

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

<https://doi.org/10.14315/evth-2000-0306>

„... für uns zur Sünde gemacht ...“ (2Kor 5,21)

Christologie und Anthropologie als
Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand

Heinrich Assel

„... für uns zur Sünde gemacht ...“ (2Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand, *EvTh* 60 (2000) 192–209.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“... für uns zur Sünde gemacht ...” (2Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand.”
Evangelische Theologie 60 (2000): 192–209.

Verlag: Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungsort: Gütersloh

Erscheinungsjahr: 2000

Seitenzahl: 19

»... für uns zur Sünde gemacht ...« (2 Kor 5,21)

*Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie
bei Hans Joachim Iwand*

Heinrich Assel*

Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie ist die zentrale Frage der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Diese Rechtfertigungslehre bildet *kritische anthropologische* Aussagen, um den *ökumenischen* Christusglauben zu wahren. Der *christologische, ökumenische* Sinn anthropologischer Aussagen wurde in der jüngsten Kontroverse um die Rechtfertigungslehre weithin übersehen. Die kritische These ›Gerecht und Sünder zugleich‹ gilt gegenwärtig häufig nur noch als konfessioneller Spitzensatz über den gerechtfertigten *Menschen*, der ohne entschärfende ökumenische Interpretation »in hohem Maße mißverständlich«¹ bleibt. Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass das Gegenteil zutrifft: Die anthropologische These ›Gerecht und Sünder zugleich‹ begründet ein Person-Verständnis, das auf die Erkenntnis der Person Jesu Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch zielt. Sie hat diese christologische Spitze und darin ihren ökumenischen Sinn. Ermöglicht sie doch eine Revision chalcedonensischer Christologie, die das Persongeheimnis Jesu Christi neu zu formulieren erlaubt.

Das Verhältnis von ökumenischer Christologie und kritischer Anthropologie ist die zentrale Frage der Rechtfertigungslehre Hans Joachim Iwands (1899–1960), von seiner Habilitationsschrift ›Rechtfertigungslehre und Christusglaube‹ aus dem Jahr 1927 an bis hin zu seinen späten Bonner Christologie-Vorlesungen, die 1953/54 und 1958/59 gehalten und erst jüngst publiziert wurden.² Die jetzt zugängliche, späte Christologie Iwands erlaubt zu prüfen, inwieweit es dem Bonner Systematiker gelungen ist, das frühe Programm einer rechtfertigungstheologischen Revision chalcedonensischer Christologie³ wirklich durchzuführen. Die Publikation der Bonner

* Erweiterte Fassung meines Habilitationsvortrags, gehalten am 30. Juni 1999 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn; in modifizierter Form auch vorgetragen an der Theologischen Fakultät Jena und beim Hans-Joachim-Iwand-Symposium Beienrode.

1. W. Pannenberg, Systematische Theologie III, Göttingen 1993, 245.
2. H. J. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen, Leipzig 1930, Darmstadt 1961², München 1966³; *ders.*, Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, hg. v. E. Lempp/ E. Thaidigsmann, in: Nachgelassene Werke N.F. II, Gütersloh 1999.
3. Iwand, Rechtfertigungslehre, 8 f.: »Indem das *sola fide* in einer auf Erfahrung gerichteten Absicht definiert, was ein für allemal in der *fides Jesu Christi* enthalten ist, bezieht die Rechtfertigungslehre die Erfahrung in das christologische Dogma ein ... Daher erweist sich Luthers Lehre als das Bekenntnis der Kirche zu Christus in einer Welt, der die Erfahrung nur zu bald zum Maßstabe aller Realität werden sollte.«

Vorlesungen im Iwand-Jahr 1999 bildet so den äußeren Anlass, die Frage nach ökumenischer Christologie und kritischer Anthropologie aber den sachlichen Grund meines Interesses an Iwands Christologie.

In seiner Interpretation der *Disputatio de homine* Martin Luthers entfaltet Gerhard Ebeling diese Grundfrage unter drei Problemtiteln⁴: Es gehe (1) um die neue Bedeutung des Wortes ›Mensch‹ in der Christologie, wobei in »Luthers Verständnis vom Menschen ..., deutlich abweichend von der Tradition, zwei Begriffe theologisches Gewicht [erhalten]: *persona und conscientia*.«⁵ Es gehe (2) um die *unio Christi* mit *allen* Menschen, die sich in der Rede von Christus als »maxima persona«⁶ kristallisiert. Es gehe (3) um die *unio* mit Christus als »persona publica«⁷ durch den *Glauben*. Damit sind auch drei entscheidende Problemaspekte der Christologie Hans Joachim Iwands umrissen.

Allerdings kann Iwand in seiner Revision der Christologie nicht einfach auf die Christologie Luthers zurückgreifen. Er muss vielmehr das christologische ›Thema‹⁸ präzisieren: Weder die Inkarnation des Logos noch der historisch fassbare Jesus und seine urbildliche ethisch-religiöse Bedeutung sind das ›Thema‹ seiner Christologie, sondern das unverhoffte und unvermutete *Handeln Gottes am Gekreuzigten*. Dieses österliche Handeln Gottes an der Person Jesu stößt uns darauf, dass die Einheit Gottes mit dem Menschen Jesus dessen eigenes Sein und Handeln begründet und ihn als den ›für uns‹ Sterbenden und Lebenden erschließt.

Ich konzentriere mich auf drei christologische und stets auch anthropologische Fragen:

- auf Iwands These vom methodischen Primat der Christologie vor der Anthropologie, vor allem auf die Begründung des Anthropologischen im christologischen Personbegriff (Abschnitt I und II);
- auf das *kreuzestheologische* ›Thema‹ der Christologie bei Iwand, vor allem auf die *christologische* Pointe des ›Gerecht und Sünder zugleich‹ (Abschnitt III);
- auf das *Gebet* als Ort des Personseins und seinen Grund im Gebet Jesu als Ort des Handelns Gottes an der Person Jesu (Abschnitt IV).

4. G. Ebeling, *Disputatio de homine*, Teil 3: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40 (Lutherstudien II 3), Tübingen 1989, 155–176.

5. A. a. O. 179 (Kursive Vf.).

6. Vgl. M. Luther, Galaterbriefvorlesung (1531), WA 40 I, 438,9–439,3 (Kursive Vf.): »vide personam, in qua concurrunt duo extrema. Eam invadit peccatum *totius mundi*, non meum tantum. Et comprehenditur in hoc verbo peccatum [erg. praeteritum, praesens et futurum]. Illa volunt eum damnare. Sed in ea una persona, quae est maxima persona [im Gegensatz zum peccatum als der persona maxima in mundo 439,7], peccator et solus, est etiam aeterna iustitia. Ergo concurrunt *maximum peccatum et maxima iustitia; ibi mus eins weichen*.«

7. Der Begriff ›publica persona‹ pointiert, dass der ›fröhliche Wechsel‹ zwischen Christus und den Seinen nicht bloß den Austausch von Gütern und Übeln umfasst, sondern die stellvertretende Übernahme von Sünde und Tod, also »eine communicatio personarum, die der traditionelle Personbegriff gerade ausschließt« (Ebeling, a. a. O. 188).

8. Zur Differenz von ›Thema‹ und ›Gehalt‹ der Christologie: I. U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 28–31.

I. ›Person‹ zwischen Identitätsbedürfnis und Verheißungsnamen – der Problemhorizont der Christologie Iwands

1. Person – Ich, Selbst, Gewissen?

In der gegenwärtigen evangelischen Theologie wird der Begründungszusammenhang von Christologie und Anthropologie methodisch meist im Sinn jener Regel bestimmt, die Karl Holl 1906 in seinem für die Lutherrenaissance programmatischen Vortrag ›Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?‹ statuierte: Es gilt, »nichts als religiös anzuerkennen, als was ... aus dem eigenen unmittelbaren Empfinden heraus wieder erzeugt werden kann ... Ich möchte appellieren an das unmittelbare Gefühl und versuchen, ob sich von da aus die Rechtfertigungslehre wieder gewinnen ... lässt«⁹.

Der Appell an das unmittelbare Selbstgefühl richtet sich an den Menschen *als Person*. Als Person ist er jene Frage, auf welche die Rechtfertigung durch Gott die Antwort ist. Das Rechtfertigungsbedürfnis als Kennzeichen des Personseins wird zwar gegenwärtig nicht mehr, wie noch bei Holl, sogleich vom Gewissen und seinem Verantwortungsgefühl her entfaltet. Den Ansatz bildet eher die sozialpsychologische Dialektik von ›Ich‹ und ›Selbst‹, wie dies exemplarisch Wolfhart Pannenberg's Anthropologie vorführt.¹⁰ Allerdings endet auch dieser Weg bei einer Definition von Personsein, welche die *Ich-Identität* ins Zentrum des Personbegriffs rückt und auf dieser Basis den Gewissensbegriff einführt: »Person ist die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich, in der Beanspruchung dieses Ich durch unser wahrhaftes Selbst und im vorwegnehmenden Bewusstsein unserer Identität«¹¹. Personsein beschreibt die Bestimmung des Ich zu seinem wahren Selbst, die erst in einem Bildungsprozess eingelöst wird. Es genügt, diese anthropologische Figur hier nur anzudeuten: Zunächst wird Selbstsein vermittelt durch Ansprüche, die Personen aneinander und an sich selber stellen. Ich habe mich anderen – Partnern, Eltern, Kindern, Kollegen – in meinem Verhalten zu verantworten. Diese Verantwortung zeigt sich exemplarisch, wenn ich ihnen gegenüber zu versagen drohe. Aus diesen Verantwortungen darf ich in der Krise nicht fallen. Sonst verliere ich Achtung und Selbstachtung. Zukunftsangst ist die Angst, die Achtung der anderen und darin die Selbstachtung zu verlieren. Gegen die psychoanalytische Kritik an diesem Verantwortungsgefüge wird an der Möglichkeit reifer, autonomer Selbstverantwortung im »verstehend bejahten Sinnzusammenhang der sozialen Welt«¹² festgehalten. Die Möglichkeit dieser Verantwortung entscheidet sich auch hier im Verständnis von ›Gewissen‹. ›Gewissen‹ wird für Personsein konstitutiv. Es ist der Ort des wahren Selbst im Ich, das vorwegnehmende Bewusstsein unserer wahren Identität in der im Schuldbewusstsein erfahrenen Entfremdung.

Zu Unrecht nimmt man jedoch für diese anthropologische Begründungsfigur reformatorische Theologie in Anspruch. Die zentrale Stellung nicht nur des Personbegriffs, sondern auch des Gewissens-Begriffs ist bei *Luther* »auf die Einwirkung

9. K. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen, Tübingen 1928, 558–567, 559.

10. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 151–235.

11. A. a. O. 233; zu dieser Standarddefinition, 513 f.

12. A. a. O. 299, vgl. 295–301.

der *Christologie* zurückzuführen«¹³. Auf diesen christologischen Ort der Rede von Person und Gewissen wird zurückzukommen sein. Doch dieses Erbe ist seit dem ethischen Idealismus zwiespältig geworden. Die Ambivalenz der skizzierten anthropologischen Figur zeigt sich exemplarisch an ihrem Ursprung, bei Immanuel Kant. Der ambivalente Personbegriff Kants ist bei Iwand stets vorausgesetzt. Iwands scharfe Auseinandersetzung mit der Christologie des 19. Jahrhunderts hat in seiner Kant-Kritik ihr Paradigma.¹⁴ Aber auch sein christologischer Neuansatz bleibt im Widerspruch davon mit bestimmt.

2. Das Rechtfertigungsbedürfnis der Person als Aporie der Religion

Das Schuld zurechnende Gewissen hat für die kritische Philosophie Kants zentralen Rang. Es eröffnet den Zugang zur Frage nach der zeitübergreifenden Identität der Person, also die Unterscheidung von zeitlicher Selbsterfahrung und zeitübergreifender Selbstidentifikation.¹⁵ Das Gewissen beurteilt ja nicht einzelne Handlungen, sondern Gründe und Maximen der Urteilsbildung überhaupt¹⁶: Der *ganze* Mensch kommt in seiner Existenz vor sich als ein Anderer; er ist Angeklagter und Richter seiner selbst in einer Person. Vergangene Schuld ist dabei im Gewissen stets gegenwärtige Schuld, so als wäre sie jetzt geschehen. Im Schuldspruch des Gewissens kündigt sich an, dass die Person über die Lebenszeit hinweg mit sich identisch ist.

Die Identität des zeitlichen Ich im Schuldspruch wird allerdings zutiefst widersprüchlich: Schuld ist aufgrund der definitiven Vergangenheit des Verschuldeten irreversibel. Die Möglichkeit, zur Person zu werden, ist verspielt. Aber es bleibt der Anspruch des Sollens: Du sollst leben und deine Bestimmung verwirklichen! Die Vergangenheit der Schuld und die im Sollen geforderte Zukunft stehen so gegeneinander. Hat der Mensch trotz seiner Schuld Zukunft? Was darf er also hoffen?

Kants *affirmative* Antwort in der Zweiten Kritik lautet: Wer leben soll, darf aus dem zutiefst moralischen, ›subjektiven Interesse‹ und Bedürfnis der Person die Bürgschaft seiner Existenz durch Gott postulieren.

Der Rechtschaffene darf sagen: »*ich will*, daß ein Gott [sei], daß mein Dasein ... in der reinen Verstandeswelt [sei], endlich auch daß meine Dauer endlos sei, *ich* beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen«.¹⁷

Diese Formel der affirmativen Postulatentheologie Kants kollidiert *bewusst* mit dem *Ersten Gebot*: Der gute Wille ›macht‹ sich seinen Gott, um in ihm den zu verehren,

13. Ebeling, a. a. O. 179 (Kursive Vf.).

14. Iwands Problemgeschichte der Christologie im 19. und 20. Jahrhundert (Christologie, 15–229) setzt mit der Kritik Kants ein (17–24).

15. Vgl. *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, A 175–177, hg. v. W. Weischedel, in: Werke VI, Darmstadt 1981, 223 f. Zur Ausführung: *D. Henrich*, ›Identität‹ – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979, 133–186, v. a. 181: »Das primäre Identitätsproblem der nicht mehr in direkter Beziehung auf die Sprachgemeinschaft individuierten Person wird ... das für die Semantik sekundäre Problem der Identität über die Zeit werden müssen ... In dieser Dimension hat die klassische deutsche Philosophie das Problem ›Selbstbewußtsein‹ entfaltet.«

16. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 288 (Werke VII, 860).

17. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, B 258 (Werke VI, 277 f.).

der seine zeitübergreifende Identität als Person verbürgt.¹⁸ Das ist die ›Aporie der Religion‹¹⁹.

Diese Aporie verschärft sich noch in der Christologie Kants: Sie scheint ja die Inkarnation des Sohnes Gottes und sein stellvertretendes Leiden in die intelligible Revolution der Gesinnung hinein aufzuheben. Christus ist die personifizierte Idee des guten Prinzips, das im Menschen einwohnt. Christus in uns, d. h. der ein- für allemal gutgewordene, neue Mensch, übernimmt künftige Leiden und Übel als Strafe für die Schuld des vergangenen, alten Menschen. Diese Stellvertretung des neuen Menschen für den alten Menschen in der *einen, mit sich identischen* Person anerkennt Gott, der Herzenskündiger, als Gerechtigkeit. Die Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit ist hier also in den ›Augenblick‹ der Gesinnungsrevolution hinein aufgehoben. Das Urteil Gottes extrapoliert die Selbstanschauung des Gewissens, diese aber spiegelt das Rechtfertigungsbedürfnis wider.²⁰

Es bleibt also folgende Aporie: Vermittelt das Gewissen, das nach zeitübergreifender Identität der Person fragt und sie in sich anzuschauen sucht, die Gottesbegegnung, so wird die Verheißung der Rechtfertigung ins subjektive Interesse des ›Rechtschaffenen‹ zurückgenommen. Der gute Wille macht sich seinen Gott. Die im subjektiven Interesse begründete ›Rechtfertigung‹ bleibt innerhalb des Gesetzes, das Selbsterhaltung der Vernunftperson fordert, aber nicht gewährt. Sie bleibt verheißungslos.

3. Rechtfertigung und Erstes Gebot: Gottes Namen Recht geben

Charakteristisch für Iwand ist, dass er diese ›Aporie der Religion‹, die Kant hell-sichtig zutage fördert, konsequent als Anstoß des Ersten Gebots interpretiert. Die anstößige Geltung des Ersten Gebots bildet *das* Ausgangsproblem seiner Rechtfertigungstheologie: Rechtfertigungslehre fragt nach dem Wahr-Werden Gottes in uns, nach ›interesseloser‹ Anerkennung Gottes, ja vielmehr nach Liebe zum Namen Gottes. Der im Ersten Gebot und endlich in seinem Handeln am gekreuzigten Christus sagt, wer er ist, sucht nach Glauben, der *diesen seinen Namen* anerkennt. Er sucht nach Glauben, der dem Verheißungsnamen »Ich bin da« (Ex 3,14)²¹, und zwar als der, »der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckte« und »das, was nicht ist, ins Dasein ruft« (Röm 4,24.17) Recht gibt. Thema der Rechtfertigungstheologie ist das Ausgeliefertsein des Namens als Verheißungswort an den Menschen und das Ausgeliefertsein des Menschen an das Gericht seiner Werke.²² Der Name, der in sich heilig ist, soll auch in uns geheiligt werden:

18. Die Formel vom ›Machen Gottes‹ verwendet Kant mehrfach und ausdrücklich, z. B. in: Kant, Religion, B 257 Anm. (Werke VII, 839f.); Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, A 413f. Anm. (Werke V, 390f.).

19. Die skizzierte »Aporie der Religion selber« (nicht nur der neuzeitlichen Religionstheorie) hat F. Wagner zurecht gegen W. Pannenberg geltend gemacht: F. Wagner, Art. Religion II. Theologie-geschichtlich und systematisch-theologisch, in: TRE XXVIII (1997), 522–559, 535.

20. Kant, Religion, B 94–105 (Werke VII, 726–733): Deduktion der Idee einer Rechtfertigung.

21. Zu dieser Übersetzung von Ex 3,14: F. Rosenzweig, »Der Ewige«. Mendelssohn und der Gottesname (1929), hg. v. R. und A. Mayer, in: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Gesammelte Schriften III, Haag 1984, 801–815.

22. H. J. Iwand, Jenseits von Gesetz und Evangelium. Eine kritische Besprechung der Lehre von dem Worte Gottes in Karl Barths ›Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik‹ I,1, hg. v. K. G. Steck, Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze (TB 9), München 1959, 87–109, 106.

»Gott will zu seinem Recht kommen, darum offenbart er sich; so wie er *in sich* Wahrheit, Gerechtigkeit und Leben ist, will er es auch *außerhalb seiner* – nämlich in uns – werden. Und dies geschieht, wenn wir sein Wort gelten lassen, wenn wir vor allem seine Wahrheit gelten lassen in dem fleischgewordenen Wort [vgl. Joh 1,14]: Jesus Christus.«²³

Glaube ist also Anerkennung der Menschlichkeit und Niedrigkeit Gottes im fleischgewordenen Wort der Verheißung. Er ›rechtfertigt‹ Gott in seiner Verheißung, sofern er in ihr das aller Anerkennung zuvorkommende und sie begründende ›für euch‹ des gekreuzigten Christus als auch ›für sich‹ gültig erkennt. Er wird durch Gott gerechtfertigt, indem er sich als zugleich gerecht und schuldig erkennt. Das subjektive Interesse an einer Identität über die Zeiten hinweg wird zurückgenommen in den Widerspruch des neuen und alten Menschen. Lebt der Glaube nur im Widerspruch des neuen und alten Menschen, so kennzeichnet eben dies die besondere Zeitlichkeit der Person im Glauben, wie zu zeigen ist. Der Glaube hat die Kondeszendenz der Verheißung lebenslang *als seine eigene Zeitlichkeit* zu lernen. Unfrei zum Sein *in* der Zeit fragt er über den fleischgewordenen Verheißungsnamen hinaus nach dem verborgenen Gott; er fragt nach ›endloser Dauer‹ in dessen ewiger Erwählung. Das gepredigte Gesetz klagt gegen diese irreführende Frage die Rückkehr zum in Christus offenbaren Namen Gottes ein.²⁴ Es weist in die Zeit zurück, ans fleischgewordene Wort.

Thema der Rechtfertigungslehre ist also bei Iwand die Rechtfertigung Gottes in seinem Namen, die Erfüllung des Ersten Gebots und darin die Bildung des Menschen als endliche, zeitliche Person in der Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit durch Verheißung und Gesetz. Die Frage nach zeitübergreifender Ich-Identität der Person ist hingegen überhaupt keine legitime Frage der Rechtfertigungslehre. Oder genauer: Sie ist es nur insoweit, als sie die Anfechtung des Glaubens bleibt.²⁵

4. Kreuzestheologische Signatur der Person im Gewissen

Der dialogische Charakter von Iwands Theologie zeigt sich beispielhaft darin, dass er von seiner Lesart der Aporie der Religion aus noch einmal neu ins Gespräch mit der ›eigentlichen Theologie‹ Kants tritt, die auf ihre Weise auf diese Aporie antwortete.²⁶ Neben der affirmativen Theologie findet sich nämlich bereits bei Kant die verborgene Erwägung, dass *wahre* Hoffnung Hoffnung wider die in der Anschauungsform ›Zeit‹ angeschaute und postulierte Hoffnung sein müsste. Im Hören des

23. H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (1941), hg. v. G. Sauter, in: Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien (TB 64), München 1991², 21; Rechtfertigungslehre und Christusglaube, 25.

24. Dazu: Iwand, Jenseits von Gesetz und Evangelium, 100–109; und: M. Luther, Operationes in Psalmos (1519–21) WA 5, 172,1–175,31; De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520) WA 6, 528,10–19.572,4–9.

25. Iwand, Rechtfertigungslehre, 117f.

26. Georg Picht weist zu Recht auf die verborgene ›eigentliche Theologie‹ Kants in dessen Spätschrift ›Das Ende aller Dinge‹ (1794) hin: G. Picht, Philosophie und Völkerrecht. Die anthropologischen Voraussetzungen des Rechtes, in: Hier und Jetzt I: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Stuttgart 1980, 64f. Kants ›eigentliche Theologie‹ als Schlüssel zur Kritik der Urteilskraft ist Thema des Ersten Teils meiner Bonner Habilitationsschrift: H. Assel, Über Geheimnis und Sakrament. Grammatik und ›dichte Beschreibung‹ gottesdienstlicher Zeichen als Beispiel eschatologischen Urteilssinns (Immanuel Kant und Franz Rosenzweig) [erscheint Göttingen 2000].

eschatologischen Urteils Gottes würde das sich anschauende Gewissen still gelegt. Genauer: Es würde aus seiner inneren idealen Zeit herausversetzt in reale, widerfahrende Zeit.²⁷ Personsein im Gewissen wäre dann endliches, affektives Dasein in realer Zeit.

Die ontologisch-zeitphilosophischen Neuinterpretationen Kants durch Martin Heidegger und Rudolf Hermann, Iwands frühen Lehrer, arbeiteten in den zwanziger Jahren die verborgenen Hinweise in Kants Werk aus.²⁸ Auf der Linie dieser Neuinterpretation stehen auch Iwands frühe Überlegungen zur Zeitlichkeit der Person im Wort Gottes. So schreibt er 1930: »*das Sein in der Zeit ist die ›Atmosphäre‹, in der allein Gottes Wort zum Menschen redet.*«²⁹ Er führt dies durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Gegensatz wirklicher, widerstreitender Zeiten aus:

»*Gesetz und Evangelium unterscheiden heißt immer, sie im Gegensatz [sc. der Zeiten] zueinander predigen. An die Stelle der zeitlosen Verknüpfung von Forderung und Verheißung³⁰ tritt damit eine Folge der Zeiten ... Während in dem Ruf zur Umkehr das Gericht über des Menschen gegenwärtiges Leben ergeht, eröffnet ihm die Verheißung eine neue Zukunft, in der er aus der Hinwendung Gottes zu ihm leben soll. Die Wendung, die dieses Wort heraufführt, ist eine Wendung des Lebens, weil es eine Wende der Zeiten ist ... [Der] Zeitbegriff der stetigen Folge ist irrelevant für die geschichtliche Zeit, in der das menschliche Leben in seiner Einmaligkeit spielt. Er ist nicht der Zeitbegriff der Endlichkeit.*«³¹

Auch nach seiner Hinwendung zur Worttheologie Barths bleibt Iwand der Frage nach der Ontologie der Person im Gewissen treu. So analysiert er in den fünfziger Jahren das Gewissen als affektiv erschlossenes »Insein« des Menschen in der Welt, welches so ist, daß wir keinen Raum mehr [sc. in der Welt des Zornes] finden«³². Die im nicht-wortförmigen Gewissensaffekt präsente Kreatur predigt den Zorn Gottes und zeigt die Welt unter den Mächten von Sünde und Tod. Friede im Gewissen gründet hingegen in seiner Gleichförmigkeit mit dem Verheißungswort und seiner Zukunft. Neu ist die Person, weil sie jetzt zugleich in dieser Verheißungszukunft lebt und sich im Konflikt zweier Zeiten erkennt, die sich gegenseitig verdrängen und auf keine Weise in einer kontinuierlichen Zeit innerlich anzuschauen sind. Die Wende der Zeiten wird aber dort als Friede »erfahren«, wo menschliches Leben in seiner Einmaligkeit spielt, in einem affektiven Daseinszusammenhang, den Iwand »geschichtliche« Zeit nennt:

»Das Gewissen zeigt mir die Unmöglichkeit meiner Existenz an ... Indem ich im Glauben meine Existenz ... ergreife, wie sie Gott in Jesus Christus hingestellt hat, vollziehe ich jene

27. Vgl. dazu: *I. Kant*, Das Ende aller Dinge, A 497f.511f. (Werke IX, 176.184). Der im Denken des göttlichen Gerichts, des eigentlichen Endes aller Dinge, intendierte Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit widerfährt dem Denken als Übergang aus der idealen, angeschauten in die reale, gefühlte Zeit.

28. *M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929; *R. Hermann*, Religionsphilosophie, hg. v. H. Assel, in: GNW V, Göttingen 1995. Von Bedeutung für Iwand auch: *G. Jacob*, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers (BHTh 4), Tübingen 1929.

29. *H. J. Iwand*, Studien zum Problem des unfreien Willens, in: Steck, Um den rechten Glauben, 31–61, 52.

30. Im Kontext geht es um die Interpretation von Sach 1,3 (»Convertimini ... ad me ... et convertar ad vos«) in Luthers *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 680,21f.

31. Iwand, Studien, 51.

32. *H. J. Iwand*, Luthers Theologie, hg. v. J. Haar, in: NW V, München 1974, 185.

Wendung, die mich rettet. Hier kommt es zum eigentlichen befriedeten Gewissen, zu dem guten Gewissen.«³³

Personsein im Gewissen – so können wir vorläufig zusammenfassen – ist bei Iwand endliches, affektives Dasein in realer Zeit, genauer: im Konflikt realer, sich verdrängender Zeiten des Gesetzes und des Evangeliums. Nicht Ich-Identität, sondern unverwechselbare Individualität ist für dieses Personsein charakteristisch. Sie wird gebildet *in* der Wende der Zeiten, die nur in der »Wirklichkeit dieses Lebens selbst in seiner ganzen tiefen Rätselhaftigkeit«³⁴ sich ereignet. Das ist die kreuzestheologische Signatur der Person im Gewissen. *Unverwechselbarkeit und Einheit* der Person gründen im Verheißungsnamen Gottes, seiner Wahrheit und Treue.

II. Jesus Christus als Person des Gerechtfertigten – Die methodische Entscheidung der Christologie Iwands

Iwand diagnostiziert die Aporie der ethischen Person scharf und polemisch. Er widerspricht der naheliegenden Lösung, nach welcher Rechtfertigung in Christus die Neukonstitution der ethischen Person in der Krise und durch sie hindurch leistet. In dem berühmt gewordenen Aufsatz aus dem Jahre 1954 charakterisiert Iwand unter dem Titel »Wider den Mißbrauch des ›pro me‹ als methodisches Prinzip in der Theologie« dies als Funktionalisierung: Die reformatorische Formel, nach welcher der Glaube Jesus Christus in seiner Heilsbedeutung für mich, ›pro me‹, zu ergreifen hat, mutiert zur Formel des praktischen Interesses. Die Bedeutung des Christusgeschehens ›für mich‹ oder ›für uns‹ wird durch das subjektive Interesse der Person an ihrer Zukunft und ihrer Identität bestimmt. Rudolf Bultmann formulierte noch zwei Jahre zuvor die – zugespitzt vereinfachte – Alternative: »Hilft er [Jesus Christus] mir, weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft?«³⁵ Er entschied zugunsten des zweiten Gliedes: Jesus Christus erhält den Würdetitel des Sohnes, weil er mir hilft. Aber in dieser Frage ist eine methodische Vertiefung angezeigt: Das Personsein Jesu begründet ein genuines Verständnis menschlichen Personseins.

Iwands methodische Entscheidung lautet demgegenüber: Zugang zu seinem Personsein findet der Glaube nur in der besonderen Person Jesu Christi. Der gekreuzigte Jesus Christus ist die Person des Menschen vor Gott. Seine eigene Person findet der Glaubende in Passion und Kreuz Jesu, in dem sie ihm als Verheißung mitgeteilt ist:

Das »›pro me‹, wenn wir es in seinem biblisch-reformatorischen Verständnis begreifen und erfassen wollen, [gehört] untrennbar hinein [...] in die Erwählung und Rechtfertigung, die uns von Gott in Jesus Christus widerfährt, ... das hier angesprochene ›Ich‹ [ist] nicht dasselbe Ich ..., welches wir im Bereiche der praktischen Vernunft antreffen, sondern das Ich der Erwählung Gottes, welches in der Geschichte Jesu Christi verborgen und festgelegt darauf harrt, von mir ergriffen und zum Zentrum meiner Selbst im Glauben gemacht zu werden.«³⁶

33. A. a. O. 187 (Kursive Vf.).

34. H. J. Iwand, *Theologia crucis* (1959), hg. v. D. Schellong/K. G. Steck, Vorträge und Aufsätze NW II, München 1966, 381–398, 396.

35. R. Bultmann, *Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates (1951/52)*, in: *Glaube und Verstehen II*, Tübingen 1993⁶, 252.

36. H. J. Iwand, *Wider den Mißbrauch des ›pro me‹ als methodisches Prinzip in der Theologie*, in: *EvTh* 14, 1954, 120–125, 121.

Ich möchte diese These in vier Hinsichten erläutern:

– Jesus Christus ist Urbild der Gerechtfertigten und Gerechtigkeit Gottes in Person. Das Spezifikum der Christologie Iwands ist, dass das Personsein in der Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit in der Person Jesu selbst fundiert wird: »Christus ist vor Gott beides, Sünder und Gerechter zugleich. Er ist es, um uns dazu zu machen.«³⁷ Er ist ›*maxima persona*‹.

– Als Urbild des Gerechtfertigten ist Jesus Christus die Gerechtigkeit Gottes in Person, die dieses Personsein mitteilt. Er ist ›*persona publica*‹. »Die in Christus offenbarte Gerechtigkeit Gottes ... schließt den Menschen mit ein, sie ist nicht eine richtende, sondern eine schaffende Gerechtigkeit.«³⁸ In ihm ist ein neuer Mensch verborgen. Dieser neue Mensch tritt in Gegensatz zum alten Menschen. Aber er kommt am Ort des alten Menschen zur Geltung. Er soll ergriffen und zum Zentrum meiner selbst im Glauben werden. Was heißt das?

– Das mitgeteilte Personsein kann nicht in die *Reflexion* gehoben werden, »ohne es zu zerstören«³⁹. Es wird *erfahren*, und zwar in jener Erfahrung, die Röm 5,3–5 beschreibt: in Trübsal, die Geduld bringt, in Geduld, die Erfahrung bringt, in Erfahrung, die Hoffnung bringt.⁴⁰ ›Erfahrung‹ soll nun allerdings *als* Bildung in der Hoffnung *gewusst und erlernt* werden.⁴¹ Gewusst wird die Erfahrung des Kreuzes als Bildung der Hoffnung im *Gebet*, allen voran im Psalter.⁴² So wenig das ›Ich der Erwählung‹ in die Reflexion zu heben ist, so sehr kann es doch Zentrum meiner Selbst werden. Die neue, dialogische Selbstwahrnehmung im Angesicht Jesu Christi geschieht im Gebet.⁴³ In Erfahrung, die zum Gebet wird, und im Gebet, das Erfahrung wird, wird die Person ergriffen und zum Zentrum meiner selbst im Glauben gemacht.

– ›Existenz‹ in Christus meint dann: Bleibend ausgesetzt an die Sünde und den Tod »scheidet nichts mehr von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn« (Röm 8,36.39). Denn denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge, und seien es Sünde oder Tod, zum Guten mitwirken (Röm 8,28). Jesus Christus ist Grund und Ort ›interesseloser‹ Liebe, in der selbst Sünde und Tod sich wandeln. In ihm ist das Erste Gebot erfüllt und Gottes Verheißungsname gerechtfertigt. Deshalb ist *in ihm* das »pro me‹ der Sieg und Triumph des Glaubens ..., weil ich im Glauben Gott so meinen Gott sein lasse, wie er es bei sich selbst ... ist«⁴⁴.

Diese vierfache Erläuterung der iwandschen These ist nun auszuführen.

37. H. J. Iwand, *Christologie*, 263.

38. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, 108.

39. Iwand, *Theologia crucis*, 394.

40. Übersetzung von Röm 5,3–5 nach M. Luther, *Biblia*. Das ist die gantze Heilige Schrift Deusch auff's new zugericht III, Wittenberg 1545, München 1974, 2276 (= 337a).

41. Das betont auch Iwand: *Theologia crucis*, 394 (mit WA 5, 165,8–10).

42. Zum Psalter als ›rechtes Gnotiseauton‹: M. Luther, *Vorrede auff den Psalter*, in: *Biblia II* (s. Anm. 40), 967,27–34 (= 289a).

43. Die dialogische Selbstwahrnehmung der Person bleibt in Iwands Kreuzestheologie eine offene Frage. Sie ausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst von Iwands Lehrer Rudolf Hermann, z. B. *ders.*, *Luthers Theologie*, hg. v. H. Beintker, in: *GNW I*, Göttingen 1967, 98: »Niemand kann zu sich Ich sagen, ohne zu Gott Du zu sagen. Das Gebet wird so zur legitimen Grundgestalt des Selbstbewußtseins.«

44. Iwand, *Wider den Mißbrauch*, 123.

III. »... für uns zur Sünde gemacht ...« (2 Kor 5,21) – Kreuzestheologie und Personsein Jesu

1. Jesus Christus – Urbild der Gerechtfertigten und Gerechtigkeit in Person

Nicht im Vernunftfallgemeinen (z. B. des kategorischen Imperativs) gründet das besondere menschliche Personsein. Vielmehr ist im Besonderen, der leiblichen Person Jesu Christi, ein Personsein begründet, in das sogar die vernunftlose, die seufzende Kreatur einbezogen ist. Dies besondere Personsein Jesu ist am Kreuz anzuschauen und zu begreifen.

Jesus Christus – so notiert Iwand in einer Thesenreihe seiner Christologie – ist »als wahrer Mensch die *Individuation* des einen Menschen, die Wahrheit des Menschen nach seinem Sein und Gewordensein (*Urbild*).«⁴⁵

Diese These wird dialektisch zugespitzt: »Die Wahrheit dieses Menschen nach seinem Sein ist, daß er der Sohn Gottes ist ...«. – »Die Wahrheit des Menschen nach seinem Gewordensein ist, daß er Sünder ist ...«. – »Indem der Sohn Gottes Mensch wird, wird er Sünder und Gerechter zugleich« (Christologie, 261). »Daraus ergibt sich das neue Verständnis dessen, was Jesus Christus ist. Er ist immer ›gerecht und Sünder zugleich‹, nur daß die Sünde in seiner Gerechtigkeit, das was er wird, in dem, was er ist, aufgehoben wird. Das ist das Bild, das vom Kreuz her auf das ganze Leben Jesu zurückstrahlt. Er ist nicht nur am Kreuz der Sünder, sondern er ist es immer! Er ist es ... im Urteil der Leute, er ist es faktisch, indem er Sünder an sich zieht. Er ist der Mensch, der die Gerechtigkeit so verwirklicht, daß sie den Sünder einbezieht, nicht ausschließt« (Christologie, 264).

Iwand nimmt hier zwar Schleiermachers Bestimmung der Person Christi auf: Das Gottesbewusstsein Jesu in seiner ›unsündlichen Vollkommenheit‹ ist ja nach Schleiermacher geschichtliches ›Urbild‹ des neuen Gesamtlebens der christlichen Gemeinde und darin der einzelnen Christen.⁴⁶ Aber er arbeitet ein völlig eigenes Verständnis von der Urbildlichkeit Jesu aus: Urbildlich ist die leibhafte Person Jesu als ›Spiegel des väterlichen Herzens‹⁴⁷, gerade nicht – wie bei Schleiermacher – sein Gottesbewusstsein in seiner unsündlichen Vollkommenheit. Die Einzigkeit dieser Person besteht nicht in der urbildlichen, sündlosen Entwicklung ihres Gottesbewusstseins. Sie ist vielmehr außerhalb ihrer selbst konstituiert: Im verborgenen, schöpferischen und erwählenden Blick Gottes auf diesen besonderen, einzigen Menschen. Diese verborgene Sicht Gottes stellt sich im Leiden und im Kreuz Christi dar. Die *Anschauung* dieses Handelns Gottes am Gekreuzigten ist der Anfang der besonderen *Erkenntnis* in Gebet und Erfahrung, wie Iwand mit der Heidelberger Disputation Luthers statuiert.⁴⁸

45. Iwand, Christologie (s. Anm. 2), 261.

46. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt II, 1830/31², hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, 18 (§ 88 These) und 34 (§ 93 These).

47. Vgl. M. Luther, Großer Katechismus (1530), BSLK 660,41f. Schleiermachers psychologische Sündenlehre reduziere sowohl die christologische (»für uns zur Sünde gemacht«) als auch die anthropologische Pointe des Personbegriffs (»*totus peccator, totus iustus*«): Iwand, Christologie, 261.264f. und: Schleiermacher, in: Vorträge und Aufsätze, 338–355, 354f.

48. M. Luther, Disputatio Heidelbergae habita (1518), These 20 mit These 19, WA 1, 362,2f. und 361,32f.; dazu: Iwand, Theologia crucis, 384–389. Die 19. und 20. These der Heidelberger Disputation gelten Iwand als Erkenntnisgrundsatz: »Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia

Als wen, als was sieht *Gott* den Gekreuzigten? Iwand antwortet: »Daß Gott Jesus ansah *wie die Sünde selbst*, ist tiefste Tiefe der Deutung: Sie ist Gottes eigene Deutung.«⁴⁹ Gott ›deutet‹ den Gekreuzigten als die Sünde selbst. Gott wirkt das Kreuz, indem er den Gekreuzigten als Sünde selbst ›deutet‹. *2 Kor 5,21 wird zur Schlüsselstelle der Christologie Iwands*: »Gott hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden«.

Aber die Rede von Gottes ›Deutung‹ muss präzisiert werden. Gottes Wort ist ja nach Iwand selbst »nicht die vielleicht göttliche Interpretation eines Tatbestandes. Seine Worte sind nicht ›Deuteworte‹, sondern ›Tatworte‹«⁵⁰. Tatworte sind schöpferisch, sie verwandeln das manifest Seiende, nämlich Sünde und Tod in Verheißung. ›Deutung‹ des Gekreuzigten als die Sünde selbst meint also: schöpferische Verwandlung tatsächlicher Sünde in verheißene Gerechtigkeit. »Das Wort [Gottes] gibt allen Tatsachen den Charakter der Verheißung.«⁵¹

2. »Christus factus est peccatum metaphorice«

Im Anschluss daran schlage ich eine christologische Interpretation von *2 Kor 5,21* vor, die bei Iwand angelegt, aber nicht ausgeführt ist. Diese Ausführung ist notwendig, sollen die zugespitzten Aussagen, dass Jesus Christus ›zum Sünder‹ gemacht oder dass er ›vor Gott beides, Sünder und Gerechter zugleich‹ sei, nicht missverstanden werden und typische Gegenfragen provozieren (z. B. nach der ›Sündlosigkeit‹ Jesu). Missverstanden würden diese Aussagen, wenn sie als wörtliche und nicht als metaphorische Prädikationen verstanden würden. Die semantisch fixierten Begriffe ›Sünde‹ und ›Gerechtigkeit‹ werden metaphorisch gebraucht, um eben darin das Verwandeltwerden von Sünde in Gerechtigkeit in Christus anzuzeigen.

Ich ziehe zur Klärung Martin Luthers Interpretation von *2 Kor 5,21* in seiner Schrift ›Wider Latomus‹ aus dem Jahr 1521 hinzu.⁵² Die in den vergangenen Jahren mehrfach und kontrovers diskutierte These Luthers lautet zur Überschrift verkürzt: »Christus ... factus est peccatum *metaphorice*«⁵³. Die grammatisch-rhetorische Figur der Metapher hat selbst soteriologische Bedeutung. Luther schreibt:

Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit ... Sed qui visibilia et posteriora Dei, per passiones et crucem conspecta intelligit«. ›Visibilia et posteriora‹ spielen auf die Vulgata-Fassung von Ex 33,23 an.

49. Iwand, *Christologie*, 409.

50. H. J. Iwand, *Glauben und Wissen*, hg. v. H. Gollwitzer, in: NW I, München 1962, 200.

51. A. a. O. 183.

52. M. Luther, *Rationis Latomianae confutatio ...* (1521), WA 8, (36–42) 43–128. Hilfreich ist die von R. Mau besorgte Edition in: StA 2, (405–409) 410–519.

53. A. a. O. WA 8, 86,31f. (Kursive Vf.). – Neuere Diskussionsbeiträge zur These Luthers sind: E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1981², 44–49; G. Bader, *Symbolik des Todes Jesu* (HUTH 25), Tübingen 1988, 101f.; R. Saarinien, *Metapher und biblische Redefiguren als Elemente der Sprachphilosophie Luthers*, in: NZSyTh 30, 1988, 18–39; G. Ebeling, »Christus ... factus est peccatum metaphorice«, in: A. Freund u. a. (Hg.), *Tragende Traditionen*, FS Martin Seils, Frankfurt a. M. 1992, 49–73; W. Härle, »Christus factus est peccatum metaphorice«. Zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi, in: NZSyTh 36, 1994, 302–315; E. Maurer, *Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther* (BevTh 116), Gütersloh 1996, 256–269; J. Ringleben, *Luther zur Metapher*, in: ZThK 94, 1997, 336–369.

»... in dieser Übertragung [sc. der ›Sünde‹ auf Christus] liegt nicht nur eine solche der Worte [*verborum metaphora*] vor, sondern auch der Dinge [*rerum metaphora*].⁵⁴ Denn in Wahrheit sind unsere Sünden von uns weg übertragen und auf ihn gelegt, so daß ein jeder, der eben dies glaubt, in Wahrheit keine Sünden hat; sie sind vielmehr auf Christus übertragen, in ihm sind sie verschlungen und verdammen ihn nicht mehr ... Wie die figürliche Rede [sc. von Christus als Sünde für uns] anmutiger und wirksamer ist als die einfache und gewöhnliche [sc. Rede von Sünde als das Gesetzwidrige], so ist die wirkliche Sünde für uns lästig und unerträglich, aber übertragen und metaphorisch ist sie höchst angenehm und heilsam.«⁵⁵

Einfach und gewöhnlich (*simplex et rudis*) ist jene Rede, die nach dem Wesen der Sünde fragt und sie als Gesetzesübertretung bestimmt: ›Sünde‹ wird als ›das Gesetzwidrige‹ eingeführt (Röm 7,7).⁵⁶ Diese einfache Einführung eines Begriffs ist zweifellos nötig, um überhaupt seine metaphorische Verwendung identifizieren zu können. Aber wenn nun dieser einfache, nicht-metaphorische Begriff von ›Sünde‹ die Bedingungen für jede Rede von Sünde definitiv festlegte, redete man nur scheinbar ausweisbar, verfehlte aber in Wahrheit die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder unter dem geistlichen Gesetz, also die ›wirkliche Sünde‹ (*peccatum verum*).⁵⁷ Deshalb bleibt die einfache Rede, wortwörtlich genommen, d. h. nicht in semantischer Spannung zur christologisch-metaphorischen Verwendung von ›Sünde‹ verstanden, falsch.⁵⁸ Nur in der ›Übertragung‹ der Sünde auf einen anderen (*verborum et rerum metaphora*), kommt ›Sünde‹ so zur Sprache, dass sie lästig und unerträglich, also wirkliche Sünde wird. Oder genauer: Sie würde lästig und unerträglich, würde sie nicht eben darin *zugleich* höchst angenehm und heilsam!⁵⁹ Wie lässt sich das verstehen?

Ich erinnere dazu zunächst an die bekannte Parabel Nathans gegenüber David (2 Sam 12,1–14), ›nachdem er zu Bathseba eingegangen war‹ (Ps 51,2): Davids Sünde wird als Tat und Geschichte eines anderen erzählt, sie wird verbal vom Sünder unterschieden. Das gesetzwidrige Tun wird ihm gegenständlich gegenübergestellt. Diese raffinierte Übertragung Nathans provoziert David, die fremde Tat in aller Schärfe nach dem Gesetz zu richten und zu verurteilen. Nathans prophetische Identifizierung

54. Diese Metaphern-Definition ist der Tradition entnommen. Vorschläge zu ihrem historischen Ort sind von metapherntheoretischen Interessen geleitet: R. Saarinen's Vorschlag (Aelius Donatus, a. a. O. 34 f.) bleibt in seinen sprachrealistischen Voraussetzungen fragwürdig. G. Baders Vorschlag (Bonaventura, a. a. O. 102 Anm. 228) verbindet sich mit seiner originären Symbolik, nach welcher Metapher doppelt gegenläufige Übertragung ist: Dingwerdung von Sprache (*verborum metaphora*) und Sprachwerdung des Dinges (*rerum metaphora*). Ich folge Baders Metaphern-Begriff.

55. Luther, *Rationis Latomianae confutatio*, 87, 6–12. Zur Übersetzung vgl. Jüngel, 47 f.

56. »legis dei transgressio« und »offensio dei« machen die »substantia peccati« aus (Luther, a. a. O. 88, 4 f., vgl. 88, 25, wobei »substantia« hier rhetorisch, nicht ontologisch gebraucht wird). Das ist die einfache, seit Augustin nach Röm 7,7 eingeführte Bedeutung von Sünde: »das, was nicht dem Gesetz Gottes gemäß ist« (a. a. O. 83, 28 f., vgl. StA 2,463 Anm. 461).

57. Die wirkliche Sünde wird durch den einfachen Begriff noch nicht erfasst. Das zeigt schon die Fortführung von Röm 7,7 in Röm 7,8–10, nach welcher die Sünde *durch* das Gesetz alle Begierde bewirkt.

58. Falsch wäre es nach Luther übrigens auch, die metaphorische Verwendung von Sünde in 2 Kor 5,21 als eigenen Begriff auszuweisen (etwa: ›Sünde‹ als ›Sühnopfer‹).

59. Erst die semantische Spannung zwischen *significatio simplex* und *figura* eröffnet Erkenntnis der realen Antinomie der Sünde, die von eigenartiger Gegenläufigkeit ist: *Indem* die Sünde als unerträglich erkannt und bekannt wird, wird sie *zugleich* höchst angenehm und heilsam. Dazu: Maurer, Mensch, 256–261.

tifikation (›Du bist der Mann‹) radikalisiert dieses Urteil jedoch entscheidend: Nicht nur deckt sie die wahre Identität des Täters auf – David. Sie stellt dem Täter auch die wahre Identität des Richters gegenüber – Gott. Sie deckt nicht nur Davids Bruch bestimmter Gebote auf, sondern seinen Missbrauch des Gesetzes überhaupt, durch das er »sich und das Seine in allen Dingen suchte«⁶⁰. Der Fluch des Gesetzes ist, dass das Richten nach dem Gesetz den Richtenden selbst trifft, weil er Gott nicht Gott sein lässt.

Nathans Parabel bewirkt so Selbsterkenntnis, die sich nicht nur zu fremden Taten, sondern zu diesem fremden, entfremdeten Selbst bekennt. Davids Bekenntnis lautet: »*Ich* habe gesündigt *gegen den Herrn*« (2 Sam 12,13). Sie bewirkt zugleich Erkenntnis Gottes, die das Erste Gebot erfüllt. Ps 51, der sich ja in eben dieser Situation verortet, spitzt Davids Bekenntnis zurecht auf das *Erste Gebot* zu: »An dir allein habe ich gefehlt und getan, was unrecht ist in deinen Augen, auf dass du recht behältst in deinem Wort, rein dastehst in deinem Gericht«⁶¹ (Ps 51,6). Die *wirkliche* Sünde wäre die mit dem ›Ich‹ restlos identisch gewordene Sünde, – wenn nicht das ›Ich‹ eben im Bekenntnis aufhören würde, Richter seiner selbst zu sein, um Gott Richter sein zu lassen. Nathan antwortet daher auf die Identifikation Davids mit seiner Sünde mit der Verheißung der Unterscheidung des Sünders von dieser Sünde durch Gott: »So hat auch der Herr deine Sünde weggenommen« (2 Sam 12,13).

Zurück zur Rede von Christus als peccatum metaphoricum. Das eben Gesagte lässt sich, wenn auch nur in bestimmten Hinsichten, übertragen:

– Indem das Wort von der Versöhnung unter uns aufgerichtet ist und indem der Apostel beauftragt ist, zuzureden und zu bitten: »Lasset euch versöhnen mit Gott!«, ist Jesus Christus als ›Parabel Gottes‹ zu erzählen und zu verkünden. Indem ›Sünde‹ auf den gekreuzigten Christus übertragen erzählt und verkündet wird, in dieser *verborum metaphora*, ist sie dem Sünder in einer fremden Gestalt vor Augen gestellt. Die undurchschaute und undurchschaubare Identität der Sünde mit dem Sünder muss ihm so unter dem präzisen Gegenteil verborgen gegenständlich vor Augen treten. Gott begegnet der Selbstentfremdung der Sünder, indem er Christus zu ihrer Parabel macht. Hier lässt sich nun wieder an Iwand anschließen, der schreibt: »Nur als Negation der Negation kann uns Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit begegnen. Der Deus manifestatus kann dem auf opera bedachten Menschen nur als Deus absconditus gegenüberreten, als Nicht-Gott, ... als ... Ärgernis.«⁶²

– Der gekreuzigte Christus wird als der *durch das Gesetz* Verfluchte erzählt und verkündet, der eben darin selbst zum Fluch des Fluches wird (Gal 3,13; Dtn 21,23). Das Machtwort des Fluches wirkt sich im Tod des Gekreuzigten geradezu ›dinglich‹ aus (*rerum metaphora*); es wird aber am Kreuz durch den mächtigeren Fluch des Fluches, durch das Wort vom Kreuz überwunden.⁶³

60. Zu dieser gegenüber dem eingeführten, einfachen Begriff vertieften Rede von Sünde: M. Luther, Römerbriefkommentar (1515/16), WA 56, 356,5 f. zu Röm 8,3: Die Schrift beschreibt den Menschen als »incuruatum in se adeo, vt non tantum corporalia, Sed et spiritualia bona sibi inflectat et se in omnibus querat«.

61. Übersetzt nach W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996⁸, 401 f.

62. Iwand, Luthers Theologie (s. Anm. 32), 37 (*deus manifestatus* und *deus absconditus* hier im spezifischen Sinn der Heidelberger Disputation verwendet).

63. Zur Interpretation von Gal 3,13 als Wechsel vom aktiven Fluchen des Gesetzes zum Kreuz als Fluchen dieses Fluches: H. Weder, Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken (FRLANT 125), Göttingen 1981, 188.

»Der Fluch des Gesetzes ballt sich darin zusammen, daß der Gekreuzigte Verfluchter ist, und zwar als Objekt des Fluches, ebenso dahinverflucht wie dahingekreuzigt. Überraschend daher die Formulierung, daß Christus Fluch ist, nicht nur Verfluchter. Ist aber der Gekreuzigte nicht nur in jeder Hinsicht Verfluchter, sondern selbst Fluch, so ist damit ein Wechsel von Passivität zu Aktivität verbunden, und dieses aktive Fluchen vom Kreuz her ist als Fluch des Fluches die soteriologische Wende ... Das Kreuz ist heilsam nicht als Erschöpfung und Passivität, sondern durch gegenkräftige Aktivität ... Ist der Fluch Sprache nahezu ganz als Ding, so der Fluch des Fluches Ding nahezu ganz als Sprache.«⁶⁴

In Christus als *peccatum metaphoricum* Gottes ist der Fluch des Gesetzes und darin *das Sein* der Sünde selbst gerichtet und verwandelt. Sie wird zur *Verheißung* für die Sünder, denen sie als Sünde zum Guten mitwirken muss, ›höchst angenehm und heilsam‹. In äußerster Spannung dazu wird sie an Christus im Verschwinden und Verschlungenwerden als wirkliche Sünde manifest, ›lästig und unerträglich‹.

Dies lässt sich wieder an Iwand anschließen. An Christus komme das geistliche Gesetz zu seiner wahren Bestimmung:

»Im Tod Jesu Christi wird das Gesetz heilskräftig, heilbringend, lebenbringend. Wenn ich also das Gesetz fasse in den Tod Jesu Christi, ... in das Fleisch Jesu Christi, ... dann erst wird das Gesetz heilbringend ... Darum ist der Tod Jesu Christi nicht eigentlich ein Gericht über ihn und nicht ein Gericht über uns, sondern mehr, das Gericht Gottes über die Sünde und den Tod, in ihm.«⁶⁵

Würde der Fluch des Gesetzes am Menschen offenbar, dann bliebe nur die Klage: »Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?« (Röm 7,24; vgl. Gal 3,10). Aber aus dieser Klage schnell in ungeheurer Widerspannung der Dank hervor, der den Fluch dieses Fluches zum Ausdruck bringt: »Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn« (Röm 7,25). Sünde und Tod sind in Christus gerichtet, sind an seinem Fleische verurteilt und verschlungen und verdammen nicht mehr (Röm 8,1–4).

– Was heißt jetzt Personsein? Es heißt, in Christus als *peccatum metaphoricum* Gottes eintreten und eine neue Sprachmöglichkeit im Blick auf sich und im Blick auf Christus *als Person* zu gewinnen: Die Glaubenden sind ganz Gerechte und ganz Sünder zugleich. Sie sind es, weil und sofern Jesus Christus zugleich ganz Sünde und Gerechtigkeit, zugleich ganz Gott und Mensch in Person ist. Dieser Zusammenhang zwischen Christperson und Christusperson ist die Pointe der christologischen Versuche Iwands: »das simul in unserem Leben ist geprägt und allererst möglich geworden dadurch, dass das ›simul‹ seines Lebens, das ›zugleich Gott und Mensch‹ ... darübersteht.«⁶⁶ Iwand erschließt also vom anthropologischen Personbegriff der Rechtfertigungslehre her den christologischen Personbegriff, gerade um Jesus Christus als Grund des Personseins im Glauben zu erweisen. Sein christologischer Personbegriff versucht als Revision der chalcedonensischen Sprachregeln deren Intention zu wahren: Jesus Christus soll als der begegnen, der er von sich selbst her ist. »So wie wir aufhören, aus Glauben zu leben, wenn wir das ›Zugleich‹ aufheben ..., ebenso hören wir auf, an Jesus Christus zu glauben, wenn wir das ›Zugleich‹ in seinem

64. Bader, Symbolik, 64f.

65. H. J. Iwand, Gesetz und Evangelium, hg. v. W. Kreck, in: NW IV, München 1964, 91f. (mit Verweis auf Röm 8,2f.).

66. Iwand, Christologie (s. Anm. 2), 478.

Leben streichen. Es ist der Schlüssel zu dem irdischen Leben Jesu, damit er uns hier als der begegnen kann, der er von sich selbst her ist.«⁶⁷

Wie ist der christologische Personbegriff zu bestimmen, damit er dieser Forderung genügt? Fragen wir zunächst, Iwands Analogie folgend, vom anthropologischen Personbegriff her. Was ich vorhin ›Wende der Zeiten‹ bzw. ›Gegensatz von neuem Menschen und altem Menschen‹ nannte, ist jetzt zu präzisieren und zu verorten: Der geistliche Mensch sieht sich durch Jesus Christus an. Er ist aus sich heraus versetzt und sieht sich so, wie Gott ihn im Gekreuzigten Jesus Christus schon sah. Der Mensch, den er dabei sieht, ist er selbst als fleischlicher Mensch. Am Ort seines Leibes hat der geistliche Mensch nach wie vor Anteil an der Sünde des fleischlichen Menschen. Ja, gerade der geistliche Mensch bekennt sich dazu. Aber im Bekenntnis wandelt sich seine Sünde. Das Bekenntnis zu sich als Sünder ist so höchst angenehm und heilsam, eben weil die Sünde auch in Wahrheit übertragen, gerichtet und verdammt *ist*.

Der anthropologische Kernsatz ›simul iustus et peccator‹ spricht also nicht zwei antinomische Prädikate einem feststehenden, identischen Subjekt zu.⁶⁸ Vielmehr ist die menschliche Person lebendig und in Bewegung. Sie ist im Übergang: Im selben Moment, in dem sich der geistliche Mensch mit dem fleischlichen Menschen, seiner Sünde, identifiziert, geht er nicht in ihr unter, sondern stirbt ihr ab. Er empfängt sich im selben Moment vor Gott aus der Verheißung. Er lebt als Gerechter auf. Die Regel »Gerecht und Sünder zugleich« bringt völlig Widersprechendes in einen Augenblick zusammen, um diesen Augenblick als Übergang vom Gericht zur Rettung zu umschreiben. Diese lebendige Bewegung, dieser Übergang vom Tod zum Leben, von Sünde zur Gerechtigkeit *ist* die Person in Christus. In diesem Übergang wird wahr, dass Sünde, Tod und Gericht auf Christus schon übertragen *sind*.

Ich fasse diesen Abschnitt zusammen und frage dann abschließend nach Jesus Christus als Person: Das Spezifikum der Christologie Iwands ist, dass und wie die Formel ›Gerecht und Sünder zugleich‹ christologisch zugespitzt und begründet wird. Die Person des Gerechtfertigten christologisch begründen meint aber: ein Begründungsereignis vor Augen führen, nämlich ihr *Leben* in Christus. Wir erläuterten deshalb Iwands provokative und missverständliche Zuspitzung durch Luthers Rede von Christus als peccatum metaphoricum Gottes. Der ›fröhliche Wechsel und Streit zwischen Christus und den Seinen‹ nötigen dazu, Personsein in antinomischer Bewegung und in einem Übergang darzustellen, der durch kein identisches Subjekt, sondern durch den Geist vermittelt ist. Das führt zu einer ›relationalen Ontologie der

67. A. a. O. 195 f. Iwand formuliert damit eine klare Kritik an Barths Erneuerung chalcedonensischer Christologie. Barths Neuformulierung des christologischen Personbegriffs bleibe Entscheidendes schuldig: »Die Frage, die uns [sc. gegenüber Barths Christologie] bleibt, ist die, wo denn die Antithese von Geist und Fleisch hingeraten ist, das Widereinander und die Lehre von den ›beiden Menschen in einem Menschen‹« (a. a. O. 152).

68. Zur Sprengung der logisch-ontologischen Subjekt-Prädikat-Struktur bei Luther: Maurer, Mensch, 111–114. 145–149: »Was hier eliminiert wird, ist die Vorstellung eines neutralen Subjekts, das den einander ausschließenden Bestimmungen zugrundeliegt ... Hier kann durchaus von einer *relationalen* Ontologie gesprochen werden, sofern die Grundfigur der Kongruenz einander ausschließender Bestimmungen eine Relation darstellt, deren Relata nicht abgesehen von der Relation zu beschreiben sind – daher ist die Relation mehr als nur eine nachträgliche Verknüpfung selbständiger Substanzen. Da aber auch jedes der Relata die ganze Relation umgreift, sind *Relation und Relata gleichursprünglich*.« Die christologischen und anthropologischen Redefinitionen der *communicatio idiomatum* und der *Synekdoche* entfalten diese Dialektik des Personseins.

Person im Geist«. Darin kommt das Gesetz zu seiner wahren geistlichen Wirkung. Die Selbsterkenntnis der Person in Christus beruht auf *Erfahrungen*, die im *Gebet* gewusst werden. Die Gerichtsdoxologie von Ps 51,6 (bzw. Röm 7,24f.) war dafür ein Beispiel. Sie ist Schuldbekennnis (bzw. Klage) im Übergang zur Doxologie (bzw. Dank): »An dir allein habe ich mich versündigt und getan, was böse ist in deinen Augen« – Schuldbekennnis – »auf dass du recht behältst in deinem Wort, rein dastehst in deinem Gericht« – Doxologie. Dieses Gebet, sofern es Antinomie und Übergang in einem zur Sprache bringt, galt uns als paradigmatischer Ort des Selbst und der Selbsterkenntnis der Person.

Und nun schlage ich einen Bogen an den Anfang zurück zu Iwands kreuzestheologischem Verständnis von Personsein, um zu sagen: Die Person im Gewissen als endliches, affektives Dasein im Konflikt und in der Wende realer Zeiten hat im Gebet ihren paradigmatischen Ort. Dies führt zu einer abschließenden, knappen Überlegung zum Gebet Jesu als Ort seines Personseins.

IV. Die Person Jesu im Gebet Jesu

Personsein im guten, befriedeten Gewissen bedeutete: Dasein im Konflikt und in der Wende der Zeiten, vom Zorn Gottes zum Frieden Gottes. Fragen wir nach dem Grund, der uns die Wende der Zeiten in der Stunde des Gerichts erwarten und erhoffen lässt, so fragen wir nach einem *Ereignis*, das nicht in fixe Begriffe zu fassen ist, sondern als Leben in Christus *erzählt* werden muss. Wird der Konflikt, der Übergang und der Austausch der Zeiten aber beispielhaft im Gebet erfahren, so heißt von dieser Erfahrung und seiner Begründung erzählen: vom *Gebet Jesu erzählen*. Im Gebet Jesu wandelt sich die einmalige, die eschatologische Stunde des Gerichts. Dieses Begründungsereignis kann nur *erzählt* werden. Vom Gebet Jesu erzählen, in welchem das Gebet des Glaubens gründet wie die Person des Glaubenden im Personsein Jesu, verlangt Erzählkunst. Die skizzierte Metaphorik von Sünde und Gerechtigkeit zeigt sich gerade in der Erzählung vom Gebet Jesu: Jesus wird in seinem Gebet in der Stunde des Gerichts für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit würden und auf das Jenseits dieser Stunde hoffen dürfen. Diese Erzählkunst sei abschließend an der Perikope vom Gebet des angefochtenen Jesus in Gethsemane nach Matthäus und Markus (Mt 26,36–46; Mk 14,32–42; vgl. Hebr 5,7f.) exemplifiziert: Sie erzählt vom Gebet Jesu als Urbild des Gerechtfertigten in der Stunde der Anfechtung und des Gerichts.⁶⁹ Darin ist diese Perikope aufschlussreich für die Frage nach der Person Jesu.

Ich interpretiere hier in Kritik an Iwand. Erstaunlicherweise hat Iwands Christologie für das Gebet des angefochtenen Jesus keinen Ort. Das Gebet Jesu bewährt bei ihm den Sendungsgehorsam Jesu in der eschatologischen Stunde, und zwar als freie Einwilligung des Gottessohns in seinen unverschuldeten Tod: Der sündlose Sohn Gottes »wählt den Tod. Und er wählt ihn um unsretwillen.«⁷⁰ Gemessen am An-

69. Die folgende Auslegung ist angeregt durch F. *Mildenberger*, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive II: Ökonomie als Theologie*, Stuttgart u.a. 1992, 193–199.299f.

70. Iwand, *Christologie*, 400. Ein konsistentes Verständnis des Sendungsgehorsams und des Selbstopfers Jesu gelingt Iwand nicht. Zwei Beispiele: (a) »Im Gehorsam Jesu wird diese Notwendigkeit,

spruch seines eigenen christologischen Personbegriffs, der doch das Zugleich von Sünde und Gerechtigkeit als Schlüssel zum irdischen Leben Jesu begreifen will, fällt Iwand hier in die traditionelle inkarnationstheologische Redeform zurück. Bemüht um Erneuerung der johanneischen Logos-Christologie, folgt er *faktisch* Anselms Inkarnationschristologie, ohne sie in seine Kreuzestheologie integrieren zu können.⁷¹ Die biblische Erzählung erzählt Jesus als peccatum metaphoricum, ganz Sünde und ganz Gerechtigkeit Gottes zugleich und darin ganz Mensch und ganz Gottes Sohn. Iwands Christologie nimmt diese Erzählform zurück in einen Begriff von Jesu Gottessohnschaft, der göttliche und menschliche ›Eigenschaften‹ (Sündlosigkeit, Freiwilligkeit) erneut fixiert, trennt und exklusiv zuspricht, anstatt die lebendige Person Jesu im Ereignis der Antinomie, des Übergangs und des Austausches von Sünde und Gerechtigkeit zu zeigen.

Dagegen ist nun – in Anwendung des neuen Personbegriffs – zu sagen: Dass der angefochtene Christus »ohne Sünde«, »gehorsam« blieb (Röm 5,19; Phil 2,8; Hebr 5,8; Joh 4,34; 5,41), das bleibt an ihm selbst zunächst völlig verborgen. Das Gebet Jesu ist an ihm selbst »lautes Geschrei« (Hebr 5,7). Die Einheit Jesu mit dem Vater ist unter dem präzisen Gegenteil verborgen: in Entsetzen und Angst vor dem Kommenden (Mk 14,33). Hier ist *geistchristologisch* vom Seufzen des Geistes im Gebet Jesu zu reden.⁷² Das ›Selbstopfer‹ Jesu ist als dieses Seufzen des Geistes in ihm zu interpretieren.⁷³ Im selben Moment, in dem Jesus ganz an Entsetzen und Angst vor dem Kommenden hingegeben ist, geht er nicht darin unter, sondern empfängt sich aus der Verheißung Gottes. Aber wie kann am angefochtenen Jesus zugleich der *verheißene* Sohn Gottes offenbar werden?

Das erzählt die Gethsemane-Perikope: Dazu muss das Gebet Jesu nur wörtlich genug gelesen werden. Er nennt in seiner Bitte das Kommende den *Kelch Gottes* (Mt 26,39; Mk 14,36), alttestamentliche Metapher für das göttliche *Zorngericht über den Frevler*, keineswegs nur Metapher für das Leiden des Gerechten.⁷⁴ Gericht

die über seinem Wege waltet, seine eigenste, seine frei-willige, seine dahin und damit übereinstimmende Notwendigkeit. In diesem seinem gänzlichen freien Willen steht zugleich der Wille Gottes vor uns, steht das So-und-nicht-Anders dieses einen, für uns in den Tod gegebenen und in den Tod gehenden Lebens vor uns.« (A. a. O. 390). (b) Sündlosigkeit meine, »daß bei diesem Geschehen, dem Gericht Gottes und dem Erwählen des Todes von seiten seines Sohnes, die Sünde ganz aus dem Spiel bleiben muß, daß wir es hier mit einem Tod zu tun haben, der erwählt und erlitten, geboten und vollzogen wird, ohne daß die Sünde eine Erklärung für dieses Sterben gibt« (a. a. O. 401).

71. Iwands Schwanken belegt eine späte Briefäußerung an K. G. Steck vom 13. Juni 1959 über die Christologie Barths: »Mich bewegt ... die Frage, ob es ihm wirklich gelungen ist, die Zwei-Naturen-Lehre wieder in der Theologie, freilich nun in seiner neuen Weise, zu verankern ... Und zuweilen entdeckte ich mich dabei, daß mir der Schleiermachersche Ansatz ... näher zu liegen scheint – obschon ich ihn nicht mag! – als die Lehre vom Gottmenschen. Hier ist einfach ein Loch in meiner theologischen Fähigkeit und ich bin zu alt und man läßt mir zu wenig Zeit, um dieses Vakuum erkenntnismäßig und auch kenntnismäßig zu füllen« (in: *J. Seim*, Hans Joachim Iwand. Eine Biografie, Gütersloh 1999, 572; *G. den Hertog* wies mich auf diesen Brief hin).
72. So M. Luther in seiner Auslegung von Ps 22,2 mit Röm 8,29 und 2 Kor 5,21: Operationes in Psalmos, (s. Anm 24) 607, 29–33.
73. Bader, 237: »im Sinn des Neuen Testamentes sind Selbsthingabe und Dahingabe durch Gott ein und dasselbe. Oder im Bild: Jesus ist Priester und Opfer zugleich ... Dieser neue Begriff des Selbstopfers – διὰ πνεύματος αἰωνίου (Hebr 9,14) – ist am Gebet zu entfalten.«
74. Vgl. Jer, 25,15; Jes 51,17; Ps 75,9; Jer 51,7; 49,12; Klgl 4,21; Ez 23,31 f. *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich u. a., 260.101 f.

über den Frevler ist die Stunde, in der der Menschensohn in die Hände der Sünder überliefert wird (Mt 26,45: *passivum divinum*; Mk 14,41; vgl. Joh 12,27).

Was bedeutet es, wenn Jesus mit der dritten Vaterunser-Bitte in diese Stunde einwilligt: »Es geschehe dein Wille« (Mt 26,42, vgl. Mk 14,36)? Es bedeutet nicht einfach im Sinne traditioneller Stellvertretungslehre, dass er damit »den Zorn, der *andere* treffen soll, übernimmt«⁷⁵. Allerdings ist es hart und provokant, diese Bitte wortwörtlich zu nehmen. *Jesu Ergebung in den Kelch Gottes: »es geschehe dein Wille« wäre ja wortwörtlich verstanden – Gerichtsdoxologie. »Es geschehe dein Wille« bedeutete dann: »An dir allein habe ich gesündigt! Du hast recht in diesem deinem Gericht!«*

Erst diese Zuspitzung verdeutlicht aber: Hier wird von Jesus Christus *als peccatum metaphoricum Gottes* erzählt. Auf ihn ist das Gebet der Frevler und Sünder übertragen, er betet ihre Gerichtsdoxologie. Diese Übertragung darf nicht durch die Rede vom mitgegebenen freien Gehorsam des Sohnes Gottes verstellt werden, der den unverschuldeten Tod frei wählt, um ihn an unserer Stelle zu erleiden. Vielmehr wird hier der Austausch zwischen Christus und den Seinen an der Person Jesu als *peccatum metaphoricum Gottes* erzählt: Der Sohn Gottes wird in Jesu Person mit zur Sünde gemacht, so dass Sünde zur »Sünde Gottes« wird, wie Luther pointiert.⁷⁶ Im Gebet Jesu wird die Stunde des Gerichts nicht frei gewählt, sondern sie widerfährt ihm. Diese Stunde wandelt sich durch, oder besser: in seinem Gebet, indem er in dieser Stunde *bleibt*. *Darin* ist das Gebet Jesu einzig: Die Jünger, die er auffordert, mit ihm zu wachen und zu beten, können in dieser Stunde nicht wachen und beten. In der entscheidenden Stunde des kommenden Gerichts bedarf ihr Gebet der Rechtfertigung. In der Stunde der Anfechtung, die ans Gericht Gottes streift, bedarf das Gebet der Rechtfertigung, weil wir darin nicht bleiben können.

Jesus Christus aber ist in dieser Stunde »zur Sünde gemacht« und darin unsere Gerechtigkeit vor Gott: Er bleibt in dieser kommenden Stunde. Er bleibt in dieser Stunde und indem er in der Zeit Gottes bleibt, bleibt er im Ersten Gebot; er lässt Gott in dieser Stunde Gott sein. Widerfährt Jesus die eschatologische Stunde des Gerichts, so wird er der verheißene Sohn uns gegenüber, weil er in ihr bleibt und *Gott* sie in seiner Person, in seinem Gebet verwandelt.

So erzählt die Gethsemane-Perikope vom Gebet und darin vom Geheimnis der Person Jesu. Die daran anschließende Passionsgeschichte führt dies fort: Sie erzählt, wie Jesus Christus in der Stunde des Gerichts bleibt und darin im Ersten Gebot. Sie erzählt vom erfüllten Gebot als von einer jetzt in Christus gegebenen Wirklichkeit. In ihm ist das Erste Gebot zur Verheißung des Gebets in der Stunde des Gerichts geworden. Es gibt, was es fordert: Gott Gott sein zu lassen.⁷⁷

75. A. a. O. 260 (Kursive Vf.).

76. M. Luther, *Wider Latomus*, WA 8, 91,11 f.: »Metaphoricum vel allegoricum est Christus, de quo peccato damnavit nostrum verum peccatum.« In diesem Zusammenhang spricht Luther von Christus als »peccatum dei«, »id est, quem deus peccatum fecit« (91,14 f.). Die *communicatio idiomatum* leitet zur kreuzestheologischen Erzählkunst an.

77. Günter Bader, Martin Langanke, Friedrich Mildnerberger und Gerhard Sauter regten im Gespräch wichtige Klärungen vorgetragener Gedanken an. Ihnen sei gedankt.

Zusammenfassung

Die erst jüngst publizierte Christologie Hans Joachim Iwands radikalisiert den Begriff menschlichen Personseins kreuzestheologisch durch die riskante These: Der Gekreuzigte selbst ist Sünder und Gerechter zugleich. Gerade dadurch wird aber Iwands Personverständnis reicher als der analogische Personbegriff Barths und ›realistischer‹ als das identitätsfixierte Personkonzept Pannenberg's. Wo und wann Jesus Christus als peccatum metaphoricum Gottes angeschaut und geglaubt wird, ereignet sich das relationale Sein der Person im Geist, und zwar als Übergang vom Zorn in den Frieden Gottes im Gebet. Der dogmatisch-spekulative Begriff ›Person‹ spiegelt und erschließt so, recht verstanden, die lebendige Metaphorik des biblisch erzählten Bildes Jesu, wie an der Gethsemane-Perikope gezeigt wird.