

Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates¹

Von Rudolf Bultmann

I.

Über das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam soll ich sprechen. Es lautet bzw. es ist enthalten in dem Satz: „Der ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.“ Mir ist nun die Aufgabe gestellt worden, zu prüfen, ob diese Bekenntnisformulierung dem Neuen Testament entspricht. Ich kann auf diese Frage gleich ganz kurz antworten: Das weiß ich nicht! Und zwar deshalb nicht, weil diese Formel ja keineswegs eindeutig ist. Ja, ich möchte fragen: Ist es nicht das Fatale bei allen oder doch wenigstens bei den meisten Bekenntnisformulierungen, die von theologischen oder kirchlichen Gremien beschlossen werden, daß sie möglichst viele Bekenner unter einen Hut bringen sollen und deshalb möglichst allgemein oder mehrdeutig sein müssen? Sind solche Bekenntnisse durch bestimmte kirchengeschichtliche, kirchliche Situationen einmal wirklich gefordert, so werden sie ja in der Negation in der Tat eindeutig sein wie etwa das Barmer Bekenntnis in der Antithese gegen die deutschen Christen damals, aber im Positiven pflegen sie der Interpretation Spielraum zu lassen. Man kann nun doch auch fragen: War denn in Amsterdam wirklich durch die Situation ein Bekenntnis gefordert, handelte es sich darum, den christlichen Glauben gegenüber einer Irrlehre zu bekennen? Oder war das Bekenntnis hier nur ein kirchenpolitischer Akt, ein Versuch, das allen beteiligten Kirchen Gemeinsame zu formulieren, damit eine aktionsfähige Ökumene zustande komme?

Nun, die Aussage, daß Jesus Christus als Heiland anzuerkennen sei, ist offenbar so allgemein, daß natürlich jede Kirche zustimmen wird, denn jede Kirche wird ja den Satz aus der Apostelgeschichte bejahen, οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία, „in keinem andern ist das Heil“ (4,12); wobei man nun freilich erstens beachten muß, daß damit nur eine ganz formale Charakteristik Christi als des Heilbringers gegeben ist und es jedem überlassen bleibt, sich von dem Heil, das der σωτήρ, der Heiland vermittelt, seine eigenen Vorstellungen zu machen und natürlich auch von der Art und Weise, wie dieses Heil vermittelt wird. Sollten denn darin wirklich Lutheraner und Presbyterianer und ostkirchlich Orthodoxe einig sein? Es ist aber auch zweitens zu beachten, daß der Sinn des Wortes „Heiland“ im Deutschen ganz besonders unbestimmt ist, so daß sich, nach meinen Eindrücken, die wenigsten etwas Bestimmtes darunter vorstellen und ohne Zweifel den Kindern im Schul- und Konfirmandenunterricht erst mit einiger Mühe beigebracht werden muß, was denn „Heiland“ bedeute. Ich weiß nicht – ich könnte mir denken, daß es im Englischen und Französischen in dieser Hinsicht besser steht, weil sie das neutestamentliche σωτήρ direkt durch „Sauveur“ oder durch „Saviour“ übersetzen. Aber ich verstehe nun wirklich nicht, wie man für die deutsche Fassung eines ökumenischen Bekenntnisses 1950 ein Wort, eben das Wort „Heiland“, wählen kann, das aus dem deutschen Sprachgebrauch verschwunden ist und zu einer Chiffre geworden ist.

Aber viel wichtiger ist ja das andere, was bedeutet es, „Jesus Christus als Gott anerkennen“? Sollte die Formulierung nicht gewählt worden sein, um der Maximalforderung, die erhoben werden konnte, zu genügen? Hätte nicht für viele etwa die Formulierung „Gottes Sohn“, „Gottes Wort“, „unser Herr“ näher gelegen, womit ich nun freilich noch nicht gesagt haben will, daß diese Formulierungen alle eindeutig wären. Nun, wir haben uns an die Formulierung „Gott“ zu halten, die doch auch, wenn sie durch Luthers Erklärung des zweiten Artikels als gerechtfertigt gelten könnte, mehrdeutig ist, so daß man ohne Zweifel im Westen und im Os-

¹ Vortrag, gehalten am 26. Februar 1951 am schweizerischen freisinnigen Theologentag in Aarau.
Bultmann - Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates (EvTh)

ten verschiedenes darunter versteht. Vor allem ist zu fragen (was im folgenden noch etwas konkreter wird): Soll mit der Bezeichnung Christi als „Gott“ seine Natur bezeichnet werden, sein metaphysisches Wesen oder seine Bedeutsamkeit? Hat die Aussage soteriologischen oder kosmologischen Charakter oder beides? Nun, jede der im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen kann es damit halten, wie sie will.

II.

Nun lassen Sie uns so vorgehen, daß ich zunächst einen Überblick über die christologischen Titel im Neuen Testament gebe. Beginnend mit der Frage, ob denn im Neuen Testament von Jesus Christus als von Gott geredet bzw. ob er als Gott bezeichnet wird. Das geschieht jedenfalls durchweg nicht, weder in den synoptischen Evangelien noch in den paulinischen Briefen wird Jesus Gott genannt; weder in der Apostelgeschichte noch in der Apokalypse heißt Jesus Gott. Es gibt erst in der deuteropaulinischen Literatur einige Stellen, deren Interpretation zudem umstritten ist. Es scheint mir, daß ich bei dieser Gelegenheit nicht sämtliche Einzelheiten vortragen sollte, also nur ein typisches Beispiel: Titus 2,13 (ein Satz, der ja vermutlich den Amsterdamer Leuten vorgeschwebt hat): „wir erwarten die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ = unseres großen Gottes und Heilandes, Christi Jesu.“ So muß man hier zweifellos übersetzen, wenn man grammatisch korrekt übersetzen will. Aber es gibt Exegeten, die daran zweifeln, daß man hier korrekt nach der Grammatik übersetzen darf. Dibelius² entgeht sozusagen der Schwierigkeit, wenn er übersetzt: „Unseres großen Gottheilandes Christus Jesus“. Jeremias³ übersetzt „des großen Gottes und unseres Heilandes Christi Jesu“, um so wenigstens die Verfasserschaft oder zum mindesten die indirekte Verfasserschaft des Paulus zu retten. So gibt es noch einige Sätze des Neuen Testaments, in denen, wenn man korrekt übersetzt, die Rede ist von unserem „Gott und Heiland“ oder unserem „Gott und Herrn“ Jesus Christus (2. Petr. 1,1; 2. Thess. 1,12). Aber die Frage ist jedesmal, ob man korrekt übersetzen soll oder ob zwei Größen, zwei Personen, gemeint sind. Die einzige Stelle, in der Jesus zweifellos als Gott bezeichnet oder, besser gesagt, angeredet wird, ist Joh. 20,28, also am Schluß der Thomas-Geschichte, wo Thomas bekennend: „Mein Herr und mein Gott!“ Erst bei den apostolischen Vätern beginnt dann das glatte, eindeutige Reden von Jesus Christus als „unserm Gott“: „So müssen wir über Jesus Christus denken als (oder wie) über Gott, als über den Richter der Lebenden und der Toten“, so beginnt der sogenannte 1. Clemens-Brief, und Ignatius in seinen Briefen redet ganz selbstverständlich von Jesus Christus als „Gott“, so daß er sogar von dem „Blute Gottes“ redet oder auffordert, „Nachahmer des Leidens Gottes“ zu sein und dergleichen.

Also soweit zunächst über die einfache Frage: wird im Neuen Testament Jesus Christus Gott genannt? Die einzige sichere Stelle ist eben jenes Bekenntnis Joh. 20,28. Die übrigen Titel, die Jesus Christus beigelegt werden, reden immer so von ihm, daß er nicht als Gott, sondern als Gott untergeordnet erscheint. Wenn man diese Titel gruppiert, so ergeben sich zwei Gruppen: zunächst die Titel, die, soweit wir erkennen können, auf die palästinische Urgemeinde zurückgehen, und sodann die, die in der hellenistischen Urgemeinde ihren Ursprung haben.

In der alten palästinischen Urgemeinde heißt Jesus – man möchte sagen selbstverständlich – der „Messias“, das heißt „der König der Endzeit“, und zwar ist er der König der Endzeit als der künftige, der demnächst als König kommen wird. Gleichbedeutend damit ist die Bezeichnung „Sohn Davids“, was primär ja nicht einen genealogischen Sinn hat, sondern ein Titel ist, eben ein Titel des Königs, wenn auch dann genealogische Spekulationen daran angeknüpft wurden. Den gleichen Sinn hat der Titel „Sohn Gottes“ in der Urgemeinde; er ist nämlich hier

² Im Handbuch zum NT.

³ In „Das Neue Testament deutsch“.

Bultmann - Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates (EvTh)

orientalischer Königstitel. Der Titel „Knecht Gottes“ kann, sofern er in der Urgemeinde Jesus beigelegt wurde, kaum einen anderen Sinn haben: Jesus ist der „Knecht Gottes“ wie David der „Knecht Gottes“ heißt, nicht der leidende Gottesknecht von Jesaja 53, obwohl das heute ja sehr oft behauptet wird. Das also sind die Titel der Urgemeinde, die Jesus als den eschatologischen Heilbringer, den König der Endzeit, bezeichnen, und zu ihnen gesellt sich in der Urgemeinde noch der Titel „Menschensohn“. In diesem Titel kommt nun zum Ausdruck, daß der künftige Heilbringer ein Wesen überirdischer Art ist, eine Art Engelwesen könnte man sagen, wozu Jesus durch seine Auferstehung und Erhöhung geworden ist. Die vorhin betrachteten messianischen Titel reden ja nicht von ihm als einem Engelwesen, einem Wesen überirdischer Art, so sehr selbstverständlich der König der Heilszeit durch supernaturale Züge und sein Regiment durch supernaturale Geschehnisse ausgezeichnet ist; als Menschensohn aber ist er offenbar als ein „Wesen göttlicher Art“ – wird man sagen – gedacht; er wird auf den Wolken des Himmels kommen, um dann das Heil zu bringen, bzw. auch das Gericht zu halten.

Im hellenistischen Christentum ist schon vor Paulus der charakteristische Titel κύριος „Herr“. Das heißt: Jesus Christus wird als die im Kult präsenste Gottheit verehrt. Die Christen heißen die ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, sie sind die, die da anrufen den Namen unseres Herrn Jesus Christus. Man wird auch sagen dürfen, daß Jesus dadurch nicht nur als Kultgottheit bezeichnet wird, sondern auch als der kosmische Herr, was wohl schon im Kyriostitel selber ausgedrückt ist, sofern κύριος zwar in Syrien die Kultgottheit, in Ägypten aber den Weltherrscher bezeichnet, und jedenfalls ist dieses letztere Verständnis alsbald dadurch gefördert worden, daß nun die Kyriosstellen der Septuaginta auf Jesus angewendet wurden. Wird der Kyriostitel Jesus Christus beigelegt, so wird er dadurch, sei es als Kultgottheit, sei es als Weltregent, in die göttliche Sphäre hinaufgerückt, freilich nicht so, dass er damit Gott gleichgesetzt würde; in den formelhaften Briefgrüßen heißt es ja immer: „Gott unser Vater und der Herr Jesus Christus“ – Gott ist ὁ πατήρ des κύριος, sein Vater (vgl. z. B. auch 2. Kor. 11,31). Die Gott geltenden Doxologien preisen Gott um deswillen, was er in oder durch Christus gewirkt hat, und zeigen so dasselbe: Die Doxologie gilt ursprünglich eben Gott, und wenn in dem Christuslied Phil. 2,6–11 Christus schließlich erhöht wird zu dem Herrn, vor dem alle Mächte der Erde, unter der Erde und über der Erde sich beugen, so schließt das mit dem εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς, „zur Ehre Gottes, des Vaters“. Also wohl ist er eine Gottheit als eine göttliche Gestalt, aber durchaus nicht Gott.

Der Titel „Sohn Gottes“ gewinnt im hellenistischen Christentum einen anderen Sinn, als er ihn in der Urgemeinde hatte, er ist jetzt nicht Titel des messianischen Königs, sondern er bezeichnet in der Tat die göttliche Qualität, die metaphysische Qualität, das göttliche Wesen Christi in dem Sinne, wie es zu Beginn jenes Christus-Liedes ja heißt: „Jesus Christus, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, der in Gestalt Gottes da war.“ Er ist erhaben über die Engel (Hebr. 1,4): τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, „er ist über die Engel um so viel erhaben, als er einen ihnen überlegenen Namen bekommen hat“, eben den Sohnesnamen. Sachlich damit gleichbedeutend ist der Titel σωτήρ, der im Hellenismus rettende Götter, Heilgötter, Mysteriengottheiten bezeichnen kann und auch den als göttlich angesehenen Herrscher. Unter dem Einfluß dieser Anschauung – Jesus als der Sohn Gottes und als der göttliche σωτήρ – wird nun in der hellenistischen Sphäre auch das Leben Jesu gesehen, wenn er geschildert wird als der θεῖος ἄνθρωπος, der „göttliche Mann“, der von δύναμις, von Kraft erfüllt, Wunder tut. Konnte das noch so verstanden werden, daß Jesus seine Qualität der wunderbaren Erzeugung durch den Geist aus einer Jungfrau verdankt, so hat sich doch offenbar schon vor Paulus der Gedanke der Präexistenz mit dem Gedanken des Gottessohnes verbunden, wie ja auch jenes Christus-Lied (Phil. 2,6ff.) zeigt. Mit dem Titel „Sohn Gottes“ ließ sich auch die Vorstellung von der Menschwerdung, ja auch die vom Leiden und Sterben des Menschgewordenen verbinden, denn die Gestalt einer leidenden und sterbenden und wieder zum Leben erweckten Sohnesgottheit kennen ja auch Mysterienreligionen, und vor allem kennt die Gnosis die Vor-

stellung des Mensch gewordenen Gottessohnes, des Mensch gewordenen himmlischen Erlösers. Die Vorstellung der Präexistenz führt nun aber auch dazu, Christus eine kosmische Bedeutung zuzuschreiben, d. h. in ihm die Verkörperung einer kosmischen Potenz zu sehen, von der orientalische Mythologie oder Spekulation redete, sei es die Gestalt der Weisheit, der σοφία, in dem Judentum, sei es eine Sohnesgottheit. Daher dann Bezeichnungen wie εἰκὼν τοῦ θεοῦ; Christus ist die εἰκὼν, das Bild Gottes (2. Kor. 4,4, oder Kol. 1,15) oder (Hebr. 1,3): ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ: „Er ist der Abglanz seiner Glorie und die Ausprägung seines Wesens.“ In dieser Rolle ist Christus – genau wie die jüdische Weisheit in den Proverbien – Schöpfungsmittler: „Durch ihn ward das All und wir (sind) durch ihn“ (1. Kor. 8,6), oder im Hebräerbrief (1,3): „Er trägt durch das Wort seiner Kraft das All.“ Oder Joh. 1,3: „Alles ward durch ihn, und ohne ihn ward nicht eins.“ Und dann erst recht im Kolosserbrief: „In ihm (oder durch ihn) ward alles geschaffen ... Das alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen worden, und er selbst ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand gewonnen“ (1,16f.). Nun, alle diese Titel zeigen, daß Christus als göttliche Gestalt – als θεῖος würde man griechisch vielleicht am bequemsten sagen – beziehungsweise als ein Gott angesehen und verehrt wurde, aber nicht einfach als Gott. Es ist ja klar, daß Christus als Gott untergeordnet gedacht ist, und zwar ganz selbstverständlich. Der durchgehende Titel, der stets für die liturgischen und symbolhaften Formulierungen bestimmt ist, ist ja doch der, daß er der „Sohn Gottes“ ist, dadurch vom Vater – Gott, dem Vater – unterschieden. Wird er von der Gemeinde und von allen kosmischen Mächten als der Herr anerkannt, so geschieht es εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, „zu Ehren Gottes des Vaters“ (Phil. 2,11). Wie der Mann die κεφαλὴ, das Haupt des Weibes ist, so ist Gott die κεφαλὴ Christi, das Haupt Christi (1. Kor. 11,3). Oder denken wir an 1. Kor. 3,21 ff.: „Denn alles ist euer: es sei Paulus oder Apollos oder Kephas usw., ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“ Und endlich am Schlusse jener apokalyptischen Skizze (1. Kor. 15,28): „wenn ihm, dem Sohn, alles Untertan gemacht worden ist, dann wird auch er Untertan gemacht werden dem, der ihm alles Untertan gemacht hat, damit Gott alles in allem sei.“

III.

Die entscheidende Frage dürfte jetzt die sein, ob und wie weit die Titel jeweils etwas über die Natur Jesu aussagen wollen, wie weit sie ihn sozusagen in seinem An-sich-Sein objektivierend beschreiben, oder ob und wie weit sie von ihm reden in seiner Bedeutsamkeit für den Menschen, für den Glauben. Reden sie – so kann ich es auch formulieren – von seiner φύσις, oder reden sie von dem Christus pro nobis? Wie weit ist eine christologische Aussage über ihn zugleich eine Aussage über mich? Hilft er mir, weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft? So daß der Satz: „Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist“ (Joh. 6,69), eben nur ein aktuelles Bekenntnis und kein dogmatischer Satz wäre. Nun, wir wissen ja alle: In der alten Kirche hat sich die Reflexion auf die φύσις Christi gerichtet; das begreift sich aus der Tradition des griechischen Denkens. Gäbe es aber eine Erkenntnis seiner φύσις ohne Erkenntnis meiner selbst, so würde doch von jener gelten müssen, was Jakobus vom Gottesglauben der Dämonen sagt: „Auch die Dämonen glauben und erzittern“ (2,19), wie denn ja auch in der Darstellung des Markus-Evangeliums die Dämonen Jesus als den ἅγιος τοῦ θεοῦ, den „Heiligen Gottes“ und als den Sohn Gottes erkennen.

Nun, ich glaube: man darf sagen, daß im Neuen Testament, jedenfalls *a parte potiori*, die Aussagen über Jesu Göttlichkeit oder Gottheit in der Tat Aussagen sind, die nicht seine Natur, sondern seine Bedeutsamkeit zum Ausdruck bringen wollen; Aussagen, die bekennen, daß das, was er sagt, und das, was er ist, nicht innerweltlichen Ursprungs ist, nicht menschliche Gedanken, nicht weltliche Geschehnisse sind, sondern daß darin Gott zu uns redet, an uns und für uns handelt. Christus ist Gottes Kraft und Weisheit, er ward uns zur Weisheit von Gott, zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung (1. Kor. 1,30). Sofern also – würde ich meinen

– solche Aussagen in objektivierende Sätze ableiten, sind sie kritisch zu interpretieren.

Daß nach dem Glauben des Neuen Testaments in Christus eben Gott handelt, kommt deutlicher als in den ihm beigelegten Titeln in sozusagen naiven Aussagen zum Ausdruck, in denen Jesus gleichsam an Gottes Stelle getreten ist. Neben jenen Titeln, die einen – wie der technische Ausdruck später heißt – Subordinationismus vertreten, stehen naive Aussagen, die in der Tat nun von Jesus Christus als von Gott reden. Paulus kann z. B. von der Gnade Gottes reden, die uns geschenkt ist (Röm. 5,15), aber ebenso von der Gnade des κύριος, des Herrn (2. Kor. 8,9). Auch seine spezielle apostolische Amtsgnade kann er bezeichnen als von Gott, aber ebenso als vom κύριος geschenkte (1. Kor. 3,10; vgl. Röm. 1,5). Wie er sich als διάκονος θεοῦ, als Diener Gottes, bezeichnen kann (2. Kor. 6,4), so kann er sich auch Diener Christi nennen (1. Kor. 3,5). Die alte jüdische Formel, die es ja auch sonst in der Welt gibt, „was Gott will“, „wenn Gott will“, kehrt bei Paulus wieder, einmal in den Wendungen ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, διὰ θελήματος θεοῦ (Röm. 1,10; 15,32), also: „nach Gottes Willen“, „wenn es Gottes Wille ist, werde ich zu euch kommen“ und dergleichen. Sie kehrt aber auch wieder in dem ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ oder ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ (1. Kor. 4,19; 16,7). Genau dieselbe Aussage wie von Gott kann er also auch vom κύριος machen. Und so können auch im synonymen Parallelismus zweierlei Aussagen bei Gott und Christus wechseln (1. Kor. 7,17): „Nur ein jeder, wie es ihm der Herr zugeteilt hat, ein jeder, wie ihn Gott berufen hat.“ Völlig gleichbedeutend stehen hier κύριος und θεός nebeneinander; es kann ja auch gelegentlich als Drittes noch der Geist hinzutreten, etwa 1. Kor. 12,4–6: „Es gibt verschiedene Zuteilungen von Gnadengaben, doch der Geist ist der eine und gleiche; es gibt verschiedene Zuteilungen von Dienstleistungen, doch der Herr ist der eine und gleiche; es gibt verschiedene Zuteilungen von Kraftwirkungen, doch ist es der eine und gleiche Gott, der alles in allen wirkt.“ Und dann die bekannte liturgische Stelle am Schluß des zweiten Korintherbriefes: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes.“

Aber man kann das noch an einigen Themen besonders deutlich illustrieren. Es versteht sich ja von selbst, daß der Weltrichter Gott ist, aber neben Gott erscheint auch Jesus Christus als Weltrichter. Paulus kann von Gott als Weltrichter reden (1. Thess. 3,13; Röm. 2,5); daneben stehen Aussagen, in denen er von Christus als Weltrichter redet (1. Thess. 2,19; 1. Kor. 4,5). Ist das aber dann mehr als nur ein mythologischer Ausdruck dafür, daß unser Heil oder Verderben abhängt davon, wie wir uns zu Jesus und seinen Worten gestellt haben, ganz entsprechend dem Herrenwort (Mark. 8,38), „denn wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters usw.“? Eine Stelle in der Apostelgeschichte versucht hier einen Ausgleich zu geben, am Schluß der Areopagrede 17,31: „Dem entsprechend, daß er (Gott) einen Tag festgesetzt hat, an dem er die Welt richten wird in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er bestimmt hat.“ Das ist sozusagen ein Ausgleich der Vorstellungen vom Weltrichter Gott und vom Weltrichter Christus. Allmählich verfestigt sich das Bewußtsein der Verantwortung gegenüber Christus zu dem dogmatischen Satz, der dann im Symbolum Romanum formuliert ist: „Von wannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.“ Aber der ursprünglich undogmatische Charakter solcher Rede erhellt ja gerade aus dem unausgeglichene Nebeneinander der früheren Stellen. Charakteristisch ist auch, wie auf die Sätze Röm. 14,8 und 9: „Ob wir nun leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn“ usw., „denn dazu starb ja Christus und ward lebendig, damit er über Tote und Lebende Herr sei“ V. 10 folgt mit dem Satz: „Denn alle werden wir vor das Tribunal Gottes gestellt werden.“ Oder 1. Kor. 4,5: „Also“, mahnt Paulus die Korinther, „richtet nicht vor der Zeit, ehe der Herr gekommen ist, der ja hellmachen wird das Verborgene der Finsternis und an den Tag bringen wird die Anschläge der Herzen, und dann wird einem jeden das Lob zuteil werden von“ – ja, vom Herrn, würde man unwillkürlich ergänzen, nachdem es vorher hieß ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, aber es heißt: „von Gott“, wer ist nun eigentlich der, vor dem wir als

Richter verantwortlich sind? Das gleiche Durcheinander – wenn man es so nennen darf – 2. Kor. 5,11: Nachdem Vers 10 gesagt hatte: „wir alle müssen offenbar werden vor dem Tribunal Christi“, fährt Vers 11 fort: „Da wir nun uns auf die Furcht des Herrn verstehen, überreden wir Menschen, Gott sind wir offenbar“ – das φανερωθῆναι kann also sowohl in bezug auf Christus wie in bezug auf Gott gesprochen werden. Es dürfte doch klar sein, daß Paulus nicht gemeint hat, daß wir uns vor zwei Instanzen oder auch nur vor zwei Personen zu verantworten haben, vielmehr daß unsere Verantwortung vor Christus identisch ist mit unserer Verantwortung vor Gott. Gott als der Richter wird uns konkret in Christus, in ihm erscheint der Richter der Welt als unser Richter. Ich möchte sagen, darin zeigt sich schon die Vergeschichtlichung der mythologischen Vorstellung vom Weltrichter. Das Weltrichtertum Christi hat sich ja, nach Paulus, an den Gläubigen schon vollzogen, sie haben ja als schon Gerechtfertigte den Richterspruch empfangen (von Johannes nun gar nicht zu reden, bei dem ja der Glaubende durch das Gericht hindurchgeschritten ist). Das Gericht vollzieht sich in der Verkündigung des Wortes, denn dieses Wort, die Predigt, verbreitet Tod und Leben (1. Kor. 2,15 und 16).

Das gleiche, was man an den Aussagen über das Weltrichtertum Christi ablesen kann, kann man den Aussagen über die Herrschaft Gottes bzw. Christi entnehmen. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die Herrschaft Gottes, kann auch die Herrschaft Christi genannt werden, was im Neuen Testament ja noch relativ selten der Fall ist (Kol. 1,13; 2. Tim. 4,1; 2. Petr. 1,11). Im Epheserbrief wird beides kombiniert als die „Herrschaft Christi und Gottes“. Nun, es ist klar, daß ein und die gleiche Herrschaft gemeint ist. Wenn der Begriff der βασιλεία ursprünglich in die eschatologische Mythologie hineingehört, so ist es nun charakteristisch, daß die Vorstellung in den frühesten Stellen, in denen von der βασιλεία Christi die Rede ist, entmythologisiert ist; denn diese βασιλεία Christi ist gegenwärtig, vor allem ist sie als gegenwärtig gedacht in jener Stelle, auf die ich schon hinwies (1. Kor. 15,23–28). Als die Zeit seiner Herrschaft wird hier ja verstanden die Zeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Parusie, also die Gegenwart, in der wir jetzt stehen und in der die Predigt erklingt. Zugrunde liegt hier bei Paulus jene mythologische Vorstellung des spätern Judentums von dem messianischen Zwischenreich; eben diese mythologische Vorstellung ist vergeschichtlicht: es ist die Gegenwart, in der Christus sein Regiment führt und in der er die widergöttlichen Mächte zur Strecke bringt, wodurch? Nun, durch nichts anderes als durch die Verkündigung, in der er als der κύριος Glauben fordert und dadurch in der Gemeinde der Glaubenden seine Herrschaft aufrichtet. Entsprechend ist die Rede von seiner ἐπιφάνεια (2. Tim. 1,10) vergeschichtlicht. Denn ἐπιφάνεια ist ursprünglich ein Begriff der eschatologischen Mythologie. Er bleibt ein eschatologischer Begriff; aber das durch ihn bezeichnete eschatologische Ereignis ist ja nun die Erscheinung des irdischen Jesus als des σωτήρ, „der da“, wie es heißt, „den Tod zunichte gemacht hat, ans Licht gebracht hat aber Leben und Unvergänglichkeit διὰ τοῦ εὐαγγελίου, durch die Predigt“. Ebenso ist die kosmische Rolle Christi vergeschichtlicht. Daß Christus σῶμα des kosmischen Alls, dessen κεφαλή Christus ist, ist ja ein gnostisch-kosmologischer Begriff, wird aber schon im Kolosserbrief als die ἐκκλησία gedeutet, erst recht im Epheserbrief.

Nun, was bedeutet das alles? Dieses doch, daß die Göttlichkeit oder Gottheit Christi sich in dem Geschehen erweist, in das wir dadurch gestellt sind, daß die Predigt erklingt, die ihn als die uns erschienene Gnade Gottes verkündigt. Umgekehrt ausgedrückt: die Tatsache, daß diese Predigt als das den Glauben fordernde, uns zur Verantwortung rufende und damit über uns entscheidende Wort an uns herantritt, findet ihren Ausdruck in den Christus beigelegten Attributen; sie besagen also in Wahrheit, daß Gott in ihm und nur in ihm begegnet. So kann Paulus (2. Kor. 5,20) zu jenem ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν, „an Christi Statt treten wir nun als Gesandte vor euch“, hinzufügen: ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν, „in der Weise, daß Gott euch durch uns ruft“. Es ist daher begreiflich, daß im Laufe der Zeit nun auch Doxologien, die ursprünglich Gott gelten, Christus dargebracht werden; begreiflich, daß sich auch allmählich das Gebet an Christus richtet, was seinen Ursprung offenbar darin hat, daß in der

Liturgie Christus als der Kyrios bekannt wird, wenngleich die Bekenntnisse noch nicht an ihn gerichtete Gebete sind wie eben jenes κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Phil. 2,11). Die Gebete der Liturgie richten sich an Gott διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ oder ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, „durch Jesus Christus“, „im Namen Jesu Christi“, so wie es im 2. Kor. 1,20 heißt: „Durch ihn erklingt ja auch das ἀμήν für Gott zur Ehre durch uns.“ Nun, die Geschichte des Gebetes zu Christus brauche ich hier nicht weiter zu verfolgen; es gibt ja einige wenige Stellen im Neuen Testament, in denen sich nun zwar nicht ein kirchlich-liturgisches Gebet, aber ein persönliches Gebet, ein Bittgebet, an Christus richtet (2. Kor. 12,8; 1. Thess. 3,12.; 2. Thess. 3,3.5.16). Nach dem Johannes-Evangelium ist das eigentliche christliche Gebet dasjenige, das sich an Gott im Namen Jesu richtet, was heißt das? Nun, das heißt doch einfach, daß das Gottesverhältnis des Glaubenden durch Jesus vermittelt ist und er eben als durch Jesus zu Gott Geführter Gott anruft.

Blicken wir noch einmal auf die Titel Jesu zurück, so läßt sich also sagen, daß diese ihren Sinn darin haben, zum Ausdruck zu bringen, wie durch die Erscheinung Jesu Welt und Mensch in eine neue Situation gebracht und so zur Entscheidung für oder gegen Gott bzw. für oder gegen die Welt gerufen sind, und wie die Glaubenden, die die Entscheidung gegen die Welt und für Gott vollzogen haben, der Welt entnommen, entweltlicht sind als die Gemeinde der κληκοί, ἐκλεκτοί, der ἅγιοι, der Berufenen, der Auserwählten, der Heiligen, als die eschatologische Gemeinde, denn der λαὸς θεοῦ, das σῶμα Χριστοῦ, das Volk Gottes, der Leib Christi. Die Titel bezeichnen schließlich alle Christus als das eschatologische Ereignis: er ist der Messias, der Menschensohn, der als der Bringer der Heilszeit dem alten Äon ein Ende macht, so daß, wer zu ihm gehört, καινὴ κτίσις „neues Geschöpf“ ist (2. Kor. 5,17). Als solcher ist er der κύριος, in dessen Gehorsam der Glaubende steht, in solchem Gehorsam befreit von allen weltlichen Bindungen.

IV.

Das alles ist wahr nur, wenn es – vom Standpunkt des natürlichen Menschen aus! – als Paradoxie verstanden wird. Jesus Christus ist das eschatologische Ereignis als der Mensch Jesus von Nazareth und als das Wort, das im Munde der ihn verkündigenden Menschen erklingt. Das Neue Testament hält ja an der Menschlichkeit Jesu unbeirrt fest, allem gnostischen Dokeismus gegenüber, freilich in einer Naivität, der die Problematik jenes „wahrer Gott und wahrer Mensch“ noch nicht aufgegangen ist, jene Problematik, die die alte Kirche wohl sah, aber in unzureichender Weise mittels des objektivierenden griechischen Denkens zu lösen suchte, welche Lösung ja im Chalcedonense einen nun für unser Denken unmöglichen Ausdruck fand. In der Amsterdamer Formulierung ist dagegen diese Problematik kurzerhand unterschlagen, wie es im alten Liberalismus nach der andern Seite hin gleichfalls geschehen ist, so daß man also nun die Amsterdamer und die Altliberalen als *par fratrum* bezeichnen kann.

Christus ist all das, was von ihm ausgesagt wird, sofern er das eschatologische Ereignis ist. Dieses aber nicht so, daß es als ein Weltgeschehen konstatierbar wäre, aber auch nicht ein Geschehen in supranaturalen Höhen, was ja faktisch auch nur ein Weltgeschehen wäre. Jesus Christus ist als eschatologisches Ereignis nicht objektiv feststellbar, so daß man daraufhin an ihn glauben könnte. Vielmehr ist er es ja, genauer gesagt: wird er es ja in der Begegnung, wenn das Wort, das ihn verkündigt, Glauben findet – ja, selbst wenn es nicht Glauben findet; denn wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet (Joh. 3,18). Ebenso wie die ἐκκλησία, die Kirche, die eschatologische Gemeinde, nur als Ereignis je wirklich ἐκκλησία ist, so ist auch Christi Herr-Sein, seine Gottheit, immer nur je Ereignis. Eben das ist der Sinn dessen, daß er das eschatologische Ereignis ist, das nie zu einem Ereignis der Vergangenheit objektiviert werden kann, auch nicht zu einem Ereignis in einer metaphysischen Sphäre, das vielmehr jeder Objektivation widerstreitet.

In diesem Sinne also läßt sich sagen, daß in ihm Gott begegnet. Die Formel „Christus ist Gott“ ist falsch in jedem Sinn, in dem Gott als eine objektivierbare Größe verstanden wird, mag sie nun arianisch oder nizäisch, orthodox oder liberal verstanden sein. Sie ist richtig, wenn „Gott“ hier verstanden wird als das Ereignis des Handelns Gottes. Aber ich frage: Sollte man dann nicht wegen des Mißverständnisses lieber solche Formeln vermeiden und sich getrost damit begnügen, zu sagen, daß er das Wort Gottes ist? Der falschen Objektivierung entgeht man natürlich nicht dadurch, daß man Jesus als Persönlichkeit oder als Charakter, als Lehrer, als Gestalt der Geistesgeschichte von entscheidender Bedeutung würdigt. Auf diese Weise würde die Offenbarung zum Offenbaren; und sie ist Offenbarung doch nur je als aktuelles Ereignis, nämlich dort, wo er mit dem, was er verkündigte und was er ist, als die Tat Gottes an mir oder an uns je mir begegnet. Das heißt aber: der Anstoß des σαρξ γένόμενος, des Fleischgewordenen, des σταυρωθείς, des Gekreuzigten als des κύριος, darf nicht ausgeschaltet werden. Nicht in der Mitteilung von einer Gottesidee und der Idee der göttlichen Gnade geschieht die Offenbarung, sondern sie geschieht in einem konkreten historischen Menschen und erneuert sich jeweils in der Verkündigung konkreter historischer Menschen, die ὑπὲρ Χριστοῦ ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος „an Christi Statt, in der Weise, daß Gott uns ruft“, Gott je als meinen Gott verkündigen. Die Menschlichkeit Jesu gehört zu seiner Göttlichkeit; das ist der Anstoß, daß die Offenbarung nur im konkreten Geschehen da ist und daß ihre Göttlichkeit unausweisbar ist. So wenig also die sogenannte „Gottheit“ als eine φύσις interpretiert werden darf, so wenig natürlich die Menschheit.

Ich könnte vielleicht mit dem einverstanden sein, was Herr Kollege Buri in der „Schweiz. Theologischen Umschau“ neulich sagte, wenn er Christus „die Bezeichnung einer besonderen, neuen Schöpfungsmöglichkeit Gottes“ nennt. Ich sage, ich könnte damit vielleicht einverstanden sein, wenn ich sicher wäre, daß damit nicht doch Christus als ein geistesgeschichtliches Phänomen bezeichnet wird. Mein Verdacht, daß dem so ist, wird mir nämlich bestätigt, wenn es heißt, daß das Wesen dieser Schöpfungsmöglichkeit darin bestehe, „daß“ – ich zitiere wörtlich – „daß im Menschen das Sein um seines Sinnes willen nicht nur in die Krise geraten, sondern aus der Erfahrung der Krise heraus in besonderer Weise sinngestaltend wirken kann“. Ich stelle dazu den Satz, den Buri im „Freien Christentum“ Nr. 5 des vorigen Jahres geschrieben hat: „Unser Erlöser ist weder ein jüdischer Rabbi noch ein mythologisches Gottwesen, sondern Christus, verstanden als ein besonderes schöpferisches Wirken Gottes“ (Wirken heißt es hier statt dort Möglichkeit) zur Sinnverwirklichung unserer Existenz, das als solches (also als das Wirken Gottes) nicht beschränkt ist auf die historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth, wohl aber darin in einer für uns einzigartigen Weise Gestalt gewonnen hat. Also: nicht Jesusgläubig, sondern durch Jesus Christusgläubig.“

Buri hat natürlich recht darin, daß sich Gottes Schöpferwirken nicht auf die historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth beschränkt, sofern die historische Persönlichkeit hier verstanden ist als ein objektivierbares historisches Phänomen. Anders aber liegt es, wenn die historische Person Jesu von Nazareth als das eschatologische Ereignis verstanden wird, das im verkündigenden Worte jeweils präsent wird. Ich fürchte, Buri versucht von der Theologie aus die Christologie zu entwerfen, statt umgekehrt vorzugehen; denn mir scheint, daß für Buri nach solchen Formulierungen Christus nur ein Spezialfall, sei es auch ein noch so ausgezeichneter, einer allgemeinen Offenbarkeit Gottes sein kann, im besten Fall also der Anlaß, uns die Offenbarkeit zum Bewußtsein zu bringen. Aber weiter! was ist das für ein „Sein, das um seines Sinnes willen sinngestaltend wirken kann“? Darf ich dazu zunächst noch einen Satz aus dem „Freien Christentum“ zitieren? „Das Reich Gottes, weder das Resultat menschlichen Kulturschaffens noch auch eine absolut transzendente Größe und als solche die bloße Krise aller Kultur, sondern Erkenntnis der Bedingtheit all unserer Anstrengungen, um gerade darin den Einbruch des Unbedingten in die Zeit zu erfahren. Also: nicht Kulturgläubigkeit, sondern gläubige Kultur.“ Nun, ich gestehe, daß ich mir unter einer „gläubigen Kultur“ gar nichts vor-

stellen kann; jedenfalls – meine ich – hat das Reich Gottes nichts mit der Kultur zu tun. Und sollte wirklich mit der Sinnverwirklichung des Seins getroffen sein, was Paulus die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ und Johannes die ζωὴ αἰώνιος nennt? Der Mensch ist doch überhaupt nicht nach dem Sinn von Sein, nach dem Sinn von Geschichte und Kultur gefragt. Diese Frage ist von vornherein eine unmögliche und unbeantwortbare, da ihre Beantwortung ja voraussetzt, daß der Beantwortende außerhalb von menschlichem Sein, Geschichte und Welt steht. Gefragt ist der Mensch, wie mir scheint, nur nach dem Sinn des Augenblicks, und das heißt, nach der Forderung des Augenblicks. Ist es richtig, daß das eschatologische Geschehen den Glaubenden in die eschatologische Existenz versetzt, ihn entweltlicht, so hat er jedenfalls nicht die Aufgabe, sinngestaltend zu wirken. Auch kommt der Glaubende nie aus der Erfahrung der Krise heraus oder – besser gesagt – aus der Krise, denn diese Krise, um die es sich hier handelt, ist ja überhaupt kein Phänomen der Erfahrung, sondern ist das Wesen der menschlichen Situation überhaupt sub specie des verkündigten Wortes, ob im Glauben erfaßt oder nicht; also kann man diese Krise oder diese Erfahrung nie hinter sich lassen, auch nicht als Glaubender!

Nun, ich komme zum Schluß. Man kann wohl sagen, daß die Paradoxie, nämlich das eschatologische Geschehen als das Ereignis der christlichen Verkündigung, in der jetzt der historische Jesus präsent wird, – daß diese Paradoxie im Markus-Evangelium in primitiver Weise zum Ausdruck kommt in jener Theorie des Messiasgeheimnisses, die ja auf die Frage antwortet, warum die Messianität Jesu zu seinen Lebzeiten verborgen blieb. Nun: weil er sie nicht enthüllt wissen wollte, weil er sie verhüllte. Im Johannes-Evangelium ist diese Theorie des Messiasgeheimnisses sehr merkwürdig weitergebildet oder umgebildet: Jesu Messianität ist hier nicht deshalb verborgen, weil er sie verhüllt hat, sondern weil er sie offenbart hat! Und damit ist der Anstoß, um den es sich handelt, nun scharf herausgebracht: ein konkreter Mensch, in Nazareth geboren, dessen Vater und Mutter man kennt, behauptet, der Sohn Gottes zu sein. Seine Verborgenheit ist gerade die Folge seiner Selbstoffenbarung; diese macht die Blinden zu Sehenden, aber die Sehenden zu Blinden. Hier, im Johannes-Evangelium, kommt die Paradoxie des Offenbarungsgedankens, die Paradoxie der Behauptung der Göttlichkeit oder Gottheit Jesu zum reinen Ausdruck. Die Widersprüche, die das ganze Evangelium durchziehen, sind überhaupt unverständlich, wenn seine Sätze als objektivierende Feststellungen verstanden werden. Neben den Sätzen, die sagen, daß Jesus gleiche Ehre und gleiches Recht wie der Vater hat, ja daß Gott seine Rechte gleichsam an Jesus abgetreten hat, daß Gott ihm seinen Namen gegeben hat, den Namen Gottes, stehen andere Sätze, die sagen, daß Jesus nichts von sich aus redet und tut, daß er nur im Gehorsam gegen den Vater handelt, daß er nur das ihm vom Vater aufgetragene Werk vollbringt. Aber eben deshalb kann es heißen, daß der Vater seine Werke in ihm wirkt, daß er und der Vater eins sind, daß, wer ihn gesehen hat, den Vater gesehen hat. Deshalb geschieht die Verherrlichung des Vaters und des Sohnes in einem: „Jetzt ward verherrlicht der Sohn des Menschen, und Gott ward durch ihn verherrlicht; wenn Gott durch ihn verherrlicht ward, wird auch Gott ihn durch sich verherrlichen, und alsbald wird er ihn verherrlichen!“ (Joh. 13,31f.). Nun, jenes δόξασθῆναι, jenes Verherrlichtwerden, ist geschehen und geschieht dadurch, daß Jesus den Namen des Vaters geoffenbart hat (17,6), indem er den Seinen die Worte gab, die ihm der Vater gegeben hatte (17,8): „wenn ihr in meinem Worte bleibt, dann seid ihr wirklich meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen!“ (8,31f.). Gottes Wort, das er gesprochen hat, ist die Wahrheit (17,17), und durch dieses Wort sind sie gereinigt (15,3); er teilt aber die Wahrheit nicht mit als einen Komplex von Sätzen, als einen geistigen Inhalt, der von dem Daß des Gesprochenwerdens gelöst werden könnte und dann noch seinen Sinn behielte. Vielmehr er ist die Wahrheit und das Leben (14,6), er ist das Wort, und als solches ist er Gott (1,1).

Quelle: *Evangelische Theologie* 11 (1951), S. 1-13.