben alles um das ὑπὲρ ἡμῶν concentriert, sondern Gehorsam gegen das Wort Gottes. Ein Werturteil ist immer ein Urteil, bei welchem der, welcher wertet, über der Sache steht, die er bewertet. Hier hingegen wird der Mensch selbst beurteilt, wer sich dem ὑπὲρ πάντων unterwirft, der gehört zu der großen Stadt, die unter dem Schutze des βασιλεύς steht – wer sich ihm nicht unterwirft, der dokumentiert damit nur seine eigene Verlorenheit. Diesen letzten Gedanken berücksichtigt Athanasius nicht. |472|

Athanasius hat die Ansätze, die er in seiner Jugendschrift entwickelte, nicht weiter verfolgt. Die Zeitumstände haben ihn gänzlich auf

einen anderen Punkt gerichtet, dem er nun seine ungeteilte Aufmerksamkeit zuwendet, dem Verhältnis von *Vater und Sohn*:

Die Zeitumstände – das ist vornehmlich die arianische Theologie, die in Antiochia ihren Sitz hatte und in Arius ihren exponiertesten Vertreter. Das, was Arius und alle, die in seinem Gefolge waren, beseelte, war die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, die *Subordination*. Es ist deutlich, daß diese bei Athanasius zurücktrat, denn hier ist ja der Sohn bei all seinem Dasein in der Welt zugleich der Herr über die Welt. Die Arianer beriefen sich vornehmlich auf Phil. II, 9, wo die Einsetzung zum κύριος erst nach dem Erdendasein erfolgt und als χάρις Gottes selbst gilt. Dieser Gesichtspunkt hängt mit einem anderen eng zusammen: nur dann schien ihnen das Erdendasein Jesu ein wirklich menschliches, |473| wenn es nicht nur ein <In Erscheinung Treten> göttlicher Allmacht und Weisheit war. Sie bekämpften also die Gefahr des Doketismus und drängen dahin, daß der Historie mehr Recht eingeräumt würde.

IV.

Das wertvollste Dokument arianischer Theologie bietet Athanasius in seiner oratio I. contra Arianos. Diese Rede[n] des Athanasius gegen Arius sind das bedeutendste Denkmal des Streites. Bei der IV Rede ist die Echtheit fraglich. In der I or. hat Ath[anasius] ein großes Stück der Thalia zitiert, so heißt die christologische Hauptschrift des Arius. Da finden wir die entscheidenden Formulierungen des Arius: Zunächst gilt: οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν. – Gott war nicht immer Vater – ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ. Damit ordnet Arius die Gottheit als solche dem Gott-Vater über. Dasselbe tut er bei der Bestimmung des Sohnes. οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός. Der Sohn, der göttliche Logos, hat einen Anfang. ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, er ist aus dem Nichts geworden – er ist damit seinem Wesen nach den Geschöpfen gleichgestellt. Die Erhebung des Sohnes zum ewigen, gottgleichen Wesen erfolgt durch Adoption, infolge seines gottwohlgefälligen |474| Lebens. Der Unterschied des Lebens Jesu und des der Menschen liegt in der ethischen Vollkommenheit Jesu. Da Gott diese voraussah, so konnte er ihn von vornherein zum Sohn erwählen. Προγινώσκων ὁ

θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν. Der Gedanke ist nicht präzise formuliert. Denn wenn die ἔργα Jesus seinen Wert vor Gott geben, dann ist es nicht einzusehen, warum diese Wertung mit Hilfe der πρόγνωσιςvordatiert wird. Das ist nur als Accomodation an das kirchliche Dogma begreiflich.

Somit tritt die Absicht des Arianismus deutlich heraus: Jesus gehört in die menschliche Geschichte. Er ist der ἄνθρωπος τέλειος – so nennt ihn Arius – der vermöge seiner untadeligen ἔργα von Gott acceptiert wird. Dasjenige, was damit unweigerlich wegfällt, ist das ὑπὲρ πάντων – ist das soteriologische Element in der Christologie. Dieser Jesus der Arianer ist nur Vorbild, wie das in der Bestimmung: vollkommener Mensch drin liegt – nicht *σωτήρ*, Erlöser. |475|

Eins zeigt sich hier mit aller Deutlichkeit, daß der Glaube, der in Christi Leben sein Heil findet, in Christi Person Gottes δύναμις καὶ σοφία anbetet, und daß die Weltanschauung, die in Christi Leben ihr *ethisches* Vorbild hat, in ihm den von Gott adoptierten Menschen sieht. Und mich hat daher Harnack nicht zu überzeugen vermocht, daß es Athanasius darauf ankomme, daß Christus Gott von Wesen sei – damit er die Menschen vergotte, eine Ansicht, der sich auch Bauke in seinem Artikel Christologie in R.G.G. angeschlossen hat. Denn hat man erst einmal erkennt, daß zum ὑπὲρ πάντων das ὑπὲρ πάντας gehört, dann ist klar, worum dieser Streit ging: er ging um die in Christus bereitete Erlösung. Und damit steht Athanasius in einer Linie mit Augustin, der denselben Kampf mit Pelagius austrug. Nur dort hob man vom Begriff der Sünde an, wenn Sie so wollen also von der Anthropologie aus – im Morgenland kämpfte man eben darum von der Theologie aus. |476| Diese Deutung legt gerade Harnack nahe, der Athanasius zugesteht, daß dessen Theologie im Erlösungsgedanken wurzelt.

Die Polemik des Athanasius richtet sich gegen ein Doppeltes, einmal gilt es ihm, die Arianer zur Consequenz zu zwingen und hinter jene Akkomodation in den Ausdrücken, die sie sehr richtig verwenden, auf den Kern der Sache zurückzugehen.

Diesen findet er aber in zweierlei: Einmal in dem Satze; *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* – es gab eine Zeit, da er – der Sohn – nicht war. Zweitens in der Bestimmung Christi als *κτίσμα*.

Dem ersten Satz setzt er entgegen: οὐκ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. Er will damit mehr sagen als dies, daß der Logos vor aller Zeit war. Vielmehr will er die Erschaffung des Sohnes bei Gott der Speculation entreißen. Οὐδὲ πρέπει ζητεῖν πῶς ἐκ θεοῦ ἐστιν ὁ Λόγος. Athanasius widerrät der vorwitzigen Speculation. Ihm ist wesentlich, daß Christus *θεὸς ἐκ θεοῦ, θεὸς ἀληθινός* ist. Daher ist ihm Gott immer Gott-Vater. Und als solcher ist beim Gedanken an Gott immer sein Sohn eingeschlossen. Das zeigt wiederum, daß Athanasius gegen die Speculation eingestellt ist, denn so allein wird vermieden, daß Gott zum toten Begriff wird. So steht vielmehr der trinitarische Glaube – nicht der deistische Begriff an erster Stelle. Schließlich macht Athanasius noch geltend: daß dann, wenn der Sohn um der Welt willen erschaffen würde, in Gott die Welt die maßgebende Idee wäre – damit ist dann die Souveränität Gottes verloren.

Sie erkennen, alle Argumente des Athanasius sind negativ. Sie weisen die Speculation ab. So will dann auch seine Position verstanden sein: er nennt den Sohn *γίνημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*. Diesen Begriff *γίνημα* setzt er dann dem arianischen *κτίσμα* entgegen. |478|

Der Gegensatz ist, daß γίνημα *ἐκ τῆς οὐσίας* dem κτίσμα ἐκ τοῦ *θελήματος* entgegensteht. Der Sohn ist der Wille Gottes – ἡ τοῦ πατρὸς ζῶσα[?] βουλή, also muß er dem Wesen nach Gott gleich sein – oder, wie das Schlagwort lautet ὁμοούσιος [?] ταυτόν, – aber nicht ὁ αὐτός.

Wenn Christus als durch Gottes Willen erschaffen gedacht wird, dann ist er aus dem Nichts – wenn er „Gott von Art“ ist, dann ist er von Gott. Dort bleibt der Wille Gottes unbestimmt, er ist nur als causa des Daseins gefaßt, hier ist er erschlossen, der Wille Gottes ist unsere σωτηρία.

Das ist jedenfalls offenbar, daß es in jenem dogmatischen Streit nicht um Quisquilien ging, man begreift, daß er in die Gassen und Familien drang – was gewiß nicht zu seiner Vertiefung beitrug. Wir entnehmen ihm dieses, daß ohne die Wesensgemäßheit des Sohnes mit dem Vater der tragende Grund [erg. „verloren“ ?] ist für den Glauben an ihn und sein Werk und verlassen damit die orientalische Theologie, da, wo sie beginnt in Dogmenstreitigkeiten zu erstarren, um uns dem Abendland zuzuwenden.

20. Stunde Anselm |479–494|

|479| Wenn Anselm von dem Tode Christi handelt, dann geht er immer von dem Problem der necessitas aus, die über diesem Ereignis waltet. Und er tut recht daran, denn dieses ist der Punkt, an dem die größte Gefahr eines Mißverständnisses liegt. Hier ist die schwächste Stelle im Damm und damit die größte Gefahr, daß hier der Damm reißt. Darum sehen wir Anselm unermüdlich beschäftigt, diese Stelle zu befestigen und auszubessern, gleich als ob er gesehen hätte, daß hier der Einbruch seiner Gegner erfolgen würde.

Denn es scheint fast so, als ob Gottes und Christi Handeln einem logischen Zwang unterworfen würde. Denn es scheint ein logischer Schluß, daß Gott, um die Sünde aufzuheben, ein Opfer bringen muß und an die Stelle betender Versenkung tritt das „Rechenexempel" der Orthodoxie. Dieser Schein ist wirklich in gewissem Sinne berchtigt, es liegt hier eine große Gefahr. Aber doch keine, |480| die, wenn sie erst bemerkt ist, nicht vermieden werden könnte.

Zunächst gilt es zu begreifen, daß es hier um eine necessitas geht, hinter der Gott selbst steht. Das heißt, eine Notwendigkeit, die daraus resultiert, daß „sein Tun kann niemand hindern"[180]. quotiens namque dicitur deus non posse (scil. aliter), nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. [Am Rand:] Sooft die Rede davon geht, Gott kann nicht anders – da wird seine Macht nicht eingeschränkt, sondern gerade seine unüberwindliche Macht und Stärke gekennzeichnet.[181] – Die Notwendigkeit, die Gottes Handeln zukommt, – oder besser, die wir Gott zuerkennen müssen, – bezieht sich auf die immutabilitas voluntatis[182], und diese Unveränderlichkeit seines Willens ist wieder nichts anderes, als daß Gott sich selbst Gesetz ist. Er ist exlex – um einen lutherischen Terminus zu

[180] Frei nach Paul Gerhardt, EG 361 Str. 4: ... dein Tun ist lauter Segen, dein Gang ist lauter Licht; dein Werk kann niemand hindern, (dein Arbeit darf nicht ruhn, wenn du was deinen Kindern ersprießlich ist, willst tun).
[181] Anselm, Cur Deus homo II, 17 (In der Ausgabe von F.S.Schmitt, Bonn 1929, S. 58, Z. 1-3).
[182] Dieser Begriff kehrt mehrfach wieder in Cur Deus homo II, 16.

gebrauchen.[183] Das, was in seinem unveränderlichen Willen beschlossen ist, das ist unabänderlich notwendig. Und somit weist der Begriff necessitas nicht auf die Bündigkeit logischer Schlüsse, aber auf die Gültigkeit göttlichen Beschlusses hin und bedeutet die Einstellung dieser Kategorie die Anerkennung von Gottes Macht. |481|

Und doch bliebe auch dieses noch eine müßige Speculation, wenn wir nicht bedenken, wider welchen Widerstand dieser Glaube an Gottes Macht sich bewähren muß. Das, wogegen sich die potentia insuperabilis Dei durchsetzt, ist die *Sünde*:

Man muß beachten, auf welchem Hintergrund Anselm die Sünde sieht. Wir fassen nur zu leicht die Sünde als moralische Verfehlung, dann ist der Hintergrund der Sünde das Du sollst – Du sollst nicht. Dann ist der Hintergrund der Sünde das Gesetz. Aber dieses ist nur ihre Aufdeckung, nicht ihr Hintergrund. Anselm erkennt, daß Sünde Widerspruch gegen die Schöpfung ist, Auflehnung gegen die Bestimmung, ad quod factus est homo. So wird sie zur Vereitelung göttlichen Planens, sie ist das zwischeneingekommene, störende Ereignis im Schöpfungshandeln Gottes. Soll sich Gott dem beugen. aut boni incoepti poenitere aut propositum implere non posse (videretur).[184] Sünde und Schöpfung scheinen einander zu widersprechen. |482|

Anselm hat gesehen, daß es unmöglich ist, Glaube an die Gottentstammtheit und Wissen um das Gewicht der Sünde zu vereinigen. Hier gilt ein strenges: Aut – aut. Entweder wir haltens fest, daß „mich Gott geschaffen hat“, – dann kann ein solcher Glaube die Sünde nicht als ein Faktum hinnehmen, als ein „es ist nun einmal so“, – oder wir constatieren die Sünde als unabänderlich, dann verlieren wir damit den Glauben an Gott den Schöpfer. Der erste Artikel ist also ohne den zweiten unmöglich, und kein Mensch vermag an Gott den Schöpfer zu glauben, es sei denn, daß er Gottes Schöpfermacht wider seine eigene Sünde ins Feld führe. Demzufolge bringt uns das Evangelium nicht „Neues“, im Sinne einer geistigen Entdeckung, sondern die Offenbarung Gottes in Christo bestätigt, was wir wissen von Anbeginn und

[183] WA 16, 142, 13 im Zusammenhang der Verstockungs-Lehre ausnahmsweise von Gott gebraucht („dicunt“).

[184] „ad quod factus est.“ – „ne aut boni incepti paenitere aut propositum implere non posse videatur“ Anselm, Cur deus homo I, 25 (Schmitt, 38 Z. 17.14 f.)

doch nicht glauben können, daß Gott uns geschaffen hat und sein Werk nicht verläßt.[185] |483|

Daß weder Adams Fall noch Prometheus Stolz Gottes Macht einschränkt. Sein Handeln vollzieht sich mit einer solchen Unwiderstehlichkeit, daß sich selbst die Sünde beugt. Das heißt: *Christus mußte sterben.* In diesem Muß liegt die Unwiderstehlichkeit Göttlicher Macht. Dieses Muß ist kein Gezwungen-sein, sondern die alles bezwingende Macht Gottes. Was hier geschah, das ist kein Zufall, sondern es ist der endgültige Sieg Gottes, die βασιλεία τοῦ θεοῦ in ihrer ganzen δύναμις.

Doch, woher weiß der Mensch, daß er Gott entstammt. Was ist des Menschen Bestimmung. Anselm sagt: Es ist die beatitudo, das Bei-Gott-ewig-sein, und solches weiß der Mensch durch Verheißung. Wir wollen hier nicht von dem Problem handeln, wie der Mensch um solche promissio wissen [kann] – ein Wissen aus dem Hörensagen allein ist es sicher nicht – sondern das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung ins Auge fassen. |484|

Anselm fragt: Wird wohl aus Freiheit Zwang, wenn einer, der dir etwas schenken will, und es dir zuvor sagt. Ist er damit gezwungen. Doch wohl nicht, denn seine Ankündigung ist nur die Offenbarung seines Gesinntseins und sein Geschenk der Erweis der Unwandelbarkeit derselben. Ist also nicht in gleicher Weise[186] die Bestimmtheit zur beatitudo Offenbarung göttlicher Gnade und die Befreiung

[185] Iwand schließt die Zeile mit Punkt und Absatzende; doch geht es auf der nächsten Seite ohne Absatzzeichen weiter mit neuem „daß ...“ – Die Gedanken dieser Seiten spiegeln in vielem die grundsätzliche Änderung der Anselm-Auffassung, die Iwands Lehrer Rudolf Hermann ihm seinerzeit vermittelt hatte (vgl. seinen Brief vom 18.4. nicht 18.6.!] 1932, NW 6, 237.) Diese schlägt sich nieder in zwei Aufsätzen zu Anselm, von denen der erste 1923 in der ZsyTh 1, 376–396 erschienen ist, der andere erst nach Iwands Vorlesung im Jahr 1931. In dem von 1923 findet sich auch das von Iwand mehrfach wiederholte Bild, der Begriff des Todes Christi lasse sich nicht „wie eine Schachfigur auf dem dogmatischen Schachbrett verschieben“. Vor allem aber ist hier gegen die Harnacksche Verengung auf die Satisfaktionslehre als eine Art „juristisches Rechenexempel“ Stellung bezogen und die ganze Schrift Cur deus homo schöpfungstheologisch verstanden. Hier knüpft auch Iwand in seiner Christologie-Vorlesung an. Auch die gleich folgende Beziehung auf Prometheus findet sich schon bei Hermann als Anklang (aaO 381). Zu Harnack vgl. etwa DG III, 408.

[186] Text: „in Gleicherweise“.

von der Schuld der Erweis seiner ultima misericordia, die bereits über der Erschaffung des Menschen waltete?

Gottes misericordia ist keine launenhafte Willkür, sondern ist in der immutabilitas voluntatis[187] verankert, ja ist diese selbst. Mit anderen Worten: die necessitas, die über dem Tode Christi ruht, ist die der *Treue Gottes.* Christus muß sterben, denn Gott ist getreu!

Mag man nun immerhin vom „Rechenexempel" reden, das rechnen ist nicht die Hauptsache. Aber wesentlich ist, daß zwei Wirklichkeiten widereinanderstehen. Die von unserem Dasein in seinem Tun und Lassen bezeugte |485| Sünde und die im Tode Christi bezeugte Treue Gottes. *Mit der Treue Gottes in Christo rechnen*, heißt – sit venia verbo – *mit der anderen Wirklichkeit abrechnen*; vielleicht begreifen wir nun auch, was nesessitas in diesem Sinne bedeutet: Es heißt, daß wir der Treue Gottes *gewiß* geworden sind, so gewiß, daß die Sünde diese Gewißheit nicht erschüttern kann. In dieser *necessitas* ist unsere Gewißheit verankert im Sturm der Sünde und der Verzweiflung. Christus mußte sterben, denn Gott ist getreu.

Aber wird damit nicht Christus zum willenlosen Werkzeug in Gottes Hand, wird nicht sein Tod zur Figur, die wir auf dem Schachbrett der Dogmatik nach Belieben verschieben können.[188] So fragt *Hermann mit gutem Recht*. Mit anderen Worten: Wird nicht doch wieder Christi Tod zum Gegenstand des Theoretisierens? Dogmatischer Systembildung? Anselm selbst hat diese Frage empfunden und sich dagegen abgegrenzt. |486|

Non ergo coegit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum, sed ipse sponte sustinuit mortem – oder: non enim invitum eum ad mortem ille coegit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret.[189]

Anselm liegt also wesentlich daran, daß hinter dem Tode Christi sein Wille zum Tode deutlich wird, und daß somit unser Heil an den Willen des gebunden wird, *der so lebte und so starb.* |487|

Anselm spaltet die Betrachtung des Todeswillens Jesu: Er fordert, man solle unterscheiden zwischen dem, quod fecit exigente oboedientia – et quod sibi factum, quia servavit oboedientiam, sustinuit

[187] Cur Deus homo II, 16.
[188] Siehe die letzte Anmerkung zu dem Aufsatz von Rudolf Hermann: „Anselms Lehre vom Werk Christi in ihrer bleibenden Bedeutung" aaO, 392.
[189] Cur deus homo I, 9 (Schmitt, 14, 4 f.); I, 8 (Schmitt, 12, 39 ff.).

non exigente oboedientia.[190] Der Tod ist einmal die Folge seines Gottgehorsamen-Lebens. Gedanken leuchten hier auf, die neuerdings Gogarten in seiner Christologie vertritt.[191] Das Leben Jesu führte ihn in den Tod, d.h. die Welt hatte keinen Raum für sein gottgehorsames Leben. *Sie nahm damit, daß sie ihn kreuzigte, Stellung zu seinem ganzen Leben.* Und er ertrug auch dies, daß man sein heiliges Leben so belohnte. Damit wird sein Tod zum Gericht über die Welt. Hier zeigte sich, wen diese Welt kreuzigt – und wen sie krönt. Am Tode Christi zeigte die Welt ihr wahres Antlitz.

Aber dann führt Anselm über solches, rein passives Hinnehmen des Todes hinaus. Um[?] das Christus im Gebet rang, ward ihm Gottes Wille zum Gebot. „Vater, wenn es möglich ist, dann möge dieser Kelch an mir vorüber gehen; aber nicht, wie ich will, sondern wie du willst – und wenn dieser Kelch nicht vorüber gehen kann, es sei denn daß ich ihn leere, dann – fiat voluntas tua. Anselm setzt hinzu: Es ist als ob er sagte, da du willst, daß die Versöhnung der Welt nicht anders geschehe, so sage ich: Du willst |488| damit meinen Tod. Fiat [igitur haec] voluntas tua, i[d] e[st] fiat mors mea, ut mundus tibi reconcilietur.[192]

Gottes Wille ist Christus darum Befehl, weil der Welt Erlösung sein Wollen ist. *Seine Liebe zur Welt führt ihn in den Tod,* weil seine Liebe zur Welt Gehorsam ist gegen den Vater. Der Tod Christi ist der Schnittpunkt von Liebe und Gehorsam, von Welt und Gott. Mit seinem Vollzuge ist die Welt Gott und Gott der Welt zugetan.

Im Gleichnis redet Ans[elm] von solchem Zwang. Es ist als ob einer wolle, daß ein Licht verlöscht, weil er nicht wolle, daß ein Fenster geschlossen wird, durch das der Sturm einherfährt. Gott will den Tod Christi, weil er die Welt nicht anders versöhnen wollte, es sei denn daß ein Mensch die Schuld begleicht:

Quod Filio volenti salutem hominum tantundem valuit - quoniam hoc alius facere non valebat - quantum si illi mori praeciperet. –

---

[190] S. aaO I, 9 zu Anfang (Schmitt, 13, 22-24).

[191] Am Ende des zweiten Teils von Gogartens *Ich glaube an den dreieinigen Gott* heißt es (Jena 1926, S. 159): „Von hier aus weiß auch der Glaube, was es mit dem Tode Jesu auf sich hat. Sagten wir vorhin, daß an seinen Schicksalen der Fluch des Gesetzes und der Zorn Gottes offenbar werden, so gilt das vornehmlich von seinem Tode. Denn in ihm finden seine Schicksale ihren Höhepunkt." Es erscheint möglich, daß sich Iwand hierauf bezieht.

[192] S. aaO I, 9 (Schmitt, S. 15, bis Zeile 31).

Das, was sich mit seinem *fiat voluntas* entschied, war der Menschheit ewiges Geschick. |489| Das ist auch der tiefere Sinn jener Erzählung vom Gebet Jesu, daß wir unser Schicksal in seiner Hand liegend erkennen und darum wissen, für wen er lebte und für wen er den Tod in seinen Willen aufnahm.

Wenn es also heißt, er konnte den Kelch der Leiden nicht an sich vorbeigehen lassen, ohne ihn zu trinken, dann bedeutet dies: mundum erat impossibile aliter salvari. Und darum sagt er diese Worte: ut doceret humanum genus aliter non potuisse salvari quam per mortem suam.[193]

Daß der Tod Jesu unter dem Zeichen der Notwendigkeit steht, das liegt allein an seinem unabänderlichen Liebeswillen zur Welt, dieser Wille , der ihn in die Welt führte, und der somit die Antwort ist auf das Cur *Deus homo*. Und noch einmal schürzt Anselm den Knoten, als ob der Tiefen unendliche wären:

Quemadmodum enim secundum humanitatem non habebat a se voluntatem iuste vivendi, sed a patre, ita et illam voluntatem, qua, ut tantum bonum faceret, mori voluit, non potuit habere nisi a patre – (28) Das führt aber nicht zum Zwang, sondern zum Verstehen des necesse est, mori:[194]

|490| Denn Wille heißt nicht: freie Entscheidung, sondern Drängen und unabweichliches Trachten nach dem, was man will. Wille heißt: indeclinabiliter velle: Dieser unabweisliche Verfolg des Gewollten ist die necessitas, die über Christi Tode liegt: In quo tractu et [Schmitt: vel] impulsu nulla intelligitur violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas.

... sondern das Festhalten an dem empfangenen guten Willen mit Freiwilligkeit und liebender Hingabe. |491|[195]

Die entscheidende Kritik an der Satisfaktionslehre des Anselm ist von Socinus dem jüngeren ausgegangen. Faustus Sozinno [am Rand: 15, zu ergänzen ist wohl 1539–1604, die Lebenszeit von Fausto

[193] I 10 (Schmitt, 17, 20).

[194] S. aaO I, 10 (Schmitt 16, 8–11) ; da Iwand (28) als Fundort angibt, muß er eine andere Ausgabe benutzt haben. Die von F.S.Schmitt ist auch erst 1929 erschienen; Hermann benutzt sie in seinem zweiten Anselm-Aufsatz von 1931.

[195] Das folgende könnte im Blick auf die ausführliche Darstellung in der 21. Stunde auch in den Anhang gestellt werden; doch ist es durchaus denkbar, daß Iwand am Ende der 1.Anselm-Stunde diesen gliedernden Ausblick so geplant und gehalten hat.

Sozzini] ist in Siena geboren, gehört zum oberitalienischen Humanistenkreis, gewinnt nach langem Bemühen Anschluß an die mährischen Brüder und begründet hier die Gemeinschaft der Sozinianer. Er hat seine Kritik in dem Buch niedergelegt: De Jesu Christo servatore. 1594.

Socinus findet die Bedeutung der Sendung Christi in seiner ethischen Lehre und die Bedeutung seines Lebens darin, daß er bewährte, was er lehrte, also in einem moralisch-vorbildlichen Wandel. Der Tod ist auch nur Bewährung seines Liebesgebotes. Seine Leistung besteht in einer Reform des mosaischen Gesetzes, vor allem hat er der Gesetzesbefolgung durch die Verheißung des ewigen Lebens und des heilg. Geistes einen mächtigen Antrieb gegeben. Sozinus glaubt an das ewigen Leben und die Gabe des heilg. Geistes. Christus ist ihm der Bürge der Auferstehung (im N.T. πνεῦμα) und der heilg. Geist ist die Kraft einer ethischen Lebensführung. |492|

Von da aus argumentiert er gegen Anselm und die Orthodoxie:

1) Gott hat die Freiheit, zu strafen und zu vergeben. Es ist nicht notwendig, daß seine Vergebung durch die satisfactio eines sündlosen Menschen begründet werde. (Mtth 18)

2) Es ist gerade Sache der Ungerechtigkeit – nicht der Gerechtigkeit, daß der Schuldige straffrei bleibt, der Unschuldige bestraft wird.

[Diese beiden Ziffern werden am Rand zusammengeklammert und unter das Thema „iustitia Dei“ gestellt.]

3) – und das ist wesentlich: Persönliche Strafen sind unübertragbar. Geldstrafen können allein „abgelöst“ werden. Der ewige Tod ist daher nie „stellvertretend“ abzulösen. Als irdischer Mensch steht Jesus Christus in keiner besonderen Beziehung mit den anderen Menschen.

[Klammer am Rand: „Stellvertretung“]

4) Jeder Schuldner müßte einen besonderen Stellvertreter gefunden haben, wenn eine Deckung von Schuld und meritum vorliegen sollte, ebenso hätte Christus dann den ewigen Tod erleiden müssen, wogegen seine Auferweckung spricht,

[Klammer am Rand: „meritum“] |493|

5) Die Anrechnung des meritum ist unsinnig, denn wenn „genuggetan“ ist, dann hat „ Anrechnung, imputatio“, keinen Sinn mehr.

6) Da Faustus die Genugtuung so objektiv faßt, wendet er schließlich ein, daß sie die Ethik gefährde. Diese Lehre öffne der Sünde und dem Leichtsinn Tor und Tür.

[Klammer am Rand von 5) und 6): „imputatio“] |494|[196]

[196] Die neue Seite steht auf dem Kopf und enthält nur folgenden Anfang:
Der Tod Jesu – Es ist uns noch übrig geblieben, vom Tode Jesu zu handeln. Der Tod Jesu wird als Äquivalent auf die eine Seite der Wagschale gelegt, auf deren anderer die Sünde der Menschen liegt. Damit ist das Gleichgewicht der Menschheit wieder hergestellt.“ – Hier ist das zusammengeklammerte Päckchen von Blättern zuende und es beginnt ein neues mit der 21. Vorlesungsstunde, und zwar mit der Behandlung Sozins (faktisch also noch einmal: Anselm).

21. Stunde [Sozin als Anselms Kritiker] |495–510|

|495| Anselms Lehre von der Satisfaktion hat einen Kritiker gefunden, der diesen Namen wirklich verdient. Seine Kritik hat Probleme aufgezeigt, die sich gerade von Anselms Lehre aus ergeben und bedeutsam geworden sind für die moderne Christologie. Faustus Sozinus ist der Name dieses Kritikers, und das Buch, das man hierzu lesen muß, führt den Titel: de Jesu Christo salvatore.[197] Sozin bekämpft hierin nicht Anselm direkt, sondern einen Vertreter der Satisfaktionstheorie, den Pariser Geistlichen Jacob Covetus, einen sonst unbekannten Mann. Dessen Schrift wird capitelweise abgedruckt, worauf dann Sozinus seine Entgegnung vorbringt. Die ganze Erörterung zeichnet sich durch große Klarheit der Gegensätze und theologische Schärfe aus. Sie ist für ein genaues Studium der Christologie unentbehrlich.

Sozin war an sich oberitalienischer Humanist, 1539 in Siena geboren, dann in Genf mit dem antitrinitarischen Kreis vertraut geworden – geht er schließlich nach Böhmen und gewinnt eine angesehene Stellung in der Union der böhmischen Brüder, wo er seine Wirksamkeit bis nach Litauen ausdehnt. Und doch reicht seine eigentliche Bedeutung viel weiter, aber sie ist gegründet auf der Verbreitung seiner Schriften. |496|

Von Böhmen gelangen diese nach England, wo sie von der deistischen Philosophie zur Kritik am Dogma und an der Theologie überhaupt dienen. Der englische Deismus pflanzt dann diese Ideen in die deutsche Aufklärung fort.

Wo eine solche Wirksamkeit vorliegt, muß eine starke positive Überzeugung, eine eigentümliche und lebendige Anschauung dahinterstehen. Und das ist das Besondere an des Sozinus Kritik, er baut sie auf einer im Prinzip rein *historischen Christologie* auf. Das Christusbild des Humanismus löst die dogmatische Christologie ab, oder verdrängt sie jedenfalls auf längere Zeit. Christus ist, aufs Ganze gesehen, der fromme Mensch, der die rückständigen Satzungen des A.T. reinigt und verinnerlicht, der die wahre Lehre von Gott bringt und diese mit dem Einsatz seines Lebens besiegelt. Seine Auferstehung, an der Sozin festhält, ist die Garantie für ein gleiches, bei jedem, der Christi Lehre annimmt und befolgt, und die Sendung des heiligen

[197] In der Kurzform am Ende der 20. Stunde ist der Titel richtig angegeben mit „de ... servatore“.

Geistes ist die Hilfe, die Gott seinen Frommen dabei gibt, und das unterschiedliche Kennzeichen zu der Gesetzesbefolgung im A[lten] B[und] |497|

Diese Anschauung kommt sofort in der These zum Ausdruck, die er über das Ganze stellt: arbitror Ihesum Christum ideo servatorem nostrum esse, quia *salutis aeternae viam* nobis annuntiaverit, confirmaverit et in sua persona cum vitae exemplo tum ex mortuis resurgendo, manifeste ostenderit, vitamque aeternam nobis ei fidem habentibus ipse daturus sit.

Divinae autem iustitiae, per quam peccatores damnari meremur, pro peccatis nostris neque illum satisfesisse neque ut satisficeret opus fuisse affirmo.

Man könnte glauben, Sozin entwerfe eine rein soteriologische Christologie. Er selbst hat sich auch so verstanden. So wenn er sagt: non Deum nobis per meritum reconciliatum fuisse, sed contra nos illi. Er fügt hinzu: Das zeigt zur Genüge, daß nicht Gott, sondern wir feindlichen Sinnes waren, daß er also nicht versöhnt wurde, sondern wir die Feindschaft aufgeben mußten. |498|

Es ist garnicht daran zu denken, daß uns Christus mit Gott versöhnt hat - sondern er hat uns vielmehr gezeigt, daß Gott versöhnt ist: <Christus Deum nobis non placavit, sed eum iam placatum ostendit.>

Christus ist der Mittler, weil er der Sendbote Gottes an die Menschen ist: mediator ist ein Name für den, der die neuen Bedingungen des Friedens überbringt, cum nonnisi per aliquem internuntium Dei voluntas hominibus generatim patefieri soleat. (48) Christus ist mediator wie Moses, nur die Botschaft, die sie überbringen, scheidet sie, denn Christus brachte einen Bund mit besseren Verheißungen – praestantioribus promissionibus – nämlich mit der Verheißung des ewigen Lebens und der Gabe des *Geistes*. |499| Der Gegensatz der sich damit herausbildet, ist damit deutlich genug: Einmal – bei Sozin – ist Christus Mittler im Sinne der Übermttlung einer Botschaft, bezw. eines neuen Bündnisses: während in der satisfaktorischen Lehre – bei Anselm – Christus der Mittler ist für die Menschen, um zu Gott zu gelangen. „Accipe unigenitum meum et da pro te.“[198]

Der Bote dient der Botschaft. Daher tritt bei Sozin Christus zurück hinter dem neuen Gnadenbund, den er bringt. Hier ist Christus die conditio, sine qua non. Während bei Anselm Christi Leben und

[198] Cur deus homo II, 20.

Sterben der Gnadenbund selbst ist, sein Kommen ist die Bo[t]schaft Gott, er selbst ist der Weg zu Gott. Christus ist die conditio per quam. Oder wenn er dort der Bote ist, so ist er hier der Weg, wenn er dort der Übermittler ist, so hier der Mittler. |500| Wenn sich dort Mose und Christus unterscheiden durch den Inhalt der Botschaft, so unterscheiden sich hier Gesetz und Evangelium, weil hinter jenem Moses, hinter diesem Christus steht.

Albrecht Ritschl hat daher meines Erachtens nicht recht, wenn er Sozinus von dem Gottesbegriff her versteht, – er meint, Sozinus habe den Gottesbegriff des Duns Scotus, wonach Gottes Wille – potentia absoluta – Willkür ist, sondern man muß ihn von der Christologie her verstehen, von seiner Auffassung Christi als des internuntius zwischen Gott und Mensch. Dann ist klar, daß der Ton nur noch auf der Botschaft liegen wird, und daß diese in einer Neuordnung der menschlichen Gesellschaft im Sinne der ethischen Gesinnung und der Bruderliebe zu suchen ist, weshalb dann die Sekte, das Conventikel die Darstellung des neuen Gnadenbundes Gottes in der Welt wird.

Die einzelnen Argumente, die Sozin gegen die Satisfaktionstheorie vorbringt, sind trotzdem bedeutsam genug: Man kann sie in drei Gruppen ordnen, |501| Einmal Einwände gegen die Fassung der *iustitia Dei*, zweitens gegen die Idee des *stellvertretenden Leidens* Christi, schließlich gegen die *unethische* Fassung der Erlösung auf den *Menschen* gesehen.

I. iustitia Dei.

a) Sozin verlangt eine Unterscheidung der Gerechtigkeit Gottes im Sinne von aequitas bezw. rectitudo einerseits, also der die Welt beherrschenden Gottesordnung, und ira andererseits, also der dem gefallenen Menschen geltende Zorn. Nicht die Gottesordnung ist aufgehoben, aber der *Zorn.* Iustitia heißt meist: der durch die Sünde verdiente Zorn.

b) Zorn und Barmherzigkeit können aber nicht zu gleicher Zeit in einem Subjekt herrschen, sie haben außerdem verschiedene Wirkungen. iustitia punit – misericordia parcit. Aber in diesem Sinne ist iustitia nicht das Wesen Gottes, die essentia Dei, sondern nur effectus voluntatis. Sobald der Sünder bereut, wird ihm Gottes Barmherzigkeit zuteil. Iustitia requirit hominem peccatorem non resipiscentem, misericordia vero resipiscentem. (6) |502| Die Wendung kommt also durch das resipiscere des Menschen zustande. Dieses ist der Inhalt der Botschaft Christi.

Auf den ersten Punkt gesehen, muß man sagen, daß schon hier Sozin einen Fehler macht. Denn Gottes Zorn und Strenge ist gerade die Macht, die seinem Gesetz innewohnt für die, die es nicht anerkennen wollen. Der Zorn Gottes gibt seinem Gesetz Autorität, nicht im Gesetz begegnen wir, als Sünder, Gott, aber im Zorn, in der Strenge und Strafe, die es an uns wirkt. Das ist nicht so, wie beim Staat, wo die Strafe nur den Verbrecher zur Botmäßigkeit bringt, sondern durch den Zorn werden wir oft gewahr, daß Gott hinter seinem Gesetz steht. Der Zorn macht das Gesetz zur Gottesbegegnung. |503|

Was Punkt II anlangt. So gilt: daß nicht die Reue der Menschen die Unterscheidung zwischen iustitia und misericordia möglich macht. Denn erstens weiß kein Mensch, ob er wirklich ein Reumütiger ist. Wer sich das einbildet, der irrt. Vielleicht ist unsere Reue nur Furcht vor Strafe, nur Hoffnung auf den Gewinn der vita aeterna; dann ist sie Berechnung, nicht freiwilliges Sich-Gotte-Lassen zu Verderb oder Rettung. Bereuen heißt an die Barmherzigkeit Gottes glauben. Die Echtheit unserer Reue liegt in der Untrüglichkeit der Barmherzigkeit Gottes. Wir können uns in der Reue verändern, weil Gott in Christo seine Barmherzgkeit unveränderlich kund getan hat.

- - -

Die Argumente Sozins gegen die Stellvertretung, also gegen die eigentliche satisfactio, sind wieder zwei: I) Einmal sagt er, Christi Tat ist keine innergöttliche Handlung. Gott würde nicht versöhnt, sondern wir würden wiedergewonnen. Und damit hat Sozin recht. Zumal da er anerkennt, daß Gott es selbst ist, der Christus sandte und ihn auferweckte. Es ist also nicht so, als ob die Versöhnung eine Handlung wäre, in der Gott mit sich selbst die Schuldenrechnung begliche. |504| Daran hat aber Anselm nicht gedacht. Denn Christus mußte sterben, weil er die Menschen zurückgewinnen wollte. Somit ist nicht die iustitia Dei im Sinne einer Schuldenabrechnung, sondern die Liebe zu den Menschen das treibende Motiv seines Handelns.

Aber wenn wir mit Ernst glauben, daß es Gott war, der die Welt versöhnte, dann sehe ich nicht ein, warum man sich dagegen sträubt, zu sagen, daß der Tod Christi unser Heil ist. Denn damit ist erwiesen, daß wir uns selbst nicht erlösen können. Er ist ohne uns und außer uns geschehen, und dennoch für uns.

Aber nun wendet Sozin wichtige Momente gegen die Denkbarkeit eines sühnenden Todes ein: Er sagt, daß Christus, als Mensch, nicht für andere leiden kann. Man kann wohl Geldstrafen einem anderen abnehmen, aber nicht persönliche Leiden, geschweige denn den ewigen Tod. Zudem erspart sein Tod den Seinen auch das Sterben nicht. Außerdem hätte dann Christus für jeden einzelnen sterben müssen. Schließlich hebt dann die Satisfaction die Imputation auf, denn wenn die Schuld in Christi Tod beglichen ist, dann ist es nicht notwendig, diese Begleichung dem einzelnen anzurechnen. |505|

Das sind gewiß schwere und genaue Einwände. Aber vielleicht kann man doch etwas darauf entgegnen: Es handelt sich bei dem stellvertretenden Leiden nicht darum, daß Christus etwas an unser Statt tut, im übrigen alles beim Alten bleibt: Starb er für uns, so sind wir alle in ihm gestorben, ist er gerecht, so ist dies unsere Gerechtigkeit vor Gott. Auch ist uns damit nicht der Tod im physischen Sinne abgenommen, aber wir sind in ein Leben versetzt, das jenseits des Todes liegt. Kraft unseres Sein-ἐν-Christo sind wir dem Tode entnommen. Diese Verbundenheit zwischen Christus und seinen Gläubigen – die Liebe Gottes – ist stärker als alles, was wir an uns sind und sehen.

Christus dürfen wir gehören, weil wir uns ja niemals selbst gehören – nie selbständige Personen sind, wie Sozin annimmt – sondern Gott gehören, sei es unter der Sünde, sei es unter der Gnade. |506|

Darum können wir gewonnen werden, weil wir das Vermögen haben, jemandem anzugehören. Und der Tod Christi ist der Einsatz, womit er die Menschheit gewann und gewinnt.

Daß Christus nicht den Tod jedes einzelnen litt, den er gewann, und doch in seinem Tod alle gewonnen hat, liegt daran, daß sein Tod die Befreiung von der Sünde ist. Die Sünde ist die Macht, der die Menschen gehörten. Die Sünde ist nicht nur etwas am Menschen, sondern die Gewalt, die die Menschen überhaupt knechtet. Unsere Freiheit ist die, daß wir wissen, die Sünde ist in Christi Tod gestorben.

Somit wird uns freilich nicht ein meritum Christi angerechnet, aber wir haben die Freiheit der Imputation: d.h. der Sünde, dem Tod und dem Gewissen gegenüber zu sagen: hic autem satisfecit hic est mea iustitia.

III. Damit, daß wir uns Christi Tat anrechnen – als hätten wirs getan – erledigt sich auch der dritte typische Einwand Sozins: Die Satisfaktionslehre gefährde die Ethik. Der Mensch verläßt sich auf Christi meritum und damit begibt er sich jeder |507| eigenen Anstren-

gung. Dieses Bedenken haben nur die, die ferne stehen. Christus non est otiosus.[199] Der für uns starb, will auch in uns leben. Wer Christus gehört, in dem wirkt auch Christus sein Werk.

Sozinus hingegen sieht im frommen Leben den Erweis der rechten Buße. Da haben wir den Maßstab des Bußernstes: Es sind die Werke. Das fromme Leben in den Satzungen des neuen Bundes. Das Ziel wird die christliche Persönlichkeit, ihre soziologische Form der Bund der Gleichgesinnten, das Conventikel. Wo aber der Glaube, ein Mensch könne mit seinem frommen Leben seinen Bußernst erweisen, noch nicht zerbrochen ist und hinfällig wurde, da besteht kein Bußernst, keine desperatio. Diese ist nicht dazu da, daß man sie mit eigenen heiligen Werken überwinde, sondern daß man sie durch den Glauben an Christi genugtuenden Tod überwinde. Die Gnade Gottes ist nicht eine sittliche Kraft zu heiligem Leben, sondern ist die, daß wir unser Leben führen dürfen als sein Eigentum, an dem er – in Wort und Leben – die Herrlichkeit seiner Macht erweisen will. |508|

Wir haben hier nur einiges wenige von Sozin vorgebracht. Er ist sehr lesenswert, der wahre Kritiker des christologischen Dogmas. Das, was er daran tadelt, ist die kalte, systematische Form, die es in der Orthodoxie angenommen hat. Und Anselm ist vielleicht selbst an diesem Abgleiten ins Rechnerisch-Logische nicht ganz unschuldig.[200]

Dennoch ist der Weg Sozins nicht der einzige, um das Bild des geschichtlichen Christus klar und lebendig zu erhalten. Neben Anselm, fast gleichzeitig mit ihm, lebt der große Meister in der Meditation über Jesus Christus, den Heiland der Menschheit. Das ist *Bern-*

[199] Dieses nach Luther gebildete Wort hat Iwand auch spät noch zitiert, vgl. Erdmann Sturm, „Christus non est otiosus“. Theologie und Politik bei Hans Joachim Iwand, in: Berliner Theologische Zeitschrift 9 (1992) 87–106 (hier 87 u. 90) . – Möglich erscheint auch, daß Iwand die Kurzformel „Christus non est otiosus“ aus reformierter Quelle übernommen hat, beispielsweise H.Bullinger, Brevis ac pia institutio Christianae Religionis, ad dispersos in Hungaria ecclesiarum Christi ministros et alios Dei servos, XXII und XXIII. (“Cum enim per fidem Christum admittentes recepimus, non est is in nobis otiosus.”) Doch findet es sich auch bei Luther noch in vergleichbarer Form (WA 13,694,28; vom Heiligen Geist WA 16, 142, 13: „Spiritus sanctus numquam otiosus est in piis“).

[200] An dieser Stelle füge ich ausnahmsweise eine durchstrichene Passage ein, die hierher paßt (S. |510| auf den Kopf gestellt:) „Denn die Wahrheit besteht nicht in einem Standpunkt, demgegenüber ein anderer Standpunkt steht, der falsch ist, analog den beiden Möglichkeiten, eine Rechenaufgabe zu lösen. Denn die Lösung einer Rechenaufgabe ist entweder richtig oder falsch, aber nicht entweder wahr oder unwahr. Richtigkeit ist nicht Wahrheit.“

hard. Das epochemachende Werk, das seine Christologie enthält, sind Klosterpredigten über das Hohelied. <Sermones in Cantica> |509|[201]

Die Reden enthalten 86 Sermone, die B. in der Zeit von – Jahren[202] gehalten hat, sie behandeln das Hohelied bis zum Beginn des III. cap.[203]

Wir finden bei Bernh. einen gänzlich neuen Wissenschaftsbegriff. Er beschäftigt sich im Unterschiede zur sonstigen Scholastik nicht mit dem Verhältnis von fides und ratio, sondern teilt die Wissenschaften ein in scientia inflans und contristans oder tumens und dolens. Er sagt, es sei keine Frage, welche man zu wählen habe, quia sanitatem, quam tumor simulat, dolor postulat. Qui autem postulat, propinquat saluti.[204] Wir sehen, Bernhard rechnet mit der concreten Situation des Menschen, und danach ist der Mensch krank und siech: scientia dolens ist die Selbsterkenntnis, kraft deren ein Mensch erkennt, was ihm fehlt. „Ego quamdiu in me respicio, in amaritudine moratur oculus meus." Wie sollte man nicht wahrhaft demütig werden, sagt er an einer anderen Stelle, bei solcher Selbsterkenntnis, wenn man sich mit Sünde bedeckt, in den Tod gegeben, unter der Last sterblichen Lebens fühlt" [205] (321). |510|

Bernhard stellt danach die Heilsfrage an die erste Stelle. Sie diktiert die Ordnung, den Modus, der Wissenschaften. proinde animam scire se ipsam, id postulat ratio et utilitatis et ordinis.[206] Denn – wie er an einer anderen Stelle sagt – tempus breve est. Zwar ist an sich jede

---

[201] Der Fortgang der Vorlesung ist nicht ganz klar: Die Seiten |509| und |510| enthalten einen kurzen Überblick über die Predigten und eine Darstellung seines Wissenschaftsbegriffs; die 22. Stunde „Bernhard" beginnt mit einem Rückverweis („wie gesagt"), dessen Bezugstext aber nicht vorgekommen ist. Zu der 22. Stunde |511|–|526| gibt es auch eine Nummer „22 a", überschrieben: „Jesus Christus bei Bernhard von Clairveaux [sic!]" |527|–|544|. Im übrigen liegen in dem Papp-Kasten mit der Christologie-Vorlesung auch die Materialien einer Bernhard-Übung in Iwands Handschrift.

[202] Bernhard hat 1135 mit diesen Predigten begonnen.

[203] Daß er nur den Anfang des Hohenliedes ausgelegt hat, schreibt Bernhard an seinen Namensvetter Bernardus de Portis im Brief 154: Sermones super principia Canticorum, quos tu petiisti, et ego promiseram, transmitto tibi: quibus lectis peto, ut quam citius opportune poteris, tuo rescripto moneamur vel ad procedendum, vel ad supersedendum. – Danach war also an eine eventuelle Fortsetzung gedacht.

[204] Sermones in cantica canticorum (künftig abgekürzt Serm.) XXXVI, 2.

[205] Serm. XXXVI, 6 und 5.

[206] Zum Verständnis hier der genaue Wortlaut aus Serm. XXXVI, 5: Volo proinde animam primo omnium scire se ipsam, quod id postulet ratio et utilitatis et ordinis.

Wissenschaft gut, aber du, der du mit Furcht und Zittern nach deinem Heil trachtest, du sollst in Anbetracht der schnell verrinnenden Zeit [„]pro temporis brevitate – ea scire prius curato, quae senseris viciniora saluti“. Und so, wie er eben von der Gesundheit sprach, die die Seele fordert, so spricht er nun vom Arzt, der auch die Wahl der Speisen nach dem Stande der Krankheit bemißt.[207]

[207] Serm. XXXVI, 2.

22. Stunde Bernhard |511–526|

|511| B. schildert, wie gesagt, den Ablauf des christlichen Lebens unter dem Bilde des dreifachen Kusses. Dem Fußkuß der Poenitenz folgt der Handkuß der guten Werke und diesem wieder der Kuß des Mundes d.h. die Gabe des heilig[en] Geistes.

Der sich darin aussprechende Gradualismus hat sein Recht darin, daß eines Christen Leben auch ein Wachstum kennt – ein proficere – und daß die Stagnation gleichbedeutend mit Tod ist. Auch dies ist ein wesentlicher biblischer Gedanke.

Wie sich im Wachstum die niedere Stufe in der höheren vollendet, ja, wie sie nur im Fortschreiten lebendig bleibt, so lebt auch hier die Buße nur so, daß sie zu guten Werken leitet und diese wiederum sind nur so weit Leben und nicht tote Gewohnheit, als sie zur Selbstgewißheit des neuen Lebens führen. Man darf nicht so denken, als ob mit dem Fortschritt die frühere Stufe aufhörte – der Mensch bleibt sein Leben lang ein Poenitierender, und eine Selbstgewißheit des christlichen Lebens, die speculatio maiestatis ist – ohne die Grundlage der guten Werke, ist auch Bernh[ard] leeres Stroh, vielmehr meint es B. so, daß in der ersten Begegnung mit Jesus, in der bußfertigen Reue bereits darüberhinausführende und darüberhinausliegende Stufen enthalten sind und daß die erste Reue in einer eigenen Gesetzlichkeit zur höchsten Stufe, |512| dem Einluß des hlg. Geistes führt. |513|[208]

Bernhard verbindet mit dem Nachweis solcher Gesetzlichkeit einen wichtigen Zweck: ostendo [ei] locum in salutari [sibi] congruentem – ich weise der Seele einen Ort im Heilswege zu, an den sie gehört.[209] Er bekämpft damit alle Versuche, die Ordnung umzukehren. Er streitet wi[e]der die, welche über Gott speculieren – minime sibi arroget mei similis anima onerata peccatis, suaeque adhuc carnis obnoxia passionibus, quae suavitatem spiritus necdum senserit, internorum ignara atque inexperta gaudiorum.[210] Der Weg zur höchsten Erkenntnis führt durch das Tal der Buße, weil die Seele, die erkennt, nicht rein ist. Die Frage: war ich treu – ist damit entscheidend für die

[208] Es folgen hier in 20 Zeilen drei wieder gestrichene Ansätze zur Weiterführung.
[209] Serm. III, 2.
[210] Serm. III, 1.

andere: was ich erkenne. Non temere assurgat ad os serenissimi Sponsi.[211] |515|

Fragen wir zunächst nach dem Sinn dieser Anordnung. Wir finden eine, im protestantischen Lager übliche Meinung vor: Das ist der Gradualismus der Mystik, der stufenweise Aufstieg der Seele zu Gott. Aber eins scheint uns dagegen zu sprechen: Bernhard gibt diese Reihenfolge nicht als Beschreibung, sondern als Norm. Das ist keine psychologische Darstellung des christlichen Lebens, sondern dessen normative Ordnung. Ostendo (animae) locum in salutari sibi congruentem – ich zeige der Seele den Platz, an den sie gehört, wenn sie das Heil erlangen will. Bernhard bekämpft zugleich die, welche ihr Leben anders ordnen. Entweder fangen sies vom anderen Ende an – d.h. sie streben sofort nach der letzten Erkenntnis – und speculieren über die Geheimnisse der göttlichen Majestät – ohne über die Buße zu Christi Füßen dahin gelangt zu sein. Minime ergo sibi arroget mei similis anima, onerata peccatis, suaeque adhuc corporis abnoxia passionibus, quae suavitatem spiritus necdum senserit, internorum ignara atque inexperta penitus gaudiorum." (17)[212]. |516|

Mit anderen Worten, nicht die Schärfe der Geister, sondern die jahrelange Übung der Demut führt zu Erkenntnissen, die dem Geiste Gottes angehören – non temere assurgat ad os Sponsi. (Ein Motto, das ich so mancher Neuerscheinung in der Theologie, besonders denen, die eine „Metaphysik des Christentums" schreiben, empfehlen möchte.[213])

Aber ebenso trifft die Bernhards Tadel, die von der ersten zur letzten Stufe springen wollen: Longus saltus et arduus est de pede ad os, sed nec accessus conveniens.[214] (19) – Das sind die Menschen, welche nicht wissen, daß der Weg von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntis *das Tun seines Willens* ist. Diese sind ebenso auf dem Irrwege, wie die, welche nicht wissen, daß das Tun seines Willens nur Weg ist, nicht Ziel, Weg zur Cognitio Dei.

Die Ordnung des christlichen Lebens, die Bernhard mit einem dreifachen Kuß angibt, ist also Norm unseres Lebens und Maßrege-

[211] Serm. III, 2.
[212] Serm. III, 1. Das an dieser Stelle besser lesbare Bernhardzitat zeigt, daß die Dublette vorher in den Anhang verschoben werden muß oder umgekehrt diese Version.
[213] Ein Seitenhieb auf Wilhelm Koepp von dem 1927 erschienen war: Panagape. Eine Metaphysik des Christentums.
[214] Serm. III, 4.

lung aller Übergriffe, in denen der, welcher Erkenntnisse sucht, vergißt, wer er ist: anima onerata peccatis. |517|

Aber von welchem Standpunkt aus maßregelt Bernhard das christliche Leben. Welches ist die Autorität, die hinter dieser Normierung steht? Die Frage ist ganz leicht zu beantworten, obschon die Lösung selten großartig ist: Wenn anders christliches Leben ein Leben mit und in Christo heißt, dann ist die Autorität offenbar, die hinter Bernhards Normierung steht: *Es ist die Person des Christus selbst;* Jesus Christus ist Mensch und Gott, demütig und majestä[tisch], Arzt der Seele und ihr Bräutigam zugleich. Diesen Fortschritt des christlichen Lebens kann man darum füglich dahin beschreiben, daß der Arzt sich in den Bräutigam wandelt, daß der, der sich Jesu zu Füßen wirft, von ihm emporgehoben wird in die Höhe seiner Majestät. Denn das Haupt ist im Himmel. Wer erinnerte sich hier nicht an den johanneischen Vers: Ich werde sie alle zu mir ziehen.

Diese Gott-Menschheit Jesu Christi ist das Gesetz im Werdegang des Christen, unser Werden ist ein Verwandeltwerden nach seinem Bilde. Hier erkennt man deutlich, daß Bernhard das christliche Leben nicht psychologisch zeichnet – sondern gliedert in seine Abschnitte nach dem, der dieses Lebens inneres Gesetz ist, *des Christus* selbst. |518| Dieser christologische Sinn des Bildes vom dreifachen Kuß ist bisher nie gesehen und daher hat man das Bild nicht verstanden. Mit einem Pauschbegriff wie Mystik ist da nichts getan.

Aber nun bin ich Ihnen auch noch das einzelne schuldig. Den Begriff der Reue habe ich kurz besprochen. Es kommt darauf an, wo sie vollzogen wird – und das Leben Jesu ist der Ort, wo sie hingehört. Weint nicht über mich, sondern über Euch. Die poenitentia ist also die *Methode*, wenn Sie so wollen, um das historische Leben Jesu in einer wahrhaft geschichtlichen Bewegung zu begreifen.

Aber nun der Handkuß der guten Werke. „Ich bekenne – sagt Bernhard – daß ich nicht mit dem ersten (priori gratia) zufrieden bin – wenn ich nicht auch das zweite erlange, ut dignos faciam poenitentiae fructus.“[215] (19) Das klingt sehr katholisch. Ist es vielleicht auch in gewissem Sinne. Aber Bernhard weiß, warum der Reue würdige Früchte folgen müssen. Nicht aus ethischer Consequenz, sondern weil der, zu dessen Füßen die Seele Vergebung fand, die Hand ausstreckt, um die verlorene zu leiten: |519| Er weiß, daß kein Büßer in sich die

[215] Serm. III, 3. – Welche Ausgabe Iwand mit „(19)“ zitiert, ist nicht ermittelt.

Kraft zu neuem Leben hat: Vae enim mihi etiam poenitenti, si statim subtraxerit manum, sine quo nihil possum facere, nihil inquam – *quia nec poenitere nec continere*.[216] Christus ist es, der dem Wollen das Vollbringen beigesellt. Der voluntas die virtus zufügt. Denn sein sind die Füße, da ich mich bette, sein die Hand, die mich leitet.

Diese Deutung des Zusammenhanges zwischen Poenitenz und tugendhaftem Leben beweist nur unsere Behauptung: Die Einheit des christlichen Lebens liegt in der Person des Christus, der den, den er leitet, nur leitet in den Werken, die dem Vater wohlgefallen.

Aber dieses tugendhafte Leben ist nicht letzte Station. Christentum ist nicht Ethik und sittliches Leben nicht höchstes Ziel. Dieses tugendhafte Leben birgt gerade in sich eine Gefahr, die darüber hinausweist. Es lebte eben nicht aus sich selbst, es wird zur Gewohnheit, die Seele wird stumpf, das Feuer verlischt, und das innere Leben flieht. Bernhard weiß, daß gerade das sittlich wohlgeordnete Leben innerer Tod sein kann – und meist ist, eine Erfahrung, die vielleicht in des Paulus Leben eine entscheidende Rolle gespielt haben dürfte. |520| Daraus entsteht das Verlangen nach neuem Aufstieg. Ein desiderium, das eigentlich unerklärlich ist – denn der Mensch hat alles – aber das sich durch sich selbst erklärt, denn wo Sehnsucht ist, da ist noch Mangel. Mit dieser Motivierung leitet Bernhard zum Kusse des Mundes über: Aber was hat man sich darunter zu denken.

Petit ergo audenter dari sibi osculum i.e. spiritum illum, quo sibi et Filius reveletur et pater.[217] Es handelt sich also in dieser dritten Stufe um eine besonders hohe, unüberbietbare Offenbarung, um die Erkenntnis der Einheit von Vater und Sohn. Im Anschluß an die Worte des Johs. Ev. „Wer mich siehet, der sieht den Vater – niemand sieht den Sohn außer dem Vater, niemand den Vater außer dem Sohn – und wem es der Sohn will offenbaren – faßt B[ernhard] diesen Gedanken.[218] Die höchste Seligkeit, die summa beatitudo, findet Bernh[ard] in dieser doppelten Erkenntn[is] igitur Filium in Patre, et Patrem esse in Filio – osculum de ore est.[219]

Wir finden hier eine neue und großartige Bestimmung der christlichen Gewißheit. Diese ruht für Bernhard in der Erkenntnis der

[216] Serm. III, 3.
[217] Serm. VIII, 3.
[218] Joh 14, 9. Matth 11, 27 in Angleichung an Joh 14. (Iwand schreibt irrtümlich: „... und wem er der Sohn will offenbaren“.)
[219] Serm. VIII, 7.

Einheit von Vater und Sohn. Und zwar ist diese Einheit eine ununterschiedenen Seins. |521| Diese Gewißheit ist nicht irgendwie, durch vernünftige Überlegungen, zu erreichen, sie ist vielmehr Offenbarung und Gabe: revelando dat et dando revelat.[220] Denn die Einsicht in die Einheit des Sohnes mit dem Vater ist Gabe des heiligen Geistes. Damit wird dieser als der Grund der christlichen Gewißheit offenbar. Und es wird weiter deutlich, daß unsere Gewißheit trinitarischen Charakter trägt. Letzte unumstößliche Gewißheit über sich selbst erlangt das christliche Leben nicht durch *seine Werke,* sondern durch die Gabe des heiligen Geistes, durch die Einsicht, daß zu Christi Füßen liegen – zu Gottes Füßen liegen, an Christi Hand schreiten – an Gottes Hand schreiten heißt.

Warum gibt es keine IV. Stufe? Die Frage ist durch die Erkenntnis dessen beantwortet, was osculum oris bedeutet. Darüber hinaus gibt es nichts. Die Einheit dieses Menschen mit Gott, dem Vater ist das letzte und tiefste Weltgeheimnis, das nicht in neuer Frage über sich hinausweist, sondern in en[d]gültiger Offenbarung der Seele Gewißheit gibt. Immerhin – eins ist beachtlich, die Gewißheit steht nicht am Anfang, sondern am Ende. |522|

Bernhard setzt aber zur Gewißheit ein zweites hinzu: die Liebe. Doctrina Spiritus non curiositatem acuit, sed charitatem accendit.[221] Die Neugier dringt über das Erkannte hinaus, die Liebe dringt ins Erkannte ein. Aber was heißt Liebe? Warum ist Liebe der Erkenntnis göttlicher Majestät beigesellt? Darum, weil der Weg zur Erkenntnis des Vaters Christus ist, Christus und nicht die Welt; die Majestät des weltenlenkenden Gottes erdrückt die Seele[222] – aber Christus ist der Erweis der bonitas Dei, qua pro eorum redemptione in carne nasci et mori voluit.

Daß Gottesgewißheit Gottesliebe heißt, daß beide eins sind und somit Gewißheit Leben und Seligkeit ist, das danken wir Christus. Abgesehen von ihm, – also in abstracto – ist jene Einheit unauffindbar. Also ist die Liebe, die den demütigen Sünder zu Gott beseelt, das Werk Christi an uns – und soweit als selbst Liebe eines Menschen Leben ist, ist Christus der *Bräutigam*.[223]|523|

---

[220] Serm. VIII, 5; bei Bernhard in umgekehrter Reihenfolge.
[221] Serm. VIII, 6.
[222] Serm. VIII, 5, am Ende.
[223] Das Wort Bräutigam ist nicht nur unterstrichen, sondern auch in die Mitte der letzten Zeile gerückt; im folgenden wird die Bilddeutung vom dreifachen Kuß er-

Mit Recht ist jener Sermon berühmt geworden, in dem Bernhard das Verhältnis des Menschen zu Christus im Bilde vom dreifachen Kusse zeichnet. Er nennt das, im Buche der Erfahrung lesen, er meint damit, daß zum Verständnis seiner Rede Erfahrung gehört: ego arbitror neminem vel scire posse quid sit, nisi qui accipit.[224]

Aber man würde dennoch fehlgreifen, wenn man meinte, Bernhard gäbe nur eine Erfahrung wieder, vielmehr gibt er darin die Ordnung derselben an, eine Ordnung, die für die mittelalterliche Bußpraxis bedeutsam geworden ist. Der erste Kuß ist der Fußkuß der Reue – der zweite der der guten Werke, der dritte, der Mundkuß, bringt die Erkenntnis des neuen Lebens. Auch hier ist Christus wieder Arzt und Bräutigam, ut infirmis faceret fidem et satisfaceret desiderio perfectorum.[225] Und das was sein Wesen charakterisiert, ist gleicherweise ein doppeltes: longanimitas in exspectando – et in donando facilitas,[226] Langmut und bedingungsloses Schenken. Beide Momente sind von höchstem Wert: Die Langmut ist es, die zur Buße führt. Gerade daß Christus nicht zur Buße treibt, sondern da ist, wenn sich die Sünderin zu seinen Füßen betten will – das ist sein Wesen. Und ebenso wichtig ist die facilitas in donando. Bernhard drückt, was er meint, im Bibelworte aus: Sobald als der Sünder ruft, ist seine Sünde ihm vergeben: Quacumque hora peccator ingemuerit – |524| peccatum suum remittetur ei.[227]

Ein doppeltes gilt also: Einmal das Warten Christi ist nicht nichts – sondern es ist gerade der Weg, jenen Willen zur Demut im Menschen zu erwecken, auf den alles ankommt. Christus zwingt die Menschen nicht zu sich – sondern er wartet der Kranken, die freiwillig zu ihm kommt. Er, der zwingen könnte, wartet, er, der befehlen könnte, lädt ein. Und zweitens: Die Erkenntnis der Sünde ist Vergebung. Darum, weil sie zu dem Arzt der Seele treibt – und sich diesem Arzt zu überlassen heißt Rettung, Heil – salus.

Das ist das Wesentliche, daß Bernhard nicht poenitentia fordert – sondern fordert, daß diese an dem bestimmten Platz, zu den Füßen Christi gesucht werde. Die cognitio sui – die er verlangt – wird ge-

---

neut entfaltet. Noch ist nicht klar, ob es sich hier oder vorher um Dubletten handelt oder ob es ein fortlaufender Text ist.

[224] Serm. III, 1.

[225] Serm. II, 9

[226] Serm IX, Titel.

[227] Serm. IX, 5.

bunden an die Geschichte Jesu. Er weiß, daß es bei der Begegnung mit Jesus um mich geht und daß es um mich – im ewigen Sinne, d.h. im Sinne der Reue – nur geht in der Begegnung mit Jesus. prosternere et tu, o misera, ut desinas esse misera, amplectere pedes, placa osculis, riga lacrimis, quibus tamen non illum laves, sed te. Erhebe dein Haupt nicht, bis du hörst: consurge, consurge, filia Zion – dimittuntuer tibi peccata tua. |525|[228]

Diesem Fußkuß der Reue folgt der Handkuß der guten Werke. Wieder steckt hinter dieser überlebten Allegorese ein beachtlicher Gedanke: Wie ordnet denn Bernhard Sündenvergebung und gute Werke? Er sagt: nisi ego peccare desiero, quid proderit? Wenn ich die Füße, die ich wusch, wieder beflecke – was nützt es dann, daß ich sie wusch. Er fordert also einen Wandel im praktischen Leben. Aber nur der oberflächliche Leser wird ihm daraus einen Vorwurf machen. Denn die Werke erwachsen ihm nicht aus der veränderten Gesinnung, sondern er nimmt sie aus der Hand dessen, zu dessen Füßen er sich gebettet hat. Vae enim mihi etiam poenitenti, si statim subtraxerit manum, sine quo nihil possum facere.[229] Dennoch führt nicht die Buße zum guten Werk, sondern der, vor dem wir büßen, führt den Büßer zu neuem Leben. osculare manum, hoc est, non tibi, sed nomini eius da gloriam.

Weil Bernhard in den Werken keinen Erweis für den Ernst der Buße sieht, weil er in ihnen nur die Anleitung Christi findet, darum mahnt er auch hier zur Demut: Nolo repente fieri summus, paulatim proficere volo.[230] |526|

Aber der Handkuß ist nicht der letzte. Dem Handkuß folgt der Kuß des Mundes – und damit der Aufstieg zur Majestät Gottes selbst. Hier ist das eigentliche Gebiet des Verhältnisses der Seele zum sponsus Christus.

Nur muß man auch hier die Motive genau bemerken, die Bernhard treiben. Im IV. Sermon spricht Bernhard von ihnen. Die Seele bekennt, daß sie in allen Tugenden geübt sei, im Fasten, in Andachten, Beten, Liebesdienst an den Brüdern – aber danach klagt sie: totum constat de consuetudine. anima mea sicut terra sine aqua.

[228] Serm. III, 2 (nach Jesaja 52,1 f.)
[229] Serm. II, 3; vgl oben |519|.
[230] Serm. III, 4.

Die Gefahr des frommen Lebens liegt in der Gewohnheit. Zumal im Mönchtum. Die consuetudo ist nicht geringer als die Sünde. Sie ist kein Leben, sondern Dürre. Nur Werke tun, kein Leben aus der Hand Christi.

Aus solcher Not wird der Ruf nach dem dritten Kuß geboren, nach der Einswerdung mit dem heilig[en] Geist.

22 a: Jesus Christus bei Bernhard von Clairvaux |527–544|

|527| Es klingt so ungeheuer einfach, und ist es bei Lichte besehen doch keineswegs, wenn Bernhard als Ziel des Wissens die Erbauung nennt. Daß er damit zunächst sagt: Wissen ist nicht um seiner selbst willen da – weder im sachlichen noch im persönlichen Sinne, das dürfte deutlich sein. Scire, ut sciam – das ist ihm Neugier, Scire ut sciar – Eitelkeit. Erbauen und Erbaut zu werden ist ihm hingegen charitas und prudentia.[231]

Erbauen – man wird zunächst an die Stilform denken, die sich damit verbindet, die erbauliche Rede, der Sermon. Darum entwirft B. keinen systematischen Aufriß einer Christologie, sondern sucht in Sermonen die Hörer bezw. Leser zu dem hinzuführen, der ihm Arzt und Bräutigam der Seele zugleich ist. Erbauliche Rede heißt also eine von dem Redner selbst wegweisende, zu dem der allein erbauen kann, hinführende Rede. Das setzt sich Bernhard zum Ziel, den einzelnen ins Verhältnis zu Christus zu setzen, den einzelnen aus seinem innersten wesen heraus. |528| Seine Gedanken sind Hinleitungen zu den verba magistri, die als das Ziel gelten. Er wird so der vorbildliche Prediger des Mittelalters.

Aber in dem Begriff der Erbauung liegt außer diesem formalen ein sachliches Moment. Nur der Demütige vermag erbaut zu werden. Der *Demütige* – das heißt nicht: *der Gedemütigte*. Bernhard führt im 34[.] Sermon diese Unterscheidung aus, zwischen der humiliatio und der humilitas.[232] Demütigung ist ein Schicksal, zu dem der, der von ihr betroffen wird, in ganz verschiedener Weise Stellung nehmen kann. Er kann sie trotzig, gelassen und gern tragen. Das letzte ist das höchste. Da rühmt sich der Mensch seiner Schwachheit. Wer dies kann, der heißt ihm humilis. Der allein ist gerecht. non humiliatis, sed humilibus dat Deus gratiam. Nicht jede Demütigung führt zur Erlösung, sondern allein die, quae de voluntate venit. Und demütig ist, qui humiliationem convertit in humilitatem. |529|

[231] Hier eine Kurzfassung der Stelle aus Serm. XXXVI, 3; vgl. |543|.

[232] Auch die letzten beiden Hauptworte sind unterstrichen; doch wie es scheint nachträglich. Endgültige Klarheit kann nur das Original der Handschrift ergeben.

Dieses convertere nennt Bernh. gern cognitio sui. Die Selbsterkenntnis ist ihm der unvermeidliche Weg zur Demut. „Si (nos ignorantia) nostri (tenet), quomodo humiles erimus, putantes nos aliquid esse, cum nihil simus" (327)[233] Sie sehen also, wenn B. Selbsterkenntnis fordert, dann setzt er dabei eine bestimmte Situation voraus: die ignorantia sui.[234] Dabei wird man gut tun, dieses Wort lieber mit Verblendung als mit Unkenntnis zu übersetzen. Denn es geht Bernhard nicht um das sokratische γνῶθι σαυτόν, er will nicht sagen: Alles Erkennen hat bei deiner eigenen Existenz anzufangen, sondern um das christliche μετανοεῖτε, um die Beseitigung und Aufhebung einer irrigen *Wertung* seiner selbst. In dieser cognitio sui wird der Hochmut des Menschen vor Gott zerbrochen, der Hochmut, der nach Bernhard die Wurzel aller Sünde ist:

Quantum mali venit de ignorantia nostri, utique peccatum diaboli et initium omnis peccati – superbia.

Man glaubt, Luther zu vernehmen, wenn man Bernhard so reden hört. |530| Das Bedeutsame ist nun, daß Bernhard das Gericht über solchen Hochmut nicht selbst vollzieht – sondern er vollzieht es, *indem er auf die Gestalt des irdischen Jesus Christus hinweist.* Dessen Lebensgeschichte, sein Wandel durch die Welt ist Gericht und Erlösung.

Bei Bernhard finden sich die ersten Ansätze einer dem evangelischen Glauben gemäßen Darstellung der Geschichte Jesu. Er vermeidet den Abweg des leeren Dogmatismus ebenso wie den des sozinianischen Historismus. Und er vermeidet sie darum, weil das Leben Jesu ihm die Offenbarung der maiestas Dei ist.

Was heißt maiestas Dei? Bernhard, der oft genug davor warnt, sich in Speculationen der Majestät Gottes zu verlieren, bestimmt sie negativ: Es ist ein Wirken ohne Mittel. „Auf seinen allmächtigen Wink ist ohne Verzug jedwedes Werk da, er bedarf keines Mittlers und keiner Hilfe, er erhält ohne Hände, er lehrt ohne Zunge, er eilt

[233] Die Stelle aus der XXXVII. Predigt (Abs.5) heißt im Wortlaut: Caeterum, si nos ignorantia Dei tenet, quomodo speramus in eum quem ignoramus? si nostri, quomodo humiles erimus, putantes nos aliquid esse, cum nihil simus?

[234] Vom Anfang dieses Absatzes „22 a" an ist Bernhard so ausgeschrieben oder so abgekürzt worden, wie im Original. Ab hier wird der Name um der Lesbarkeit willen wieder ausgeschrieben wie z.B. immer das Wort „und" (Iwand häufig „u.")

ohne Füße.“ [235] |532| Wir unterscheiden nur darum zwischen Wille und Werk, weil Menschen des Leibes bedürfen, um auszuführen, was sie wollen. Bei Menschen ist der Leib der Mittler von Wollen und Tun, und daher ist ihr Tun begrenzt nach Zeit und Möglichkeit.

Denken wir uns dieses Mittel weg, denken wir uns einen Willen, der keiner Hände bedarf, um sein Werk zu wirken, dann vermögen wir nicht mehr zwischen Wollen und Tun zu scheiden. Beides ist eins: Dann ist die Wirklichkeit die Begegnung mit solchem Willen – und dann ist solcher Wille immer Wirklichkeit. Das ist ein leichter Schimmer göttlicher Majestät – wir sollen in allem, was ist, den wirkenden Willen Gottes anbeten. |533|

Das Bedeutsame ist nun, daß Bernhard nicht aus eigener Vollmacht zu solcher Selbsterkenntnis antreibt, er wußte nur zu gut, daß der Mensch, der in sich verblendet ist, nicht seine eigene ignorantia bemerkt. Sondern an dem Aufweis der Gestalt Jesu sucht er jene cognitio sui, jene echte Demut zu erzielen, wohl wissend, daß die Zeit, das Leiden kund zu tun, nur dann ist, wenn der Arzt zur Stelle ist.

Jesu Wandel unter den in ihrer eigenen Wertung blinden Menschen wird damit zum Gericht und zur Erlösung. Iudicium und misericordia nennt Bernhard die Füße Christi, um damit anzuzeigen, was es heißt, daß er durch die Zeiten schreitet. Unter desem Gesichtspunkt entwirft er auch eine Skizze der Geschichte Jesu, freilich in anderer Art, als es der Humanist Sozin getan. |534|

Denn ihm ist das Leben Jesu Offenbarung der Majestät Gottes. Das ist der Blickpunkt, unter den er Jesu Taten und Worte stellt. Was heißt ihm nun „Majestät“. Bernhard sagt einmal, Gott wirkt ohne Mittel: „auf seinen allmächtigen Wink ist ohne Verzug jedes Werk da, er erhält ohne Hände, er eilt und hilft ohne Füße, er lehrt ohne Zunge.“[236] Er meint mit diesen scheinbar so banalen Sätzen dies, daß Gottes Wirken ohne das Werkzeug körperlicher Organe vor sich geht. Und er trifft damit ein wesentliches Moment. Denn wir unterscheiden zwischen Wille und Werk, weil Menschen des Leibes bedürfen, um auszuführen, was sie wollen. Der Leib ist Mittler von Wille und Werk. Fällt solches Mittel weg, dann fallen Wille und Wirklichkeit zusam-

[235] Seite |531| enthält fünf Ansätze, als *den* Unterschied die „Körperlichkeit“ des Menschen zu bestimmen, deren Fehlen bei Gott den Abstand zwischen Willen und Werk wegfallen läßt.

[236] Das Zitat steht schon auf Seite |530| unten, bevor die gestrichenen Entwürfe fol gen; ist es hier ursprünglich? Jedenfalls wirkt der Text hier sorgfältiger.

men, dann können wir – auch wenn wir möchten – jene Unterscheidung, die wir bei Menschen machen, nicht mehr vollziehen.

Die maiestas Dei finden, heißt dann – in der Wirklichkeit Gott walten sehen – und in Gottes Willen die einzige Wirklichkeit sehen. Das wäre |535| ein Leben in der Anbetung göttlicher Majestät.

Und es ist nicht nötig, davon im Irrealis zu reden, sondern es gibt ein Leben, welches nach diesem Gesetz verlaufen ist – das ist das Leben Jesu. Das Wirken Jesu ist wunderbar, in carne et per carnem potenter et patenter operatus est mira. Das Wunder ist keine Ausnahme des Wirkens Jesu, sondern gerade dessen Qualität. Denn Jesu Wirken macht nur das Wirken der maiestas Dei offenbar und zerbricht damit den Irrglauben der Menschen an die Majestät der Dämonen und Gewalten, die ihr Abfall vom Glauben an Gottes Stelle gerückt hat. Sie leiten ihr Sein nicht mehr vom Wirken Gottes ab, sondern von der Natur – und dieser Irrwahn zerbricht das Leben des, der das Tun des Willens Gottes seine Speise nannte. So sieht Bernhard die Heilung der Aussätzigen, das Sehend-machen der Blinden, die Wiedergabe der Sprache an die Stummen – als den Erweis dessen an, daß Gott der Schöpfer der Welt ist: „Du öffnest deine Hand und erfüllest alles was da lebet mit Wohlgefallen." |536| Weil Jesus den Tod vertreibt, die Dämonen bannt, die Sünde vergibt – und damit den Teufel vertreibt – darum kann er sagen:

Nun ist das Gericht der Welt.[237]

Es ist offensichtlich, daß diese[s] Wirken Jesu im Sinne des Gerichtes zugleich ein Offenbarmachen der Barmherzigkeit ist an denen, die nun frei, sehend, lebend, sündlos werden. Wir erkennen, die maiestas Dei wird zur Klammer, Gericht und Erlösung zu verbinden, und dies ist die Signatur dieses *einzigen Lebens*. Daher kann hier die Majestät Gottes angeschaut werden ohne zu vergehen, denn das Gericht kommt nicht allein – felix mens, cui semel Dominus Jesus *utrumque infixerit pedem.* Selig der Geist, in den der Herr Jesus einmal *beide* Füße gestellt hat.[238]

Wie Sie aus diesem Zitat ersehen, denkt sich Bernhard Jesus also durch die Zeiten schreitend. Doch welches sind die Spuren seiner Füße? An zwei Zeichen mögt ihr sie erkennen, die jede Seele trägt, in die die Spuren göttlicher Begegnung eingedrückt sind: Ipsa sunt timor

[237] Serm. VI, der ganze Absatz 4.
[238] Serm. VI, 8.

et spes. Furcht und Hoffnung als die innersten Regungen der Seele sind dem Bernhard |537| [... erg. etwa: Spuren?] des in der Menschheit wandelnden Jesus. Furcht ist ihm dabei so wenig als Hoffnung eine reine Empfindung – vielmehr die Repräsentation des Gerichtes bezw. der Barmherzigkeit Christi: *repraesentant imaginem.* An dem Bilde des irdischen Jesus Christus lernt der Mensch timor Dei und spes Dei.

Zuweilen ist es mir Armseligem vergönnt, sagt Bernhard, zu den Füßen Jesu zu sitzen.[239] Aber wenn ich dann seines Erbarmens vergesse und allzu lange dem Gericht nachhänge, unter dem Antrieb des Gewissens, dann werde ich bald von unglaublicher, erbärmlicher Angst befallen – dunkeler Schrecken umgibt mich, aus der Tiefe rufe ich mit bebenden Lippen: Wer kennt die Gewalt deines Zorns und wer vermag deinen Grimm [zu] ermessen.

Und wenn ich dann davon abkomme und zu stark an deine Barmherzigkeit mich halte, dann befällt mich im Gegenteil Sorglosigkeit und Nachlässigkeit. Mein Gebet wird lau, mein Tun verdrießlich, ... meine Rede unbedacht..

Nur ans Gericht denken, stürzt in den Abgrund der Verzweiflung – nur sich auf die Barmherzgkeit berufen, wirkt verwerflichste Sicherheit. Darum gilt es die Kunst zu lernen, beides im Gleichmaß zu üben. |538| Bernhard erkennt, daß der echte Gebrauch der Geschichte Jesu der ist, daß wir hier den unbegreiflichen Mittelweg, zwischen desperatio und securitas finden, jene regia via Christiani, von der Luther nachher soviel zu sagen weiß.

Diese Mitte findet Bernhard im Anrufen des Namens Jesu. Was ich sonst bei keinem der mittelalterlichen Theologen fand, das hat Bernhard – er hat die hohe Bedeutung des nomen Jesu herausgestellt: Effusum est nomen, quod quicumque invocaverit, salvus erit.[240] Selig sein – heißt eben jenen Weg der Mitte finden – und selig ist, wer den Namen Jesu anruft. In seinem Namen soll die Buße gepredigt werden und die Vergebung der Sünden. Sein Name ist teuer und wohlfeil zugleich. Man erkennt hier, wie ferne dem Bernhard jede Werkgerechtigkeit liegt: Denn es gibt kein wohlfeiler Werk, als die declamation dieses Namens.[241]

---

[239] S.aaO, 9 – endend in dem Zitat von Psalm 90, 11 f. nach der Vulgata.
[240] Serm. XV, 3.
[241] Serm. XV, 4 (nach Römer 8, 17). – declamation ist zu Beginn mit lateinischen, dann mit deutschen Buchstaben geschrieben, Iwand bewegt sich in Gedanken zwischen Latein und Deutsch hin und her, auch, wo er nicht Bernhard zitiert.

Particeps nominis sum, sum et hereditatis. [Christianus sum, frater Christi sum.] Si sum, quod dicor, h[a]eres sum Dei, cohaeres Christi – |539|[242]

"Wenn ich den Namen <Jesus> nenne, dann halte ich mir einen Menschen vor, sanftmütig und von Herzen demütig, gütig, ernst, keusch, barmherzig und durchstrahlt von Würde und Heiligkeit – und ebendiesen bete ich an als Gott, den allmächtigen, der mich hält durch sein Beispiel und mich stärkt durch seine Hilfe."[243] Damit schließt er einen längeren Abschnitt, in dem die bekannten Worte vorkommen: Jesus mel in ore, in aure melos, in corde jubilus.[244]

Bernhard hat damit der Christologie neue Wege gewiesen: Die Menschheit Christi wird zum *Bilde*, das den Glaubenden *begleitet*, zum Mittel, Gott nahe zu bleiben, zum unverlierbaren Gottesbesitz. Denn so unverlierbar dieses Bild ist, so unverlierbar der Name ist, so gewiß ist die Hilfe. Daß Luther dann diese Bahnen weiter verfolgt hat, ist Ihnen gewiß bekannt: „Weil wir nu Christo durch Gott gegeben sind als an dem wir hangen sollen und nur auf seinen Mund sehen und hören – so muß man das Fleisch und Blut nicht so hinwerfen, sondern darein kriechen und füllen – als dahin uns der Vater will gelegt haben. Ja, sich selbst finden lassen.[“] |541|

Bernhard weiß, daß – weil die Seele ihr Leben lang nicht genest, – Christus der Arzt immer ihr Verlangen bleibt, qui sanat contritos corde et alligat contritiones eorum.[245]

Was ist dem Bernhard nun Christus als der Bräutigam? Man darf nicht sofort an die unio mystica denken, die bei Bernhard garnicht vorkommt, – sondern er sagt: Es gibt Menschen, die müde wurden in geistlichen Studien, die alle Empfindung verloren, die nun traurig die Wege Gottes wandeln, die in Gewohnheit erstarren.

Itaque pacem, pietatem, justitiam Deus in nobis loquitur; nec talia nos cogitamus ex nobis, sed in nobis audimus. Caeterum homicidia, adulteria, furta, blasphemiae, et his similia, de corde exeunt (Matth.

[242] Serm. XV, 4. – Es folgen die Seiten 539, 541, 543 jeweils einseitig beschrieben.
[243] Siquidem cum nomino Jesum, hominem mihi propono mitem et humilem corde, benignum, sobrium, castum, misericordem et omni denique honestate ac sanctitate conspicuum, eumdemque ipsum Deum omnipotentem, qui suo me et exemplo sanet, et roboret adjutorio. Serm. XV, 6.
[244] Serm. XV, 6.
[245] Serm XXXII, 3 (Psalm 147,3).

XV, 19): nec audimus ea, sed dicimus. Denique *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* (Psal. XIII, 1). Et propter hoc *irritavit impius Deum,* quia *dixit in corde suo: Non requiret* (Psal. IX, 13). Sed est praeterea quod 0948B corde quidem sentitur, non tamen cordis est verbum.

Ergo ubi contingit, tale aliquid pati, si misertus Dominus appropriet nobis in via qua ambulamus, et incipiat loqui de coelo, qui de coelo est – narrare de civitate Dei, de pace aeternitatis, de statu aeternitatis[246] – dico vobis, erit pro vehiculo animae dormitanti et pigritanti laeta narratio, ita ut pellat omne fastidium ab animo audientis et a corpore fatigationem. Das sind dann die Worte des Bräutigams an uns: pacem, pietatem, iustitiam Deus in nobis loquitur: nec talia nos cogitamus in nobis, sed in nobis audimus. – corde quidem sentitur, non tamen cordis est verbum.[247] |543| Das Heil soll die Ordnung, die Liebe den Eifer, die Erbauung das Ziel bestimmen. Denn das ist Bernhards letztes Motiv: Wissenschaft soll erbauen. Sunt namque, qui scire volunt, ut sciant, curiositas – Sunt – namque, qui scire volunt, ut sciantur, – vanitas[248]

« Sed sunt, qui scire volunt, ut aedificent, et charitas est, et item qui scire volunt, ut aedificentur, et prudentia est. »[249]

Wenn Ziel des Wissens die Erbauung ist, – die erbauende Predigt an andere, die erbauende Einsicht für den Wissenden selbst, – dann kann freilich die cognitio sui nicht zum Ziel führen – denn sie führt ja zur humiliatio. Aber sie ist die praeparatio ad aedificandum, das Fundament, darauf Gott seine Erkenntnis baut. Die cognitio sui ist also der Gegenpart der cognitio Dei – und diese demütigende und erbauende Weise des Wissens ist die Grundlage bernhardinischer Christologie. |544|

Die Christologie ist begründet in dem Wissen des Menschen um sich und um Gott. Nemo absque illa cognitione salvatur. noveris te, ut Deum timeas, noveris ipsum, ut aeque ipsum diligas.[250]

---

[246] Die Stelle in Serm. XXXII, 4 lautet bei Bernhard so: … narrare etiam de civitate Dei, de pace civitatis, de aeternitate pacis, de statu aeternitatis … .
[247] Serm. XXXII, 5; Bernhard schreibt: nec talia cogitamus *ex* nobis.
[248] Vollständig bei Bernhard: Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant; et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt, ut sciantur ipsi; et turpis vanitas est.
[249] Es folgt ein Persius-Zitat, dann noch die Anprangerung des Wissens um schnöden Gewinns willen. Das Ganze findet sich in Serm. XXXVI, 3.

Damit hat Bernhard die Linie zum einzelnen in einer ganz anderen Weise herausgearbeitet, als etwa Anselm. Hier wird die Richtung angeschlagen, in der wir dann Luther wiederfinden.

–

Die Christologie, sagten wir, muß man ganz in diesem Aufbau der Wissenschaft verstehen. In zwei Gestalten sieht Bernhard Christus, als *den Arzt* und als den *Bräutigam* der Seele. Er ist *medicus et sponsus animae.*

Es sind verschiedene Empfindungen, mit denen die Seele Christus begegnet: Wer in dem Gedenken an sein verlorenes Leben zu Gott sagt: Noli me condemnare, wer noch versucht wird im eigenen Gewissen, der sucht nicht den Bräutigam, sondern den Arzt.[251] a quanta me amaritudine liberasti frequenter adveniens, Jesu bone". –

[250] Serm.XXXVII, 1.

[251] Serm. XXXII, 3. Qui enim nondum invenitur ita affectus, sed compunctus magis actuum recordatione suorum, loquens in amaritudine animae suae dicit Deo: *Noli me condemnare* (Hiob 10, 2); hic talis non sponsum requirit, sed medicum.

23. Stunde Luther |545–560|

|545| Wenn Luther von der Gottmenschheit Christi redet, dann entfaltet er diese nach zwei Seiten hin. Er betont einerseits die hohe Bedeutung der Menschheit, die ihm der einzige Zugang zu Gott ist – und weist daneben darauf hin, daß aber niemand in diesem Menschen Gott und sein Wort finden kann, es sei denn, Gott selbst gebe es ihm. Beide Gedanken entsprechen einander, denn darum ist die Erkenntnis Christi jenseits von aller Vernunft, weil Christum nur der erkennt, der in ihm Gott findet. „soviel schaffet das wort, wo es angenommen wird, das man erkennet, das Christus von Gott ausgegangen und gesandt ist, das ist, das alles, was er redet, Gottes wort und wille, und was er tut und schaffet, des Vaters werk und befehl ist, und das alles uns zu helfen. Denn dies ist das Erkenntnis, davon er droben gesagt hat, daß darin das ewige Leben stehe; aber ein solcher schatz, der *allerWelt verborgen ist*, das sie nimmermehr dazu kommen, und eine solche Kunst, die keine Vernunft noch weisheit auf Erden erlangen kann.“[252] |546|

Auch steht es ja so, daß wenn Christus der Weg ist, – es töricht ist, zu fragen, ob es einen Weg der Erkenntnis Christi gibt. Das heißt nach dem Weg zum Wege fragen. Das heißt, das Nahesein und Gegenwärtigsein Christi übersehen. Denn sein Wandeln unter uns hat alle Frage nach dem „Wege“, nach der Methode, überflüssig gemacht.

„Denn, wie ich immer gesagt habe, das ist der einige Weg, mit Gott zu handeln, daß man nicht anlaufe, und die rechte Stufe oder Brücke, darauf man gen Himmel feret, das *man hinieden bleibe* und sich henge an das Fleisch und Blut, ja an die Wort und Buchstaben, die aus seinem Munde gehen, dadurch *er uns* aufs aller feinste hinaufführet zum Vater, daß wir keinen Zorn noch Schreckbild, sondern eitel Trost, Freud und Fried fülen.“[253]

[252] Martin Luther, WA 28, 127, 23–128,7 (zu Joh 17, 8). Iwand übernimmt die Luthersche Schreibweise aus der WA nur zum Teil. Groß- und Kleinschreibung etwa des W am Wortanfang ist zudem nicht deutlich erkennbar.

[253] WA 28, 128, 17–23; Hervorhebungen von Iwand. Die Freiheit in der Textbehandlung ist hier sehr groß, z.B.: „... keinen Zorn und schrecklich bild, sondern eitel Trost, freud und fride finden und fülen.“

Wir erkennen hier deutlich, wie weit es Sache unseres Willens ist, ob wir Gott in Christo finden und wie weit nicht, wie weit es an uns liegt und wie weit in Gott. Denn daß wir Gott in Christo suchen, das ist unsere Aufgabe. |547|

Das ist, mit Paulinischen Worten geredet, die ὑπακοὴ πίστεως, der Gehorsam des Glaubens. Wir sollen Gott da suchen, wo er gefunden sein will. So weit kommt unser Wille wahrhaft in Frage. Wir sollen keinen anderen Weg beschreiten, als den, auf dem er uns entgegenkommt. Wir sollen diesen Weg gehen und nicht stillstehen und disputieren, warum Gott gerade diesen und keinen anderen Weg gewählt hat.

Ich habe diese Gedanken vor allem aus der Lektüre der Predigten Luthers über Joh[annes] geschöpft. Das sind zwei Stücke , das erste über Joh. 14–20, im Sept[ember] 1528 gehalten (WA 28) und das zweite über Joh 1–6 in den Jahren 1530–31 gehalten (WA 33). Beide Teile sind sehr ergiebig für die Christologie.

Die Menschheit Jesu Christi ist danach kein eigentliches Faktum mehr, sondern sie wird zum Tor, da Gott auf den Menschen wartet: Wer sie umgeht, umgeht Gott und zeigt damit, daß all sein vermeintliches Gottsuchen Schein ist, Wille, Gott nicht da zu begegnen, wo Gott uns begegnen will, Ungehorsam. |548| Also wenn wir auch niemals aus eigenem Vermögen Gott in Christo finden, so können wir doch Gott in Christo suchen. Denn das heißt nichts anderes als: *Wir können gehorsam sein.* Und das ist dann die Lösung jenes Widerstreites, daß so weit des Menschen Wollen in Frage kommt, als zum Glauben Gehorsam gehört – und daß so weit des Menschen Vermögen nichts ist, gar nicht in Frage kommt, als zum Glauben Offenbarung gehört.

Ob ein Mensch gehorsam ist, das prüft Gott daran, ob er ihn allein in Christo suche:

Luther weiß, wie sehr das wider die Natur geht: „Denn das ist allen menschen auf Erden angeboren, wenn man von Gott höret, daß sich jeglicher ein eigen bild und gedanken macht, damit er Gott eine gestalt und farbe will abgewinnen“ – und Luther weiß, daß die Vernunft des Menschen darin am meisterlichsten verfährt. Sie erfaßt Gott als das Gute, „daß sie ihm mit Werken diene“. „Aller Gottesdienst, der sinnliche und der vernünftige, den Menschen treiben, ist eitel |549| Abgötterei.“ „Soll man ihn aber richtig kennen, so muß Christus

kommen mit seinem Wort.“ (114)[254] Denn hier allein ist Glaube schlechthin Gehorsam. Ein Gehorsam, der keine Werkheiligen zeugt, sondern der den Menschen hören läßt auf das, was Gott ihm hier zu sagen hat. Der Glaubensgehorsam bindet uns an diesen einen Platz, die Vernunft sucht uns davon zu treiben.

Darum wendet sich Luther gegen die, welche erklären, „Fleisch ist kein nütze“ „als müsse der Geist allein mit Gott handeln und Christus selbst nach der Menschheit kein nütze sei.[“] Das heißt – sagt Luther – Christus Fleisch aufgelöset.[255] Hier erkennen wir die Bedeutung, die er der „einigen Person“ zumißt. Das Chalcedonense, das Dogma von den zwei Naturen in einer Person, nimmt unter seiner genialen und tiefsinnigen Ausdeutung folgende Wendung: Nein, Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen. Sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen. Es ist *eine Person* worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er |550| schlafen geht.[256] – oder „also kannst du auch nicht die Gottheit von der Menschheit abscheelen, und sie etwa hinsetzen, da die Menschheit nicht mit sey. Denn damit würdest du die person zutrennen und die menschheit zu hülsen machen, ia zum rock, den die Gottheit aus und anzöge, danach die stet oder raum were.“ (Clem. III. 398)[257]

Luther erkennt, daß man hinter die Person Jesu Christi zurückgeht, wenn man die beiden Naturen unterscheidet. Das ist nicht mehr Glaube, sondern Speculation. Glaube hat es immer mit der Person zu tun. Aber Luther hat, wohl als einziger seiner Zeit, auch begriffen, daß die Menschheit in Christus selbst das Erlösende ist. Das haben sonst nur die Morgenländer geahnt. Die Menschheit ist nicht conditio, sine qua non, nicht Mittel zum Zweck des Todes – sondern sie ist die Form, in der wir uns den Tod Christi aneignen: Sie macht es möglich, daß wir „an ihm hangen“. |551|

[254] WA 28, 113, 31–33.35; 114, 11.
[255] WA 28, 118, 37 – 119,17.
[256] O.Clemen (Hg.) Luthers Werke in Auswahl, Dritter Band, Berlin 1929, 397, 29–33 (WA 26, 333, 6 ff. „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ 1528.)
[257] Clemen, aaO 398, 2–6. – Iwand gibt auch hier die Luthersche Schreibweise nur teilweise genau wieder (vgl. etwa: „Also kanstu auch nicht die Gottheit von der menscheit abschelen / und sie etwa hin setzen ...“).

Wer sich an ihn hängt, den zieht der Christus hinauf. Und auch das „Hangen“ ist nicht äußerliches, sondern es ist das Band der Liebe, das uns an ihn bindet. Denn „am Kreuz und in der mutter schoß siehet man nichts denn einen Menschen, an dem kein zorn noch schrecken ist“.[258] Luther weiß, daß der Mensch Jesus Christus Menschen für Gott gewinnt. Wer im Menschen Jesus Gottes Liebe sehen könnte – der, so sagt er – hätte gewonnen Spiel.

Aufs lieblichste kann nun Luther solches Hangen an der Menschheit beschreiben. Zum Worte Jesu: Wer mich siehet, der siehet den Vater – schreibt er: Darum sollen wir diese Sprüche wohl in uns bilden und spiegeln und uns gewöhnen, den Herrn Christus also anzusehen und hören, als die wir gewiß den Vater sehen und höreten, und uns also ganz und gar in ihn wickeln und verbergen, ja mit ihm in dieselben Windeln kriechn und an das holz heften, und binden und nicht lassen heraus locken in die bloße Majestät zu fahren, auf daß uns der Teufel nicht übereile, welcher Christum auflöst auf die |552| subtilste Weise, daß er Gott und Mensch in Christo voneinander scheide“.[259]

Oder Luther sagt: „Weil wir nu Christo durch ihn gegeben sind, an dem wir hangen sollen, und nur auf seinen Mund hören und sehen, so muß man das Fleisch und Blut nicht so hinwerfen, sondern darein kriechen und hüllen, als dahin der vater uns will gelegt haben, ja sich selbst finden lassen.“ (120)[260] Diese Stelle[n] machen offenbar, daß der allein die Menschheit Christi begreift, der sie nutzt. Die Menschheit ist der Weg zu Gott, es gibt keinen Weg zum Weg, sondern es gilt das einfache |553| Kommet her zu mir. Sein Dasein unter uns enthebt uns der Frage, wie gelangen wir *zu* ihm.

Damit ist die eine Seite der Sache skizziert. Die Menschheit Jesu Christi als der Ort, da Gott auf die Menschen wartet, das Tor der Ewigkeit in der Zeit. Aber damit ist auch die andere Seite gegeben, daß niemand zu Christus gelangen kann, es sei denn Gott ziehe ihn dahin. Damit will Luther sagen, daß die Erkenntnis Gottes im Menschen Christus Gottes und nicht der Vernunft Werk sei. „Denn ich habe gesagt, wer Christum mit der Vernunft Augen ansihet, der sihet nichts denn einen elenden verlassenen Mann, da geht er auf Erden dreißig Jahr, das sein niemand acht noch gewahr wird, ja, da er soll all seine Herrlichkeit beweisen, lesset er sich aufs schmehlichste ans

[258] WA 28, 117, 25 f.
[259] WA 28, 118, 26–34 (zu Joh 17, 6).
[260] WA 28, 119, 34 – 120, 16.

Kreuz hängen und töten“ (28, 138, [17–22]). Damit gibt Luther die Grenze an, die der menschlichen Vernunft gezogen ist. Daß uns dieser Mensch Gottes Offenbarung ist, kann keine Vernunft beweisen noch erkennen. „Die Vernunft spricht, es sei Christus nur ein Mensch und seine rede nur menschen wort. Aber darnach, wenn du gerne mit dem Wort umgehst, liesest, horest es predigen und liebest dasselbige, so wird’s einmal und balde dazu kommen, das du sagest: Gott hats selbest geredet, und sprechest: warlich |554| das ist gottes wort: wenn du das dazu setzen *kannst*, und du fühlest es in deinem herzen, dann rechne dich unter die Schueler des Herrn Christus und du wirst ihn dann wohl lassen Meister sein und dich gefangen geben.“ (148, 33)[261]

So kennt Luther keine andere Methode, Gott zu hören, als die praktische des Umganges mit Christus in seinem Wort. Die Menschheit ist die Methode, um die Gottheit zu finden. Das μένειν ἐν αὐτῷ – ist der Weg, um Schüler Gottes zu werden. In unwiderleglicher Weise wird hier alle menschliche Einmischung, alle kirchliche Autorität abgelehnt. „also wenn du von S[ankt] Paulo oder mir die predigt hörest, so hörestu Gott den Vater und wirst dann *mein* Schüler nicht, sondern des Vaters Schüler, denn ich rede es nicht, sondern er, ich bin auch nicht dein meister, sondern wir beide als du und ich, wir haben einen Schulmeister und Lehrer, den vater, wir sind auch beide Schüler, allein daß der Vater durch mich mit dir redet.“[262]

Oder: „Gott hat befohlen, daß wir in glaubens sachen auch auf keinen Apostel sollen sehen, auch nicht auf Propheten oder sonst jemands, denn der glaube stehet nicht in menschlicher gewalt, sondern auf göttlicher eigener Kraft.“ Drum soll man niemandes ansehen, weder Fürsten noch herrn, Doctor noch Schüler – sondern der glaube soll keinen anderen grund haben denn das wort Gottes (476 [d.h. 33, 476, 33–39. 4–7]). |555|

Somit ist die Gnade, die ein Mensch in Christo findet, Gottes alleinige Gabe: „So dir Christus freundlich und süße ist und dich tröstet, so tröstet dich Gott der Vater selbst.[263] Hangest du an dem Herrn Christo, so bistu gewißlich unter dem Haufen, die Gott von anfang an

[261] WA 33, 147, 23 ff. (zu Joh 6, 44).
[262] WA 33, 148, 31 – 149, 2.
[263] WA 28, 123, 26 f.

dazu erwehlet hat, sonst würden sie nicht herzu kommen und solche Offenbarung hören und annehmen.“[264]

Das Ergebnis scheint mir ganz eindeutig. Die Gottmenschheit ist Luther der Grund dafür, daß Glaube Gehorsam und Gewißheit ist. *Gehorsam*, – denn niemand soll in die Majestät klettern und mit seinen Gedanken flattern, sondern in der Menschheit Gott suchen. Und *Gewißheit* – denn niemand kann andere oder sich selbst dahinein führen, sondern Gott wird nur durch Gott erkannt. Luther hat das alte Dogma darum so herrlich ausgelegt, weil er es zum Glauben in Beziehung gesetzt hat und dessen beide wesentlichen Merkmale:

ὑπακοή und πίστις im Sinne des πεπίστευμαι = ich bin gewiß,

damit dogmatisch und nicht psychologisch begründet werden. |556|

Nun hat de facto erst der Abendmahlsstreit die Christologie Luthers zur Entfaltung gebracht, gerade in diesem Stücke. Der Abendmahlsstreit hat bisher keine, den Erfordernissen der Sache entsprechende christologische Darstellung gefunden. Dagegen liegt eine glänzende Darstellung von kirchenhistorischer Seite: W.Köhler, Luther und Zwingli. 1924 [Leipzig 1924. Gütersloh 1953]. Gut sind vor allem die Darstellungen der Schweizer, Zwingli, Bucer, Oekolampad. Vorzüglich ist der Verlauf geschildert.

Von Luther selbst kommen in Frage: Die beiden kleinen Schriften: Antwortschreiben an die Christen zu Reutlingen 1526 und Sermon von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi wider die Schwärmer, 1526 (beide WA 19). Dann die beiden großen Schriften: Daß diese Worte: Das ist mein Leib – noch fest stehen. 1527. Und Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528.[265] Dazwischen liegen immer eine Gegenschrift der Schweizer resp. Straßburger.

Jeder Theologe muß eine der beiden letzten großen Schriften gelesen haben. Sie gehören mit zu dem Gewaltigsten, was Luther in der Polemik geleistet hat. Er fährt mit seinen Schwermern groß daher. „Wer die Lügen will gewaltiglich stürzen, der muß an derselben statt gar offentliche, gewisse und bestendige Wahrheit stellen. Denn Lügen

[264] WA 28, 121, 33–36.
[265] Bei den beiden letzten Schriften am Rand: WA XXIII. –WA XXVI.

furcht noch fleucht |557| nicht, bis die helle bestendige Wahrheit komme.‘‘[266]

Hier zeigt sich der entscheidende Gegensatz zwischen Luthers Theologie und der Theologie der Humanisten. Luther versteht deren Kritik um der Kritik willen nicht. Willtu abbrechen, so baue auch widder.[267] Wie wenn eine riesige Kraft sich einem reißenden Strom entgegenwirft, so wirft sich Luther der reißenden Bibelkritik der Schweizer entgegen und baut das Bollwerk seiner Sakramentslehre. Es geht ihm dabei wahrlich um mehr als um dies eine Stück – es geht ihm um sein ganzes Werk, hier steht der Reformator gegen die Humanisten, und, was bereits bei Erasmus deutlich wurde, das wird nun hier mit neuer Eindringlichkeit zur Tatsache: Luther steht dem Humanismus ebenso fremd gegenüber wie dem Katholizismus. Beide bedrängen ihn und er nimmt den Zwei-Fronten-Kampf auf.

Aber welches sind nun dabei seine leitenden Gesichtspunkte: Da ist vor allem, was vielleicht erstaunlich erscheint, die rein geistige Fassung des Gottesbegriffs zu nennen. |558|

Ja, das klage ich auch, daß diese fleischlichen geister, so kaum auf der erde kriechen koennen, ym glauben unversucht, yn geistlichen Sachen unerfahren, wollen ynn die höhe über den wolken fliegen und solche hohe heimliche und unbegreifliche Sachen nicht nach Gottes worten, sondern nach ihrem kriechen und schreyten auf erden messen und richten. So geht’s denn, wie die Poeten von [dem] Icaro sagen: Denn sie haben auch fremde feddern (die Schrift) gestohlen und mit wachs angeklebt (Das ist, mit der vernunft ihrem Synn *eben* gemacht) und fliegen also in die höhe. Aber das wachs zerschmilzt und sie fallen yns meer und ersauffen ynn allerlei irrtum.– Und dann heißts hier: Der glaube muß hie die vernunft blenden und sie aus der leiblichen begreiflichen Weise heben in die andere, unbegreifliche weise:

Die Bedeutung dieses Einwandes ist kaum zu unterschätzen. Luther verficht das Dasein Christi, aber er verzichtet darauf, sich eine Vorstellung davon zu machen, denn „Gott ist nicht ein leiblicher Raum oder stet“. [268]

|559|

[266] Luther, WA 26, 267, 3–6 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, auch in Clemen Bd.3).
[267] WA 26, 267, 27.
[268] WA 26, 334, 6–15.23–24, 335, 30.

Die Schwermer, (so nennt Luther immer den Zwingel und die seinen) sagen: Christus sitzet zur Rechten Hand Gottes. Daher kann er nicht im Brot sein. Die Entgegnung Luthers ist diese: „Wenn wir sie nu hie fragen, was sie Gottes rechte Hand heißen, da Christus sitzt, acht ich, sie werden uns daher schwermen, wie man den Kindern pflegt vorzubilden einen gaukelhymmel, daryn ein gülden stuhl stehe und Christus neben dem vater sitze in einer chorkappen und gülden krone, gleich wie es die maler malen. – Aus welchen kindischen Gedanken mus denn weiter folgen, das sie auch Gott selber an einen Ort ym Himmel auff den selbigen gülden stul binden, weil außer Christo kein Gott ist.[269]

Und nun hebt Luther an: die schrift aber lehret us, daß Gotts rechte Hand nicht sey ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge sein, – sondern sey die allmächtige gewalt Gottes, welche zugleich nirgend sein kann und doch an allen Orten sein muß. Nirgend kann sie an einem einigen Ort sein, denn wo sie irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie |560| daselbst besprechlich[?] und begreiflich[270] sein, wie alles dasjenige, was an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort begreiflich und abgemessen sein. Die göttliche gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreiflich und unermeßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Widderum muß sie an allen orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten baumblatt. Denn Gott ists, der alle Dinge schafft, wirkt und erhellt. Darum muß er ja in einer jeglichen creatur ynn yhrem allerynwendigsten, auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts gegenwärtigeres noch ynnerlicheres seyn kann yn allen creaturen denn Gott selbst mit seiner gewalt.[271]

Und Luther greift nun zu grimmigem Spott: Sie bekennen, das Christus sey zur Rechten Gottes, und damit wollen sie gewonnen haben. Das ist das greuliche Schwert des Risen Goliat, darauf sie pochen. Nun aber, wenn wir auch eben dasselbige schwert nehmen und

[269] WA 23, 131, 18–20. (in: Daß diese Worte: Das ist mein Leib… noch feststehen.)
[270] Luther schreibt hier: „begreiflich und beschlossen“. Das erste Wort („beschlosslich“?) ist bei Iwand kaum zu entziffern, vielleicht ein Flüchtigkeitsfehler, wie auch in der folgenden Zeile bei Luther steht „beschlossen und abgemessen sein“.
[271] WA 23, 133, 19 – 134, 3 (in Auswahl).

schlügen Euch damit den Kopf ab und beweiseten eben mit dem spruch, daß Christi leib müsse im abendmal sein?[272]

Mit diesen Worten schließt offenbar die Christologie-Vorlesung. Ein Neuansatz für das Luther-Kapitel ohne Bezeichnung der Vorlesungsstunde [23.] folgt auf den Seiten |561–566|. Die kürzere Fassung, die mitten im Satz unten auf Seite |566| abbricht, wird im folgenden als Fragment auch wieder gegeben.

[272] WA 23, 143, 23–28.

Zu 23)

Luther (Fragment) |561–566|

|561|[273] Luthers Christologie ist darum nicht einfach zu entwerfen, weil er zunächst von einem anderen Punkte ausgeht. Ihm steht die Rechtfertigung allein aus dem Glauben im Mittelpunkt. Doch ist dieses sola fide zugleich eine bestimmte, inhaltlich faßbare fides. Das sola fide correspondiert der fides Jesu Christi und ist ihr Echtheitszeichen.[274] Denn wer da glaubt, daß Christus, Gottes Sohn, für uns gestorben ist – der kann nicht andererseits glauben, daß ihn seine Werke fromm machen. Eins widerspricht dem anderen. Ist Gerechtigkeit in Werken zu erlangen, dann ist Christus umsonst gestorben, und ist Christi Tod mir etwas wert, dann können mir meine Taten, Leistungen und Tugenden nichts, garnichts mehr wert sein. Christiani diffinitio est haec: credens solius Christi operibus solis sine propriis iustificari, a peccatis liberari et salvari. (Cl[emen] II S. 218.30) Christi diffinitio est: qui salvum facit populum suum a peccatis [eorum], donans illis sua [propria] merita et universam iustitiam. Die Werkheiligen setzen sich an Christi statt.. und handeln als ob sie der Welt Christus wären. |562|

Wenn nun Luther auch in erster Linie den Ton auf die Lehre vom *Glauben als dem Haupt der Werke* legt, so ist es doch offensichtlich, daß damit die andere, von dem Glauben an Christi Person eingeschlossen ist.

Wir finden darum auch vielfältige Ansätze zu einer speziellen Christologie bei Luther von vornherein. Aber zur Entwicklung gelangte diese erst durch die Abendmahlsfrage.[275] Hier tritt die Frage nach

[273] Die sauber geschriebene Seite beginnt unter dem Titelwort „Luther“ mit einem wieder durchgestrichenen Satz: „Das Bild von der Seele und Christus als der Braut und dem Bräutigam hat einen besonderen Platz in Luthers Christologie.“

[274] Hier klingt der ursprüngliche Titel von Iwands Habilitatiosschrift an: „sola fide und fides Jesu Christi“, auf Veranlassung der Königsberger Fakultät geändert in: Rechtfertigungslehre und Christusglaube, Leipzig 1930. Zur Bedeutung des Zusammenhanges s. dort u.a. S.20.

[275] Vgl. in der anderen Fassung die entsprechende Aussage auf Manuskriptseite 556 oben.

dem Verhältnis von Glaube und Werk ganz zurück, und jene andere Seite der lutherischen Christologie, die fides Jesu Christi – steht im hellsten Licht. Daher will ich auch hier die Christologie der Abendmahlsschriften getrennt behandeln.

In drei Momente[n] kann man die Eigentümlichkeit der Christologie Luthers in seiner Frühzeit festhalten: nach der religiösen, ethischen und dogmatischen Seite hin. Christus ist der Bräutigam der Seele, er ist die Aufgabe der Bruderliebe und ist, als Mensch von Fleisch und Blut, die Offenbarung der Gottheit.

Das Bild Christus der Bräutigam der Seele, übernimmt Luther von Bernhard. Er führt es aber in einer etwas anderen Weise durch. Christus der Arzt und Christus der Bräutigam ist ihm gleichsam eins. Dadurch, daß sich Christus mit seiner Liebe zu dem armen Hürlein Seele herab läßt, wird sie geheilt. |563|

Das klassische Dokument dafür findet sich in der Freiheit eines Christenmenschen: zum XII.

Nit allein gibt der glaub so viel, das die seel dem gottlichen wort gleich wird aller gnaden voll, frey und selig, sondernn vereynigt auch die seele mit Christo als eine brawt mit yhrem brewdgam. Auß wilcher Ehe folgt, daß Christus un die seel eyn leib werden, ßo werden auch beyder gutter, fall, unfall und alle ding gemein, das was Christus hat, das ist eygen der gläubigen ... [seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi.][276]

Das wesentliche an diesem Bilde ist die inhaltliche Verschiebung, trotz der gleichen Form – im Gegensatz zu Bernhard. Denn es kommt nun alles auf den Austausch an, darauf, daß meine Sünde sein und seine Gerechtigkeit mein werde. Erst von da aus wird *Einheit* begreiflich. Denn dieser Tausch soll so sein, daß keine unterschied mehr sein zwischen Christus und meiner Sünde „un nit anders tut, denn als [hett] er sie getan", ebensowenig zwischen „mir und seiner Gerechtigkeit" und also wird die Seele von allen sunden lauterlich durch yhren mahlschatzs das ist des glaubens halben, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit yhrs Brewdgams Christi.[277] |564|

Luther hat das Bild auch noch anders ausgeführt. Da hält die Seele mit ihrem Bräutigam Christus im Brautgemach vertraute Zwie-

[276] WA 7, 25. Da Iwand den Abschnitt mit Pünktchen schließt, wird er auswendig ergänzt haben, was am Satzende fehlt.
[277] WA 7, 26. Hier schreibt Iwand „brewdgam", nicht „breudgam", wie WA und Clemen schreiben; Iwands Schreibweise wirkt zuweilen altertümelnd.

sprache, während die Knechte draußen harren – um dem neuen Herrn zu Dienst zu sein. Die Knechte, das sind des Leibes Glieder, der Gedanken Kräfte, des Willens Vermögen – all dies gehorcht nun dem neuen Herrn.[278]

Der tiefere Sinn dieses Bildes liegt aber in der Überordnung des Persönlichen, Personhaften vor allem Werk. „Also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse werk tut – und seine Werke machen ihn nicht gut oder böse, sondern er macht gut oder böse werk.[“] Jene geheime zwiesprache der Seele mit Christus macht den Menschen daher zur freien Person, macht ihn gut und fromm und zum Herrn aller seiner Werke. |565|

In einer zweiten Richtung müßte man den Gedanken der Christologie verfolgen in Richtung auf die christliche Bruderschaft: Luther entwickelt seine Gedanken im Sermon von dem wahren Leichnam Christi und den Bruderschaften 1519. (Clem[en] I S. 196. WA 2, 739)[279].

Das Sakrament ist ein Gemeinschaftsmahl, mit dem Zwecke, alle Christen untereinander und auch mit Christus selbst zu verbinden. „also[?] in diesem Sakrament wird dem menschen ein gewiß zeichen, von gott selber gegeben, daß er mit Christo und seinen heiligen soll also vereinigt und alle ding gemein sein, daß Christus Leiden und leben seyn eygen sein soll. ... Wer einem Christen leides tut, tut es Christo.[280] „soll ich sterben, so bin ich nit allein im Tod, leid ich, sie leiden mit mir. Es ist mein Unfall Christo und den heiligen gemein geworden“. Luther spricht hier geradezu von „dem ganzen haufen des geystlichen Körpers“.[281] Das Leben der Gemeinde Christi ist nichts denn das Schicksal Christi in der Welt, es ist die Kirchengeschichte die Fortsetzung seiner eigenen Geschichte, wenn anders die Kirche selbst der Leib und er das Haupt ist. Brot und Wein wird zum Gleichnis. Wie im Brote viele Körnlein zerstoßen sind und eine Gestalt machen und im Wein viele Trauben gedrückt und einen Trank machen,

[278] Diese Stelle konnte ich bei Luther nicht nachweisen. Sie könnte aus einer Predigt über die königliche Hochzeit stammen, wo auch Knechte genannt sind.
[279] Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, in: Otto Clemen, Luthers Werke in Auswahl, Bd. 1, 196–212 (Bonn 1912)
[280] Clemen 1, 198,16–20. – Iwand zitiert nicht alle Sätze; es fällt ins Auge, daß bei dem Ausgelassenen zweimal die Heiligen wegfallen, die für den Luther von 1519 noch wichtig sind im kirchlichen Wortsinn von damals.
[281] Ebda 199, 25–27, dann 199, 15.

|566| also sollen und sein wir auch – Christus mitsamt seinen heiligen nimmt unser gestalt an, streit mit uns wider die sund, tod und alles übel, davon wir in Liebe entzündet nehmen sein Gestalt, verlassen uns auf seine Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit und seyn also durch Gemeinschaft seiner Güter und unsres Unglücks ein Kuchen, ein Brot, ein Leib, ein Trank und ist alles gemein.

O, das ist ein groß sakrament, daß Christus und die kirch eyn fleysch und eyn gepeyn seind.[282]

In diesem geistlichen Körper vollzieht sich die Verwandlung des einzelnen. Aber sie vollzieht sich nicht an ihm in seiner Isolierung, sondern indem ein Christ des andren Leid, not, elend, schmach zu seiner macht, des anderen Sünde vergibt und „seyn eygen natürlichen körper geringer achtet als seinen geistlichen Körper“ – da wird er verwandelt in das Bild und die Gestalt Christi.[283] Und so wird das Bild des geschichtlichen Christus das Vorbild, nach dem der einzelne Christ verwandelt wird. Luther spricht darum von der Verwandlung durch Liebe: „Dann wo die lieb nicht täglich wächst, und den menschen also wandelt, daß er gemein wird jedermann[284], – da ist die Bedeutung des ... [Sakraments verloren].

Hier bricht der Text mitten im Satz (am unteren Seitenrand) ab; die dritte Richtung neben der religiösen und der ethischen, nämlich die dogmatische ist in diesem Zusammenhang entweder nicht behandelt, oder verloren gegangen. Erstaunlich ist z.B., daß Iwand sich hat entgehen lassen, was Luther in WA 33, 591, 7 – 594, 3 zu Joh 8, 24 schreibt über das prädikatlose „Ich bin’s“, das allerdings auch in neueren Johannes-Exegesen eine merkwürdig geringe Rolle spielt.

Die Entzifferung der noch nicht entzifferten Vorlesungsstunden wird vermutlich weitere Teile der Luther-Vorlesungsstunde nicht zutage fördern. Die letzte Büroklammer dieser Vorlesung faßt jedenfalls die Seiten 545 – 566 als ein Päckchen zusammen. Das Verhältnis der beiden Fassungen des Lutherkapitels muß noch geklärt werden. Von da aus könnte auch Licht auf die vielen Doppelfassungen in den anderen Kapiteln der Christologie-Vorlesung fallen.

[282] 202, 22–34 in Auswahl.
[283] 205, 18 f., 41 f.
[284] In Clemen 1, 202, 16–18 schließt der Satz: „da ist diß sacraments frucht uñ bedeutûg nicht.“

Anhang (Fragmente, Einzelblätter)

zu:

H.J.Iwand, Christologie 1928/29

Zwischenbemerkung:

Die Zuordnung der Dubletten Alternativen und Fragnente zum Haupttext der Vorlesung ist nicht endgültig. Es bedarf weiterer Untersuchungen, um festzustellen, welche Funktionen die einzelnen Teile im Verlauf der gehaltenen Vorlesung hatten. So sind z.B. die Bezeichnungen „14 a“ (von Iwands Hand), „17 a“ und „22 a“ (von der gleichen Hand, die ab 16) die Stundennumerierung eingetragen hat), vielleicht Hinweise auf Alternativen zum Text von 14), 17) und 22), vielleicht aber auch Text der gehaltenen Vorlesung.. Die meisten der Teile sind in dieser Fassung in den Hauptteil gerückt. Doch müsssen vielleicht einige Stücke sinnvollerweise aus dem Vorlesungstext in den Anhang kommen.

[1. Vorlesung] / Dublette zu S. |25| |52–55|

|52| [beginnt mitten im Satz:]

|?| Rahmen, in den man das Bild des Gekreuzigten fassen wollte. Eindruck macht uns nur das geistig Verwandte und Bekannte. Was uns am Leben Jesu Eindruck macht, *das* ist immer unser selbstgemachtes Messiasideal. Dann ist aber Jesus nur der jeweilige Träger der Erlösungsideen verschiedener Zeitalter.

– – –

Also, wo immer man auf den Satz herauskommt: Jesus hielt sich für den Messias – oder auf den anderen: Wir halten ihn für den Messias, da sind wir auch noch nicht von Ferne des Bildes Jesu ansichtig geworden.[285]

Aber – und das Aber wird vielleicht manchem aus der Seele gesprochen sein – wir haben doch die Evangelien. Sind sie nicht Berichte des Lebens Jesu. Und werden sie damit nicht nutzlos. Das Beste was über die Frage von historischem Jesus und biblischem Christus m.W. gesagt ist, finden Sie in dem Buche von M.Kähler: vor allem in dem kurzen capitel <Wider die Leben Jesu> S.47–71.[286] |53| und meine Thesen 7–10 [Thesenblatt I] sind auf Grund eingehender Lektüre dieses cap. entstanden.

Wenn vor kurzem einmal gesagt wurde – in einer Diskussion – ohne den dauernden Umgang der Jünger mit Jesu wäre ihr Glaube an die Auferstehung garnicht zu begreifen, dann gab dieser Satz nur die durchgängige Anschauung wieder. Daß der Glaube der Jünger an die Auferstehung durch die Auferstehung begründet ist, das zu sagen, ist wohl zu einfach? Kähler dagegen sagt die treffsicheren Worte: So gewiß nicht der historische Jesus, wie er leibte und lebte, seinen Jüngern den zeugniskräftigen Glauben an ihn selbst, sondern nur eine sehr schwankende, flucht- und verleugnungsfähige Anhänglichkeit abgewonnen hat, so gewiß wurden sie alle mit Petrus zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren erst durch die Auferstehung Jesu von

[285] Vgl. Thesen I 6.

[286] M.Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, ²1896, photomechanisch wiederabgedruckt u.a.1928. In der veränderten Ausgabe von 1953 steht das Kapitel S. 18–48.

den Toten. |54|[287]

Auch die synoptischen Evangelien sind Predigt von dem Auferstandenen.[288] Sie sind das erste und einzigartige Dokument für das nun erst hervorbrechende klare Verständnis der Jünger in alle dem, was sie erlebten. Es ist garnicht einzusehen, warum sie sonst diese Erinnerungen hätten festhalten sollen – Erinnerungen behält man an einen Toten – nein, jetzt erst verstehen die Jünger alles, was sie erlebt haben, und dieses Verstehen wird von selbst zur |55| Predigt. Das ist natürlich nur eine Andeutung. M[einem] dilettantischen – leider auf diesem Gebiete dilettantischen – Empfinden nach sind die Evangelien aus vielen kleinen Sonntagsepisteln und Predigten zusammengesetzt. Ursprünglich veranschaulichte jede kleine Erzählung, jedes Wunder, jedes Gleichnis das Ganze des Geschehen[s?]. Da sie das Leben Jesu von rückwärts her verstehen, erscheint ihnen alles, was einst geschah, symbolisch. Das gilt natürlich nur für die historischen Stücke. Für die Worte Jesu liegt ja das Problem einfacher. Die sind nun Wort Gottes.

Aber das sind nur Andeutungen; einfach zu dem Zweck, damit Sie erkennen, daß unser Gesichtspunkt, an der Stelle des historischen Jesus mit dem Auferstandenen anzuheben – auch die historischen Probleme anerkennt und in Angriff nehmen läßt. Aber jedenfalls – vom Auferstandenen lebendigen[289] kann man nur predigen – der Begriff der Biographie steht zu ihm in fast lästerlichem Widerspruch. |56|

[287] Kähler 1896, 65. Das gleiche Zitat auch oben S. |25| des Iwand-Manuskripts, jedoch an unserer Stelle hier genauer dem Kählerschen Wortlaut entsprechend.
[288] Dieser Gedanke – bei Kähler u.a. S. 66 – spiegelt sich in Iwands These I 9.
[289] Das zweite Wort ist über die Zeile geschrieben und gehört vielleicht eher vor das erste.

Zu 10)/11)

Thesenentwurf [VII.] Glaube und Leben |249| und |250| [handschriftlich][290]

1) Die Zeit, in der die Christen stehen, ist Endzeit d.h. begrenzt durch Auferstehung Jesu und Parusie.
2) Das Leben der Christen in dieser Zeit ist ein „zeitgemäßes“
3) Das Dasein des einzelnen ist gegensätzlich: Einundderselbe Leib ist Todes- und Sündenleib und Wohnung des Geistes Gottes.
4) Der Gottesdienst im leiblichen Dasein ist getragen von der Sehnsucht nach Erlösung aus diesem Dasein!
5) Nur wer Gott in diesem leiblichen Dasein (der Sünde) dient, der kommt aus der Verzweiflung über die Unerlöstheit zur Sehnsucht nach Erlösung!
6) Die Bestimmung der Gemeinde als Leib Christi ist ebenso gegensätzlich: Leib Christi heißt Dasein des Auferstandenen in diesem Äon. Also sind diejenigen in seiner Gegenwart, die auf ihn warten!
7) Leib Christi ist einundderselbe Sprachgebrauch im Sakrament des Abendmahls (I Kor 10, 16; 11 [,27]) und in der Anwendung des Bildes auf die Gemeinde (I Kor.12 [, 12 u.ö.]) |250|
8) Glied am Leibe Christi sein heißt neue Creatur sein (existentiell), aber noch nicht Sohn Gottes sein (essentiell).
9) Gliedschaft am Leibe des Christus heißt Anwartschaft auf die Bruderschaft mit dem Gottgeborenen.
10) So ist die Ethik des Paulus Interimsethik. Das gilt [sowohl] vom leiblichen Dasein des irdischen Menschen als auch vom Dasein des Auferstandenen in der Form seiner Ecclesia.

[290] Die in diesem Fall stark differierenden maschinenschriftlichen Thesen (= Thesen VII. in NW 1, 284 f.) folgen dann unmittelbar nach |250|, liegen also jetzt ganz am Ende der letzten Paulus-Vorlesung. In dieser Ausgabe stehen sie wie üblich vor dem Beginn von „Glaube und Leben“.

Zu 11)/12)

Herrenlose Seiten [Paulus, Johannes] |248, 245/6, 267–272|

Die Seiten |245|, |246| und |248|sind im Gegensatz zu der 8. Vorlesung σῶμα τοῦ Χριστοῦ längsformatig beschrieben, wie der Großteil der ganzen Vorlesung. Sie handeln von der Gegenüberstellung der paulinischen und der johanneischen Christologie (Christi Werk und Christi Person). Diese sind in den Thesen III 3 und III 4 berührt, und könnten daher in der 4. Vorlesung ihren Platz haben. Sie passen aber natürlich auch an die Übergangsstelle von Paulus zu Johannes bei S. |250| |251|. S. |245 |beginnt mit einem Satz, der sich auf Vorangegangenes bezieht. Es könnte der Gedanke auf |248| sein, der deshalb im folgenden an den Anfang gestellt wird. Der Satz unten auf |246| geht nicht hier zuende; er findet seine Fortsetzung (wie Peter Sänger herausgefunden hat) auf |267| oben. (Auch das Planungsblatt S.|247| mit einer übersichtlichen Skizze, das ‚Johannes' überschrieben ist, handelt mehr von Paulus.)

|248| Die Christologie der Urgemeinde hat von Anbeginn zwei Richtungen, in denen sie sich entwickelt, die Person und das Werk Christi. Die paulinische Christologie ist eine große Darstellung des: Er starb für unsere Sünde, also des *Werkes Christi*. Aber das Geheimnis des Werkes liegt doch wieder in seiner Person, wenn anders sein Tod seine freiwillige Tat für uns war. Er ist für uns gestorben, nicht nur: wir haben seinen Tod als Sühnetod gedeutet. Begreifen Sie, daß an dem: *Er ist* die ganze Bedeutung des Glaubens hängt. Wenn die Sühne nur Deutung ist, dann ist der Ernst der Theologie, die sich damit befaßt, dahin. Denn es handelt sich doch darum, *zu verstehen, was wirklich so ist:*

|245| So verweist uns die Erkenntnis seines Werkes an seine Person.

Seine Person ist das Thema der johanneischen Christologie. Hier spricht Christus in den vielen Reden von dem Geheimnis seiner selbst, dem Verhältnis von Vater und Sohn. Er offenbart sich selbst und damit enthüllt das auch das Rätsel seines selbst.[291] Aber keineswegs

[291] Trotz der hier sehr „sauberen" Schrift ist bei diesem Satz nicht leicht zu entscheiden, ob es nicht „seiner selbst" heißen muß. Auch das doppelte „das" wird auf ein

fehlt die umgekehrte Beziehung auf das Werk. Sie durchzieht das ganze Evangelium des Johannes. Nicht nur wird Christus von Johannes, dem Täufer das Lamm genannt, das der Welt Sünde trägt, sondern er selbst spricht von dieser seiner Erhöhung am Kreuz zur Erlösung derer, die an ihn glauben, im Nikodemusgespräch. Nehmen Sie etwa ein Wort wie dieses : Meine Speise ist, daß ich tue den Willen des, der mich sandte und sein Werk vollende, dann erkennen Sie die Beziehung von Person und Werk. Dieses lebt davon, daß er tut, was Gott will. Gerade darum ist er erst in dem, was er tut, das, was |246| er ist.

Eins mit dem Vater. Diese Einheit von Vater und Sohn ist undenkbar ohne das *Werk.* Und so ist die Correlation eine gegenseitige: Das Werk ist unverständlich ohne das Verständnis der Person, die es vollzog, und das Selbst dieser Person bleibt unverständlich ohne das Verständnis des Werkes, in dem er ganz mit dem Vater eins war!

Daher steht das Christusbild des Paulus neben dem des Johannes und umgekehrt. Denn ist setze diese beiden gleich. Johannes gilt mir nicht als Aufzeichnung der historischen Ereignisse, seine Reden sind mir, *bis zu einer besseren Überzeugung !* solche Auslegung des Geheimnisses der Person Christi, wie mir die Schriften des Paulus Auslegung des Werkes Christi sind.

Aber warum tritt dann Johannes zurück? Warum steht er nicht, wie Paulus, mit Bekenntnissen mitten vor dem Leser, warum zieht er sich in geschickter Regie in die Anonymität zurück. Diese Anonymität ist so weit ausgedehnt, daß sie |246 endet hier, die Fortsetzung: 267| die ganze Familie des Johannes betrifft. Ich empfehle für alle diese Fragen das geistvolle Buch von Franz Overbeck: Das Johannesevangelium, Tüb[ingen] 1911. Es ist das vorzüglichste, was Sie an historischen Studien über das Johannesevangelium finden können.

Mag es mit dem Verfasser stehen wie man wolle, – ich glaube, daß die Anonymität des Johannes daher rührt, daß der Verfasser Augenzeuge sein wollte, obschon er es nicht war. – jedenfalls ist das erreicht, daß der Verfasser ganz zurücktritt vor Jesus, der den erklärenden Text zu seinen Taten in seinen Reden gibt. Das ist entscheidend. Die Taten Jesu weisen zurück auf die Synopse, das Johannesevangelium weiß sich als Correctur der Synoptiker, aber nicht nur historisch –

---

schnelles Schreiben zurückzuführen sein; wahrscheinlicher: „enthüllt er auch das Rätsel“.

wie Zahn meint – sondern theologisch. An die Stelle der Deutung des Lebens Jesu durch den Schriftbeweis tritt die Rede Jesu selbst. Der Schriftbeweis tritt im Johannesevangelium ganz zurück. Dafür legt Jesus selbst seine Taten aus.

Damit erfüllt sich das Programm des Johannes: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Darunter wird doch etwas anderes zu verstehen sein als etwa nur κένωσις. Sondern λόγος ist das Wort, (nicht der |268| philonische Logos):

Eine sehr gute Darstellung des Problems gibt Hans Heinrich Schäder in der Untersuchung: „Der Mensch im Prolog des IV. Evangeliums (Stud. Bibl., Marburg, 1926, S.306). Im Anschluß an den Engländer Burney glaubt Schäder λογος als Übersetzung des aramäischen ממרא mit *Wort* übersetzen zu müssen. Memra ist das Wort als vornehmste Manifestation Gottes. Es steht zusammen mit den beiden anderen bedeutsamsten Gottesbezeichnungen: s^{e}kina und kabod [am Rand: *Burnay*] j^{o}kara – Herrlichkeit δόξα in einem Satz [Doppelung: „zusammenstehen"]:

ὁ <u>λόγος</u> σὰρξ ἐγένετο καὶ <u>ἐσκήνωσεν</u> ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν <u>δόξαν</u> αὐτοῦ. Wahrscheinlich hat man auch ein gutes Recht, an Gen[esis] I zu erinnern, um den Sinn von λόγος klarzumachen, wie es Büchsel in seinen Studien zu „Johannes und der synkretistische Hellenismus" tut. Die Einwendungen, die Bauer gegen die Deutung erhoben hat, – daß die Targumim später sind und ohne Einfluß, hat Schäder erfolgreich widerlegt, |269 |er hat gezeigt, daß das Memra in den Targumim bereits zur Formel geworden ist, also Erstarrung eines einst bekannten Begriffs ist und daß wir in den mandäischen Quellen denselben Begriff in seiner noch tiefen Bedeutung antreffen.

Soweit exegetische Fragen zur Klarheit gedeihen können, scheint mir dies ausreichend. Die Exegese des Prologs wird λόγος vielmehr in Zusammenhang mit der *jüdischen* Weisheit (σοφία) und dem *aramäischen memra,* bezw der alttestamentlichen Offenbarungsform, setzen als zum philonischen Logos. Das ist der Weg, den die Forschung einschlägt. Und nur soweit interessiert uns hier die Frage.

Dann steht aber erst ein recht tiefer Sinn hinter dem Programm: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Denn es ist hier ein doppeltes betont: Einmal, daß es das *Wort* ist, das Fleisch wird. Daher sind die Reden Jesu die adäquaten Gegenstücke zu seinem Leben. Und zweitens: daß das

Wort *Fleisch* wird , daher ist es das Leben Jesu, das irdische Leben, welches seine Wohnstatt unter den Menschen ist und wo wir seine δόξα |270| schauen.[292]

Steht Paulus mit seiner Botschaft vom Gekreuzigten immer zwischen den zwei Fronten des Libertinismus und des Nomismus, so Johannes nicht minder mit seiner Botschaft vom fleischgewordenen Wort zwischen dem Historismus und dem Doketismus. Die Kämpfe der orientalischen Dogmenbildung kündigen sich ebenso bei Johannes an, wie die der occidentalen bei Paulus. Und wenn die Dogmenbildung der alten Kirche eine Fehlentwicklung war, dann ist das Johannesevangelium dies nicht minder. Das sehen aber Dogmengeschichtler wie Harnack und Loofs nicht.

Es ist allgemein zugestanden, daß Johannes zwischen zwei Fronten steht. Aber man hat die prinzipielle Bedeutung dieser beiden Fronten noch nicht erkannt. |271|

Wenn damit die Reden das Leben Jesu in das Präsens rücken, indem sie alles auf das dem Unterschied der Zeiten entnommene ἐγώ εἰμι zuschneiden, so verhindert doch Johannes andererseits durch die Betonung des [sic!] σάρξ das Entfliehen in die Region zeitloser Wahrheit. Der Erhöhte ist mit seinen Reden ebenso an den irdischen Jesu gebunden, wie der irdische mit dem Erhöhten durch die Zeiten schreitet.

Man hat die Wunder des Johannes spriritualisieren wollen. Ganz zu Unrecht. Im Gegenteil betont Johannes gerade das sinnliche Moment an allen ἔργα Christi. Dem Blindgeborenen wird Lehm auf die Augen gestrichen, Lazarus liegt bereits drei Tage im Grab, des Hauptmanns Knecht wird zur selben Stunde gesund, da Jesus das dem Hauptmann sagt. Christus geht über das Meer und es war kein Schiff da, u.s.w. Johannes unterstreicht überall die con-crete Realität der Dinge. Und das darum, weil es ihm ebenso um das Moment der σάρξ zu tun ist, wie um das des λόγος. |272|

Er will nicht die Synoptiker spiritualisieren, im Gegenteil: Er will die beiden Momente, des λόγος und der σάρξ genau durchführen. Warum, damit – wie er sagt – seine Leser glauben, daß dieser, der solches tat, der Sohn Gottes ist. Damit also dieser, der in Zeit und Welt sein irdisches Wesen hatte, als Gottes Sohn, der vor aller Zeit und über aller Welt

[292] Die Begriffe Wort und Fleisch sind mit Tinte hervorgehoben und deshalb hier kursiv wiedergegeben; im übrigen sind diese Seiten besonders stark durch Unterstreichungen mit einem Stift für den Vortrag vorbereitet. Also ist auch diese Dublette höchstwahrscheinlich einmal vorgetragen worden.

sein Dasein hat, erkannt wird. Der Gottessohn ist dieser Menschensohn und dieser Menschensohn ist der Gottessohn. Die Erkenntnis dessen heißt ihm *Glaube*.

Also findet der Glaube in diesem *geschichtlichen Leben* dieses *Menschen Gottes Wort.* Er findet es hier und in diesem einen. Allein der Glaube findet es, und allein vom Glauben will es sich finden lassen!

[Hier endet der Zusammenhang. Die Seiten 273 und 274 enthalten keinen fortlaufenden Text, sondern Entwürfe, die nicht weitergeführt sind.]

Zum Übergang von 11 zu 12 |247|

|247| Johannes

In drei Punkten haben wir damit die paulinische Christologie umrissen, und ich glaube, daß sie damit vollständig umgrenzt ist wie die Fläche eines Dreiecks. Die Unterbringung der einzelnen Aussagen bleibt immer eine Frage zweiten Ranges vor der systematischen Bestimmumg des grundsätzlichen Zusammenhanges. Es ergibt sich aber folgendes Schema:

Gegenstand: Der Gekreuzigte. I Kor II, 2
Thema: Er starb für unsere Sünde.
Also ist er δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ. Rm III, 21.

I Unterthema: Glaube und Werk.

Gott	Mensch
δίκαιος καὶ δικαιῶν Rm III, 26	
δικαιοῦμενος πίστει III, 28	
Gottes Gerechtigkeit ist Schaffen des	Gerecht-
Sein heißt aus Glau-	
Schöpfers	ben
leben.	
II Unterthema: *Glaube und Geschichte*	III Unterthema: *Glaube und Leben*
καινὴ κτίσις II Kor V, 17	σῶμα τοῦ
Χριστοῦ I Kor X, 17	
Tod Auferstehung	Todesleib
Christi Leib	
[Linke Spalte:	
Auf griechisch: Unter „Tod“]	ναὸς τοῦ
θεοῦ ἕν ἐσμεν	

Auf seinen Tod sind wir getauft Rm VI, 3 Obschon
Obschon
[Auf Deutsch:] Sünden-
leib,
Neuschöpfung nicht Entwicklung Wohnung
Leib, sind
für den Geist wir Glied,

nicht Sohn.
[2. Spalte von links:
Griech. Unter „Auferstehung“:]
Der zweite Mensch aus dem Himmel
I Kor XV, 47
[Deutsch:]
Endgeschichte,
nicht Geschichte .
Menschheitsgeschichte Er-
lösung
Adam Christus vom Leibe
zur Sohnschaft

Zu 12.

Fragment [Entwurf einer Einleitung]

|266|

Die Christologie des Johannes wollen wir in drei Kapiteln behandeln:

I. Glaube und Erkenntnis.

II. Glaube und Gewißheit.

III. Glaube und Zeit.

Unter I behandeln wir das Thema: Ich bin die Wahrheit – wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme –

Es handelt sich hier um das Existenzproblem, nach zwei Seiten:

a) ἐγώ εἰμι b) – – – –

Unter II behandeln wir das Thema der Einheit von Vater und Sohn. Es ist das allerschwerste und herrlichste der bisher behandel[ten]

Unter III das der Präexistenz und der Postexistenz. [Ab 15. Stunde S.334]
Präexistenz: Ehe denn Abraham ward, *bin ich*.
Postexistenz: |267|[293]

---

[293] Die hier skizzierte Gliederung wirkt unfertig, die letzte Zeile findet auf der nächsten Seite keine Fortsetzung, diese Seite 267 beginnt mitten im Satz.

Dublette zur 14. Stunde

[Die 13. Stunde schließt jetzt mit |XV/284|. |285| enthält nur Gestrichenes.][294]

.

|XVI/286|

II. Das ἐγώ εἰμι und das Sein aus der Wahrheit

Bei Johannes finden wir als stehende Wendung das ἐγώ εἰμι im Munde Jesu. Ich erinnere nur an einiges. Als das samaritische Weib sagt:

IV 26 Ich weiß, daß der Messias kommt, – wenn jener kommt, dann wird er uns alles kundtun – da sagt Jesus: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι.

VI 33 Jesus sagt: Gottes Brot ist das, das vom Himmel herabkommt und Leben der Welt gibt, Da sprachen sie zu ihm: Herr, gib uns allenthalben dieses Brot. Da sprach zu ihnen Jesus: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.

VI 42 In demselben Zusammenhang folgt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Und dieser Satz erregt den Unwillen der Juden. Sie sagen: Das ist doch Jesus, Josephs Sohn, dessen Vater und Mutter wir kennen. Ihnen ist also Jesus σὰρξ ἐκ σαρκός, aber nicht λόγος ἐν σαρκί.

VI 48 sagt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς noch einmal.
Im X. cap., das vom guten Hirten handelt,
X 7 finden wir die Sätze:
ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.
u. 10 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. |XVII/287|

Ich erinnere nur noch an die bekanntesten Wendungen:

---

[294] Sollte XVI und XVII einen abrupten Schluß bilden, entweder der Vorlesung, die in Verzug geraten war, oder für einen abkürzenden Vortrag in späterer Zeit? – Da die 14. und 15. Stunde gut ausgearbeitet vorliegen, verweise ich diese Kurzform ab Seite |XVI/286| in den Anhang als Dublette. Doch müssen die Doppelfassungen in ihrem jeweiligen Sondercharakter und ihrer Zweckbestimmung noch weiter untersucht werden.

XI 25 ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ζωή.
XIV 6 ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.

Als er die Häscher, die ihn greifen wollen, fragt: Wen sucht Ihr? Und sie sagen: Jesum von Nazareth, da sagt er zu ihnen ἐγώ εἰμι und sie weichen zurück vor Schrecken.[295]

Es ist deutlich, daß dies ἐγώ εἰμι eine typische Bedeutung hat. Aber es genügt nicht, vom „feierlichen Ich-Stil" zu reden. In dem ἐγώ εἰμι liegt ein sach[?]liches Moment. Aber, wozu sich Christus in Beziehung setzt, wird durch sein ἐγώ εἰμι in die Gegenwart gerückt. Der Messias, den die Samariterin erwartet, steht vor ihr. Das Brot des Lebens ist da. Die Auferstehung ist mit Händen zu greifen. Die Wahrheit steht vor denen, die sie suchen. Das εἰμι rückt alles Futurische in die Gegenwart, ins Dasein.
Aber das ἐγώ hebt die Handgreiflichkeit dieses Daseins wieder auf. Es ist dies alles da, aber es ist in dem Ich erfüllt. Auferstehung ist da, aber in der Weise, daß ich sie bin, Wahrheit ist da, aber in der Weise, daß ich sie bin. Und damit ist erst die Frage aufgeworfen, auf die es ankommt: Wer bist du. |288 und 289 a enthalten 5 Ansätze, die wieder gestrichen sind. 289 b|

Es ist klar, die Antwort auf diese Frage muß darin bestehen, daß wir Einblick gewinnen in das Ich, in dessen Sein alles beschlossen liegt, Wahrheit, Leben, Auferstehung. Die Antwort auf diese Frage besteht in der Enthüllung des, was das Geheimnis seiner Person ist. Er gibt es schlicht dahin an, daß er der *Sohn* ist.
Im Johannesevangelium findet sich die Selbstbezeichnung <Menschensohn> neben <Gottessohn>. Beides wird ganz untermischt gebraucht. Beides wird in dem einen zusammengefaßt, daß er der Sohn ist. Dies ist ein Zeichen dafür, daß in dem ἐγώ εἰμι der Unterschied der Zeiten aufgehoben ist. Die Unterscheidung seines irdischen Daseins und seines Daseins als des Erhöhten fällt weg. Es ist ja einunddasselbe Ich, das in beiden Zeiten gilt. Und dies sein ἐγώ εἰμι ist voll

[295] Die „Häscher" kommen hier und |315| vor. Die Stelle mit dem prägnanten ἐγώ εἰμι Joh 18, 5.

erschlossen in dem einen Worte: υἱός. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist danach das Geheimnis dieses ἐγώ und damit auch der Schlüssel zum Verständnis dieses Daseins. Aber wer vermag es zu erschließen – niemand denn der, der es ist. Daher, wer [ver]mag es zu verstehen, niemand denn der, der glaubt.

So tritt neben das ἐγώ εἰμι der Satz: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τὴς φωνῆς. Was heißt: *Aus der Wahrheit sein*? Das heißt, daß Erkenntnis der Wahrheit, die Jesus ist, eine Frage ist, die das *Sein aus ihr betrifft.*

Irenäus [Sammlung von einschlägigen Textstellen]

|377| *Christologie des Irenäus.*

Christus als *Wort Gottes* 867 B [Migne] 869 B ! 874 A.
Gott stärker als der Satan 861 A
initium sumere – Eigenschaft der Creatur 868 D
non alius Jesus, alius Christus 871 A (Taufe), 878 B
Spiritus descendit, non Christus 872 A
Gott – Mensch [Schlängellinie längs] Mensch – Gott 873 B
Fleischwerdung des Wortes 874 A (hominem Deo adscribent [?]
Acqui[si?]tio *salutis*. (von Pleroma) 874 C.

|379|
Christus als Wort Gottes 867 B 869 B! 874 A
Incomprehensibilis per comprehensibilem 883 B 925 C
ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος 885 B 889 A 925 B !!
verbum homo 926 A 929 A
Gott stärker als Satan 867 A 889 A
initium sumere = Creatur sein 868 B
non alius Jesus, alius Christus 872 A 875 B GuJ 876 A 880–881 !!
neque in sua venit, sed in aliena 881 B 894 B 899 B 899 B
(impassibilis – penal.[?]) 919 C 919 B:
Jesum receptaculum Christi fuisse. quasi columbam descendisse…[?]
Liber generationis Jesu Christi921 A
Ex virgine natum filium Dei 921 B
Fleischwerdung des Wortes 874 A (Deo adscribere)
Aquitio *salutis* / nicht Pleroma 874 C 875 A 896 C *898 C*
Die Identität des a.t.lichen Gottes und des n.t.lichen 879 B 884 A
894 B 896 A 905 C 905 A
. . . (unum et eundem Deum anuntiasse) 919 B
922 B unum Deum, unum filium.
ἀνθρωπομόρφον οὖν τὸ Εὐαγγέλιον τοῦτο. 888 A
Recapitulatio, – recapitulavit in se omnia 890 A 925 C 926 A
Weissagung und Erfüllung 896 A
unum genus humanum 903 B (Gnostiker schieden 3 Geschlechter)

|[380 ein durchgestrichener Satz] – 381|

Monotheismus. – 907 B
primogenitus in omni conditione 922 B
Christus als geschichtlicher Mensch (Fortsetzung)
Ipse igitur erat Christus 923 C 924 C
In eadem carne, in qua passus est, veniet, gloriam revelans Patris 927 C qui natus est et passus est 928 A
Die rechte Zeit 926 A. plenitudo temporis 926 C. praefinito tempore 928 B.
Praecognita a patre – perfecit Dominus noster 926 C
Wichtig *I Joh IV, 2*. 927 B

Ein weiterer Vorbereitungszettel findet sich nach der 18. Stunde zu Irenäus eingelegt |425| zwischen der ersten und der zweiten Fassung von „Menschwerdung als Sinngebung der Geschichte“:

Menschwerdung III, 18.22, V,10.
Wahrer Mensch, wahrer Gott III, 19.
Zulassung der Sünde III, 20.25, IV, 14.38, V, 29.
Jungfrauengeburt III, 21, (VI)
Weltschöpfer = Vater Christi IV, 1.7.
Einwürfe: Vergänglichkeit des Himmels [Zuordnung unklar, wie auch bei einigen Stellenangaben auf diesem Teil des Blattes]
Anthropologie IV, 4 (cap. III)
Einheit von Vater und Sohn IV, 4.
Praeexistenz Christi IV, 7.
Christus und das Gesetz IV, 12.16. (Dekalog nicht aufgehoben)
Aufhebung der Opfer IV, 17
Werk[?] und Güte: Mittel der Erkenntnis Gottes IV, 20.
Gnade und Gerechtigkeit IV, 28.
Einheit Gottes IV, 33.40. (Gut und Böse)
Er kam in sein Eigentum V,2.
Eva und Maria V, 19.
Recapitulatio III, 21 Ende. *24*, V, 21.
Adams Erlösung III, 23.

Christus und die Menschheit	IV, 22.27,2
Kirche	IV, 23.24 und Schrift 26.
Zeit	IV, 5; IV, 9.25.32
A.T. und N.T.	
Menschlichkeit Gottes	IV, 19
Hermaszitat	IV, 20
Christus – Satan	V, 22
Anthropologie – freie Wahl	IV, 37.39
Kraft Gottes am Fleisch erwiesen	V, 3
Himmelfahrt	V, 31 [oder 3]
Ganze Mensch	V, 6
Schöpfung und Erlösung	V, 18.

|426 freie Seite|

Personen- und Sach-Register in Auswahl

(Das Sachregister kann in dieser Ausgabe jeder Leser
sich selbst schaffen mit der Suchwortfunktion.
Zu Baur, Brückner, Holsten, Olschewski, Preisker
siehe im Text S 73.
Zu Blumhardt, Oetinger, Bengel und Beck
siehe im Text 121)

Anselm von Canterbury	4, 8, 9, 97, 99, 110, 115–124, 202
Assel, Heinrich	10
Athanasius	5, 9, 16, 171f, 175, 207–223
Augustinus	97, 196
Barth, Karl	6, 15, 121
Bauer, Walter	135–138, 277
Beck, Johann Tobias	
Beintker, Michael	15
Bernhard von Clairvaux	97, 124–129, 198–205
Bild (Christi)	5, 13, 19, 23f, 32, 40, 42, 45f, 48f,, 51f, 55, 59, 62, 73, 74f, 80, 82, 84f, 88, 90, 99, 108, 141, 146, 148, 166, 171, 181, 190, 192, 237, 252f, 266, 268, 272
Bipolarität (der Christologie), auch dem Sinn nach	75, 134, 143, 150. 168, 174, 176

Bousset, Wilhelm 73, 177, 180, 182

Brunner, Emil 144

Büchsel, Friedrich 137, 277

Burney, Charles Fox 136, 138, 277

Clemen, Otto 258, 262, 266ff

Commodus 171

Dasein (in Auswahl) 15, 63f, 89, 94, 102, 106f, 113f, 123, 126, 130, 132f, 140f, 144f, 147, 149-167 passim, 173, 198, 200f, 209, 211f 220, 222, 259, 262, 274, 279, 284, 294f

Deißmann, Adolf 116

Deutung („nur Deutung“) 69, 155, 165f, 277

Die Schweizer (Zwingli, Bucer, Ökolampad) 131, 261, 262

Dilthey, Wilhelm 14

Erasmus 16, 262

Erlösung 8, 23, 44f, 68f, 80, 89, 100, 123, 125, 150, 161, 168, 174, 179. 181, 191, 194f, 200–204, 209, 215f, 221, 228, 234, 248–251, 272, 274, 276, 281, 287f.

Gogarten, Friedrich 6, 32, 35–37, 166, 228, 290

Harnack, Adolf von	177, 221, 226, 278
Heidegger, Martin	7, 173
Heim, Karl	35f
Hermann, Rudolf	5f, 8f, 36–40, 58, 67, 81, 143, 171, 176, 202, 226f, 229
Herrmann, Wilhelm	6, 21, 22ff, 31, 36
Hieronymus	171
Irenäus	5, 7, 9, 16, 144, 167–206, 286
Kähler, Martin	5, 7f, 15, 17, 21, 28, 144, 272f.
Koepp, Wilhelm	195, 241
Lessing,	203
Lohmeyer, Ernst	5, 31, 49, 58, 62–67, 73ff, 81
Loofs, Friedrich	6, 19f, 24, 278
Luther, Martin	5, 7, 16, 22, 48, 54, 75, 120, 128, 131, 169f, 202, 216, 224, 237, 249, 252ff, 255, 256–268
Origenes	171f
Overbeck, Franz	149, 276
Pritzke, Frank	15, 31
Reitzenstein, Richard	108f, 113
Sänger, Peter	9, 275

Schaeder, Erich 40

Schaeder, Hans Heinrich 136, 138, 277

Schlatter, Adolf 136, 195

Schniewind, Julius 5

Schleiermacher, Friedrich 89. 180

Schiller, Friedrich 68, 204

Schmidt, Traugott 127, 130

Schott, Erdmann 202

Schweitzer, Albert 31, 121

Seeberg, Alfred 5

Seeberg, Reinhold 171, 195

Seeberg, Erich 171, 195

Socinus (Sozin) 229f, 232–237, 239f., 249f

Sturm, Erdmann 7, 237

Windisch, Hans 109

Wolf, Ernst 21

Wrede, William 85, 113, 142

Zahn, Theodor 137, 277

Zinzendorf, Nikolaus Graf von 170