

Vom Primat der Christologie

Von Hans Joachim Iwand

I.

Man muß feststellen, daß heute allenthalben, und zwar in der protestantischen Theologie nicht anders als in der katholischen¹, das Problem der Christologie zum Mittelpunkt aller dogmatischen Bemühungen geworden ist. Hier laufen die Nervenstränge des ganzen Systems zusammen, was hier geglaubt und bekannt wird, entscheidet über das Ganze, hier ist zugleich der Punkt, an dem Exegeten und Systematiker in gleicher Not, aber auch gleicher Verheißung um die Lösung des zwischen ihnen aufgebrochenen Prinzipienstreites miteinander ringen². Denn auch das zur Zeit so viel beredete Thema der «Entmythologisierung» geht darauf zurück, daß der «historische und der ideale Jesus», wie I. A. DORNER das einmal formuliert hat, «auseinandergebrochen sind» und wir nun die beiden Hälften der einen, ganzen Wahrheit in den Händen halten, jede für sich selbst eine halbe und darum keine überzeugende Wahrheit mehr, weder für den Glaubenden noch für die Welt draußen. An dieser Wendung zur Christologie zeigt sich, daß wir nicht mehr mit *Vorfragen* in der Theologie beschäftigt sind, daß der Akzent der Bemühungen innerhalb der systematischen Theologie nicht mehr auf der Apologetik liegt wie vor einem Menschenalter, als das «Gewißheitsproblem» alles Interesse auf sich lenkte. Wir befinden uns mit unserer Fragestellung nicht mehr im Vorhof des Heiligtums, sondern müssen *in diesem selbst* Rede und Antwort stehen auf die alte, biblische Frage: Wie dünkt euch um Christus?

Daß dem so ist, verdanken wir im wesentlichen der langsam, aber doch unwiderstehlichen Wirkung, die von KARL BARTHS «Kirchlicher Dogmatik» ausgeht. Hier ist ein Umbau im Fundament der Dogmatik selbst in Gang gekommen, der in seinen Auswirkungen noch keineswegs zu übersehen ist, eine Revision der Prinzipien von revolutionärem Ausmaß. Es ist deutlich geworden, daß das ganze Unternehmen der Dogmatik auch nach seiner formalen Seite mit der Christologie steht und fällt, also damit, wie weit Joh. 1, 14 in der Methodenfrage ernst genommen wird, daß man Dogmatik nicht nach [173] Methode und Inhalt trennen kann, daß die «Denkform», die wir als «dogmatisch» empfinden, unvermeidlich ist, von der *Sache* her gefordert ist, wenn wir das Geheimnis *begreifen* wollen, das mit Jesus Christus, mit seiner geschichtlichen Erscheinung, mit der *Menschwerdung* des Sohnes Gottes auf den Plan getreten ist. Eine undogmatisch gehaltene Christologie wäre eine *contradiccio in se*. Will man das vermeiden, muß man auf das Ganze verzichten. «Die Christologie muß im ganzen, und das heißt: sie muß schon in den Grundsätzen einer kirchlichen Dogmatik herrschend und erkennbar sein, oder sie ist es gar nicht» (K. D. I/2, S. 135).

Nun hat es aber diesen entschlossenen Einsatz einer theologischen Generation zur Wiederherstellung des christologischen Bekenntnisses, nachdem dieses durch Aufklärung, natürliche Theologie und historische Methode gänzlich aufgelöst und erledigt schien, schon einmal gegeben. Wir müssen wissen: wir bewegen uns auf einem Schlachtfeld, auf dem schon einmal der Versuch gemacht wurde, die Position des Gegners zu erstürmen, und zwar damals, als nach den Freiheitskriegen die Tübinger und Erlanger Schule, hinter sich den Genius HEGELS

¹ Vgl. das Sammelwerk: «Das Konzil von Chalkedon», herausgegeben von ALOYS GRILLMEIER SJ und HEINRICH BACHT SJ, Würzburg 1951/1954.

² Hier hat das soeben erschienene Buch von H. DIEM: «Dogmatik», Chr. Kaiser, München 1955, neue und hoffnungsvolle Aspekte erschlossen.

und seine Methode der Versöhnung von Vernunft und Dogma, daran gingen, das christologische Dogma mit neuen Mitteln zu restaurieren. Es wiederholt sich etwas davon bei unserem heutigen Bemühen. Darum ist die Frage berechtigt, woran denn wohl jene doch sehr großartigen, philosophisch wie dogmengeschichtlich so glänzend unterbauten Versuche scheiterten, woran sie eigentlich zerbrachen und was bei uns heute anders, besser, geglückter ist – oder ob wir auch nur in den Wellen der Restaurationsbewegungen dahintreiben, die die Aufklärung so vielfältig im kirchlichen und theologischen Raum ausgelöst hat und die dann doch allesamt das Schicksal solcher aus bloßer Gegenbewegung entstandenen Konstruktionen teilen, den bedeutungslosen Untergang. Haben wir aus der Epoche des Niederganges, die zwischen uns und der Generation von damals liegt, etwas gelernt? Setzt unser Ansatz in der Erschließung des christologischen Dogmas tiefer, gründlicher ein, als es bei ihnen der Fall war? FEUERBACH und STRAUSS sollten uns doch ein Menetekel sein! Es gibt auch in geistigen Prozessen – und die Hin- und Herbewegung zwischen Orthodoxie und Haeresie ist jedenfalls auch ein *geistiger Prozeß* mit weiten Auswirkungen – einen Absturz, der um so verhängnisvoller sein muß, je gewagter, je hochgemuter der Aufstieg war, der ihm voranging. Wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle!

II.

Darum also werfen wir einen prüfenden Blick auf die Motive und Prinzipien, unter denen man damals bei der Re-Konstruktion der Christologie ans Werk ging. Vor allem eins muß man ihnen nachröhmen. Sie sind sich bewußt, worum [174] es geht. Sie wissen, daß «in der großen Schlacht, die zwischen den größten Mächten der Welt, dem Christentum und der Vernunft geschlagen wird, der Kampf sich immer mehr um den Punkt versammelt, wo allein alles zu gewinnen und alles zu verlieren steht». So der junge I. A. DORNER im Vorwort zu seiner noch heute lesenswerten «Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten», die er 1839 erstmalig herausgibt. Schon damals machen sich Meinungen breit, die «das Unternehmen, die Person Christi wissenschaftlich zu verstehen, für ein leeres und eitles Unterfangen der Vernunft ausgeben». Aber DORNER ist gegen eine grundsätzliche Antinomik von Glauben und Wissen. Das hieße denn doch «zwischen Glauben und Vernunft eine große Kluft befestigt denken, wo, die da wollten von ihnen hinabfahren, können nicht, und auch nicht, die da wollen von dannen herüberfahren». Wir sind ja nicht in der Hölle, sondern leben in der Gnadenzeit, die mit der Menschwerdung Gottes auf Erden angebrochen ist. Müssen wir uns nicht dorther auch im Geistigen bestimmen lassen? Darum kann man nicht eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Christentum und dem Vernünftigen im Prinzip ansetzen. «Ist Christus, wie die Theologie überzeugt sein muß, der Schlüssel zur Weltgeschichte, wie zur Lösung aller Rätsel, so ist es nicht Demuth, sondern eigenwillige Unthättigkeit, diesen Schlüssel nicht zur Aufschließung aller Geheimnisse immer besser brauchen zu wollen». Darum sieht DORNER – er hat sich freilich darin getäuscht, aber die Schuld an der Täuschung dürfte nicht bei ihm liegen, sondern bei den diesen Kampf vorzeitig abbrechenden Kräften, die damals eine «unwahre, voreilige Versöhnung» zustande brachten – er sieht dem seiner Zeit aufgetragenen Kampf hoffnungsvoll entgegen. Bei dieser Auseinandersetzung zwischen Christentum und Vernunft kommt «allmälig immer allgemeiner und heller der Punkt zum Bewußtsein, um den es sich vor allem handelt», «alle Streitkräfte der beiderseitigen kämpfenden Partheien versammeln sich immer mehr um die Person Christi, als um den Mittelpunkt, wo sich die Sache entscheiden müsse». Nicht als ob die Theologie «die letzten Kräfte zur Deckung der Person des Feldherrn aufzubieten hätte, sondern vielmehr, weil diese Person allein, als Mittelpunkt des Ganzen, die Stellungen, welche behauptet werden dürfen und müssen, zu bezeichnen und alles als ein geschlossenes Ganzes den Angriffen entgegenzusetzen und zu decken vermag». Man beachte das «allein» in diesem programmatischen Satz. Es

ist doch wohl das «*solus Christus*», das als regierendes Motiv auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung aufklingt. Der Kampf ist ein Position-Fassen an der Stelle, wo der Sieg bereits erfochten ist. Nicht um den Feldherrn zu decken, sondern um unter seinem alleinigen Kommando zu kämpfen, wird die Bemühung um die Christologie neu aufgenommen. Es ist eine Konzentration, aber kein Rückzug. Auch wenn DORNER [175] sein Anliegen in der Sprache der Philosophie ausdrückt: es gälte zur philosophischen Anerkennung zu bringen, daß «die Idee eines sowohl historischen als idealen Christus eine notwendige sei», selbst wenn er von seiner «spekulativen Construktion der Person Christi» spricht, wird man ihm dies nicht verargen, eben um jenes «*solus Christus*» willen, von dem aus auch der Gebrauch der dem Idealismus entstammenden Denkformen gerechtfertigt sein könnte. Denn DORNER denkt nicht daran, Christus an die Spekulation auszuliefern, «wer die Religion kennt, der weiß in ihr, zumal in der christlichen, vor allem eine göttliche *Thatsache* (von ihm selbst ausgezeichnet!), die auf Versöhnung des ganzen Menschen mit Gott zielt» (Vorwort zur 2. Auflage 1845, S. XXV). Aber den Tribut, den DORNER dem Idealismus – mehr HEGEL als SCHLEIERMACHER – entrichten muß, dürfen wir doch nicht verschweigen. Fragen wir DORNER nämlich, was denn nun das Auszeichnende am Christentum sei, so antwortet er, es sei die «Idee des Gottmenschen», und auch das wäre noch nicht falsch, wenn er sich diese «Idee» nur nicht von den außerchristlichen Religionen geben ließe, wobei das Judentum als Gegenstück zum Heidentum fungiert. Das Christentum ist ihm «die Wahrheit von jenen beiden Religionen, indem es in der Menschwerdung Christi ebenso den Unterschied wie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, ebenso sehr den Gottesbegriff als den Begriff der Menschheit zu ihrer Wahrheit bringt» (115). Gegenüber der Apotheose des Heidentums stehe hier das *Ecce homo!* «Hier ist der Mensch, der Gott ist.» Und gegenüber dem «ächten Judentum» bezeuge es die «vollendete Herablassung Gottes, denn Gott ist in Christo Mensch geworden» (115). So ist also die Idee des Gottmenschen nicht eine solche, die «nur dieser oder jener Religion angehört, vielmehr die Keime finden sich in allen, weil und sofern diese Religion sind». Denn dieses «Zusammenstreben des Göttlichen und Menschlichen» (wofür gelegentlich auch das «Absolute» und das «Endliche» eingesetzt werden kann!) ist ihm die «Lebenssphäre der Religion» (1). Das Christentum aber «macht in ganz eigentümlicher und einziger Weise auf die Idee des Gottmenschen Anspruch». In Jesus von Nazareth ist «die Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf persönliche und einzige Weise erschienen» (3). Demnach existiert die Idee des Gottmenschen als solche sachlich unabhängig von und zeitlich vor ihrer geschichtlichen, das heißt ihrer *ethisch personalen* Realisierung in Jesus Christus. Er ist in dem, was er ist, festgelegt durch das allgemein menschliche Bedürfnis, insonderheit das religiöse Bewußtsein der Menschheit, in das er reinigend und versöhnend eintritt. Er formt die Idee um, die er vorfindet. Was als «Offenbarung» in ihm zur «Tatsache» geworden ist, muß «im Verlaufe der Geschichte (!) auch immer mehr für das Bewußtsein der Menschheit aufgehen». Wir brechen hier ab. Die Idee des Gottmenschen, die uns als die Idee der Versöhnung des Irdischen mit dem Absoluten begreifbar gemacht [176] wird, soll das Verbindende sein zwischen dem Christentum und den Religionen. Hier sei die Versöhnung, die dort Sehnsucht blieb, in Erfüllung gegangen, Tatsache geworden. DORNER – und hierin ist er SCHLEIERMACHERS Schüler – möchte in Jesus Christus das Urbildliche der Menschheitsidee sehen. Aber er meint zugleich, diese Urbildlichkeit strenger als dieser mit der christologischen Zwei-Naturen-Lehre fassen zu müssen. Dabei sieht er nicht, daß er mit der Übernahme dieser allgemein-religiösen «Idee des Gottmenschen» seine Christologie von Hause aus mit dem Mythos verschwistert, daß er sich damit zwar eine Brücke der Anknüpfung und des «Verstehens» schafft, aber gleichzeitig auch dem Feinde, der in diese «feste Burg» eindringen will, den Weg dahin zeigt. Die Wendung der darauffolgenden Generation zum «historischen Jesus» ist eine Absetzbewegung. Dazu hatte die vorangegangene das Ihre beigetragen. Wenn man den «idealnen Jesus» nicht halten konnte und er sich ins Bewußtsein auflöste, dann wollte man wenigstens den historischen Jesus aus dem Zusammenbruch retten. Er ist doch eine «Tatsache», die jenseits der Spekulation liegt. Weil DORNER die Offenbarung des «wahren Menschen» in

Jesus noch nicht als dogmatisches Thema und *Problem* erkannt hat, als ein Problem, das an Bedeutung dem andern von der wahren Gottheit gleichgewichtig ist, weil er ihn faktisch gleichsetzt mit dem «historischen» Jesus, ist hier eine Lücke gelassen, durch die der alte Feind, den er abwehren wollte, in der Gestalt des Historismus siegreich in den Aufbau seiner Christologie einbrechen sollte.

III.

Wir wenden uns jetzt DORNERS Lehrer und Freund, später freilich nicht mehr so von ihm anerkannten Meister CHR. F. BAUR zu, und zwar in der durchaus begrenzten Absicht, von ihm zu hören, wie er sich das Verhältnis von Dogma und Vernunft bzw. Vernunft und Dogma gedacht hat, wie sich *methodisch* die Versöhnung dieser beiden durch den Rationalismus hoffnungslos verfeindeten Größen erreichen läßt. Für BAUR ist das Dogma nur real in seiner Geschichte, weshalb denn auch Dogmengeschichte für ihn das Feld aller theologischen Besinnung ist. «Die ganze Geschichte des Dogma ist, so betrachtet, ein stetes Prozessieren des Geistes mit sich selbst, in welchem er in ewigem Widerstreit mit sich selbst nie wahrhaftig einig werden kann; es ist ein stetes Binden und Lösen, die nie ruhende Arbeit des Geistes, in welcher er gleich der Penelope sein eigenes Gewebe immer wieder auflöst, aber nur dazu, um es von neuem wieder zu beginnen» (Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, 1865, S. 53). Es ist im Wesentlichen die HEGELSche Ansicht von der Objektivation des Geistes, die ihn dabei leitet. «Im Denken wird der Geist sich gegenständlich» (50). Insofern *das «eine»* Dogma dadurch in Einzelaussagen zerfällt, daß sich [177] in ihm eine bestimmte, freilich eigentümliche, Denkbewegung vollzieht – «das Denken nimmt in der Geschichte des christlichen Dogma eine ganz andere Gestalt an, es ist nur ein in der Form des Glaubens sich bewegendes Denken» (92) – gilt: «Auf das Wesen des denkenden Geistes müssen wir daher zurückgehen, um das Dogma in seinem Begriff aufzufassen. Wie der Begriff an sich als ein lebendiger, sich selbst bewegender nur der Geist in der Tätigkeit des Denkens ist, so kann der Begriff des christlichen Dogma, auch seinem Inhalt nach betrachtet, nur aus dem Wesen des Geistes erkannt werden» (49). Die Bildung einzelner Dogmen – eine «Vielheit von Morden», wie BAUR sagt – ist die Schritt für Schritt für Stufe sich vollziehende Denkbewegung, worin der Geist zu sich selbst kommt, denn «die Religion selbst ist wesentlich das Verhältnis des Geistes zum Geist, in welchem der Geist durch die Tätigkeit des Denkens sich mit sich selbst vermittelt. Alles Denken ist die Vermittlung des Geistes mit sich, um, was er an sich ist, auch für das Bewußtsein zu sein, und so erst, durch die Vermittlung des Denkens der denkende, selbstbewußte Geist zu sein» (49). Darum muß die Wahrheit in den Gegensatz auseinander-treten, damit mit der Ausscheidung des Häretischen das Dogma ins Bewußtsein der Gemeinde als reine Wahrheit eintreten kann, «aber diese Bewegung soll keine erst gemachte, keine bloß vorgestellte, sondern die der Sache selbst immanente sein» und «das Dogma hat das treibende und bewegende Prinzip, durch welches es ein geschichtlich Gegebenes geworden ist, in sich selbst. Die ganze Dogmengeschichte ist nichts Anderes als der in seine Momente sich theilende und auseinandergehende, in immer weiterem Umfang sich explizierende Begriff des Dogma» (29). Dogmengeschichte ist also das Element, in dem das Dogma in Selbstexplikation «erscheint», ist seine Phänomenologie. Darum setzt sich BAUR hier scharf ab von aller katholischen und konservativ-protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, denn diese summiert die Dogmen, sieht in der Geschichte des Dogmas eine quantitative Ansammlung, ein Aggregat von sich mehrenden Sätzen, aber sie erkennt nicht die «der Sache immanente Bewegung». Nur durch die Anwendung der «wahren geschichtlichen Methode» fällt das bloß Zufällige und Subjektive in der Dogmenbildung weg und erfaßt sich der Geist selbst in seinem notwendigen Prozesse. Der entscheidende Satz bei BAUR lautet: «Die ganze Bewegung des Dogma erfolgt zwischen zwei einander gegenüberliegenden Punkten, die in

der Einheit des Objektiven (das war das Werk der Scholastik) und Subjektiven (das war das Werk der Reformation nach seiner Auffassung) liegt. Auf der einen Seite liegt das Dogma in seiner objektiven Wahrheit vor dem Geist, der es in sein subjektives Bewußtsein aufnehmen und seines Inhaltes immer gewisser werden soll, auf der andern Seite kann der absoluten Wahrheit des Dogmas nur die ebenso absolute Selbstgewißheit des Subjektes entsprechen.» Halten wir hier zunächst [178] einmal inne. Es ist eine Gleichung, ein Ebenmaß hergestellt zwischen den beiden «Punkten». Dort das «Dogma», das vor dem Geist «liegt», hier die «absolute Selbstgewißheit des Subjekts», also des sich absolut verstehenden Selbst in seinem «Ich glaube», angeblich das «reformatorische Prinzip der Autonomie». Hier entdeckt der Geist sich selbst im Dogma als seinem eigensten Produkt und Gegenüber. Was vermag ihn zu befriedigen, was ihn in der Unrast seiner Bewegung zur Ruhe zu bringen, wenn nicht eben dies, daß der Selbstgewißheit ein Selbstgewisses, daß dem Selbstgewissen eine im Selbst verankerte Gewißheit korrespondiert. Gleiches wird nur von Gleichem erkannt! Wenn also die Vernunft ihrer selbst, als *Geist*, als Subjekt bewußt werden soll, was anderes kann ihr Gegenüber bei diesem Prozeß der Bewußtwerdung sein als die absolut gesetzte Wahrheit: das Dogma. Es ist das einzige mögliche Gegenüber für die Vernunft bei ihrem Zu-sich-selbst-Kommen. Das ist die «unendliche Arbeit des mit sich selbst ringenden, in dem absoluten Inhalt des Dogma die Freiheit seines Selbstbewußtseins erstrebenden Geistes», wie BAUR fortfährt. Also nicht die Unterwerfung der Geister *unter* das Dogma ist in dieser Bewegung angestrebt, das wäre ein Rückschritt in die Anfangsepoke seiner ersten, autoritären Phase, auch nicht Auflösung des Dogmas durch die Absolutsetzung des subjektiven Prinzips, das wäre der in der Aufklärung sich von aller Objektivität loslösende, isolierte Subjektivismus, sondern Versöhnung auf höchster Ebene. «Darum kann aber auch die Entwicklung des Dogma, wenn sie als immanenter Prozeß gedacht werden soll, nur auf der Voraussetzung beruhen, daß das Dogma schon in seinem Ausgangspunkt nichts dem Wesen des Geistes an sich Fremdes ist,» – das ist der Kardinalsatz! – «daß es selbst nur der sich gegenständlich gewordene Geist ist, der in diesem Gegensatze des Objektiven und Subjektiven sich mit sich selbst vermittelt» (62). Indem der menschliche Geist die Menschwerdung Gottes zu begreifen sucht, denkt er das Letzte und Äußerste, denkt er, was sich allein für den *Geist* zu *denken* lohnt. Hier hat er die Endlichkeit und damit den endlichen Verstand, auf welchen die Aufklärung ihre Auflösung des Dogmas gründete, hinter sich gelassen. Hier ist der Geist wahrhaft bei sich selbst.

Wo steckt der Pferdefuß bei dieser so blendenden, der Aufklärung gegenüber scheinbar durchschlagenden Argumentation BAURS, die sich der HEGELschen Methode so geschickt bedient? Klingt seine These nicht wie das Programm einer neuen Zeit: Das Dogma nicht Knechtung, sondern Vergegenständlichung absoluter Freiheit im Erkennen! Das absolute Selbst seiner selbst gewiß, als Geistwesen, im Gegenüber zum absoluten Inhalt! Aber indem wir nach den Sternen greifen, stürzen wir in die tiefste Tiefe. So kann doch nur Gott um sich selbst wissen! Dieses Verständnis von Dogma darf nicht zum Ausgangspunkt der Christologie werden, soweit es sich um unser Erkennen und Anerkennen des Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth handelt. So unmittelbar wie es bei [179] dieser Konstruktion herauskommt, kennt nur der Vater den Sohn und der Sohn den Vater. Hier wird im dritten Artikel das versehen, was die natürliche Theologie im ersten zu versehen pflegt. Zwar ist hier nicht die Grenze zwischen Gott und Mensch verwischt, wohl aber die zwischen *dem* Sohn und den *Söhnen*, zwischen dem, der Sohn von Natur ist, und denen, die es geworden sind durch die *lex adoptionis* (AUGUSTIN). Hier liegt die Wurzel der falschen Orthodoxie, einer Theorie der «reinen Lehre», die, indem sie die *Wahrheit* im Dogma begreift, sie eben doch als Wahrheit *Gottes* verfehlt. Es gibt eine Stelle in dieser Erörterung, die BAUR über das Wesen des Dogmas anstellt, an der wir zeigen können, wo wahrscheinlich der Fehler liegt. Unter Berufung auf BASILIUS D. GR. spricht BAUR kurz über das Verhältnis von *dóigma* und *kérygma*. Das Zitat bei BASILIUS lautet: *álla dóigma kai álla kέrygma, tò mèn gár dóigma siōpātai, tā dē kέrygmata dēmosieú etai usw.* (S. 11).

BAUR fügt hinzu: «*kērygma* ist die öffentlich ausgesprochene Lehre, *dóhma* der an sich seiende, noch in seinem stillen Grunde ruhende Inhalt der Lehre, der erst ausgesprochen werden muß, aber an sich gilt ..., der immanente Inhalt des christlichen Bewußtseins.» Damit ist alles gesagt! Das Kerygma, das *Wort*, gilt als sekundär zum *Dogma*, der ihm «immanenter Gewißheit des Geistes». Es kann nicht genug gepriesen werden, was die Entdeckung des «Wortes Gottes» durch KARL BARTH demgegenüber bedeutet. Damit ist die Ordnung von *Kerygma* und *Dogma* im Fundament der theologischen Prinzipien zurechtgebracht, «reformiert» und Vorsorge getroffen, daß die Christologie nicht in den Nachvollzug des dogmengeschichtlichen Prozesses im Gemeindebewußtsein aufgelöst werden kann, wie das bei BAUR geschieht. Es war zwangsläufig, daß diesem Überspringen der Endlichkeit in der Menschwerdung Gottes ein Gegenschlag folgen mußte, um die Gefahr des Doketischen, die bei dieser idealistischen Methode sehr spürbar nahegerückt war, zu bannen und die wahre Menschheit Christi auf Erden zu sichern. Das «Historische» meldet sich als Programmpunkt Nr. 1 und verspricht diese Sicherung zu gewährleisten.

IV.

Diese Entwicklung kündigt sich bereits innerhalb der spekulativen Christologie an, und zwar damit, daß G. THOMASIUS 1845 in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche einen «Beitrag zur kirchlichen Christologie» veröffentlicht, der zum ersten Male die mit seinem Namen verbundene Kenosis-Lehre darbietet, auf der dann sein großes Werk: «Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus» beruht, das ein Jahrzehnt später erscheint. Hören wir einige Hauptsätze aus jenem programmatischen Artikel: «Diese (die göttliche Existenzform) [180] gibt er auf. Die Eigenarten, in welchen jene Herrlichkeit (gemeint ist die *dóxa* des praeexistenten Sohnes) sich manifestiert, nimmt er in *freier* Verzichtleistung gleichsam in sich zurück – und *bestimmt sich* dagegen, sein göttliches Seyn in der *Form* der menschlichen Existenz und also auch unter das Gesetz einer menschlichen Entwicklung hinzugeben; seine absolute Machtfülle *nur in dem Maße zu besitzen, als es zum Werk der Erlösung erforderlich ist*, um am Ende seiner irdischen Laufbahn die abgelegte Herrlichkeit auch als Mensch wieder zurückzunehmen.» (Ein Beitrag usw., S. 235. Die Auszeichnungen stammen alle vom Verfasser) und: «Die Menschwerdung ist also schon an sich Selbstbeschränkung des göttlichen Logos. Von dem Moment der *unio hypostatica* an hat er als Gottmensch aufgehört, zwar nicht Gott zu seyn, wohl aber in göttlicher Weise (*en morphē theoū*) zu existieren; nur *potentia* besitzt er die göttliche *dóxa*, nicht mehr *actu* – und diese *kénōsis* muß notwendig bis auf das göttliche Bewußtsein sich erstrecken» (a. a. O. S. 235f.). THOMASIUS ist des Glaubens, daß er damit die alte christologische Formel von der *communicatio idiomatum* in neuer Form interpretiere. Aber man wird sich fragen müssen, ob nicht seine Kenosis-Lehre gerade das tief Bedenkliche dieser altprotestantischen Lehre von der *communicatio idiomatum* auf die Spitze treibt. Diese Auffassung der Entäußerung grenzt ans Mythologische, und die Begrenzung im Beibehalt göttlicher Eigenschaften auf die soteriologische Funktion kündigt jene neulutherische Auffassung von den beiden Reichen und den akosmistischen Charakter des im Christus präsenten Logos an, die praktisch ihre weitreichenden Konsequenzen hatte und noch hat. Aber THOMASIUS glaubt mit der Kenosislehre die Menschlichkeit des Menschen Jesus zu erreichen, seine Geschichtlichkeit zu sichern. «Denn er – der Sohn – hat in der Menschwerdung sich selbst entäußert und sein göttliches Bewußtsein dahingegeben, um es in der Form des Menschlichen wieder zu nehmen» (a. a. O. S. 240). Es ist bezeichnend, daß die Entäußerung nur sein «Weltverhältnis» angeht, also eigentlich nicht ihn selbst. «Der Sohn gibt die Fülle seiner Eigenarten, die Beziehungen, in denen er als Schöpfer und Herr zur Welt steht, das *ísa eīnai tō theō*, *actu* auf; aber nicht sein göttliches Seyn» (a. a. O. S. 241). Freilich redet THOMASIUS

auch von einer «Veränderung, welche in dem Verhältnis des Sohnes zum Vater vorgegangen ist» (a. a. O. S. 237). Er beruft sich dabei auf Joh. 3, 16; 1. Joh. 4,9 f.; Röm. 8, 32. Er möchte das «göttliche Seyn» bei der Menschwerdung festhalten, aber er fürchtet, daß die *Endlichkeit* des Menschen, seine Geschichtlichkeit, die «Möglichkeit einer natürlichen Entwicklung» (242) ohne die Kenosis ihre Eigengesetzlichkeit verliert, darum stellt er die Menschwerdung Christi dar als einen Bewußtseins-Verlust seines früheren, göttlichen Seins, «wir sehen ihn überall nicht sowohl einen wirklichen Besitz verhüllen als auf einen Besitz verzichten, der ihm als Gottmenschen zukam» (248). Es werden dann auch die «einzelnen Momente» [181] näher bezeichnet, die das wirkliche Aufgeben der göttlichen Herrlichkeit ausmachen: die Allmacht, die Allgegenwart und Allwissenheit. Im Unterschied zu der alten Kenosislehre handelt es sich bei THOMASIUS also nicht, wie er selbst unterstreicht, «um eine *krýpsis* weder *katà tēn chrēsin* noch *katà tēn ktēsin* sondern um eine wahre *kénōsis* ». Man sieht, hier kündigt sich bereits die Frage an, auf welche wir heute mehr und mehr gedrängt werden: die Frage nach der wahren Menschheit dieses Sohnes Gottes. THOMASIUS glaubt sie sichern zu können, indem er die ökonomischen Eigenschaften Gottes der Selbstentäußerung anheimgibt und damit die vorfindliche, aus uns begriffene und begreifbare «Menschlichkeit» zum Maßstab der Existenzweise des Gottmenschen mache. Menschheit bedeutete ihm dabei in erster Linie *Endlichkeit*, und er meinte, diese Endlichkeit aus dem Verhältnis des Menschen zum Kosmos bestimmen zu müssen. Wie, wenn er auf den Gedanken hinausgekommen wäre, die Menschlichkeit des Menschen Jesus Christus als etwas *Ursprüngliches* zu erfassen, wie das SCHLEIERMACHER schon gewollt hatte, nicht als eine aus dem Generellen gegebene Form der Existenz, sondern so, daß auch die Menschheit Jesu Thema der Offenbarung Gottes wurde. Damit aber wäre er über die ihm und seiner Zeit gesetzten Grenzen hinausgegangen, und so meinte er, durch Abstraktion und Begrenzung auf das Soteriologische die Menschwerdung im Rahmen der Geschichte faßbar machen, das Theologoumenon von der *communicatio idiomatum* in neuer Form rechtfertigen zu können. Wie stark seine Kenosis-Theorie auch heute noch unter uns wirksam ist, das auszuführen ist hier nicht der Ort. Aber wenn wir in BULT-MANNS Johanneskommentar zu 1, 14 lesen: «Es ist daher völlig der Sache entsprechend, wenn der Titel *lógos* im weiteren Evangelium keine Rolle mehr spielt. Als der Fleischgewordene und nur als dieser ist jetzt der Logos da» (S. 40), so dürfen wir konstatieren: Eben dies meinte mit allen seinen Konsequenzen auch THOMASIUS, wenn er sagt: «Außerhalb seiner Menschheit hat sich der Logos weder ein besonderes Seyn für sich, noch ein besonderes Wissen um sich vorbehalten. Er ist im eigentlichen Sinne Mensch geworden» (236).

V.

Die Kenosis-Lehre war ein letzter Versuch, etwas zu retten, was nicht zu retten war. Sie war zu apologetisch gedacht, war ein Zwitter aus den Elementen der alten Christologie und den Prinzipien des sogenannten geschichtlichen Denkens, wie sie das 19. Jahrhundert entwickelt hat. Das hat FR. LOOFS in seiner vernichtenden Kritik (RE X S. 246) völlig richtig erkannt. Ähnlich wie mit dem Tode HEGELS der Umschwung zum Positivismus in der Philosophie erfolgt, vollzieht auch die theologische Generation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Absage an die spekulative Christologie und hofft, mit der [182] Beschränkung auf das geschichtlich Greifbare, auf das Historische, weiterzukommen. Wie ein verhängnisvoller Ballast wird die Christologie grundsätzlich aus dem sinkenden Schiffe herausgeworfen. Man hofft sich zu retten, indem man das vermeintliche *corpus delicti* den aufgeregten Wogen der Zeitströmung preisgibt. Man hofft, durch eine radikale Vereinfachung den Glauben jedermann «möglich» zu machen. Zur Jahrhundertwende erscheint 1900 A. v. HARNACKS «Wesen des Christentums», und was dort gesagt ist, gerade auch über die Christologie gesagt ist, stellt so etwas wie einen typischen, ebenso gut christlichen wie bürgerlichen common sense in dieser

Frage dar, so daß es sich schon lohnt, ein paar Sätze aus diesem Buch zu zitieren, zumal wir immer noch nicht von dieser Epoche losgekommen sind, die so zuversichtlich strahlend, so überlegen vor dem Beginn der großen europäischen Tragödie dahinlebt, als finge jetzt erst das Leben und der Glaube an, wahr und schön und einfach zu werden.

Man könnte sagen, HARNACKS 16 Vorlesungen, einschließlich der letzten über die Reformation, hätten nie gehalten werden können, wenn er eben nicht eines resolut getan hätte: das Thema der Christologie ausgeschieden aus dem Ansatz und Einsatz des Ganzen. Das ist die Kehrseite der gepriesenen Vereinfachung, daß die Lehre von Tod und Auferstehung Jesu, selbstverständlich auch die von der Menschwerdung Gottes als Übermalung gelten. Jetzt geht man daran, sie abzulösen, um endlich das «schlichte» Evangelium Jesu zu entdecken. «Der Zöllner im Tempel, das Weib am Gotteskasten, der verlorene Sohn sind seine Paradigmen, sie alle wissen nichts von einer Christologie und doch hat der Zöllner die Demut gewonnen, der die Gerechtsprechung folgt (!). Wer daran dreht und deutelt, der verwundet die Schlichtheit und Größe der Predigt Jesu an einer ihrer wichtigsten Stellen. Es ist eine verzweifelte Annahme, zu behaupten, im Sinne Jesu sei seine ganze Predigt nur etwas Vorläufiges gewesen, alles in ihr müsse nach seinem Tode und seiner Auferstehung anders verstanden werden» (S. 90). Die zehnte Vorlesung handelt von den Wandlungen zwischen der Predigt Jesu und den «Formulierungen des Paulus»: «Die rechte Lehre von und über Christus droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren» (115). «Diese Haltung dauert noch immer fort, die Christologie wird behandelt, als böte das Evangelium keine andere Frage, und der Fanatismus, der sie begleitet, ist auch heute noch lebendig» (79). HARNACK will zurück ins Urchristentum und sieht mit dem Primat der *Lehre* vor dem Leben bereits den Verfall einziehen: «Der lebendige Glaube scheint sich in ein zu glaubendes Bekenntnis verwandelt zu haben, die Hingabe an Christus in Christologie» (121). Diese Generation hat das Gefühl verloren, daß es in der Christologie um das Zeugnis des Glaubens geht: was für ein Unterschied zwischen dem eingangs zitierten [183] weitsichtigen Worten des jungen I. A. DORNER und dieser Leichtigkeit, mit der man jetzt das ganze Problem ins Historische abschiebt: «Es war der wichtigste Schritt innerhalb der christlichen Lehrgeschichte, der je gethan worden ist, als am Anfang des 2. Jahrhunderts christliche Apologeten die Gleichung vollzogen: Der Logos ist Jesus Christus» (127). Zwar setzt man sich energisch ab von dem sachlichen, weil dogmatischen Sinn dieses Satzes, aber die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Vorgangs möchte man nicht missen: «Indem sie aber *eine* Person so auszeichnete, führte sie die *Geschichte* überhaupt auf die Höhe der Weltbewegung.» Hier wird also die altkirchliche Christologie zu einer Art produktiven Mißverständnisses, indem das Mythologische und Spekulative schließlich überwunden wird, um dem *Geschichtlichen* Raum zu schaffen. Wie SCHLEIERMACHER, so hält auch HARNACK fest an der *einen* Person. Es bleibt ein letzter Rest, der nicht aufgeht, und um dieses Restes willen ist auch diese Epoche immer noch eine echte Epoche des theologischen, des Glauben und Unglauben in sich schließenden Ringens mit dem Thema der Christologie.

Was ist denn nun der tiefere Grund für diese Ablehnung der Christologie als dogmatische Aufgabe, die jetzt so allgemein wird, daß HARNACK weniger der Vorkämpfer, als der Sprecher dieser Haltung ist? Es ist jener berühmte Satz, wonach «nicht der Sohn, sondern allein der Vater in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hineingehört» (91). HARNACK meint etwas Richtiges: Jesus gehört nicht als «ein Bestandteil» neben andern ins Evangelium, er ist vielmehr die «persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen» (91), aber indem er Jesus lediglich zum Prediger des Vaterglaubens macht, hat er doch wieder aufgehoben, was er eben sagte. Und wenn wir bei der HARNACKschen These nicht stehen geblieben sind, dann eben darum, weil sich auch rein exegetisch dieser Satz als falsch erwies. Schon W. WREDE in seinem «Messiasgeheimnis» geht neue Wege. Die Worte und Gleichnisse Jesu sind nur darum und nur insofern Evangelium, als in ihnen Er selbst begegnet, Er, an

den allein es sich glauben läßt! Jener scheinbar vereinfachte, in Wahrheit seiner christlichen Substanz entleerte Gott-Vater-Glaube hat sich dann nicht zufällig ohnmächtig und unkräftig erwiesen, als es galt, die Worte Jesu in Vollmacht gelten zu lassen. Nicht nur theologisch, auch *praktisch* ist ein Gericht über diese Auflösung des christologischen Bekenntnisses ergangen. Aber woran liegt das im Letzten? Ein einziges Wort dazu: CALVIN sagt in der Auseinandersetzung mit SERVET: «*nec vero aliter Christo fruimur, nisi quatenus eum amplectimur promissionibus suis vestitum*» (Inst. II 9, 3). Auf die Einzelheiten dieser wichtigen Auseinandersetzung können wir jetzt nicht eingehen³. Es genügt festzuhalten, daß Christus nicht «nackt» erfaßt werden kann, daß er uns immer nur [184] begegnet im Kleide seiner Verheißungen. Auch der das Evangelium selbst predigende, auch der «irdische Jesus von Nazareth» bleibt der uns verheiße. Allein so begegnet uns der «biblische geschichtliche Christus». Er begegnet uns als der, in dem Gott seine Verheißungen an uns wahr gemacht hat und noch heute wahr macht. Jesus steht nicht so in der Welt, wie wir in ihr stehen – verheißungslos, zufällig, lediglich im Natur- und Geschichtszusammenhange seiner Existenz –, wer ihn so sieht, ohne sein Kleid, an dem wir ihn fassen sollen und können, der wird zwischen ihm und uns keinen Unterschied bemerken können, «*quasi vero nulla sit inter nos et Christum distinctio*» (CALVIN, ebenda). Wo diese «*distinctio*» wegfällt, da fällt auch die Christologie weg. Dann weiß aber auch der Glaube nicht mehr, woran er sich halten soll. In dem Augenblick, wo dieser Unterschied gesetzt ist – und er muß aufbrechen, wo immer Jesus Christus geglaubt und bekannt wird als der Herr –, da befinden wir uns sofort wieder auf dem alten Schlachtfeld wie die Generation vor hundert Jahren. Sie hatte schon recht: Hier gilt es zu siegen oder zu fallen, weil der Glaube an Jesus Christus ohne die Christologie nicht zu haben ist. Der Historismus war ein Zwischenspiel, wie es DORNER bereits vorausgesehen, als er schrieb: «Sonst» – er meinte, wenn die Sache jetzt nicht bis zum Letzten ausgekämpft wird – «kann nur eine unwahre, voreilige Versöhnung zustande kommen, welche sich bald wieder auflösen wird und nur dazu dienen kann, die wahre Versöhnung hinauszuschieben.» Die Versöhnung von Glauben und Wissen, die der Historismus über die Vermittlung des Ethischen hinweg versucht hat, hat uns noch einmal, und zwar unter sehr viel schwierigeren Umständen, vor dieselbe Aufgabe gestellt, die vor hundert Jahren eine dafür wie geschaffene Generation von Theologen und Philosophen vergeblich zu bewältigen versuchte. Treten wir unter neuen Bedingungen an die Sache heran? Sind unsere Waffen schärfer geschliffen? Sind wir besser gerüstet für diesen Gipfelanstieg, der nicht gelingen wird, wenn wir nicht bereit sind, alles dafür einzusetzen!
Omnia in Christum instaurare!

VI.

Es wäre eine Aufgabe, für sich, dem theologischen Hintergrund des «historischen» Jesus nachzugehen, einmal den Spieß umzukehren und zu fragen, was sich denn systematisch gesehen hinter diesem Ziel, Jesus Christus «historisch» zu erfassen, verbirgt. Ein solcher Begriff und eine solche Figur, wie sie von den Leben-Jesu-Bildern um die Jahrhundertwende dargestellt wurde, konnte sich nur herausbilden, wenn das gemeinchristliche Denken eine grundlegende Änderung erfahren hatte, nicht allein im wissenschaftlich-kritischen Sinne, das kennzeichnet nur die Methode, die zur Anwendung kam, sondern im tieferen Sinne des Glaubens und der Dogmatik. Der Begriff der sittlich-religiösen [185] Persönlichkeit, das heißt die Entweltlichung des Subjekts des sittlichen Urteils, die mehr und mehr im dogmatischen Raum herrschend geworden war, ja geradezu den *Maßstab* der christlichen Existenz abgab, bildete auch die Folie für das, was man den «historischen Jesus» nannte und mußte sie dafür bilden. Unter diesen Umständen konnte die Rechtfertigungslehre, konnte der *articulus stantis et*

³ Vgl. E. WOLF: Deus omniformis, Theol. Aufsätze, KARL BARTH zum 50. Geburtstag, 1936, S. 443.

cendentis ecclesiae doch wohl nicht mehr derselbe sein, wie man ihn in der Reformation vertreten hatte, obschon man gerade von ihm behauptete, ihn unverändert festgehalten zu haben. In Wahrheit hatte die rationale Ethik, ähnlich wie im Hochmittelalter, ihren Einzug ins Zentrum der Rechtfertigungslehre vollzogen und das Bild des *Menschen* als den Beziehungspunkt von Sünde und Gnade genau dort aufgerichtet, wo einmal Gottes Ehre und die *justificatio Dei* selbst gestanden hatte. Dem entsprach der «historische Jesus» als das entscheidende Zeichen für den Strukturwandel, der sich im Neuprotestantismus vollzogen hatte, in dessen Erkenntnis und Überwindung wir mitten drin stehen.

Insofern war es nicht allzu verwunderlich, daß in dem Augenblick, da uns die Prinzipien der reformatorischen Theologie neu bewußt wurden und wir den Abstand ermessen konnten, der zwischen ihrem theologischen Ansatz und seiner neuprotestantischen Fortführung klaffte, der Neubau der *Christologie* sich uns als eine unabweisbare Aufgabe erwies. Dazu kam der berechtigte Zweifel am Primat der Rechtfertigungslehre selbst, wenn dieser bedeuten sollte: daß man sie unbeschadet der auf «veralteten» dogmatischen Vorstellungen beruhenden Trinitätslehre und Christologie für sich nehmen und aus ihr als einem Wurzelstock den ganzen Stamm der Theologie neu erstehen lassen könnte. Nur unter *dieser* Voraussetzung, die SCHLEIERMACHER und vor allem RITSCHL zu ihren gewichtigen Kronzeugen hat, ist der Einsatz und die Leidenschaft sinnvoll, die man heute dem Unternehmen der Entmythologisierung angedeihen läßt. Fr. GOGARTEN hat das in seiner Streitschrift: «Entmythologisierung und Kirche» unumwunden ausgesprochen: «Auf die Theologie angewendet bedeutet das, daß sie durch eine nun wirklich ‚redliche und kräftige‘ und das kann doch, wenn es ehrlich gemeint ist, nichts anderes heißen als vorbehaltlose, ‚in der Rücksichtslosigkeit der ihr eigenen Größe‘ geschehende Anwendung der historisch- und literarkritischen Prinzipien auf die Erforschung des neuen Testamentes ebenso wie der Dogmengeschichte sich endlich frei macht von dem Bann der aus der späten griechischen Philosophie stammenden metaphysischen Kategorien, der von der altkirchlichen Dogmenbildung her immer noch auf ihr liegt und den so Denken den am tiefsten lähmt und ihm den offenen, geraden Weg zu dem heutigen geschichtlichen Leben ebenso wie zu LUTHER verstellt, der seinerseits diesen Bann mit seiner Lehre vom Wort und vom Glauben als Erster überwunden hat» (S. 114). Könnte es nicht gerade umgekehrt sein? Könnte und müßte nicht die Christologie als die Wurzel angesehen werden, [186] auf welcher sich die Rechtfertigungslehre, auch die LUTHERS, auch die des jungen LUTHER! erhebt? Sie und nichts anderes trägt den ganzen Stamm, und der Umbau der Rechtfertigungslehre, wie ihn die Reformatoren unternehmen, erfolgt darum, weil ihnen die überlieferte nicht als der lehrgerechte und innerlich wahrhaftige Ausdruck zu dem erschien, was mit dieser Wurzel gemeint und gegeben war. «*Nam in corde meo fiste unus regnat articulus, scilicet fades Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuquefluunt et refluunt theologiae cogitationes*» (WA XI¹ 33).

Wie dem auch sei, die *Sache* ist so mächtig unter uns geworden, die Frage, wer dieser Jesus Christus ist und als wen wir ihn zu bekennen haben, hat sich irgendwie uns allen so stark als unabweisbare Notwendigkeit, als *avágkē* aufgedrängt, daß kein vernünftiger Theologe mehr daran denken wird, ohne «Christologie» auskommen zu können. Daß dabei die einen, weil sie die Annäherung an den Mythos fürchten, sich zu der Charybdis des Historischen flüchten, während andere wie EMIL BRUNNER die Nähe zum *Mythos* in Kauf nehmen als das unvermeidliche «Ärgernis», um nicht den Rückfall in den Historismus und dessen mittlerlose Religiosität erfahren zu müssen, kann hier als ein Beweis dafür gelten, daß etwas auf dem Gebiete der Christologie in Bewegung geraten ist und daß von ihm aus auch das Problem der Geschichte bzw. der *Zeit* nicht unberührt bleiben wird. Christologisch gesehen ist der Gegensatz von Geschichte und Mythos doch irgendwie schief, er garantiert nicht *eo ipso* die Entscheidung, die der Glaube zu treffen hat, er bildet keine Gewähr, daß man das gewünschte Ergebnis finden wird. Er ist seiner theologischen Qualität nach eben nicht eine Entscheidung, ähn-

lich gewichtig und eindeutig, wie es die von Glaube und Werk, von Gesetz und Evangelium ist. Das Abgleiten in das Mythische – das kann in der Tat bei der Christologie sehr leicht passieren – und das Steckenbleiben im Historischen sind Abwege bei diesem Gipfelanstieg, Fehlgriffe, die bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich sind, wenn wir mit unserem Verstande versuchen, dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes nachzudenken, aber die hier zu treffende Entscheidung liegt viel zu *wenig* im Existentiellen und viel zu viel im bloß Gedanklichen, als daß sie uns das eigentliche Fundament der christologischen Debatte erschließen könnte. Wir befinden uns, wenn wir über die Frage Mythos oder Geschichte zu urteilen haben, immer noch im Vorraum des Allerheiligsten. Wir mögen bereits von der im Zentrum statthabenden Bewegung mitergriffen und beeinflußt sein, aber die entscheidende *Frage*, an der sich der Weg zur Rechten und zur Linken scheidet, ist das nicht. Darum ist sie irgendwie leer, vorläufig, im besten Falle über sich hinausweisend. Man könnte sagen: das Bemühen um die Christologie in der protestantischen Theologie von heute sollte nicht auf die Probleme der Entmythologisierung reduziert werden - denn es ist wirklich [187] eine Reduktion, eine Verkürzung, was damit vorgenommen wird –, sondern die hier aufgeworfenen Fragen sollten umgekehrt durch den Bezug auf die Christologie erfüllt und so erst in ihrer echten Perspektive gesehen werden.

Und doch, so unübersichtlich die theologische Debatte in unseren Tagen erscheinen mag, so viele unechte Frontbildungen unter uns vorhanden sein mögen, so viele leere Probleme, Sackgassen und Holzwege uns als Gegenstand des Nachdenkens und der Entscheidung angeboten werden mögen – die eigentliche Wende in der Fragestellung der Christologie *ist* gefallen, sie ist meines Erachtens gefallen mit dem Neuansatz, den KARL BARTH damit vollzog, daß er den Satz schrieb: «Indem der Mensch Jesus das offenbarende Wort Gottes ist, ist er die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens» und ihn zum Thema einer neuen *von der Christologie her entworfenen Anthropologie* machte (K. D. III/2). Damit ist der Anthropologie ein eigener Ansatz in der Theologie, ein Ansatz, kraft dessen diese bei einem ihr unmittelbar zugänglichen Selbstverständnis einsetzen und dieses dann zur Offenbarung ins Verhältnis setzen könnte, entzogen. Zunächst erschrickt man, wenn man auf die Konsequenzen blickt, die diese von KARL BARTH eingenommene Position mit sich bringt und die er selbst, alle Wege und Möglichkeiten ausschreitend, sichtbar gemacht hat. Was hier bei der Beschreibung des «wahren Menschen» aufgezeigt wird, von der Geschöpflichkeit und Mitmenschlichkeit desselben beginnend bis hin zu der Ordnung von Leib und Seele und zu dem Thema: Der Mensch und seine Zeit!, ist so neu und teilweise so gewagt, ist dem griechischen Verständnis des Menschen gegenüber solch ein «beglückender!» Affront, daß demgegenüber alle Forderungen, das «metaphysische Denken» als griechisch oder gar mythisch aufzugeben, als nebensächlich verblassen. Hier, nicht in der Preisgabe der Logos-Lehre, wird die Substanz des griechischen Denkens entscheidend getroffen. Man kann über den Rigorismus dieses Ansatzes, über die *eine* Wurzel von Christologie und Anthropologie, erschrecken, man kann sich mit ALTHAUS in den Vorwurf des «Christomonismus» flüchten, wobei man zudem noch SCHLATTER als Rückendeckung hat, man kann sich darüber beschweren, daß aus der Theologie, die angeblich eine Ellipse mit zwei Brennpunkten ist, nun ein Kreis wird mit einer einzigen Mitte, man kann es als einen Kurzschluß empfinden, daß der Mensch und Jesus in *eins* zusammenfallen und der Mensch, der nicht darin aufgeht, eben nicht der wahre, der so von Gott gemeinte und wirkliche Mensch ist, sondern ein Wesen, das Gott und sich selbst zugleich entfremdet ist, man mag mit noch so großem Bedauern alle «Anknüpfungspunkte» und «Vorverständnisse» schwinden sehen, wenn so die Anthropologie in der Christologie auf- und untergeht, aber *ändern* wird man damit an dem von KARL BARTH vollzogenen, an diesem im Duktus seiner Dogmatik notwendigen Schritte nichts. Auch im geistigen Leben gibt es Entscheidungen, [188] die nicht zurückgenommen werden. Auch hier gibt es Fortschritte und Durchbrüche, die eine neue Welt heraufführen. Solche Entscheidungen sind zugleich Entdeckungen. Und es bilden Entdeckungen dieser Art den Kern von

allem, was wir irrenden, suchenden und zuweilen auch einmal etwas Neues findenden Menschen Geschichte nennen. Damit ist endlich das entdeckt, was das 19. Jahrhundert nicht gesehen hat und nicht zu sehen vermochte und ist zugleich der Gefahr begegnet, die FEUERBACHS These deutlich genug gemacht hat, wenn er wollte, daß sich die Theologie in Anthropologie auflöse. Es ist weiter eben damit dem Umschlag gesteuert, den STRAUSS, von demselben Grundsatz ausgehend, für die Leben-Jesu-Forschung herbeiführte. Auf der andern Seite ist aber jener Weg zur theologischen Begründung der Menschwerdung vermieden, der sich uns seit ATHANASIUS und ANSELM so leicht und imponierend nahelegte, daß wir die Menschwerdung Christi lediglich unter dem Gesichtspunkt der Stellvertretung, also des «an unsere Stelle Tretens» entwickeln. Denn damit haben wir das andere übersprungen, *wer* denn der für sich selbst, in seinem An-und-für-sich-Sein ist, der an unsere Stelle tritt? Daß er ein Mensch für sich ist, ein wirklicher und wahrer Mensch, der unter uns lebte und wirkte, litt und starb, kommt dabei zu kurz, aus der Soteriologie als solcher ist die Menschwerdung Jesu Christi nicht zu deduzieren, aus ihr das Mensch-Sein dieses «einen Menschen Jesus» nicht abzuleiten. Das ist die andere Seite der Erkenntnis, die man aus KARL BARTHS Ansatz gewinnen kann. KARL BARTH hat damit den Jesus der *Synoptiker* gerechtfertigt, den Jesus, dem zweihundert Jahre Leben-Jesu-Forschung innerhalb der deutschen Theologie gegolten haben. Er hat damit das getan, oder wenigstens den Weg nach vorn freigelegt — noch ist die Frage, ob wir und wie weit wir diesen Vorstoß nach vorn werden halten können, nicht entschieden —, der nach ALBERT SCHWEITZERS Buch: «Von Reimarus zu Wrede» versperrt schien. Er hat die Anthropologie in die Christologie aufgenommen und so das getan, was die Theologen des 19. Jahrhunderts nicht vermochten. Ihnen war die Gottheit Jesu Christi die vornehmliche Frage des Glaubens, seine Menschheit galt ihnen als Gegenstand einer mehr oder weniger plausiblen historischen Tatsächlichkeit. Jetzt erst wird beides ausgeglichen, werden beide «Naturen» aus dem *Glauben* heraus entwickelt und ist somit auch dieser altkirchliche Ansatz neu gerechtfertigt.

Ein Lutherzitat möge diese Überlegung beschließen, um deutlich zu machen, daß auch von dieser Seite her Zustimmung zu dem von KARL BARTH unternommenen Neuansatz der Christologie zu finden ist:

«Christus enim gemina natura utrumque horum efficit. Humanitatis seu (ut Apostolus loquitur) carnis regno, quod in fide agitur, nos Bibi conformes facit et crucifigit, faciens ex infoeli-cibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores. Quia enim ascendimus in Adam ad similitudinem dei, ideo descendit [189] ille in similitudinem nostram, ut reduceret nos ad nostri cognitionem. Atque hoc agitur sacramento incarnationis. Hoc est regnum fidei, in quo Crux Christi dominatur, divinitatem perverse petitam deiiciens et humanitatem car-nisque contemptam infirmitatem perverse desertam revocans.»

At regno divinitatis et gloriae configurabit nos corpori claritatis sua, ubi s miles ei erimus, iam nec peccatores nec infirmi, nec ductiles auf rectiles, sed ipsi reges et filii dei sicut Angeli. Tunc dicetur: „deus meus“ in re, quod nunc in spe dicitur. Quare non inepte prius dicit: „rex meus“ et postea „deus meus“, sicut et Thomas Apostolus Joh. ultimo „dominus meus et deus meus“, quod prior sit Christus homo, quam deus apprehendendus, prior humanitatis eius Crux, quam divinitatis eius gloria petenda. Christus homo habitus Christum deum sponte sua adducet» (WA V 128, 36ff.).

Quelle: *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, S. 172-189.