

Theologische Literaturzeitung

Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft

Begründet von Emil Schürer und Adolf von Harnack

HERAUSGEBER: I. V. PROFESSOR D. ERNST SOMMERLATH, LEIPZIG

NUMMER 2

85. JAHRGANG

FEBRUAR 1960

Spalte		Spalte		Spalte	
Die Lehre von der Versöhnung Von Walter Kreck	81	Grosche, R.: Et intra et extra (J. Hessen)	126	Vretska, K., s. Aetheria	105
Jesus vor Pilatus (Joh. 18, 28 — 19, 15) Von Ernst Haenchen	93	Gusdorf, G., s. Wissenschaft und Glaube	133	Wissenschaft und Glaube in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Mit Beitr. v. G. Gusdorf, J.-P. Reuß, G. Malécot, H. Friedel, B. Morel, übers. v. R. Pfisterer (H.-H. Schrey)	133
[Aetheria:] Die Pilgerreise der Aetheria. Eingeleit. u. erklärt v. H. Pétré. Übers. von K. Vretska (L. Rost)	105	Jetter, W.: Die Taufe beim jungen Luther (K. Brinkel)	115	Wolf, H. H.: Die Einheit des Bundes (W. Krusche)	117
Albright, W. F.: Die Bibel im Licht der Alter- tumforschung (J. Fichtner)	103	Jørgensen, P. H.: Die Ethik Schleiermachers (W. Schultz)	127	Berichte und Mitteilungen:	
Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik. IV: Die Lehre von der Versöhnung. 1. und 2. Teil (W. Kreck)	81	Malécot, G., s. Wissenschaft und Glaube	133	Deutscher Evangelischer Theologentag 1958 (W. Schneemelcher)	137
— s. Sayers, D. L.	122	Milik, J. T.: Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea, transl. by J. Strugnell (P. Kable)	105	Bernhardt, K.-H.: Die sprachliche Bewäl- tigung mythologischer Vorstellungen außer- arabischer Herkunft in Kur'an	143
Bartz, W.: Die lehrende Kirche (E. Kinder)	123	Mörsdorf, K., s. Eichmann, E.	134	Gese, H.: Beobachtungen zum Stil alttesta- mentlicher Rechtsätze	147
Bietenhard, H., s. Stamm, J. J.	108	Morel, B., s. Wissenschaft und Glaube	133	Goldammer, K.: Die Muttergottheit in der Antike und ihre Bedeutung für die Religions- geschichte	141
Biundo, G., s. Raubenheimer, R.	114	Müller-Schwefe, H.-R.: Die Welt ohne Väter (G. Holtz)	132	Harder, G.: Fragen zum Problem Ecclesia und Synagoge in den ersten Jahrhunderten	153
Bovet, T.: Die Liebe ist in unserer Mitte (R. Hupfeld)	135	Pétré, H., s. Aetheria	105	Henry, M.-L.: Phänomene religiöser Lebens- bewegungen in der jähwistischen und priester- lichen Überlieferung	145
Broutin, P.: La Réforme Pastorale en France au XVIIe siècle. I. u. II. (K. D. Schmidt)	119	Pfisterer, R., s. Wissenschaft und Glaube	133	Hunzinger, C.-H.: Aus der Arbeit an den unveröffentlichten Texten von Qumrān	151
Büchner, F.: Vom geistigen Standort der modernen Medizin (R. Siebeck)	130	Raubenheimer, R.: Paul Fagius aus Rhein- zabern, hrsg. v. G. Biundo (R. Stupperich)	114	Maurer, Ch.: Der Schluß „a minore ad ma- jus“ als Element paulinischer Theologie	149
Eberhard, O.: Aus Palästinas Legendenschatz (F. Maaß)	106	Reuss, J.-P., s. Wissenschaft und Glaube	133	Oswald, E.: Methodische Erwägungen zur Frage der Verwertung überlieferungsgeschicht- licher Ergebnisse f. d. Erforschung geschicht- licher Sachverhalte	145
Eichmann, E. †: Lehrbuch des Kirchenrechts, neu bearb. u. hrsg. v. K. Mörsdorf. I. 9. Aufl. (E. Wolf)	134	Robert, A., et A. Feuillet: Introduction à la Bible. II: Nouveau Testament (G. Dellling)	109	Wallis, G.: Zu den Spruchsammlungen Prov. 10, 1—22, 16 und 25—29	147
Espenschied, R.: Der leistungskräftige Mensch (R. Siebeck)	131	Robscheit, H.: Der Knecht Gottes (H. W. Hertzberg)	104	Von Personen:	
Fascher, E.: Jesaja 53 (J. Jeremias)	111	Rüsch, E. G.: Vom Heiligen in der Welt (J. Pfeiffer)	113	Ausgewählte Bibliographie Kurt Galling	153
Feuillet, A., s. Robert, A.	109	Sayers, D. L.: Das größte Drama aller Zeiten, übers. v. K. Barth (F. Seeß)	122	Neue Bücher	157
Friedel, H., s. Wissenschaft und Glaube	133	Schneemelcher, W. (Hrsg.): Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Refe- rate v. Dt. Evang. Theologentag 1958 (W. Uhsadel)	101		
Geiger, M.: Wesen und Aufgabe kirchlicher Ordnung (O. Perels)	134	Stamm, J. J. u. H. Bietenhard: Der Welt- friede im Alten und Neuen Testament (J. Leibold)	108		
Genrich, P.: Die Stiftskirche in Gernrode (A. Weckwerth)	120	Strugnell, J., s. Milik, J. T.	105		
		Vorbrott, G. W.: Die Stiftskirche zu Gern- rode (A. Weckwerth)	120		

Die Lehre von der Versöhnung (Zu Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV, 1 u. 2)¹ Von Walter Kreck, Bonn

Man kann mit Recht fragen, warum die bereits 1953 bzw. 1955 erschienenen beiden ersten Bände der Versöhnungslehre Barths in dieser Zeitschrift noch keine Besprechung fanden — offenbar trotz eifriger Bemühung des Herausgebers. Das Volumen der beiden Bände allein kann nicht der entscheidende Grund sein. Daß das große Werk der Kirchlichen Dogmatik noch längst nicht abgeschlossen vorliegt und man vor überraschenden, ein vorschnelles Urteil ad absurdum führenden künftigen Kurven und Windungen dieses breit dahinfließenden Stromes nicht gesichert ist, dürfte auch keine ausreichende Erklärung sein, denn Richtung und Gefälle des Ganzen zeichnen sich inzwischen wohl unverkennbar ab. Oder sollte dies der Grund sein, daß man mit dem hier gestarteten Unternehmen längst fertig zu sein glaubt und es nicht mehr für der Mühe wert hält, sich damit auseinanderzusetzen? Ohne Zweifel gibt es solche theologische Zeitgenossen, welche nicht nur einzelne der biblischen Exkurse in diesem Werk kritisch betrachten, sondern sich angesichts einer angeblich ungeklärten und unkontrollierbaren Begrifflichkeit von einer ein-

gehenden Beschäftigung damit überhaupt dispensieren, das ganze Unterfangen einer dogmatischen Christologie für überholt oder doch die hier gefallenen Entscheidungen für höchst gewagt halten. Aber auch so ist das Schweigen im Walde, das jedenfalls bei uns weithin diesem Werk gegenüber gewahrt wird, nicht allein zu erklären. Denn ganz gewiß gibt es viele, die staunend und bewundernd, bisweilen auch erschrocken, auf alle Fälle aber mit lebhaftem Interesse zusehen, wie dieser gewaltige Bau der Kirchlichen Dogmatik wächst und bei aller Aufnahme und Verwendung traditionellen Baumaterials vielfach kein Stein auf dem andern zu bleiben scheint. Aber man möchte nicht vorschnell dazwischenreden, man merkt, daß man eine solche Art dogmatischer Gestaltung und Darstellung nicht so einfach methodisch in den Griff bekommt, daß es mit der Konstatierung eines bestimmten Denkschemas hier nicht getan ist, daß der alte, an sich begreifliche Wunsch nach Klärung der Begrifflichkeit hier nicht im gewohnten Sinne erfüllt wird und auch nach dem Willen des Verfassers so nicht erfüllt werden kann, wenn die Methode dem hier intendierten Gegenstand entsprechen soll. Denn wenn dieser Gegenstand das Wort Gottes, Jesus Christus, ist, nicht ein Dogma, nicht die Bibel als solche, so ist das Kriterium, mittels dessen eine Prüfung und Stellungnahme möglich ist, nicht so einfach zu be-

¹ Barth, Karl, Prof. Dr. theol., DD, LL.D.: Die Kirchliche Dogmatik. IV.: Die Lehre von der Versöhnung. 1. u. 2. Teil. Zollikon-Zürich: Evang. Verlag 1953/55. IX, 896 u. XI, 982 S. gr. 8° Teil I: sfr. 38.—; geb. 42.—. Teil II: Lw. sfr. 52.—.

stimmen. Jedenfalls würde sich diese Dogmatik einer auf ein anderswoher gewonnenes Wirklichkeitsverständnis und Geschichtsverständnis rekurrierenden Kritik entziehen und von dem „Gegenstand“ her beurteilt zu werden verlangen, um den es im Zeugnis der Schrift, in der Verkündigung der Kirche und darum auch in der Dogmatik als deren kritischer Prüfung allein gehen kann.

Doch damit rühren wir bereits an sachliche und methodische Grundfragen dieser Dogmatik, die sich gerade auch in der Versöhnungslehre anmelden. Zunächst gilt es, wenigstens einen groben Überblick über die Anlage des Ganzen zu geben.

B. ist sich bewußt, mit der Versöhnungslehre die Mitte der christlichen Botschaft anzugehen, während demgegenüber die Lehre von der Schöpfung und der Erlösung (Eschatologie) den Umkreis bilden. Geht es in der ganzen Theologie um den Bund Gottes mit dem Menschen, so in der Versöhnung um die Gnadenstat Gottes, in der er seinen Bund erfüllt und durchsetzt, gerade auch dem ungehorsamen Menschen gegenüber. Hier ist also unmittelbar die „Geschichte Jesu Christi“ der Gegenstand. Versöhnungslehre kann nur Entfaltung der Erkenntnis Jesu Christi sein. Also nicht so, daß zunächst ein in sich geschlossener christologischer locus abgehandelt würde, um von dort zu anderen selbständigen loci überzugehen, auch nicht so, daß zwischen Person und Werk Jesu Christi getrennt werden könnte, sondern Name, Person und Werk Jesu Christi bilden eine Einheit, in der alles, was hier zu sagen ist, beschlossen liegt. B. kennt also keine selbständige Lehre von der Sünde, von der Heilszueignung oder -aneignung, sondern in alledem kann es sich nur um Ausziehen der Konsequenzen, um Aufdeckung der Tragweite der mit Jesus Christus und seinem Kommen gefallenen Entscheidungen handeln. Dem trägt der Aufbau des Ganzen Rechnung, indem jeweils im Anschluß an einen christologischen Spitzensatz und seine ausführliche Entfaltung die hamartologischen, soteriologischen, ekklesiologischen usw. Folgerungen gezogen werden. So ergibt sich folgender Aufbau (vgl. § 58):

Die Lehre von der Versöhnung wird in 3 Gestalten entwickelt, deren jede auf einem im engeren Sinn christologischen Fundament ruht. Die 3 grundlegenden christologischen Aspekte sind:

1. Der Herr als Knecht (der Gehorsam, die Erniedrigung des Sohnes Gottes) — IV, 1, § 59.
2. Der Knecht als Herr (die Erhöhung des Menschensohns) — IV, 2, § 64.
3. Der Mittler und Bürge (die Einheit und Ganzheit der Geschichte Jesu Christi als Wahrheit für uns) — IV, 3, § 69.

Diese Einteilung entspricht insofern der traditionellen Lehre vom dreifachen Amt Christi, als unter 1 sein hohepriesterliches, unter 2 sein königliches und unter 3 sein prophetisches Handeln zur Sprache kommt (wobei allerdings letzteres aus seiner zweifelhaften Stellung und Bedeutung in der alten Dogmatik befreit und im Zusammenhang mit 1 und 2 neu gewürdigt wird).

Im Anschluß an diese christologische Grundlegung wird jeweils die entsprechende oder besser widersprechende menschliche Verhaltensweise, d. h. die Sünde in ihrer dreifachen Gestalt des Hochmuts, der Trägheit und der Lüge behandelt. Dem folgt, was man die Lehre von der Heilszueignung nennen kann, d. h. von der überlegenen göttlichen Behauptung und Durchsetzung seiner gnädigen Entscheidung in Christus, ebenfalls in 3 Kreisen: als Lehre von der Rechtfertigung, von der Heiligung und der Berufung. Während es hier um die „objektive Tragweite“ des Heilsgeschehens geht, wird in einem letzten Abschnitt jeweils von der subjektiven Realisierung und Aufnahme in der Welt, von der Aneignung vermittelt des Wirkens des heiligen Geistes gesprochen, und zwar zunächst im Blick auf die Gemeinde und dann erst mit Bezug auf den einzelnen Christen. So wird über Sammlung, Auf-erbauung und Sendung der Gemeinde und von Glaube, Liebe und Hoffnung gehandelt bzw. ist noch zu handeln. Man kann sich das Schema leicht mit dem von B. selbst (IV, 1, S. 718f.) gebrauchten Bild veranschaulichen. Danach ist die Christologie die auf eine Horizontale treffende Vertikale. Die Lehre von des Menschen Sünde wäre der Horizontale als solcher zu vergleichen. Die Rechtfertigungslehre (wie überhaupt die Lehre von der Heilszueignung) bedeutete die Durchschneidung der Horizontalen durch die Vertikale, während schließlich die Lehre von der Kirche und

der christlichen Existenz wiederum die Horizontale darstellte, aber nun von der Vertikalen gekreuzt.

Es ist natürlich unmöglich, auf die Füllung dieses Rahmens hier näher einzugehen, geschweige denn auf die ausführlichen dogmen- und theologiegeschichtlichen Exkurse, in denen die Verknüpfung mit oder auch die Absetzung von der Tradition vollzogen wird, und die großen exegetischen Durchblicke, in denen jedenfalls paradigmatisch eine Fülle alt- und neutestamentlichen Zeugnisses einbezogen wird. Wir beschränken uns hier darauf, einige der charakteristischen Eigentümlichkeiten in diesem Um- und Neubau der Versöhnungslehre gegenüber traditionellen Lehrformen, wie sie sich schon in dem genannten Aufriß ankündigen, hervorzuheben und uns mit den wesentlichsten sachlichen und methodischen Entscheidungen in Kürze konfrontieren zu lassen.

I.

Nichts scheint selbstverständlicher, als daß man, ehe von der Versöhnung gesprochen wird, die Partner dieses Geschehens, Gott und den Menschen, ihre ursprüngliche Beziehung zueinander und den erfolgten Bruch vor Augen führt. Ein klassisches Beispiel ist Anselms „Cur deus homo?“, wo bekanntlich der beleidigte, in seiner Ehre angetastete Gott und der schuldige, aber nicht satisfaktionsfähige Mensch gegenübergestellt werden, wo sich das Entweder-Oder poena oder satisfactio aufdrängt und schließlich die satisfactio durch den Gottmenschen als der rettende Ausweg erscheint. Aber auch im Heidelberger Katechismus wird ja in ähnlicher Weise nach Aufdeckung des menschlichen Elends das Wie und Was der Versöhnung erörtert, ehe von seinem Daß explizit die Rede ist. B. geht einen völlig anderen Weg. Kein abstrakter Begriff von Gott oder vom Menschen wird vorangestellt oder vorausgesetzt, kein status integritatis geschildert und keine selbständige Lehre von der Sünde entwickelt, sondern in diesem Versöhnungsgeschehen, in der Geschichte Jesu Christi selbst, offenbart sich erst, wer Gott und wer der Mensch in Wahrheit ist. Esse sequitur operari — nicht umgekehrt! Gewiß hat die Versöhnung den Bund Gottes mit uns Menschen zur Voraussetzung, ist sie selbst die Erfüllung und Behauptung dieses Bundes, aber das ist eine aus dem Christusgeschehen selbst erst zu erhebende, nicht eine an es herangetragene Voraussetzung. Und die Frage danach hat nur den Sinn, das Versöhnungsgeschehen jeder Zufälligkeit zu entkleiden, es vielmehr als Gottes ursprüngliche Absicht, als seinen Ur- und Grundwillen ans Licht zu stellen.

Die Entscheidung, die hier gefällt wird, hat weittragende Bedeutung. Man kann die Sünde dann nicht als den eigentlichen Motor dieses Geschehens betrachten, kann Gottes Handeln in Christus nicht nur als Reaktion darauf, als Reparatur und Wiederherstellung ansehen. Jesus Christus ist kein bloßer „Zwischenfall“ — das ist vielmehr von der Sünde zu sagen. Zwar ist die Versöhnung insofern durch die Sünde bestimmt, als die ursprünglich von Gott gewollte Partnerschaft mit dem Menschen dadurch ihre besondere Gestalt annimmt. Aber die Versöhnung ist primär Aktion, nicht Reaktion, ist Werk der durchhaltenden Treue Gottes. Deshalb ist sie der Schöpfung und Vorsehung zwar nicht zeitlich, aber sachlich vor- und übergeordnet. Gott hält an seinem Bund, an seiner Erwählung fest, er läßt sich das Konzept nicht verderben, er behält recht. Und weil die Versöhnung primär Gottes Selbstrechtfertigung in Jesus Christus ist, deshalb ist sie so unerschütterlich gegründet, so zuverlässig und unbedingt vertrauenswürdig. Die Geschichte Gottes mit uns ist nicht ein Drama mit mehreren Akten, in denen Gott jeweils so völlig seine Gestalt, sein Wesen wandelt, daß man ihn nicht als den Vater Jesu Christi wiedererkennen kann. Gott ist auch nicht das ruhende Sein hinter der geschichtlichen Offenbarung, in vornehmer Distanz diesem gegenüber verharrend, sondern er ist der, als der er in Christi Kreuz handelt, ja, er ist in sich, seinem Wesen nach, Aktion. Er ist kein einsamer Gott, sondern — auch abgesehen von Schöpfung und Versöhnung — in seinem innertrinitarischen Wesen „in Beziehung“, so gewiß er als Vater und Sohn im heiligen Geist mit sich selbst Gemeinschaft hat. Damit soll der Unterschied zwischen den opera ad intra und den opera ad extra des dreieinigen Gottes nicht verwischt werden, aber Gottes Handeln nach außen entspricht seinem wahren Wesen. Dies Handeln nach außen

aber ist Jesus Christus, der Fleischgewordene und Gekreuzigte, als das aller Schöpfung im Ratschluß Gottes präexistente und in der Zeit erfüllte erste und ewige Wort Gottes. Versöhnung ist also nicht wie bei Schleiermacher Vollendung der Schöpfung, sondern Gnade ist die „ontologische Substanz“ des ursprünglichen Verhältnisses Gott-Mensch. Mit alledem soll der „Zwischenfall“ der Sünde nicht bagatellisiert werden, es ist vielmehr von einem gefährdeten, ja, gebrochenen Bund die Rede, und dieser Bruch soll nicht als notwendig und der Mensch nicht als entschuldigbar erscheinen. Aber die Versöhnung ist das göttliche Dennoch und Trotzdem, die Bestätigung und Wiederherstellung dieser Gemeinschaft des Bundes. Sie ist insofern ein Novum, als Gott von niemand dazu verpflichtet oder gezwungen werden konnte, sie ist aber insofern kein Novum, sondern geradezu notwendig und unbedingt gültig, als es um die Aufrechterhaltung und Durchsetzung des ursprünglichen und unwiderruflichen göttlichen Gnadenwillens geht, der allem anderen präexistiert.

Ehe wir fragen, wie das zu verstehen ist, wie man in solchen scheinbaren Widersprüchen reden kann (neu — und doch nicht neu, notwendig — und doch nicht notwendig, ein Sein — und doch ein kontingentes Geschehen), bedenken wir noch einige Konsequenzen in christologischer Hinsicht. Dieselbe Zuordnung von esse und operari, die wir im Blick auf den Gottesbegriff fanden, beherrscht die Christologie im engeren Sinn. Die gewohnte Scheidung von Person und Werk Christi gibt B. auf. Es soll also nicht zuerst von der Zwei-Naturenlehre gehandelt werden, von einem ruhenden Sein des Gottessohns und dann von seinem Amt und Werk die Rede sein, sondern Christus ist, was er tut, sein Sein ist seine Geschichte, seine Geschichte ist sein Sein (IV, 1, S. 140). Die Wahrheit der alten Zwei-Naturenlehre, das Miteinander von Gott und Mensch in Jesus Christus, soll festgehalten, aber aus seiner Statik befreit werden, indem die Zwei-Naturenlehre durch die Zwei-Ständelehre interpretiert wird. Nicht sein göttliches Wesen, sondern sein göttliches Handeln in Gestalt seiner Erniedrigung, seines Weges in die Fremde, und nicht seine menschliche Natur, sondern die diesem Gehorsam widerfahrende Erhöhung und das hier sich vollziehende Wahrwerden alles Menschseins wird beschrieben. Christus ist, was er ist, in seinem Amt. Hier kann die Bedeutung der altkirchlichen Lehre von der En- und Anhypostasie, auf die B. in KD I, 2 schon mit Nachdruck verwies, nicht genug bedacht werden. Gott nahm in Jesus Christus nicht einen Menschen, sondern das Menschliche, d. h. Art und Natur aller Menschen auf und an und versetzte es in Einheit mit sich (vgl. IV, 2, S. 52). Auch hier wird eine Aktualisierung der ontischen Vorstellungen durchgeführt. Da ist nicht ein Mensch, mit dem sich Gott nachträglich vereinigt, so wenig auf der anderen Seite von einem ruhenden, unbewegten göttlichen Sein die Rede ist. Hier geht es nicht um das Einssein zweier Naturen, sondern um Vereinigung, nicht um Spekulation über Vereinbarkeit zweier Substanzen, sondern um Bezeugung des Faktums dieser realen Annahme und Teilgabe. Oder besser: Was über göttliches und menschliches Sein und Wesen in der Tat zu sagen ist (über Gottes Heiligkeit, Barmherzigkeit usw. und menschliche Versuchlichkeit, Sterblichkeit usw.), kann nur nachträgliche Interpretation dieses Geschehens sein, dieser gottmenschlichen Aktion, bei welcher Gott die Führung hat und das Menschliche angenommen wird, die also in ihrer Richtung unumkehrbar ist. Wir halten fest: Es soll alles in Geschichte zurückübersetzt werden, weil Jesus Christus nichts anderes ist als diese Geschichte (IV, 2, S. 118).

Wir müssen es hier bei solchen zusammenfassenden Hinweisen belassen und können nicht auf die diffizilen Einzelausführungen eingehen. Wir versuchen nur, den Sinn und die Tragweite der hier gefallenen Entscheidung anzudeuten. B.s Intention ist, wie wir sahen, deutlich: Versöhnung ist nicht bloß eine „Episode“, so gewiß in Jesus Christus „Notwendiges“ — im Sinne der Erwählung, des Bundes Gottes als seines ursprünglichen Willens — geschieht. Beides soll festgehalten werden: Dieser Notwendigkeitscharakter, die unbedingte Gültigkeit des hier Vollzogenen, und zugleich sein Ereignischarakter. Kontingenz, weil Gott uns dies alles nicht schuldet, weil wir als Geschöpfe und vor allem als Sünder keinerlei Anspruch darauf haben. Kontingenz aber auch insofern, als der dreieinige Gott in seinem

inneren Leben als Vater, Sohn und Geist als solcher keiner Verwirklichung durch die Fleischwerdung bedarf. Er ist ohnehin „in jedem Sinn aktuell wirklich“ (IV, 2, S. 126). Aber Nezesstität doch insofern, als die von Gott von Ewigkeit her beschlossene Zuwendung zum Menschen der geschichtlichen Ausführung bedarf und insofern die Fleischwerdung des Sohnes gar nicht zufällig war, sondern diese konkrete Verwirklichung seines Jas zu uns seiner unerschütterlichen Treue entsprach. Diese zeitliche Geschichte Jesu Christi ist also, ohne aufzuhören, geschichtliches Ereignis zu sein, zugleich Gottes ewige Geschichte mit uns. Ihr nunc ist also Gottes nunc aeternum!

Aber ist das noch eine sinnvolle Rede? Kann man sich unter dieser kühnen Ineinssetzung von Akt und Sein, von einmaligem, in Raum und Zeit Geschehenen und Gottes ewigem Willen noch etwas vorstellen? Ein Gottesbegriff, eine Gottesidee im Sinne ewiger Güte, das scheint allenfalls einzuleuchten. Ein einmaliges geschichtliches Ereignis — was das ist, glauben wir zu wissen. Aber was ist hier gemeint? Ist das nicht ein hölzernes Eisen? Was hilft es, wenn man hört, daß gerade dies Faktum selbst der Erkenntnisgrund der göttlichen Nezesstität ist, daß Gottes Gnadenwahl, dies Prolegomenon, nur auf Grund der Fleischwerdung Christi, d. h. als Postlegomenon erkannt werden kann? Denn das ist die Frage: Woher nehme ich das Recht, so von dem Menschen Jesus Christus und seiner Geschichte zu reden? Könnte das nicht ein Mythos sein? Und ist dieser Verdacht nicht um so größer, je widersprüchlicher und ungereimter das zu sein scheint, was hier unserem Erkennen zugemutet wird? B. stellt sich selbst ausdrücklich diese Frage (IV, 2, S. 131 ff.), um sie nicht mit dem Hinweis auf irgendein Erkenntnisprinzip, auch nicht auf das Dogma der Kirche oder fundamentalistisch mit Verweis auf den biblischen Text als solchen zu beantworten, sondern im Blick auf Jesus Christus selbst, der selbst für die Erkennbarkeit dieses Faktums einsteht, der „in seiner Selbstoffenbarung“ der „Grundtext“ ist, den es hier zu lesen gilt. Hier ist vom heiligen Geist die Rede, der aber nichts anderes ist als Jesu Christi Selbstzeugnis. Hier wird vor allem auf seine Auferstehung und Himmelfahrt verwiesen, wo er offenbarte, wer er, der Fleischgewordene, der Erniedrigte und Erhöhte, in Wahrheit ist. Konnte es (in IV, 1) bisweilen so scheinen, als sei das Wunder der Erscheinung des Auferstandenen als solches ein letztes Wort, so präzisiert es B. in IV, 2 dahin, daß zwar sein Wundercharakter, in dem es aus allen Analogien sonstigen Geschehens herausfällt, energisch betont wird, aber doch nicht das Lebendigwerden eines Toten als solches die überzeugende Kraft zugeschrieben erhält, sondern Christi Selbstoffenbarung darin. Alle historische Bezeugung kann zwar daran herantreten, Wunder und Zeichen können darauf aufmerksam machen, sie selbst aber kann von daher nicht begründet werden und braucht es auch nicht in ihrer Selbstevidenz. Die Offenbarung des Versöhnungsgeschehens als Gottes ewiger Entscheidung über uns ist und bleibt ebenso wie unsre Erkenntnis dessen Gottes eigener Souveränitätsakt.

Es ist kennzeichnend für B.s Theologie, daß er mit einer Kraft und Zähigkeit sondergleichen den Zwang traditionellen dogmatischen Denkens zu sprengen und zu lockern versucht, wo es im Banne scheinbar selbstverständlicher Denkformen seinem eigentlichen Gegenstand entfremdet zu werden droht. Seine In-Beziehung-Setzung von Akt und Sein im Blick auf die Geschichte Jesu Christi bedeutet für die Versöhnungslehre m. E. solch einen befreienden Durchstoß. Es ist der Versuch, den beiden in der heiligen Schrift uns begegnenden Linien gerecht zu werden: daß Jesu Sterben — als durch unsre (von Gott nicht gewollte) Sünde verschuldet — das Unerhörte und Unbegreifliche ist und doch zugleich als Gottes Gnadentat seinem ewigen Liebeswillen entspricht und insofern in der Tat das Prius alles göttlichen Wollens und Tuns ist, so gewiß Jesus Christus der Erstgeborene aller Kreaturen heißen kann. In der Aktualität des Christusereignisses wird zugleich seine Nezesstität erkannt, jene hat diese zu ihrer inneren Voraussetzung. So kann es sich weder um eine zufällige Geschichtswahrheit noch eine notwendige Vernunftwahrheit handeln, so kann keine Philosophie der Geschichte oder Idee hier die passenden Begriffe und Denkformen liefern (so sehr auch — mit Balthasar, Karl Barth, S. 218 zu reden — „der Zusammenschluß von Proton und Eschaton“, „die ganze Dynamisierung der

Vernunft zum reinen Ereignis“ „Geist vom Geiste Hegels“ zu sein scheint!). Es muß der Härte dieses Gegenstandes standgehalten und die Aussageform ihr angepaßt werden, koste es, was es wolle, und so die Eigenständigkeit der Theologie gewahrt werden. „Das Gesetz des Denkens und Redens über einen bestimmten Gegenstand kann offenbar weder eine noch so mächtige Überlieferung sein, laut derer es durchaus nur in dieser und dieser Form verlaufen dürfte, noch eine allgemeine Vorstellung von dem, was als Gedanke und Aussage vollziehbar ist, sondern ganz allein sein Gegenstand selber, dieser aber als kategorisches Gesetz. Er fordert, daß ihm nachgedacht und daß er ausgesagt werde. Er fragt, wenn es um ihn gehen soll, nach keinem Dürfen und Können; er verlangt einfach, daß das, koste es, was es wolle, geschehe, daß das, was über ihn gedacht und von ihm geredet wird, ihm gerecht werde“ (IV, 2, S. 120). Nur bei Anerkennung dieser für ihn fundamentalen Entscheidung würde B. sich auch hier kritisch fragen lassen.

In diesem Sinne aber könnte man nun allerdings fragen: Wie kann dies zugleich von Aktualität und Nezesität der Versöhnung recht gewahrt werden? Wie wird der Eindruck vermieden, als ob die Versöhnung, die der Schöpfung und Vorsehung sachlich vorgeordnet ist, als ob Jesus Christus, der als der Fleischgewordene Gottes grundlegende Entscheidung für den Menschen ist, nun doch unbiblisch zum Prius auch der Sünde wird? In welchem Sinn ist der Bund die Voraussetzung der Versöhnung und als solche unlösbar mit Jesus Christus verbunden, d. h. doch dem Fleischgewordenen und Gekreuzigten, dessen geschichtliches Werk (jedenfalls auch) Reaktion auf des Menschen Sünde ist? Wie kann bei der Betonung der (von der Erwählung her gesehen) göttlichen Notwendigkeit zugleich die Ungeschuldetheit, der Ereignischarakter dieses Geschehens, an dem B. soviel liegt, voll gewahrt werden? Gewiß, diese Nezesität ruht auf der göttlichen Entscheidung seiner Gnadenwahl und ist nicht einfach aus Gottes Wesen „abzuleiten“ (s. IV, 2, S. 46), sie ist auch, wie wir hörten, nur vom Faktum der Christusgeschichte her erkennbar, aber weil Jesus Christus Gottes ursprüngliches Wort ist, deshalb ist die Sünde, die sie geschehen ist, „von vornherein“ überholt, Lügen gestraft. Was heißt hier „von vornherein“? Wie wird dies aus dem Postlegomenon erkannte Prolegomenon davor geschützt, trotz der ihm zugesprochenen Aktualität als ein Prinzip mißverstanden zu werden — ganz im Gegensatz zu B.s Intention? Daß Gott vor aller Zeit den Menschen zu seinem Bundesgenossen wollte und daß er den Sünder mit sich versöhnen wollte, ist uns beides untrennbar in Jesus Christus verbürgt, aber heißt das, daß das Zweite ohne weiteres aus dem Ersten folgt als der durch die Sünde zwar veranlaßte spezifische Modus, aber doch als eine Art zwangsläufiger Folge jener Grundentscheidung? Wie kann beides recht zum Ausdruck kommen: daß Gott hier seiner Entscheidung, sich selbst, treu bleibt und also nicht zufällig in der Versöhnung handelt, sondern in der Durchsetzung seines ewigen Gnadenwillens und daß es doch ein für uns unbegreifliches, nie „selbstverständliches“ Wunder bleibt? Wir könnten auch so formulieren: Welcher Modus des Redens, welche Art des Erkennens ist gefordert, um die hier mit Recht intendierte Einheit von operari und esse vor solchem Mißverständnis zu schützen? Darauf ist unten noch zurückzukommen.

II.

Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi, so sahen wir, ist das grundlegende Thema in B.s Versöhnungslehre (IV, 1 und 2). Es ist faszinierend, wie B. hier das Geheimnis der Gottheit Christi in seinem „Weg in die Fremde“, in seiner Erniedrigung, umschreibt. Wenn er unser Fleisch annimmt, wenn er, der Richter, hier an die Stelle des Gerichteten tritt, sich selbst hingibt, dann offenbart er gerade so, wer Gott ist. Es wäre ein zu enger Gottesbegriff, eine an den Text herangetragene fremde Gottesvorstellung, wenn man das für unvereinbar mit Gottes Wesen hielte und folglich von einem absoluten Paradox oder einer reinen Antinomie redete. „Wer Gott und was göttlich ist, das haben wir da zu lernen, wo Gott sich selbst und damit seine Natur . . . offenbart hat“ (IV, 1, S. 203). Gott kann niedrig sein! Er kann, ohne sein Gottsein aufzugeben, die forma servi annehmen. Ja, gerade so bewährt und offenbart er sein wahres Gottsein. Offenbarung

der göttlichen Natur Jesu Christi besagt also, „daß die forma Dei gerade in der Gnade besteht, in der Gott selbst die forma servi annimmt“ (S. 205). „Er muß offenbar nicht nur hoch, er kann auch niedrig . . . sein. Er muß nicht nur richten, er kann auch vergeben. Und gerade indem er niedrig ist, ist er hoch . . .“ (S. 208). Es wäre also bedenklich, wenn man — wie Calvin z. B. es bisweilen tut — es so darstellte, daß die Gottheit in der Passion Christi sich nicht nur verhüllt, sondern sich zurückhält, um den Leiden der Menschheit Jesu Raum zu geben, sondern hier ist gerade seine Gottheit in höchstem Maß beteiligt. Auch nicht Selbstbeschränkung der Gottheit und Verzicht auf ihre Doxa im Sinne der lutherischen Kenotiker, sondern Betätigung dieser Doxa ist Jesu Erniedrigung.

So kommt es auch in der Ständelehre zu einer Revision oder doch Radikalisierung in bestimmter Richtung. Erniedrigung und Erhöhung Christi folgen nicht eigentlich einander, sondern sind gleichzeitig, sie charakterisieren den ganzen geschichtlichen Erdenweg Jesu. Er ist der erniedrigte Gottessohn und der erhöhte Menschensohn, wenn es freilich auch erst in der Auferstehung, in der sich Gottes Urteil enthüllt, an den Tag tritt. Man darf dies zugleich von Erniedrigung und Erhöhung nicht mißverstehen im Sinne eines dialektischen Umschlags. „Es gibt ja keine Niedrigkeit, die an sich und als solche auch göttlich wäre, kein allgemeines Prinzip des Kreuzes also, in welchem wir es (ebenfalls prinzipiell) mit Gott zu tun hätten. Das Kreuz ist im Neuen Testament nicht so etwas wie das Symbol einer negativ orientierten, à la baisse spekulierenden Weltanschauung“ (IV, 1, S. 209). Gott kann niedrig sein, d. h. nicht: er muß es. Erniedrigung und Niedrigkeit sind zu unterscheiden.

Aber damit ist noch nicht alles gesagt. B. begnügt sich nicht damit, zu betonen, die Kondeszendenz Gottes in Jesus Christus liege im Bereich der göttlichen Möglichkeit. Auch hier möchte er zu einer Nezesität vorstoßen, die Fleischwerdung und Kreuz von allem Willkürlichen und Zufälligen freihält. Jesus Christus könnte nicht auch etwa einen ganz anderen Weg gehen, also statt sich zu erniedrigen sich durchsetzen, bzw. er könnte es doch nur unter Verleugnung seiner Sendung. Er steht unter einem göttlichen Muß, er verwirklicht ein göttliches Dekret. Gott macht hier „von den Möglichkeiten seiner göttlichen Natur nicht irgend einen, sondern einen bestimmten, den auf Grund und in Vollzug seiner eigenen Entscheidung notwendigen Gebrauch“ (S. 212). Und da dies zugleich in göttlicher Freiheit geschieht, so redet B. von einer „inneren Notwendigkeit der Freiheit Gottes“ (S. 213). Weil Gott dies will, weil er sich dazu von Anfang an entschlossen hat, darum ist von Nezesität zu reden.

Ja, noch einen weiteren und letzten Schritt in dieser Richtung tut B. Wenn Gott sich gerade in dieser Erniedrigung Jesu Christi nicht verleugnet in seiner Gottheit, sondern aufs höchste bewährt, wenn dies seinem innersten Wesen entspricht, was hier geschieht, dann hat das eine im göttlichen Wesen selbst verankerte Voraussetzung. Es muß in Gott selbst, „im inneren Leben Gottes“ selbst „ein Oben und ein Unten, ein Prius und ein Posterius, Vor- und Nachordnung“ geben, einen innergöttlichen Gehorsam. Also nicht nur, daß Gott nicht in sich einsam ist, sondern als Vater, Sohn und Geist „von Haus aus“ im Gegenüber und Miteinander Gott ist, — er ist koexistent als Erster und Zweiter, als oben und unten. Man muß sich nur von der Zwangsvorstellung freimachen, als bedeute Nach- und Unterordnung in Gott eine Inferiorität, einen Mangel. Davon kann bei dem göttlichen Gehorsam keine Rede sein, denn Gebieten wie Gehorchen hat — vom Vater und Sohn in der Trinität ausgesagt — beides seine eigene Würde. Von daher ist es schon zu begründen, daß in der geschöpflichen Welt Über- und Unterordnung (vor allem im Verhältnis Mann-Frau) als Abbild göttlicher Existenzweise gottgewollt ist, vor allem aber in der Versöhnung, in der Menschwerdung Christi.

Nun soll freilich nicht verkannt werden, daß Gott in der Fleischwerdung seines Sohnes etwas wird, was er vorher nicht war, daß er also „in die Fremde“ geht. „Die innergöttliche Beziehung zwischen dem in Hoheit Regierenden und Gebietenden und dem in Demut Gehorsamen wird im Werk der Versöhnung der Welt mit Gott i d e n t i s c h mit der so ganz andersartigen Beziehung zwischen Gott und einem seiner Geschöpfe, einem

Menschen“ (IV, 1, S. 222). Indem Gott dies fleischliche, sündige Sein aufnimmt, entäußert und erniedrigt er sich. „Er tut es aber ... nicht ohne Grund in seinem Wesen, in seinem eigenen inneren Leben, nicht ohne Entsprechung zu der Geschichte — vielmehr in wunderbar konsequenter letzter Fortsetzung eben der Geschichte, in der er Gott ist“ (S. 223). Er braucht seine Gottheit dabei nicht zu verleugnen, sondern es ist seine freie, aber in seinem eigenen Wesen und Leben ermöglichte und begründete Tat, die in dieser ganz anderen, niemand geschuldeten Erniedrigung seinem eigenen Sein zutiefst entspricht.

Wir halten ein und versuchen auch hier, ohne in die Breite zu gehen, uns die Tragweite dieser herausfordernden These zu verdeutlichen. Wir sehen auch hier, es geht B. nicht um einen Offenbarungspositivismus, sondern er fragt zurück nach den Voraussetzungen, nach den Bedingungen der Möglichkeit der Kondeszendenz Gottes in Christus, wie sie aus dieser selbst erschlossen werden können. Das geschieht nicht aus spekulativer Neugier oder aus dem Bedürfnis nach objektivierender Sicherung, sondern der Glaube selbst will sich Rechenschaft ablegen über die Legitimität seines Zutrauens zu dieser Botschaft. Es scheint mir schlüssig, wenn B. aus der Faktizität der Erniedrigung Jesu Christi die göttliche Potentialität dazu folgert und unsre Befangenheit in menschlichen Gottesbildern angreift, die von einer Erhabenheit und Majestät Gottes träumt, welche das Kreuz Christi nur als eine Art Selbstwiderspruch Gottes zu deuten vermag. Gibt es eine beglückendere Erkenntnis als die, daß Gott niedrig, mit uns solidarisch sein kann und es faktisch in Christus wird, weil es sein gnädiger, barmherziger Wille ist? Muß nicht der Schluß vom operari auf das esse auch hier vollzogen und mit Recht gesagt werden: Der, der hier am Kreuz hängt, ist der wahre Gott? Kann man den theopaschitischen Schein solcher Sätze vermeiden?

Aber auch hier erheben sich ganz ähnliche Fragen wie oben. Es geht auch hier um die Klärung des Begriffs „Voraussetzung“, um den Sinn der von B. so gern benutzten Retrospektive, in der vom geschichtlichen Weg Jesu Christi auf das vorgeschichtliche Erwählungsgeschehen und von da wieder auf das innertrinitarische Geschehen verwiesen wird. Folgt das geschichtliche Faktum der Versöhnung notwendig aus dem Erwählungsdekret, so entspricht dieses seinerseits wieder dem inneren göttlichen Leben, ohne allerdings notwendig von da abgeleitet zu werden. Welchen Sinn hat dieser doppelte Rückbezug? Inwiefern geht es hier um ein Prae? Doch nicht so, daß von dem Ereignis der Offenbarung in Christus weg ein anderes Geschehen appelliert wird, von dem her dieses dann wieder abgeleitet wird, d. h. nicht so, daß Gott in dem, was 0 bis 30 geschah, nur ausführendes Organ, nur „Gefangener seines eigenen Dekrets“ (wie B. in der Erwählungslehre abwehrt) wäre, sondern doch wohl so, daß es sich dabei nur um die Aufdeckung der Tiefendimension eben dieser Geschichte (als „ewiger Geschichte“) handelt. Es kann also von dem Christusereignis nicht an ein anderes „Etwas“ — und wäre es ein Erwählungsdekret oder ein Modus des göttlichen Wesens — als an eine andere Instanz verwiesen werden, sondern es kann sich doch nur darum handeln, mit dem allem zu unterstreichen, daß Gott so, wie er hier sich offenbart, auch in Wahrheit ist. So versteht es m. E. gerade B. selbst, wenn er so betont von dem göttlichen Majestätsakt der Offenbarung in Christi Auferstehung redet. Dann aber fragt man sich vor allem, weshalb nun doch von einem Oben und Unten, von einer Art Subordination in Gottes Wesen geredet wird. Leistet das hier wirklich den Dienst, den es leisten soll? Muß die Erniedrigung und Erhöhung Christi in Gott selbst analogisch begründet werden, d. h. in einer Art ewiger Herablassung in Gott, zwar nicht in Fleisch und Tod, aber doch in eine (Gott zwar nicht entehrende) Tiefe? Genügt es nicht, zu sagen, daß der wirkliche Gott solche Liebe ist, wie sie sich in Christi Erniedrigung offenbart und ins Werk setzt, anstatt bis zu dieser Konsequenz zu analogisieren? Muß der Schluß vom operari auf das esse besagen: So, d. h. in diesem Modus der Herablassung ist Gott von Ewigkeit! oder: Dieser, der sich hier Erniedrigende, ist der ewige Gott?

Wenn wir hier Fragen haben, dann nicht nur deshalb, weil uns der direkte Schriftgrund für ein solches Ausziehen der Linien in die Trinität schmal zu sein scheint — das allein könnte nicht

entscheidend sein, denn es könnten dennoch gewichtige Sachgründe, die ihrerseits biblisch zu rechtfertigen wären, dazu auffordern. Aber es erscheint fraglich, ob das, was mit diesem Gedankengang erhellt werden soll, die innergöttliche Möglichkeit zu dem, was am Kreuz Christi geschah, auf diesem Wege erreicht wird. Das, was doch eigentlich gesagt und als unaufgebar festgehalten werden soll, nämlich, daß Gott in diesem erniedrigten Christus war, daß er so, wie er hier handelt, in Wahrheit ist, solche Barmherzigkeit und Liebe, dies alles, was B. so einleuchtend demonstriert, läßt sich doch sagen, ohne in einem gewissen Sinn von ewigem Sicherniedrigen Gottes zu reden. Es könnte sonst am Ende die Aktualisierung der Versöhnungslehre, an der B. mit Recht soviel liegt und die er so energisch durchführt, ins Gegenteil umschlagen und das Mißverständnis und der Verdacht genährt werden, dem Balthasar einmal (in anderem Bezug) Ausdruck gibt, wenn er fürchtet, daß vor lauter „Geschichte“ nichts mehr geschieht.

III.

Noch ein drittes, charakteristisches Moment in B.s Versöhnungslehre soll in Kürze anvisiert werden. B. stellt (§ 59, 3) ausdrücklich die Frage: Wie kommen wir dazu, das Versöhnungsgeschehen in Jesus Christus als für uns göltig, uns betreffend und einbeziehend zu erkennen? Seine Antwort besteht in dem Hinweis auf das in der Auferweckung Jesu von den Toten ergangene Urteil des Vaters. Zweierlei soll hier abgewehrt werden: Einmal die Vorstellung, als ob die in Christi Person und Werk vollzogene Wende noch einer Ergänzung bedürfe. Zum andern die Meinung, es handle sich in Christi Auferstehung nur um die noetische Kehrseite seines Todes, nur um die Aufdeckung der Bedeutsamkeit des Kreuzes. B. spricht von einem differenzierten Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung und präzisiert diesen dahin, daß der Tod „ein negatives Geschehen (in positiver Absicht!)“, die Auferstehung „ein positives Geschehen (mit einer negativen Voraussetzung!)“ sei. In beidem handelt es sich um Geschehen, raumzeitliches Geschehen (wenn auch bei der Auferstehung nicht um Historie im üblichen Sinn), beide sind die Grundereignisse der Versöhnung. Zwar sind wir schon von Anfang an „per definitionem“ zu Christus gehörig, so wie er pro nobis ist, aber es bedarf der Proklamation dessen durch Gott selbst, und diese geschieht durch einen „zweiten göttlichen Rechtsakt“ in zeitlicher Unterschiedenheit von jenem ersten. Es ist „dessen göttliche Validierung, die Anerkennung des von Jesus Christus geleisteten Gehorsams, die Annahme seines Opfers, die Proklamation und das Inkrafttreten der Folge, und zwar der heilvollen Folge seines Tuns und Leidens an unserer Stelle“ (IV, 1, S. 337). Die Auferstehung und — wie es in IV, 2 unter dem besonderen Aspekt der Erhöhung heißt — die Himmelfahrt sind Gottes eigentliche Offenbarungstat.

Kein Wunder, daß hier an diesem Punkt der Bezug auf die gegenwärtige theologische Situation besonders deutlich und z. B. das „stille Gespräch“ mit Bultmann, in dem sich B. (nach dem Vorwort zu IV, 1) befindet, zu deutlichen Konfrontationen führt. B. liegt alles an der konkreten „Gegenständlichkeit“ des Ostergeschehens, an einer „realen Begegnung“ mit dem Auferstandenen, an einem unzweideutig ins Diesseits gesprochenen Ja Gottes. Darauf gründet sich der Glaube. Wogegen B. in dem abgelehnten Standpunkt eine „als Heilstat Gottes zu verstehende Parthenogenesis oder creatio ex nihilo unsres Glaubens“ befürchtet. Auch hier ist von Geschichte die Rede. Zwar ist dies Ostergeschehen ein anderes Geschehen als das Kreuz, es ist mit historischen Mitteln nicht letztlich zu erreichen (es gibt da nur eine historische „Heranführung“). Es ist reine Tat Gottes an dem Kreuzigten, aber darum nicht weniger Geschichte. Also nicht Historie, auch nicht beglaubigendes Mirakel, auch nicht nur Geschichtlichkeit im existentiellen Sinn. Was heißt hier Geschichte? — so fragte man begrifflicherweise immer wieder und verlangte Klärung dieses Begriffs. B.s langjährige hartnäckige Weigerung gegenüber diesem Verlangen und seine vielen gleichzeitigen Versuche in der Kirchlichen Dogmatik, immer wieder ansatzweise zu umschreiben, was er unter Geschichte versteht, sind von daher zu erklären, daß der Auferstandene für ihn der Quellpunkt alles Redens auch hier sein soll und sich von daher schwerlich ein all-

gemein einleuchtender Geschichtsbegriff gewinnen läßt. Das spezifisch historische Problem, die alte Lessingfrage nach dem garstigen Graben zwischen damals und heute wird ihm von daher zu einer Randfrage, die symptomatisch ist für unsere Fluchtbewegung gegenüber der eigentlichen Geschichte.

Dazu wäre gewiß vieles zu fragen und zu sagen, aber hier geht es speziell um die Bedeutung dessen im Rahmen der Versöhnungslehre. In der Auferstehung Jesu Christi ergeht, so hörten wir, das Urteil des Vaters über uns als Antwort auf Jesu Leiden und Sterben. Wir sind damit gerechtfertigt und geheiligt, sind in die Kindschaft eingesetzt und aufgerufen, das für uns gelten zu lassen. Wir sind zwar noch nicht der neue, der dem Tod entronnene Mensch wie Christus, wohl aber schon in einer völlig veränderten Situation. Hier wird offenbar, daß wir von dem Christusgeschehen negativ und positiv umgriffen sind, daß es nicht exklusiv, sondern inklusiv im Blick auf uns verstanden werden will. Alle Rechtfertigung, Heiligung und Berufung des Menschen liegt in dieser schon bestehenden, in der Auferstehung Christi proklamierten *participatio an ihm* begründet, die *de iure* schon gilt, so gewiß Gott in ihm die Welt versöhnte. Nicht erst unser Glaube und Gehorsam, unser Nachvollzug setzt uns dazu in Beziehung, sondern Christi Geschichte, der hier vollzogene Übergang, ist unsre Geschichte. Weil Gott in Christus unser Menschsein angenommen, weil er unsre Versöhnung in seiner Auferstehung proklamiert hat und weil der Auferstandene nicht in den Schranken seiner gestrigen Zeit gefangen, sondern Herr der Zeit ist, darum ist er unser reales Heute. Seine damals und dort geschehene Geschichte ist doch nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart, unsre eigenste Geschichte — „in unverhältnismäßig viel direkterer, intimerer Weise unsre Geschichte als alles, was uns in unserem Selbsterlebnis als unsre Geschichte vor Augen stehen mag, was wir zur Explikation unseres Selbstverständnisses als unsere Geschichte darstellen wollen könnten“ (IV, 1, S. 610).

Was kann angesichts dieser in Jesus Christus über uns gefallenen Entscheidung unser Glaube und Gehorsam bedeuten? Es ist bezeichnend, daß jeweils am Schluß der drei großen Teile der Versöhnungslehre von dem hörenden und gehorchenden Menschen die Rede ist, nachdem von der in Christi Tod geschehenen, in seiner Auferstehung offenbarten, von der Gemeinde bezeugten Veränderung unserer Situation ausführlich gesprochen wurde. Statt also hier den Ausgangspunkt und Rahmen des Ganzen zu sehen, statt von einer im Glauben fallenden eschatologischen Entscheidung zu reden, wird sein bestätigender, sein kognitiver Charakter betont. Der Mensch darf und soll mit Wort und Tat Zeuge dieser in Christus geschehenen Verwirklichung sein, aber nicht der Dreh- und Angelpunkt des Ganzen. Indem der Mensch dies erkennt und anerkennt, indem er ein solcher Zeuge wird, muß allerdings auch von einem kreaturischen Charakter des Glaubens geredet werden, aber ganz von seinem Gegenstand und nicht vom Akt des Glaubens als solchem her gesehen. Das pro me darf nicht zum systematischen Prinzip werden, zwischen der Heilstat Gottes und meinem Ja dazu muß unterschieden werden. So gewiß dies alles auf das Ja meines Glaubens hinzielt, und dies das einzig mögliche Verhalten im Lichte dieser Botschaft ist, so ist doch nicht der Glaube die Realisierung eines bloßen Potentials, sondern er lebt davon, daß er die über uns gefallene Entscheidung als gültig anerkennt und bekennt.

Wir können auch hier nur die Richtung, in der B. denkt, andeuten, ohne auf die breiten Ausführungen über Heilszueignung und -aneignung in IV, 1 und 2 näher einzugehen. Das Problem, vor das wir hier gestellt sind, ist deutlich. Wie kann der Gegenwartscharakter, der existentielle Charakter der christologischen Aussagen demonstriert werden? Wie vereinen sich die perfektischen oder auch indikativischen Aussagen des Neuen Testaments mit dem Aufruf zum Glauben? Gegen welche Fronten hier B. kämpft, liegt auf der Hand: Gegen eine Auflösung der Christologie in Soteriologie oder Anthropologie, gegen eine Diskreditierung jedes „gegenständlichen“ Denkens, gegen die Herrschaft eines Geschichtsverständnisses, nach dem alles, was nicht historisch oder existential interpretiert werden kann, a priori für absurd erklärt wird. Jesus Christus, der einmal Gekreuzigte und einmal Auferstandene, ist für ihn nun doch keine vergangene Größe, geschweige denn eine zeitlose Idee, sondern in höchstem

Sinn Wirklichkeit, gegenwärtige Wirklichkeit. Er, der sich seinen Jüngern als der Auferstandene bezeugte, spricht uns im Zeugnis von ihm als zu ihm gehörig an. „Dieses sein Ansprechen, er selbst als der uns Ansprechende, ist der Grund unsres Glaubens“ (IV, 1, S. 388). In dieser Begegnung mit ihm finden wir erst uns selbst.

Man kann fragen, ob nicht in Abwehr einer Anthropologisierung der Versöhnungslehre hier vom Glauben bisweilen in einer Begrifflichkeit geredet wird, die Mißverständnisse nach der entgegengesetzten Seite hin ermöglicht. Ist er, wie B. selbst ausführt, ein Erkennen, Anerkennen und Bekennen, so fragt es sich, ob es genügt, primär von seinem kognitiven Charakter zu reden. Wird mit Recht abgewehrt, daß er als menschliche Tat das eschatologische Geschehen sei oder doch eine Art Fortsetzung oder Wiederholung des Heilsgeschehens, so ist doch nicht zu leugnen, daß auf ihn als Werk des heiligen Geistes das ganze Gewicht eschatologischer Entscheidung fällt. Kann man von ihm nicht als einem Letzten, sondern „Vorletztem“ reden, sofern Gottes Versöhnungstat, ja, sein ewiges Erwählen „vorausgeht“, so gilt doch: Glaubet ihr nicht, so bleibt ihr nicht! B. kann sagen: „Sicher ist, daß das Werk des Heiligen Geistes die Erwählung Jesu Christi und sein in der Zeit geschehenes und proklamiertes Werk nur ‚subjektiv realisiert‘, an den Tag, unter die Leute bringt“ (IV, 1, S. 745). Aber was heißt hier „nur“, wenn doch nach B. selbst Christus in seiner Gemeinde gegenwärtig ist und sie sein Leib, seine irdisch-menschliche Existenzform ist? Er schafft doch durch seine Selbstoffenbarung Glauben und Kirche. Müßte nicht, so wie B. esse und operari im Versöhnungswerk Christi aufs engste verklammert, auch seine Offenbarung dessen durch das Wort, durch das *praedicare* ebenso unlöslich damit verknüpft werden, so daß die ewige Erwählung, die einmalige Versöhnungstat und das heutige Verkündigen, Hören und Glauben in einer unverrückbaren Fluchtlinie stehen? Und meint und sagt das nicht auch B. im Grunde immer wieder, so z. B. wenn er zwar hier von Aussagen ontologischen Charakters redet, in denen über unser Sein entschieden ist, und sie doch zugleich Glaubensaussagen nennt (IV, 2, S. 312)? Wir sind — so kann er sagen — „indem sein Zeugnis uns erreicht, indem wir mit seinen Zeugen konfrontiert sind, schon im Umkreis der Gültigkeit des von ihnen Gesagten“ (IV, 2, S. 339). Die längst über uns gefallene Entscheidung kommt als im Wort über uns ergehende zu uns, es ist das *Perfectum praesens*, um das es in der Verkündigung geht. Aber kein Wunder, daß die begrifflich exakte Fassung dieses Sachverhalts uns immer wieder in Verlegenheit setzt, daß unser Denken hier in eine Bewegung hineingezogen wird, die ihm zumutet, scheinbar Gegensätzliches zu sagen, um gerade so die Ganzheit der biblischen Aussagen zu ihrem Recht kommen zu lassen. Daß man in diesem Sinne auch den komplementären Charakter der einzelnen Teile der Kirchlichen Dogmatik bedenken und sie im Sinne eines früheren Diktums des Verfassers, der Dogmatiker wolle „niemals wörtlich, aber immer ernst“ genommen werden, lesen muß, das zeigt auch gerade der spätere — hier nicht zu besprechende — Band IV, 3, indem vieles wie ein Pendant zu dem hier kritisch Angemerkten mit ins Blickfeld genommen werden muß.

Wir brechen diese — an dem umfangreichen Werk gemessen — allzu summarische Skizze ab und verzichten auf alle exegetischen und dogmatischen Einzelfragen. Das entscheidende Verdienst des hier vorliegenden großen Entwurfs der Versöhnungslehre scheint mir darin zu liegen, daß hier mit einer ungewöhnlichen Kraft und Beharrlichkeit der Versuch gemacht wird, in strenger Konzentration auf das, was B. das Christusgeschehen nennt, unsre gewohnten Denkprinzipien in den Sog der Bewegung hineinzuziehen, die von diesem Gegenstand der Theologie ausgeht. Es ist billig, darüber den Kopf zu schütteln, sich an den Widersprüchen, den logischen Härten zu stoßen, wenn man sich an einem vordergründigeren Bezugspunkt in seinem theologischen Konzept orientiert oder gar über alle „dogmatische Christologie“ den Stab bricht. Wenn man ahnt, welche Gewichte hier gestemmt werden, bis in welche Tiefe hier gebohrt wird, dann steht man allen sachlichen und methodischen Fragen, die sich hier stellen, zum Trotz immer wieder unter dem Eindruck, daß uns hier Entscheidungen und Probleme vor die Füße gelegt werden, die in ihrer Tragweite schwer überschätzt werden können.

B. weiß genau, daß er es sich und uns nicht leicht machen kann, sagt er doch ausdrücklich im Blick auf die von uns herausgehobenen Problemkreise: „Wie kann ein Sein als ein Akt, ein Akt als ein Sein, wie kann Gott, wie kann der Mensch, wie können beide in ihrer Einheit in Jesus Christus als Geschichte interpretiert werden? Wie kann Erniedrigung zugleich Erhöhung sein? Und wie kann von einer damals geschehenen Geschichte gesagt werden, daß sie als solche noch heute geschieht und als die damals geschehene und heute geschehene wieder geschehen wird? Wiewiel einfacher erscheint es auf den ersten Blick, von dem damals geschaffenen Faktum dieser Person und deren Struktur, und dann eben von deren ‚Werk‘ oder in der Sprache neuerer Theologie: von ihrer ‚Bedeutsamkeit‘ für alle Folgezeit und von ihren

Nachwirkungen in ihr zu reden? Wie kann und soll die Geburt, das Leben, der Tod Jesu Christi heute und morgen Ereignis werden? Sind das alles vollziehbare Gedanken und Sätze? Aber wiederum: wenn es hier ein Müssen gibt, dann wird auch das Bedenken angesichts der Schwierigkeiten des Könnens nicht als letztlich durchschlagend zu anerkennen sein, sondern ob hart oder nicht: es wird dann eben dies zu denken und zu sagen versucht werden müssen“ (IV, 2, S. 120). Wer um dies Müssen weiß, der wird nicht an der von B. hier geleisteten Arbeit vorüberkönnen, er wird in großer Dankbarkeit von ihr lernen und, wo er meint, nicht folgen zu können, es sich nicht leichter machen dürfen, als es der Verfasser getan hat.

Jesus vor Pilatus (Joh. 18,28—19,15)

(Zur Methode der Auslegung)

Von Ernst Haenchen, Münster/W.

I. „Man hat keine rechte Distanz gegenüber dem Texte, man läßt ihn nicht so auf sich wirken, als läse man ihn zum ersten Mal, man stimmt neu ab über die alten Fragen. Man sieht Mücken und verschluckt Kamele, man achtet über die Einzelheiten nicht genug auf den Faden der Rede, man wundert sich zu wenig über Knoten und Risse darin. Wenn überhaupt Anstöße im Zusammenhang bemerkt werden, so machen die Apologeten sie durch Besprechung unsichtbar.“¹⁾ So klagt Wellhausen (= W.) in seiner Schrift „Das Evangelium Johannis“ 1908 die Ausleger des vierten Evangeliums an. Im Bunde mit Eduard Schwartz (= S.)²⁾ hält er ihnen die „Knoten und Risse im Faden der Rede“, die „Aporien“ vor. Es werden so viele, daß sich S. versucht fühlt, „ermüdet und mutlos das kritische Messer aus der Hand zu legen“³⁾. Denn es scheinen weithin nur unverbundene Fragmente übrig zu bleiben. S. denkt sich die Lösung so: ein „Bearbeiter“ und ein „Interpolator“ haben eine „Grundschrift“ aufgefüllt; vor allem haben sie sie den Synoptikern angeglichen⁴⁾. W. nimmt freilich auch eine „Grundschrift“ an. Aber sie „ist keineswegs intakt und vollständig erhalten“ (7). Sie „wird an Umfang von den“ Erweiterungen „weit übertroffen“ (6). Sie ist nicht „das eigentliche johanneische Evangelium“, sondern nur einer von dessen Bestandteilen (7). An diese Grundschrift, die nur in einzelnen charakteristischen Stücken erhalten ist, „haben sich schichtenweis Erweiterungen angeschlossen“ (ebd.). „Mit einem einzigen ergänzenden und verbessernden Epigonen kommt man nicht aus . . ., auch nicht mit einem Interpolator neben dem Bearbeiter“ (100). Es gehört ein fast verzweifelter Mut dazu, in diesem „formlosen und monotonen Chaos“ eine gewisse Ordnung herstellen zu wollen. Aber W. und S. haben nicht kapituliert: denn „in der neutestamentlichen Wissenschaft, vor allem in der des vierten Evangeliums, sind das Bewußtsein, alles verstehen zu müssen, und die Zuversicht, alles verstehen zu können, noch immer so stark, daß wieder und wieder am Objekt demonstriert werden muß, wie viel richtiger und nützlicher für die Wissenschaft es oft ist, auf die Erklärung zu verzichten, als sie zu erzwingen“⁵⁾.

II. Damit diese Rede von den „Aporien“ nicht eine vage Redensart bleibt, wollen wir eine Probe davon geben. Wir wählen dafür die berühmte Szene „Jesus vor Pilatus“, Joh 18,28—19,15. W. tadelt sogleich (83), daß Pilatus als bekannt auftritt, ohne schon erwähnt zu sein. Wenigstens mußte doch der Chiliarch ihm Meldung erstatten, der die verhaftende Kohorte kommandierte (18,12). Aber auch mit den Juden ist die Sache nicht in Ordnung. Sie klagen vor Pilatus an, aber dieser Richter soll ihr Urteil nur vollstrecken — und doch haben sie vorher keins gefällt! Aber auch Pilatus hält kein formelles Verhör ab. Er ver-

handelt mit Jesus nur unter vier Augen im Prätorium. Die Juden draußen erfahren nur durch ihn, wie die Verhandlungen stehen (84). Dazu muß er beständig hin und her laufen, hinein ins Prätorium, heraus aus dem Prätorium. „In diesem Wirrwarr finde sich zurecht wer kann“⁶⁾. Nachdem W. so seinem Herzen Luft gemacht hat, geht er rasch die Aporien in den einzelnen Abschnitten durch.

18,28—32: Pilatus kommt aus dem Prätorium und fragt nach der Anklage. Die Juden geben ihm zu verstehen, er habe nur den Spruch zu vollstrecken. „Zwischen den Zeilen“ liest W., „daß das Verbrechen nur religiös, nicht politisch sei . . . und daß darum Pilatus sich um die Schuldfrage nicht kümmern dürfe“⁷⁾.

18,33—38a: Pilatus geht ins Prätorium, wo Jesus nun vor- ausgesetzt wird. Plötzlich kennt Pilatus die *αἰτία* und „gesteht indirekt, daß er sie von den Juden habe“, ohne daß er sie jedoch aus ihnen herausgeholt hat. Er als Römer wäre nie darauf gekommen. „Er findet . . . in dem Anspruch Jesu auf das Königtum nur ein spezifisch jüdisches Verbrechen, wovon er als römischer Beamter nichts verstehe.“ Befragt, bestätigt Jesus „den unpolitischen Charakter“ seines Anspruchs auf eine *βασιλεία*. Daraus schließt Pilatus, daß er König sei. Jesus bejaht das mit dem „synoptischen *ὁ λέγεις*“, beschreibt aber nicht das Amt des Herrschers; „denn es gibt keinen König der Wahrheit, sondern nur ein Reich der Wahrheit“⁸⁾. Der Ausdruck „Reich Gottes“ wird vermieden, „weil er“, Jesus, „nicht an die zukünftige Herrlichkeit denkt“. Auf die Frage „Was hast du getan?“ ist diese (Mk 14,62 widersprechende) Auslassung keine passende Antwort, meint W.

18,38b—19,8: Pilatus draußen bei den Juden. Allerdings ist er 19,1— ohne daß gesagt wird, wie — wieder bei Jesus drinnen, den er 19,4 in Purpur und Dornenkrone mit herausnimmt, um ihn so den Juden vorzustellen (85). Trotzdem ist Jesus 19,9 noch im Prätorium und wird nochmals den Juden vorgeführt (und dazu, ohne daß dies durch ein *πάλιν* angedeutet würde!). Die Vorführung gehört an den Schluß; Jesus kann auch nicht vor der Verurteilung geißelt worden sein. In 19,6 treffen wir da ein, wo wir 18,38 schon waren⁹⁾. D. h.: die Geißelung und die Episoden von Barabbas und von Purpur und Dornenkrone sind aus der synoptischen Tradition später hier eingeschoben worden. In Wirklichkeit antworten die Juden mit 19,7f. auf 18,38. Sie ge-

¹⁾ Wellhausen S. 84.

²⁾ Wellhausen S. 84. Aber was W. zwischen den Zeilen des Textes liest, ist hineingelesen; s. Sp. 97.

³⁾ Wellhausen S. 84. Daß *βασιλεία* „Königreich“ besagt, hat W. nicht bedacht. Trotzdem hat er hier eine wichtige Schwierigkeit gespürt. S. dazu unten Sp. 98.

⁴⁾ Schwartz hätte schon S. 356 dieses Stück als nachträgliche Einfügung aus den Synoptikern bezeichnet. Emanuel Hirsch hat (Studien zum vierten Evangelium, Tübingen 1936 (190 S.), S. 121) diese Auscheidung übernommen. Er meint aber, der Redaktor habe die Worte *ἔλαβεν τὸν Ἰησοῦν . . . ἑσπίασεν αὐτὸν καὶ . . . ὁ Πιλάτος* nach 19,1—4 vorausgenommen; sie hätten ursprünglich nach *λόγων τούτων* in 19,13 gestanden.

¹⁾ Julius Wellhausen, Das Evangelium Johannis. Berlin 1908 (146 S.), S. 3. Seine Schrift „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium“, Berlin 1907, war vorangegangen.

²⁾ Eduard Schwartz, Aporien im vierten Evangelium I, Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Berlin 1907, S. 342—372; II: 1908, S. 115—148; III: S. 149—168; IV: S. 497—560.

³⁾ Schwartz S. 497.

⁴⁾ Schwartz S. 559.

⁵⁾ Schwartz S. 498.