

Christologie

[Vorlesung im Sommer-Semester 1933. Das Original-Manuskript ist vollständig verloren, das Folgende ein vom Herausgeber aus Nachschriften zusammengestellter Text. Siehe Nachweise Seite 551]

- Einleitung: I. Die Entfaltung der christologischen Frage
II. Person und Werk Christi

1. Hauptteil: *Der gegenwärtige Christus — das pro me*

- I. Die Gestalt des Christus
1. Christus als Wort
2. Christus als Sakrament
3. Christus als Gemeinde
II. Der Ort des Christus
1. Christus als Mitte der menschlichen Existenz
2. Christus als Mitte der Geschichte
3. Christus als Mitte zwischen Gott und Natur

2. Hauptteil: *Der geschichtliche Christus*

- I. Der Zugang zum geschichtlichen Christus
II. Die kritische oder negative Christologie
1. Die doketische Häresie (Liberale Theologie)
2. Die ebionitische Häresie
3. Die monophysitische und nestorianische Häresie (Chalcedon, Luthertum, Kenotiker, Kryptiker)
4. Die subordinatianische und modalistische Häresie
III. Der Ertrag der kritischen Christologie
IV. Die positive Christologie
1. Der Menschgewordene
2. Der Erniedrigte und der Erhöhte

I. Die Entfaltung der christologischen Frage

Lehre von Christus beginnt im Schweigen. „Schweige still, denn es ist das Absolute“ (Kierkegaard). Das hat nichts mit mystagogischem Schweigen zu tun, welches in seiner Stummheit heimliche Geschwätzigkeit der Seele mit sich selbst ist. Das Schweigen der Kirche ist Schweigen vor dem Wort. Indem die Kirche das Wort verkündigt, fällt sie in Wahrheit schweigend vor dem Unaussprechbaren nieder: *σιωπή προσκυνεσθαι τὸ ἄρρητον* (Cyrill von Alexandrien). Das gesprochene Wort ist das Unaussprechliche, dieses *ἄρρητον* ist das Wort. Es muß gesprochen werden, es ist das große Feldgeschrei (Luther). Von der Kirche in die Welt geschrien bleibt es doch das Unaussprechliche. Von Christus reden heißt schweigen, von Christus schweigen heißt reden. Rechtes Reden der Kirche aus rechtem Schweigen ist Verkündigung des Christus.

Was wir hier wollen, ist Wissenschaft von dieser Verkündigung treiben. Ihr Gegenstand zeigt sich wiederum nur in der Verkündigung selbst. Reden von Christus wird hier also Reden im schweigenden Raum der Kirche sein müssen. Im demütigen Schweigen der anbetenden Sakramentsgemeinde treiben wir hier Christologie. Beten ist Schweigen und Schreien zugleich, vor Gott im Angesicht seines Wortes. Um diesen Gegenstand seines Wortes Christus sind wir als Gemeinde versammelt. Jedoch nicht in der Kirche, sondern im Hörsaal. Wir haben wissenschaftlich zu arbeiten.

Die Christologie als Wort von Christus ist eine eigentümliche Wissenschaft, da ihr Gegenstand Christus selbst das Wort, der Logos, ist. Christologie heißt Wort vom Wort Gottes. Christologie ist Logologie. So ist Christologie *die* Wissenschaft *kat' exochen*, weil es in ihr um den Logos geht. Wäre dieser Logos unser eigener Logos, so wäre Christologie Reflexion des Logos auf sich selbst. Aber er ist der Logos Gottes. Seine Transzendenz macht die Christologie zur *kat' exochen*, sein Von-außen-her zum Zentrum der Wissenschaft. Ihr Gegenstand bewahrt seine Transzendenz darin, daß er Person ist. Der Logos, um den es hier geht, ist eine Person. Dieser Mensch ist das Transzendente.

Das bedeutet zweierlei:

1. Der Logos ist keine Idee. Wo die Idee als letzte Wirklichkeit

des Logos gedacht wird, kann es letzten Endes kein Verständnis für den zentralen Charakter und die überragende Stellung der Christologie geben.

2. Die Christologie bleibt mit ihrem Anspruch, Wissenschaft kat' exochen und Zentrum ihres Raumes zu sein, allein. Sie hat keinen Beweis als den Hinweis auf die Transzendenz ihres Gegenstandes. Ihr Satz von der Transzendenz, nämlich daß der Logos Person, Mensch ist, ist Voraussetzung und nicht Beweisgegenstand. Transzendenz, die wir zum Gegenstand des Beweises werden statt sie Voraussetzung des Denkens sein lassen, ist nichts als die Immanenz der sich selbst begreifenden Vernunft. Nur eine Wissenschaft, die sich selbst im Raum der Kirche versteht, wird hier zustimmen können, daß die Christologie Zentrum des Wissenschaftsraumes ist. Sie ist die unerkannte und verborgene Mitte der universitas literarum.

Alle wissenschaftlichen Fragen können auf zwei Fragen zurückgeführt werden: a) Was ist die Ursache von x? b) Was ist der Sinn von x? Die erste Frage umgreift den Bereich der Naturwissenschaften, die zweite den der Geisteswissenschaften. Beide gehören zusammen. Der Gegenstand x ist von der Naturwissenschaft erfaßt, wenn er in seiner ursächlichen Zusammenordnung mit anderen Gegenständen verstanden ist. Der Gegenstand x wird von den Geisteswissenschaften erfaßt, wenn er in seinem Sinnzusammenhang mit anderen bekannten Gegenständen verstanden ist. Beiden geht es um die Frage der Einordnung. Ein unbekannter Gegenstand wird durch die Möglichkeit der Einordnung in das vorhandene Schema bekannt. Wie gehört der Gegenstand x in die bereits zur Verfügung stehende Ordnung hinein? Die Frage richtet sich auf diese Möglichkeiten des Gegenstandes, auf sein „Wie“. Durch sein „Wie“ wird der Gegenstand bestimmt, begriffen, erkannt. D. h. der immanente Logos des Menschen bestimmt durch seine Einordnung das „Wie“ des Gegenstandes. Das wird wichtig für die Frage nach der Christologie. Wie ist eine Einordnung dieses Gegenstandes möglich?

Die letzte Voraussetzung des Menschen ist ihm in seinem menschlichen, einordnenden Logos gegeben. Was geschieht, wenn ihm diese Voraussetzung seines Wissenschaftsbereiches in Zweifel ge-

zogen wird? Was, wenn irgendwo der Anspruch erhoben wird, dieser Logos des Menschen sei aufgehoben, gerichtet, tot? Was geschieht, wenn ein Gegen-Logos auftritt, der sich der Einordnung versagt? Der den ersten vernichtet? Was, wenn seine Ordnung als durchbrochen und überwunden und das Gegenüber einer neuen Welt schon angefangen verkündet wird? Welche Antwort gibt der Logos des Menschen, der darauf angeredet wird?

Zunächst wiederholt der menschliche Logos seine alte Frage: Wie ist solch ein Anspruch möglich? wie innerhalb seiner Ordnung noch zu begreifen? Er bleibt also stehen bei seiner Frage nach dem „Wie“. Aber unter der Bedrohung seiner Herrschaft von außen vollbringt er nun Grandioses. Er kommt dem Anspruch zuvor, indem er sich selbst negiert und zugleich behauptet, daß diese Verneinung eine notwendige Entfaltung seines eigenen Wesens ist. Das ist die letzte List und die letzte Kraft dieses Logos. Dies ist, was Hegel in seiner Philosophie getan hat. Diese Reaktion des Logos unter dem Angriff des Gegenlogos ist keine banausische Abwehr des anderen Logos wie in der Aufklärung, sondern es ist die große Einsicht in seine Kraft der Selbstverneinung. Die Selbstverneinung bedeutet jedoch die Selbstbejahung. Indem der Logos sich selbst begrenzt, setzt er sich selbst wieder in Macht. Dennoch anerkennt der Logos den Anspruch des Gegenlogos. Damit scheint der Versuch, seine letzte Voraussetzung anzugreifen, mißlungen zu sein. Der Logos hat den Gegenlogos in sich aufgenommen.

Was aber geschieht, wenn der Gegenlogos in ganz neuer Gestalt seinen Anspruch erhebt? Wenn er nicht mehr eine Idee ist, sondern Wort, das sich gegen die Herrschaft des Logos wendet? Wenn er irgendwann und irgendwo in der Geschichte als Person auftritt? Wenn er sich als Gericht des menschlichen Logos erklärt und auf sich weist: Ich bin der Weg, die Wahrheit, das Leben? Ich bin der Tod des Menschenlogos, ich bin das Leben des Gotteslogos? Der Mensch mit seinem Logos muß sterben, er fällt in meine Hände? Ich bin der Erste und der Letzte?

Wenn der Gegenlogos in der Geschichte nicht mehr als Idee auftritt, sondern als fleischgewordenes Wort, gibt es keine Möglichkeit mehr, ihn in die eigene Logosordnung hineinzunehmen. Hier

bleibt sachlich nur noch die Frage: Wer bist Du? Rede selbst! Die Frage: „Wer bist Du?“ ist die Frage der entthronten, der entsetzten Vernunft. Ebenso ist es aber auch die Frage des Glaubens: Wer bist Du, bist Du Gott selbst? Um diese Frage geht es in der Christologie. Christus ist der Gegenlogos. Die Einordnung ist keine Möglichkeit mehr, weil das Dasein dieses Logos das Ende des menschlichen Logos bedeutet. Allein die Frage: „Wer bist Du?“ ist die angemessene Frage. Ihr erschließt sich das Phänomen. Auf die Frage nach dem „Wer“ antwortet er.

Die Frage nach dem „Wer“ ist die Frage nach der Transzendenz. Die Frage nach dem „Wie“ ist die nach der Immanenz. Weil der hier Befragte der Sohn ist, vermag die immanente Frage ihn nicht zu fassen. Nicht „Wie bist Du möglich?“ — das ist die gottlose Frage, die Frage der Schlange —, sondern „Wer bist Du?“. Die Wer-Frage drückt die Fremdheit und Andersartigkeit des Gegenübers aus, sie enthüllt sich zugleich als die Existenzfrage des Fragenden selbst. Er fragt nach dem dem eigenen Sein fremden Sein, nach den Grenzen seiner eigenen Existenz. Transzendenz stellt sein eigenes Sein in Frage. Mit der Antwort, daß sein Logos seine Grenze erfährt, stößt er an die Grenze seiner Existenz. So ist die Transzendenzfrage die Existenzfrage und die Existenzfrage ist die Transzendenzfrage. Theologisch ausgedrückt: allein von Gott her weiß der Mensch, wer er ist.

Die Frage: „Wer bist Du?“ ist im täglichen Leben vorhanden. Aber, unstreng gefaßt, ist sie jeweils auflösbar in die einordnende Wie-Frage. Sage mir, wie Du bist; sage mir, wie Du denkst, so will ich Dir sagen, wer Du bist. Diese profanierte Wer-Frage ist ein Rest der mit jedem Leben gesetzten ursprünglichen religiösen Frage. Die Wer-Frage ist die religiöse Frage schlechthin. Sie ist die Frage nach dem anderen Menschen und seinem Anspruch, nach dem anderen Sein, nach der anderen Autorität. Sie ist die Frage der Liebe zum Nächsten. Transzendenz- und Existenzfrage werden zur Personfrage. Das heißt: der Mensch kann die Wer-Frage nicht selbst beantworten. Die Existenz kann nicht aus sich heraustreten, sie bleibt auf sich bezogen und spiegelt sich nur in sich. Gefesselt in ihre eigene Autorität fragt sie doch immer wieder nach dem Wie. Das Herz ist das *cor curvum* in se

(Luther). Wenn wir fragen: „Wer bist Du?“, dann reden wir wohl in der Sprache des gehorsamen Adam, aber wir denken in der Sprache des gefallenen Adam, im „Wie bist Du“. Diese hat die erste Sprache verwüestet.

Können wir überhaupt die strenge Frage nach dem „Wer“ stellen? Können wir, nach dem Wer fragend, etwas anderes meinen als das Wie? Wir können es nicht. Das Geheimnis des Wer bleibt verhüllt. Die letzte Frage des kritischen Denkens steht im Zwiespalt, daß es nach dem Wer fragen muß und doch nicht kann.

Das bedeutet zunächst: Die Frage muß immer schon beantwortet sein, soll sie richtig gestellt werden. Nach dem Wer kann nur legitim gefragt werden, wo sich der Gefragte vorher selbst offenbart und den immanenten Logos aufgehoben hat. Die Frage nach dem Wer setzt die vorher ergangene Antwort voraus.

Das bedeutet weiter: Die christologische Frage kann wissenschaftlich nur im Raum der Kirche gestellt werden. Dort, wo der Anspruch Christi, der Logos Gottes zu sein, als zu Recht bestehend vorausgesetzt ist. Dort, wo nach Gott gefragt wird, weil man schon weiß, wer er ist. Es gibt kein allgemeines blindes Draufflossuchen nach Gott. Hier kann man nur suchen, was bereits gefunden ist. „Du würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht schon gefunden hättest“ (Pascal). Dieser Gedanke findet sich auch bei Augustin. Damit ist der Ort gegeben, an dem die christologische Arbeit einzusetzen hat. In der Kirche, in der Christus sich als das Wort Gottes offenbart hat, stellt der menschliche Logos die Frage: Wer bist Du, Jesus Christus, Wort Gottes, Logos Gottes? Die Antwort ist gegeben, die Kirche empfängt sie täglich neu. Der menschliche Logos sucht sie zu verstehen, nachzudenken, zu explizieren.

Zwei Fragen bleiben vom christologischen Denken demnach ausgeschlossen:

1. Ob die vorgegebene Antwort und die entsprechende Wer-Frage der Kirche zu Recht bestehen oder nicht. Diese Frage hat kein Recht, weil es für den menschlichen Logos keine Instanz geben kann, die Wahrheit des anderen Logos anzuzweifeln. Das Zeugnis Jesu von sich selbst steht allein auf sich selbst, sich selbst beweisend. Es liegt im Rücken jeder Theologie. Das „Daß“ der Offen-

als Erhöhter und Erniedrigter. Sein Sein als Gemeinde hat wie das als Wort und Sakrament die Gestalt des Ärgernisses. Sofern sie Gemeinde ist, ist sie nicht mehr in der Sünde. Aber sie bleibt in der Welt des alten Adam, in der *ὁμοίωμα σαρκός*, unter dem Aon der Sünde. Sie bleibt menschlich in der Buße. Vgl. 1. Johannesbrief.

Christus ist nicht nur das Haupt der Gemeinde, sondern auch sie selbst. Vgl. 1. Kor 12 und den Epheserbrief. Christus ist Haupt und jedes Glied. Erst im Epheserbrief erscheint die Trennung zwischen Haupt und Gliedern; sie ist nicht ursprünglich paulinisch. Haupt bedeutet das Herrsein. Beide Aussagen stehen aber nicht in einem Widerspruch zueinander.

II. Der Ort des Christus

Fragen wir nach dem Ort des Christus, so fragen wir innerhalb der Wer-Struktur nach der Wo-Struktur. Wir bleiben damit innerhalb der Personstruktur. Es liegt alles daran, daß Christus seiner Kirche als Person in Raum und Zeit gegenwärtig ist. Wenn diese Struktur als existentiell und nicht als zufällig, akzidentiell, gezeigt werden kann, ist theologisch der Erweis erbracht, daß das Zeitlich-Räumliche die Existenzweise der Person des Auferstandenen ist. Deshalb müssen wir also nach dem Wo fragen.

Wo steht er? Er steht pro me. Er steht an meiner Stelle dort, wo ich stehen sollte und nicht kann. Er steht an der Grenze meiner Existenz, jenseits meiner Existenz, doch für mich. Das bringt die Tatsache zum Ausdruck, daß ich durch eine von mir nicht überschreitbare Grenze von meinem Ich getrennt bin, das ich sein sollte. Die Grenze liegt zwischen mir und mir, dem alten und dem neuen Ich. In der Begegnung mit dieser Grenze werde ich gerichtet. An diesem Ort kann ich allein nicht stehen. An dieser Stelle steht Christus, in der Mitte zwischen mir und mir, der alten und der neuen Existenz. So ist Christus zugleich meine eigene Grenze und meine wiedergefundene Mitte, Mitte zwischen Ich und Ich

und Ich und Gott. Als Grenze kann die Grenze nur von jenseits der Grenze erkannt werden. In Christus erkennt der Mensch sie und findet damit zugleich seine neue Mitte wieder.

Das Wesen der Person Christi ist, zeitlich und räumlich in der Mitte zu sein. Der in Wort, Sakrament und Gemeinde Gegenwärtige ist in der Mitte der menschlichen Existenz, der Geschichte und der Natur. Das in der Mitte-Sein gehört zu seiner Personstruktur. Wenden wir die Wo-Frage zurück in die Wer-Frage, lautet die Antwort: Christus ist als der pro-me-Daseiende der Mittler. Das ist sein Wesen und seine Existenzweise. Dreifach ist er in der Mitte: im Dasein für den Menschen, im Dasein für die Geschichte, im Dasein für die Natur.

1. *Christus als Mitte der menschlichen Existenz*

Daß Christus Mitte unserer Existenz ist, bedeutet nicht, daß er Zentrum unserer Persönlichkeit, unseres Denkens und Fühlens wäre. Christus ist auch unsere Mitte, wo er bewußtseinsmäßig an unserer Peripherie steht, auch wo christliche Frömmigkeit in die Peripherie unseres Wesens verdrängt ist. Die Aussage ist nicht psychologischer, sondern ontologisch-theologischer Art. Sie bezieht sich nicht auf unsere Persönlichkeit, sondern auf unser Personsein vor Gott. Die Mitte der Person ist nicht vorfindlich. Das Recht der Aussage, daß Christus unsere Mitte sei, läßt sich nicht vorfindlich erhärten. Denn es handelt sich um die geglaubte Mitte im Raum der geglaubten Person.

In der gefallenen Welt ist die Mitte aber zugleich auch die Grenze. Der Mensch steht zwischen Gesetz und Erfüllung. Er hat das Gesetz, kann es aber nicht erfüllen. Nun steht Christus dort, wo der Mensch dem Gesetz gegenüber versagt. Christus als die Mitte heißt, daß er das erfüllte Gesetz ist. So ist er wiederum Grenze und Gericht des Menschen, aber auch Anfang seiner neuen Existenz, ihre Mitte. Christus als die Mitte der menschlichen Existenz besagt, daß er das Gericht und die Rechtfertigung des Menschen ist.

2. *Christus als Mitte der Geschichte*

Jeder Versuch dafür, eine philosophische Begründung zu geben, daß Christus Mitte der Geschichte ist, muß abgelehnt werden. Es kann sich nicht darum handeln, ihn als Vollendung und Mitte der Religions- und Profangeschichte zu erweisen. Auch hier geht es nicht um die vorfindliche Mitte des geschichtlichen Raumes. Würde Christus als Höhepunkt aller Religion vorfindlich erwiesen, so hätte das mit seinem Mitte-Sein noch nichts zu tun. Ein Vergleich mit anderen relativen Erscheinungen und ein gegebenenfalls daraus resultierender ‚Beweis‘ für Christus als die Mitte der Geschichte würde auch im besten Fall nur eine relative Absolutheit für Christus ergeben. Alle Fragen nach der Absolutheit sind falsch gestellt. Vergleiche mit relativen Größen und Beweise auf eine relative Frage resultieren nicht in eine Absolute. Die Frage nach der Absolutheit ist liberal-rationalistisch, sie verzerrt die hier gemeinte Frage. Die Frage nach Christus als der Mitte und Grenze der Geschichte muß anders gestellt werden.

Die Geschichte lebt zwischen Verheißung und Erfüllung. Sie trägt die Verheißung in sich, Gottes voll, Schoß der Geburt Gottes zu werden. Die Verheißung eines Messias ist überall lebendig in der Geschichte. Die Geschichte lebt von dieser Erwartung und auf sie hin. Das ist ihr Sinn: das Kommen des Messias. Aber die Geschichte verhält sich dazu so wie der einzelne Mensch zum Gesetz: sie können es nicht erfüllen. Die Verheißung ist durch die Sünde entartet. Das Gesetz hat der Mensch nur in der Entartung durch die Sünde bei sich. Die Verheißung hat die Geschichte nur entartet bei sich. Sie lebt von entarteten Verheißungen ‚erfüllter Zeit‘, von ihrem *καιρός*. Sie muß immer ihre eigene Mitte selbst anschaulich machen. Sie gerät in die Lage, sich in eigenen Messiasen zu verherrlichen. Ein Messias als die Mitte der Geschichte ist geschichtsphilosophisch eine respektable Konzeption. Aber diese Verheißung bleibt unerfüllt. Die Geschichte quält sich mit der unmöglichen Erfüllung entarteter messianischer Verheißungen. Sie weiß um ihre messianische Bestimmung und scheidet an ihr.

Nur an einer Stelle bricht sich der Gedanke, daß der Messias nicht anschauliche und vorfindliche Mitte der Geschichte sein kann, sondern von Gott gesetzte und verborgene Mitte sein muß, eine Bahn gegen den Strom entarteter Messianismen. Das ist in Israel. Mit seiner prophetischen Hoffnung steht es allein unter den Völkern. Und Israel wird der Ort, an dem Gott seine Verheißung erfüllt.

Diese erfüllte Verheißung ist durch nichts zu beweisen, sie ist nur zu verkündigen. Das besagt, daß dieser Messias Christus zugleich die Zerstörung wie die Erfüllung aller messianischen Erwartungen der Geschichte ist. Zerstörung insofern, als der anschauliche Messias ausbleibt und die Erfüllung verborgen geschieht. Erfüllung insofern, als Gott wirklich in die Geschichte eingegangen und der Erwartete nun wirklich da ist. Der Sinn der Geschichte ist verschlungen von einem Geschehen, das sich in der Tiefe und Verborgenheit eines am Kreuz endenden Menschen ereignet. Der Sinn der Geschichte geschieht im erniedrigten Christus.

Damit ist jeder andere Anspruch der Geschichte gerichtet und erledigt. Die Geschichte ist hier mit ihren eigenen Verheißungen an ihre Grenze geführt. Sie ist ihrem Wesen nach am Ende. Mit dieser Grenzsetzung jedoch wird Christus zugleich wieder ihre Mitte, ihre Erfüllung. Wo die Geschichte als Ganzes vor Gott stehen sollte, steht Christus. Er ist auch das pro-me für die Geschichte. Er ist auch der Mittler der Geschichte.

Nachdem Christus seit Kreuz und Auferstehung in der Kirche gegenwärtig ist, muß auch diese Kirche als Mitte der Geschichte verstanden werden. Sie ist Mitte einer Geschichte, die vom Staat gemacht wird. Wiederum ist dies eine verborgene und nicht vorfindliche Mitte des Staatsraumes. Die Kirche bewährt ihr Mitte-Sein nicht darin, daß sie sich sichtbar in die Mitte des Staates stellt oder stellen läßt, daß sie etwa Staatskirche wird. Nicht in ihrer sichtbaren Stellung im staatlichen Raum bewährt sie ihr Verhältnis zum Staat. Verborgen ist sie Sinn und Verheißung des Staates, richtet und rechtfertigt sie ihn in seinem Wesen. Sein Wesen ist, ein Volk durch Recht und Ordnung schaffendes Handeln seiner Erfüllung näher zu bringen. Dem Gedanken vom Ord-

nung schaffenden Staat wohnt verborgen jener messianische Anspruch inne.

So wie die Kirche Mitte des Staates ist, ist sie auch seine Grenze. Sie ist es, indem sie mit dem Kreuz die Durchbrechung aller menschlichen Ordnung verkündigt. Wie sie am Kreuz die Erfüllung des Gesetzes erkennt und glaubt, so glaubt sie in ihm auch die Erfüllung der Ordnung des Staates. Sie richtet mit dieser Erkenntnis des Kreuzes und seiner Verkündigung nicht ein neues Gesetz auf, nach dem der Staat zu handeln habe, sondern sie verkündigt, daß durch Gottes Eintreten in die Geschichte und seine Tötung durch die Geschichte die Ordnung des Staates endgültig durchbrochen und aufgehoben, aber auch endgültig bejaht und erfüllt ist.

Daraus ergibt sich, daß das Verhältnis von Staat und Kirche seit dem Kreuz neu ist. Danach gibt es Staat im eigentlichen Sinn erst, seit es Kirche gibt. Der Staat hat seinen eigentlichen Ursprung seit und mit dem Kreuz (wie die Kirche), insofern als dieses Kreuz seine Ordnung zerbricht und erfüllt und bejaht.

Christus ist uns in zweifacher Gestalt gegenwärtig: als Kirche und als Staat. Er ist dies aber nur uns, die wir ihn als Wort und Sakrament und Gemeinde empfangen; uns, die wir nach dem Kreuz den Staat von Christus her sehen müssen. Der Staat ist Gottes „Reich mit der linken Hand“ (Luther WA XXXVI, 385, 6—9; WA LII, 26, 20—26). Solange Christus auf Erden war, war er das Reich Gottes. Als er gekreuzigt wurde, zerriß das Reich in eines zur Rechten und eines zur Linken Gottes. Nun ist seine Gestalt nur in der doppelten, als Kirche und als Staat, zu erkennen. Aber der ganze Christus ist seiner Kirche gegenwärtig. Und diese Kirche ist die verborgene Mitte des Staates. Der Staat braucht nicht um diese Mitte der Kirche zu wissen, aber er lebt faktisch aus dieser Mitte und ist faktisch nicht ohne sie da.

Christus als die Mitte der Geschichte ist der Mittler zwischen Staat und Gott in der Gestalt der Kirche. Ebenso ist er als Mitte der Geschichte Mittler zwischen dieser Kirche und Gott. Denn er ist auch die Mitte dieser Kirche, als welche sie allein Mitte der Geschichte sein kann.

3. *Christus als Mitte zwischen Gott und Natur*

Über diese Frage ist in der protestantischen Theologie bisher wenig nachgedacht worden.

Christus ist *die* neue Kreatur. Damit stellt er alle andere Kreatur als alte Kreatur hin. Die Natur steht unter dem Fluch, den Gott auf Adams Acker gelegt hat. Sie war ursprünglich geschaffenes Wort Gottes, um es frei zu verkündigen. Als gefallene Kreatur ist sie nun aber stumm, geknechtet unter die Schuld des Menschen. Sie leidet wie die Geschichte unter dem Verlust ihres Sinnes und ihrer Freiheit. Sie harret einer neuen Freiheit entgegen. Die Natur wird nicht wie der Mensch und die Geschichte versöhnt, sondern sie wird erlöst zu einer neuen Freiheit. Ihre Katastrophen sind der dumpfe Wille, sich frei zu machen, ihre Gewalt über den Menschen zu beweisen und von sich aus neue Kreatur zu sein, sich selbst neu zu schaffen.

In den Sakramenten der Kirche wird geknechtete alte Kreatur zu ihrer neuen Freiheit befreit. Christus war als die Mitte der menschlichen Existenz und der Geschichte Erfüllung des unerfüllten Gesetzes, d. h. ihre Versöhnung. Die Natur aber ist Kreatur unter dem Fluch — nicht unter der Schuld, sie mangelt der Freiheit. So findet die Natur in Christus als ihrer Mitte nicht die Versöhnung, sondern ihre Erlösung. Diese Erlösung, die in Christus geschieht, ist wiederum nicht auffindbar und beweisbar, sondern sie wird verkündigt. Es wird gepredigt, daß die geknechtete Natur auf Hoffnung hin erlöst ist. Dafür ist dort ein Zeichen aufgerichtet, wo in den Sakramenten Elemente der alten Kreatur zu Elementen der neuen Kreatur geworden sind. In den Sakramenten sind sie von ihrer Stummheit befreit und verkünden dem Gläubenden unmittelbar das neue Schöpferwort Gottes. Sie bedürfen nicht mehr der Deutung des Menschen. Die geknechtete Natur sagt uns nicht direkt das Wort der Schöpfung. Aber die Sakramente reden. Im Sakrament ist Christus der Mittler zwischen Natur und Gott und steht für alle Kreatur vor Gott.

Zusammenfassend muß noch betont werden: Wohl ist Christus Mitte der menschlichen Existenz, Mitte der Geschichte und nun auch Mitte der Natur; aber diese drei Aspekte können nur in

abstracto voneinander geschieden werden. Tatsächlich ist die menschliche Existenz auch immer Geschichte, auch immer Natur. Der Mittler als Erfüller des Gesetzes und Befreier der Schöpfung ist dies alles für die ganze menschliche Existenz. Es ist derselbe, der intercessor und pro me ist, und der genau das Ende der alten und der Anfang der neuen Welt Gottes ist.

2. Hauptteil

Der geschichtliche Christus

I. Der Zugang zum geschichtlichen Christus

Der gegenwärtige Christus, von dem bisher gesprochen wurde, ist der geschichtliche Christus. Dieser geschichtliche Christus aber ist der historische Jesus von Nazareth. Wäre er das nicht, so wäre mit Paulus zu sagen, daß unser Glaube eitel und eine Illusion ist. Der Kirche wäre die Substanz entzogen. Man muß verstehen, daß die Isolierung des sogenannten historischen Jesus von dem gegenwärtigen Christus und umgekehrt eine Fiktion ist.

Der Versuch der liberalen Theologie, einen synoptischen Jesus von einem paulinischen Christus zu scheiden, ist historisch und dogmatisch zum Scheitern verurteilt. Dogmatisch: wäre diese Zertrennung des Jesus vom Christus möglich, würde die Verkündigung der Kirche zur Illusion. Historisch: die liberale Theologie bis 1900 kann als eine indirekte, unbeabsichtigte und darum um so nachdrücklichere Bestätigung des dogmatisch erforderlichen Satzes bezeichnet werden. Die Resultate der liberalen Theologie sind ihre eigene Zersetzung. Sie machen dem vorangestellten Satz, daß der Jesus der Christus sei, Raum.

Die liberale Theologie steht und fällt zunächst mit der Scheidung des Jesus vom Christus. Der Christus ist der von der Gemeinde enthusiastisch vergötterte Jesus. Nicht in seinem Sein und nicht in seiner Person, sondern in seiner Wirkung auf andere ist Jesus

der Christus. Jesus in seinem Sein und Jesus im Urteil der Gemeinde müssen streng unterschieden werden, so meinte die liberale Theologie. So kam es zur Leben-Jesu-Forschung. Die wissenschaftliche Untersuchung muß der Herausschälung des historischen Jesus gelten und Jesus als den Christus zu Fall bringen. Das Resultat entsprach nicht den Erwartungen. Bei dem Unternehmen kam die liberale Theologie selbst zu Fall. Es war nicht möglich, ein historisch glaubwürdiges Leben Jesu zu schreiben. Wredes und Schweitzers Bücher erschienen (W. Wrede „Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie“ 1897 und „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ 1901; A. Schweitzer „Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ 1906¹). Schweitzer kam zu dem Schluß: ein Suchen nach dem historischen Jesus ist eine Unmöglichkeit in sich. Wrede machte deutlich: ein historischer Jesus im Sinne der „Leben-Jesu-Forschung“ ist nicht vorstellbar, da die Synoptiker bereits selbst unter der Voraussetzung des „Gemeindeglaubens“ stehen. Hinter den Kyrios-Christus-Glauben ist nicht zurückzukommen.

Das Ende der liberalen Theologie hat eine doppelte Bedeutung: a) negativ: die Zersetzung der eigenen Voraussetzung, daß Jesus ein anderer sei als der Christus; b) positiv: Das Neue Testament kann *historisch* von nun an nur noch richtig interpretiert werden, wenn die Voraussetzung ernst genommen wird, daß Jesus immer schon der verkündigte Kyrios Christus ist.

Es bleiben noch zwei Auswege. Zunächst, daß man trotzdem in der historischen Ebene bleibt und diesen Kyrios-Christus-Kultus an die Seite ähnlicher Kulte stellt. Oder zweitens, daß man versucht, einen Übergang von der historischen Ebene zur dogmatischen Forschung zu vollziehen. Die historische Ebene hat erwiesen, daß Jesus nicht vom Christus getrennt werden kann. Eine Jesus-Religion, in der nur der Vater eine Rolle spielt, und ein Christuskult können nicht mehr einander gegenübergestellt werden. Das hat dieselbe Theologie unmöglich gemacht, von der diese Idee ausging. Dieses Ergebnis ist um so überraschender, als von Anfang an Dogmatik und historische Forschung widereinander zu sein schienen. An ihrem Ende, bei Wrede, wird aber der Bund zwischen