

## Christologische Diskussion heute

Die Erörterung von Glaubensfragen ist heute in großem Ausmaß eine Diskussion über Jesus Christus geworden. Es geht nicht nur um Erbsünde, Transsubstantiation, Kollegialität und Subsidiarität. Alle diese Themen werden erörtert, aber dazu kommt ein sehr dringliches Fragen über „die Sache Jesu“ und seine Person. Man spürt das in Glaubensgesprächen, in Gruppen und Tagungen und namentlich in der Menge fachtheologischer und popularisierender Literatur über Jesus. Man könnte von einer „Jesus-Bewegung“ bei den Exegeten und systematischen Theologen sprechen.

Heutige Schriftausleger kreisen hauptsächlich um zwei Themen: um das historische Leben Jesu und seine Auferstehung. Dabei fällt auf, daß die nach-bultmannsche Forschung einerseits mit einem gewissen Vertrauen die Botschaft und Gestalt des historischen Jesus neu aufzudecken versucht, andererseits der personalen Wirklichkeit des Auferstandenen sehr kritisch gegenübersteht. In der Dogmatik hat sich die bei kath. und noch mehr bei prot. Theologen vorherrschende exklusive Verknüpfung des Erlösungswerkes Christi mit seinem Tod gelockert, die anselmianische Erlösungslehre hat ihre Vorherrschaft eingebüßt. Man sieht das Werk Christi in seinem prophetischen Auftreten wie in seiner Verherrlichung (zumindest wenn man dieser positiv gegenübersteht) und deutet von daher seinen Kreuzestod. Jesu Geschichte und Gegenwart werden in Theologien der Hoffnung, der Revolution, der Emanzipation, der Befreiung auf unser heutiges Heilsbedürfnis hin verstanden.

In diesem summarischen Überblick blieb bisher ein Thema unerwähnt: die Person Jesu in ihrer Beziehung zu Gott, die Gottessohnschaft und Menschlichkeit Jesu. Wir müssen uns nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit dem Bekennen und Befragen ihrer Botschaft in der Überlieferung auseinandersetzen. Diese Tradition hat einen gewissen Höhepunkt erreicht in der Glaubenslehre der Konzilien von Nikaia und Chalkedon, die allerdings weitgehend nicht nur als Ende, sondern auch als Anfang neuer Reflexion anerkannt werden. Seitdem K. Rahner seinen Beitrag „Chalkedon — Ende oder Anfang?“<sup>1</sup> veröffentlichte, ist die chalkedonische Formel ‚Eine Person in zwei Naturen‘ immer mehr Gegenstand kritischer Reflexion geworden. Darüber soll dieser Artikel handeln. Wir besprechen also nur einen kleinen Ausschnitt aus den vielen Diskussionen, die sich auf Jesus Christus beziehen. Selbst diese christologischen Fragen im engeren Sinn sind schon zu viel für einen Artikel. Doch sind sie besonders wichtig, sowohl für die vielen, die in der klassischen Christologie Chalkedons erzogen wurden, als auch für alle, die dem Glauben treu bleiben wollen, den die meisten Kirchen in ihren Glaubensbekenntnissen aussprechen.

### I. Chalkedon

#### 1. Vorgeschichte

Allgemein wird angenommen, daß es in den Schriften des NT einen Pluralismus der Christologien gibt — die allerdings ein und denselben Glauben an Gottes Heilsgabe in Jesus ausdrücken wollen. In der nachbiblischen Tradition kommt beim Apologeten Justin im 2. Jh. eine Logos-Christologie zum Vorschein, die über die Apologeten und Origenes allmählich vorherrschend wird. Wie im Prolog des Jo-Ev wird in dieser Christologie die Heilswirkung Gottes vor Christus als sein Wirken durch den Logos dargestellt. Anders aber als in diesem Prolog und namentlich im ganzen Jo-Ev wird

<sup>1</sup> K. Rahner, Chalkedon — Ende oder Anfang?, in: Das Konzil von Chalkedon, hg. von A. Grillmeier / A. Bacht, Bd. II, Würzburg 1954, 3—49 (unter dem Titel: Probleme der Christologie heute, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln 1961, 169—222).

dabei die Transzendenz Gottes, des Vaters, in einseitiger Weise so gedacht, daß er nicht direkt Menschen erscheinen und sich ihnen mitteilen kann. Deshalb ist der Logos Mittler des Heiles und sogar der Schöpfung selbst, ein Gesandter Gottes, ein „zweiter Gott“, weniger göttlich aber als der Vater und ihm untergeordnet. Ein Subordinatismus in der Logos-Lehre findet sich in einer Reihe kirchlicher Schriftsteller von Justin bis Origenes; er wird namentlich beim letzteren durch entgegengesetzte Aussagen korrigiert, aber er verschwindet niemals. So wird in der immer mehr hellenisierten christlichen Theologie die Gottheit aufgefaßt als in Graden (Logos und Geist) herabsteigende, was in dieser Hinsicht dem Mittleren- und dem Neu-Platonismus entspricht. Die Generation des 4. Jh. kann sich aber ein solches Herabsteigen in Graden des göttlichen Wesens nicht mehr denken; sie steht vor der Entscheidung, den Logos (und später ebenso den Geist) entweder als Geschöpf oder als unverkürzt göttlich anzuerkennen. Der Arianismus wird geboren, und Nikaia (325) antwortet.

Diese erste, in ihrer Wirkungsgeschichte allgemeinste und grundlegendste Kirchenversammlung klärt die Frage, indem sie ein bestehendes Taufsymbolum präzisiert und damit ihr Christusbekenntnis in den Rahmen der Heilsgeschichte einfügt. Nach dem Vater bekennt sie den konkreten „einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes“. Ihm schreibt dieses Symbolum zuerst gegen den Arianismus göttliche Prädikate zu: Wir glauben an ihn „als Einziggeborenen, gezeugt vom Vater, das heißt aus der Wesenheit des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesenseins mit dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf Erden ist“<sup>2</sup>. Dann folgen Menschwerdung und weitere Geschichte dieses eingeborenen Sohnes: „der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist“ usw. (NR 155). Die Präzisierung „Fleisch und Mensch“ geschieht in Gegenüberstellung zur Reduktion der Menschheit Christi auf seinen Leib, die dem Arianismus und dem ihn bekämpfenden Apollinarismus gemeinsam ist.

Nicht nur die Kommentatoren, sondern auch die Konzilsväter waren sich bewußt, daß sie einen Terminus einführten, der nicht biblisch ist: „wesenseins“ (homooúsios). Es gibt aber noch einen Unterschied zwischen Nikaia und dem NT, der weniger auffällt, aber auf die weitere Dogmengeschichte viel tiefer eingewirkt hat: Die Perspektive hat sich geändert. Im NT war der Mensch Jesus in seiner einzigartigen Beziehung zu Gott, in seinem „Tun und Lehren“ (Apg 1, 1), seinem Tod und seiner Verherrlichung der Ausgangspunkt. In Nikaia war es der Sohn in seiner Zeugung aus Gott und seiner Wesenseinheit mit ihm; erst nach den göttlichen Prädikaten wird das Menschwerden und Menschsein erwähnt. Diese Sicht ist nicht die der Evangelien, nicht einmal die des Jo-Ev, nur die des Jo-Prologs. Nikaia kam zu dieser Umkehrung der Perspektiven, weil die Erörterung über das innergöttliche Verhältnis des Sohnes zum Vater im Mittelpunkt stand und weil schon lange Zeit das christologische Denken den Logos als Ausgangspunkt genommen hatte.

Insoweit dieses Denken nicht vom konkreten Jesus, sondern vom göttlichen Logos oder Sohn ausging, entstand das Problem, wie man diese Einheit wiederfinden konnte. Nikaia hat dieses Problem verschärft. Seither stehen in aller Deutlichkeit 2 Schulen und 2 Lösungen einander gegenüber: die alexandrinische Schule mit ihrem Logos-Fleisch-Schema und die antiochenische mit dem Logos-Mensch-Schema. Die Alexandriner sahen zuerst die Einheit in Christus, sie sahen sie aber vom Logos her und kamen so in die Gefahr, die Eigenheit des Menschen Jesus herabzumindern. Die Antiochener sahen zuerst diese menschliche Eigenheit und Eigenständigkeit und konnten die Ein-

<sup>2</sup> J. Neuner / H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., neubearbeitet von K. Rahner / K. H. Weger, Regensburg 1971, N. 155. (Weiterhin im Text angeführt als NR mit Nummer.)

heit Christi meistens nur nachträglich zum Ausdruck bringen. Wie bekannt, kam es zuerst zu einem Sieg der Alexandriner im Konzil von Ephesus (431), das aber leider durch Lieblosigkeit und Unrecht gegen Nestorius ein „scandalum oecumenicum“ wurde<sup>3</sup>. Nachher wurde die alexandrinische Christologie im Monophysitismus zur Einseitigkeit getrieben. Da erhoben sich zwei klare Proteste: der Brief des Papstes Leo I. an Flavianus (449) und das Konzil von Chalkedon (451).

## 2. Chalkedon selbst

Chalkedon wollte zuerst nur das Glaubensbekenntnis von Nikaia, zwei Briefe Kyrills von Alexandrien und den Brief Leos I. anerkennen, ohne eine neue Formel zu bilden. Wenn es das schließlich unter dem Druck des Kaisers dennoch tat, so erließ es kein neues Glaubensbekenntnis, sondern nur eine erklärende Lehre. „Wir lehren zu bekennen“, sagt das Konzil<sup>4</sup> und führt damit ein neues *genus litterarium* ein: die dogmatische Belehrung (*constitutio dogmatica*). Das Konzil will aber keineswegs das Symbolum durch ein Dogma ersetzen, denn es rezipiert Nikaia ausdrücklich. Seine ganze christologische Formel sagt denn auch genau dasselbe wie die oben zitierten Sätze von Nikaia. Nur wird Nikaia in zweierlei Hinsicht zugespitzt: 1. wird das unverkürzte, völlige Menschsein Jesu gegen dem Monophysitismus behauptet und 2. wird bis zum Überdruß betont, daß göttliche und menschliche Prädikate ein und demselben Christus zukommen.

Im Kern der chalkedonischen Aussage ist es gut, 2 Sätze zu unterscheiden: einen 1., in dem in hauptsächlich traditioneller Terminologie beide Aussagereihen dem einen Christus zuerkannt werden, und einen 2., in dem dies durch eine neue Terminologie, nämlich durch den Unterschied zwischen Natur und Person, erhellt wird.

Der 1. Satz stellt kühn dem göttlichen *homousios* von Nikaia ein menschliches *homousios* an die Seite und verdient deshalb ebensoviel Beachtung wie der Satz über die Naturen und die Person, an den wir uns meistens nur als die Lehre Chalcedons erinnern. „Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach“ (NR 178), so steht im 1. Satz.

Im 2. Satz werden Gottheit und Menschheit in dauernder Unterschiedenheit als 2 Naturen beschrieben, die zugleich in eine Person zusammenkommen: „Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, das göttliche Wort, den Herr Jesus Christus, wie schon die Propheten es vor ihm verkündet und der Herr Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Glaubensbekenntnis der Väter es uns überliefert hat“ (NR 178).

Chalkedon hat somit der alexandrinischen Ausschweifung des Monophysitismus durch einen antiochenischen Unterschied der Naturen vorgebeugt, es hat aber zugleich den Dualismus der Personen, soweit es diesen in der antiochenischen Schule gab, vermieden. Das Konzil wollte das Wahre in den Christologien beider Schulen bewahren und durch eine terminologische Klärung zueinander vermitteln. Es hat, so könnte man sagen, den Alexandrinern auf der Ebene der Person, den Antiochenern aber auf der Ebene der Naturen recht gegeben. Damit hat man sich aber wieder um einen Schritt weiter von der Christologie des NT entfernt. Dabei ist die Einführung neuer Termini nicht das Wichtigste, sondern die konsequente Durchführung der Sicht vom göttlichen

<sup>3</sup> A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologischer Sicht, in: Scholastik 36 (1961), 321—356.

<sup>4</sup> ὁμολογεῖν... ἐκδιδάσκουμεν (confiteri docemus): Denzinger — Schönmetzger n. 301.

Logos her. Das Menschliche in Jesus, das in der Schrift das Erstgekannte und der Ausgangspunkt war, wird jetzt an 2. Stelle noch einmal bestätigt: Der Christus ist wesenseins mit dem Vater *und auch* wesensgleich mit uns.

### 3. Kontext von Chalkedon

Die chalkedonische Christologie, in der die meisten von uns unterrichtet worden sind, ist nicht nur die der hier zitierten Formeln, sondern auch die des näheren Kontextes von Chalkedon. Dieser nähere Kontext wird hauptsächlich vom Lehrschreiben Leos I. und von den zwei auf Chalkedon folgenden Konzilien von Konstantinopel gebildet. Was Chalkedon in seiner Aussage ziemlich abstrakt definierte, wurde von Leo I. in einer überschwenglichen Rhetorik dargelegt, wobei verschiedene Punkte deutlicher und betonter als in Chalkedon hervortreten.

1. Die eine Person Christi ist die göttliche, und nur die göttliche Natur ist die ihr eigene. „In der unversehrten und vollkommenen Natur eines wahren Menschen ist also der wahre Gott geboren worden, vollkommen in dem Seinigen, vollkommen in dem Unsrigen. (. . .) So tritt denn der Sohn Gottes in diese niedrige Welt ein. Er steigt herab von seinem himmlischen Thronszitz und verläßt doch nicht die Herrlichkeit des Vaters.“ (NR 175)

2. Der Unterschied der beiden Naturen wird von Leo I. in endlosen Gegensätzen dargelegt. Zum Beispiel diene folgender Satz: „Der in seiner Natur Unsichtbare wird sichtbar in der unsrigen. Der Unbegreifliche wollte begriffen werden. Er blieb der vor aller Zeit Seiende und hat einen Anfang genommen in der Zeit. Der Herr des Alls hat unter Verhüllung seiner unermeßlichen Herrlichkeit Knechtsgestalt angenommen. Der leidensunfähige Gott hat es nicht verschmäht, ein leidender Mensch zu sein. Der Unsterbliche wollte den Gesetzen des Todes untertan sein“ (NR 175). Schließlich werden von Leo I. folgerichtig auch die Wirkungen der Naturen unterschieden, und zwar so, daß sie fast als zwei Subjekte zusammenarbeiten: „Denn es wirkt jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist; das Wort wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch verrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen strahlt herrlich in Wundern, das andere unterliegt den Schmähungen“ (NR 177).

Nicht nur der Brief Leos I., der stark mit der antiochenischen Christologie verwandt ist, sondern auch 2 Briefe Kyrills, welche die alexandrinische Ansicht vertraten, gehören zum Kontext von Chalkedon. Die folgenden Konzilien von Konstantinopel bringen diesen ganzen Kontext mehr in den Vordergrund. Das gilt zuerst vom Konzil von 553 (das II. v. Konstantinopel, das I. war 381), genannt das Drei-Kapitel-Konzil, weil es drei Schriften antiochenischer Christologie verurteilt. Dieses Konzil gibt eine alexandrinische, kyrillische Auslegung von Chalkedon und will soweit wie möglich alle Zweiheit aus dem Christusbekenntnis verdrängen. Das von Leo I. hervorgehobene Handeln jeder der zwei Naturen wird direkt auf die eine Person bezogen: Es wird nämlich verurteilt, wer sagt, „ein anderer sei das Wort Gottes, das Wunder wirkte, und ein anderer sei Christus, der gelitten hat“ (3. Kanon NR 182). Diese eine Person aber wird, sowie bei Leo I. und Kyrill und klarer als im Konzilstext von Chalkedon, eindeutig als die göttliche Person dargestellt: Der göttliche Logos hat zwei Geburten, eine ewige aus dem Vater und eine „in den letzten Tagen“ aus Maria (2. Kanon NR 181), sodaß umgekehrt „unser im Fleische gekreuzigter Herr Jesus Christus wahrer Gott und Herr der Herrlichkeit ist und einer aus der hl. Dreifaltigkeit“ (10. Kanon NR 189).

Dieser ganz alexandrinischen Tendenz des Konzils von 553 steht aber 680 (III. Konzil v. Konstantinopel) eine leonische und antiochenische gegenüber. Versuchte Constantinopolitanum II Chalkedon soweit wie möglich mit dem Monophysitismus zu versöhnen, Constantinopolitanum III verurteilte gerade eine mildere Form desselben, die in Christus wenigstens nur eine Wirkung (Monoenergetismus) und nur einen Willen (Monothelismus) annahm. Dieser Strömung gegenüber berief man sich wieder auf den Satz Leos I. über die eigene Wirkung jeder der zwei Naturen und man stellt „zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungen“ einander ganz chalkedonisch gegenüber: „ungetrennt, unverändert, ungeteilt und unvermischt“ (NR 220). „Gleichwie nämlich sein allheiliges und unbeflecktes, beseeltes Fleisch durch die Vergöttlichung nicht aufgehoben wurde, sondern in seinem eigenen Stande und seiner Art verblieb, so ist auch sein menschlicher Wille, obwohl er vergöttlicht ist, nicht aufgehoben“ (NR 220). Das erste Anliegen Chalkedons, die Wesenseinheit Christi mit uns seiner Menschheit nach auszusprechen, ist hier bis in die Freiheit und das Handeln Christi weitergedacht.

Leo I. gab Chalkedon zum Großteil seinen Hintergrund, Constantinopolitanum II und III gaben, in dialektischem Verhältnis zueinander, ihm seine weitere Auslegung. Dadurch ist der Unterschied zur ntl Christologie immer deutlicher geworden. Es wurden nicht nur immer neue Termini eingeführt, sondern auch die Sichtänderung ist immer klarer geworden. Der Ausgangspunkt dieses christologischen Denkens liegt eindeutig in Gott. Deshalb ist die Person Christi die göttliche Person des Logos oder des Sohnes, „einer aus der hl. Dreifaltig-

keit". Der johannäische Satz: „Das Wort ist Fleisch geworden“ wird gedeutet als: „Das Wort hat Fleisch angenommen“, denn Wort und Fleisch, Gottheit und Menschheit Christi, bleiben unterschieden. Sie sind die zwei Naturen der einen göttlichen Person, mit ihrer je eigenen Freiheit und Wirkung. Weil diese Person göttlich ist, ist die göttliche Natur seine eigene, die menschliche Natur, die angenommene. Das ist das chalkedonische Christusbild.

## II. Kritik an Chalkedon

### 1. Vorbemerkungen

Es gibt eine zweifache Kritik an Chalkedon (den Kontext dieses Konzils miteingeschlossen), je nachdem man seine Voraussetzung bejaht oder verneint. Diese Voraussetzung ist die einzigartige Gottessohnschaft Jesu, die namentlich im Jo-Ev und im Symbolum von Nikaia ausgesagt wird. Diese wurde nicht nur im Arianismus, sondern wird auch heute öfters verneint. Die moderne Verneinung wird wohl einmal als Neu-Arianismus angesprochen, doch ist diese Benennung sehr ungenau. Die Fleischwerdung eines Erstgeschöpfes, des Logos, in Jesus, das mythologische und geradezu gnostische Element des Arianismus, wird heute wohl von niemand angenommen. Man verneint aber des öfteren mit dem Arianismus die Gottheit Jesu. Dabei ist dennoch zu bedenken, daß eine solche Verneinung auch der vorläufige und unglückliche Ausdruck eines Versuches sein kann, die Einzigartigkeit und sogar die einzigartige Gottbezogenheit Jesu nicht außerhalb, sondern innerhalb seiner menschlichen Wirklichkeit zu finden. Deshalb müssen wir auch mit solchen „niedereren“ Christologien im Gespräch bleiben. In diesem Artikel aber handelt es sich nur um eine Kritik an Chalkedon, die Nikaia voraussetzt.

Dieser methodischen Bemerkung möchte ich eine persönliche hinzufügen. Ich bekenne Jesus als den Sohn Gottes und als Gott von Gott im Sinne des Jo-Ev und des nizänischen Symbolums. Ich will davon, wie von der menschlichen Wirklichkeit Jesu, nichts herabmindern. Ich frage nur, ob man dieses tiefste Geheimnis Jesu nicht auch anders als in der chalkedonischen Christologie zur Sprache bringen kann. Dies frage ich gerade, um dieses Geheimnis heute verkünden zu können, und ich weiß mich in dieser „fragenden Orthodoxie“ nicht allein.

Denn schon von Anfang an wurde Chalkedon befragt und kritisiert. Für die seit Ephesus getrennten nestorianischen Kirchen war es zu spät: Die Ablehnung des Nestorius als „des neuen Judas“ zu Ephesus hatte eine zu tiefe Kluft gegraben, um aus Chalkedon eine Anerkennung des Anliegens des Nestorius herauszuhören. Die Monophysiten dagegen (obwohl sie manchmal in einer anderen Terminologie dasselbe sagen) konnten in Chalkedon und namentlich in den Worten Leos I. nur eine Zerreißung des einen Christus sehen. Dies alles gehört nicht nur der Vergangenheit an. Monophysitische Kirchen haben den Islam überstanden, und nestorianische Missionare haben bis nach China hinein gepredigt. Die nestorianische Kirche der Chaldäer und die monophysitischen Kirchen der Kopten, Äthiopier, Armenier und Syromalabaren werden heute zwar als „kleinere Ostkirchen“ bezeichnet, aber es wäre unchristlich, sie deshalb geringer zu achten. Sie sind schon mit den größeren Kirchen der östlichen Orthodoxie im Gespräch, und ein panorthodoxes Konzil wird vorbereitet. Es war eine schöne österreichische Initiative des Stiftungsfonds „Pro Oriente“ und seines unermüdlenden Inspirators Otto Mauer (†), daß auch zwischen diesen und der römisch-katholischen Kirche Konsultationen stattfanden<sup>5</sup>. Wir haben einander zu befragen, ob vielleicht auf beiden Seiten doch derselbe Glaube an den einen Herrn Jesus Christus auf verschiedene Weise ausgesprochen wird.

<sup>5</sup> Eine erste Konsultation bezog sich auf die Christologie, eine zweite auf die Unfehlbarkeit; vgl. O. Mauer, Christologischer Disput heute. Nicht offizielle Konsultation zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, in: Wort und Wahrheit 27 (1972), 78—86; A. Grillmeier, Christen aus Ost und West, in: Wort und Wahrheit 28 (1973), 486—489.

Das gilt aber auch im eigenen Hause. Wenn es heute in unserer römisch-katholischen Kirche Theologen gibt, die Chalkedon kritisieren, soll man sie nicht sofort als nicht mehr zur Kirche gehörend ansehen, sie nicht sofort als Modernisten qualifizieren oder als Leute, die erst heute die schon längst widerlegten Behauptungen der liberal-protestantischen Dogmenhistoriker entdeckt haben und meinen, modern zu sein, wenn sie diese wiederholen. So einfach ist die Sache bestimmt nicht. Man kann nicht von vornherein ausschließen, daß die Dogmenhistoriker am Anfang unseres Jh. zu richtigen (wenn auch meistens ergänzungsbedürftigen) Entdeckungen gekommen sind und daß die Fragen der liberalen Protestanten und der katholischen Modernisten jener Zeit noch nicht ganz beantwortet sind.

Da die Theologie zugleich (und sogar zuerst) der heutigen Verkündigung einen Dienst zu leisten hat, muß man sich auch fragen, ob die Aussagen Chalkedons heute noch verstanden werden und ob Jesus Christus nicht unter einem anderen Verstehenshorizont gepredigt werden muß. Vielleicht wird die Kritik an Chalkedon uns den Weg zu neuem Schriftverständnis und Wissen um Jesu selbst führen. Deshalb werden nun einige kritische Fragen an Chalkedon besprochen und damit zusammenhängende Versuche, denselben Christusglauben anders, verständlicher, vielleicht sogar tiefer auszusprechen.

Dabei gehen wir von dem aus, was schon am Anfang dieses Artikels als ein Konsens der Exegeten festgestellt wurde: Im NT gab es einen Pluralismus der Christologien, die aber zugleich denselben Glauben ausdrücken wollten. In gewissem Ausmaß hat es einen solchen christologischen Pluralismus immer gegeben, da (z. B. später im Gegensatz zwischen Thomismus und Skotismus) die Diskussion zwischen Alexandrien und Antiochien auf einer anderen Ebene weitergeführt wurde. Namentlich heute ist ein solcher Pluralismus möglich und, wie Dietrich Wiederkehr in einem 'theologischen Bericht' ausführlich betont, notwendig<sup>6</sup>. Diese Möglichkeit und Notwendigkeit könnten in einem Kapitel theoretischer Hermeneutik dargelegt werden, aber der Raum dieses Artikels läßt das nicht zu. Die folgenden Darlegungen selbst werden sie hoffentlich auf praktischer Ebene beweisen.

## 2. Allgemeine Kritik an Chalkedon

### a) „Chalkedon ist nicht biblisch.“

Dieser Satz kann auf den zweifachen Unterschied hinweisen, den wir oben zwischen Chalkedon und dem NT aufdeckten, auf den terminologischen und den perspektivischen Unterschied. Daß Chalkedon eine andere Terminologie als die biblische einführt, darf gewiß nicht als Kritik gelten. Erneuerung von Wörtern und Begriffen ist sogar sehr biblisch. Schriften des NT haben anderswo ungebrauchte Titel für Jesus benutzt (der Hebräerbrief: Hohepriester; der Jo-Prolog: Logos), ja die Anwendung atl Titel (Messias, Menschensohn usw.) auf Jesus ist bezüglich seines eigenen Selbstverständnisses wenigstens im großen und ganzen selbst schon eine bedeutende Erneuerung. Aber auch abgesehen davon, ist eine sprachliche und begriffliche Erneuerung immer gut, weil (und insoweit) sie zur Vermittlung derselben Botschaft unter einem geänderten Verstehenshorizont notwendig ist. Ist also der terminologische Unterschied zwischen NT und Chalkedon an sich kein Punkt der Kritik, der perspektivische Wandel ist das wohl. Auf ihm beruht m. E. sogar die fundamentalste Kritik an Chalkedon, was sich im folgenden zeigen wird.

Der Satz: „Chalkedon ist nicht biblisch“ kann aber noch etwas anderes bedeuten, nämlich, daß das Konzil hinter dem Reichtum der ntl Christologie zurückbleibt. Das tut es tatsächlich. Wenigstens 4 Themen (deren jedes wieder einen Reichtum von

<sup>6</sup> D. Wiederkehr, Konfrontationen und Integrationen der Christologie, in: Theologische Berichte, hg. v. J. Pfannmutter / F. Furger, Einsiedeln 1973, 11–119, bes. 19.

Aspekten hat) sind wohl ganz aus der Sicht der oben erwähnten chalkedonischen und konstantinopolitanischen Aussagen (aber nicht ganz aus denen des Nicaenums und Leos I.) ausgeschlossen: die Beziehung Jesu zu seinem Vater, die eigene Geschichte Jesu (die Erniedrigung und die Erhöhung des Sohnes Gottes), sein Heilswerk und seine Stelle im ganzen der Heilsgeschichte. Nun kann man aber auch das diesen Konzilien selbst nicht vorwerfen. Die Einleitung von „Neuner-Roos“ hat bestimmt recht, wenn sie sagt: „Nicht das gesamte Gut der Offenbarung ist in den Lehrurkunden enthalten“<sup>7</sup>. Doch ist der Vorwurf den vielen Theologien gegenüber geltend zu machen, welche die Beziehung der göttlichen und menschlichen Natur zum zentralen Thema machen, dabei das ursprüngliche Verhältnis Jesu zum Vater fast ganz übersehen und dann diese unio hypostatica in Soteriologie und Heilsgeschichte (mitsamt Eschatologie) noch kaum zur Sprache bringen, geschweige denn, daß sie diese in der Behandlung der unio hypostatica selbst beabsichtigen. Die Konzilien und den „Denzinger“ trifft kein Vorwurf, aber um so mehr die „Denzinger-Theologie“!

b) *„Chalkedon ist nicht biblisch, sondern hellenistisch.“*

Abgesehen davon, daß „hellenistisch“ kein Gegensatz zu „biblisch“, sondern zu „jüdisch“ ist, und daß das NT selbst teilweise schon hellenistisch redete und dachte, ist auch dieser Satz an sich keine gerechtfertigte Kritik. Eine Hellenisierung der christlichen Botschaft (in Sprache und Denkhorizont) ist gut und notwendig, ebenso wie heute eine Übertragung in das Denken der heutigen westlichen Welt (aber auch in das des Ostens, Lateinamerikas, Afrikas usw.). Zugleich mit einer solchen Übertragung droht aber immer eine Verfälschung, indem man vorschnell überträgt, gewisse Aspekte außer acht läßt, Voraussetzungen aus einer Kultur ohne kritische Befragung übernimmt usw. Deshalb sollten immer Hellenisierung der christlichen Botschaft und Enthellenisierung der übernommenen Begriffe und Voraussetzungen gleichen Schritt halten. Die ganze Frage der historischen Dogmenkritik ist, ob sie das getan haben. Liberal-protestantische Dogmenhistoriker wie Hernack haben schnell von einer „akuten Hellenisierung“ des Christentums gesprochen und diese als eine Verfälschung angeprangert. Heutige Historiker wie P. Henry, A. Grillmeier und R. Ricken<sup>8</sup> sind dagegen der Ansicht, daß eine solche verfälschende Hellenisierung vielmehr auf Seite der Häresien, zumal des Arianismus und des Monophysitismus zu finden ist und daß gerade die Konzilien enthellenisiert haben. Ihnen ist recht zu geben, und dennoch bleibt eine kritische Frage: War diese Enthellenisierung damals genügend? Oder genauer, genügt sie heute, damit wir das Christusgeheimnis aus der hellenisierten Tradition heraushören können? Eigentlich muß eine kritische Stellungnahme zu einer Kultur immer ungenügend bleiben, solange man im Rahmen dieser Kultur zu denken hat. Deshalb ist vielleicht unsere Zeit berufen, die christliche Tradition und namentlich die Christologie tiefergehend zu enthellenisieren, als das vorher möglich war, und zwar zugleich durch ein Zurückgreifen auf die Schrift und eine (abermals kritische) Begegnung mit unserem heutigen Verständnis.

c) *„Chalkedon denkt nicht funktional, sondern ontologisch; nicht relational, sondern ‚physisch‘; nicht historisch, sondern statisch.“*

Dieser Satz versucht die Punkte zu treffen, in denen wir gerade heute die Christologie enthellenisieren sollen. Tatsächlich denkt die ntl Christologie (am meisten die „implizite Christologie“ im Handeln und Sprechen Jesu selbst) funktional: Sie bezieht sich

<sup>7</sup> A. a. O. (s. Anm. 2), 21.

<sup>8</sup> P. Henry, Art. Hellenismus und Christentum, in: LTK<sup>2</sup>, V, 215—222; A. Grillmeier, Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Scholastik 33 (1958), 321—355, 528—558; F. Ricken, Das Homoeousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: Zur Frühgeschichte der Christologie, hg. von B. Welte, Freiburg 1970, 74—99.

auf Jesu Tun. Sie ist relational: Jesus bezieht sich auf den Vater und auf uns und bezieht uns in sein eigenes Verhältnis zum Vater ein. Sie ist somit auch historisch, das heißt bezogen auf Jesu und unsere Geschichte. Unsere heutige Christologie ist bestrebt, diese Eigenschaften wiederzugewinnen. Dazu hat sie nicht nur, wie unter a) gesagt wurde, Lücken zu füllen, sondern auch die chaledonischen Begriffe kritisch anzusehen.

Chalkedon kann als „physisch“ und statisch betrachtet werden, da die von ihm angewandten Begriffe der göttlichen und menschlichen Natur die Beweglichkeit der Geschichte nicht einschlossen. Es ist aber die Frage, ob der damalige, noch sehr vulgär-philosophische Naturbegriff diese schon ausgeschlossen hat. D. Wiederkehr sagt: „Wir dürfen die dogmatische Christologie nicht von jener späteren Periode her beurteilen, in welcher die seinsmäßigen Kategorien von Natur, Person, Union gar keine geschichtlichen Vorstellungen mehr evozierten“<sup>9</sup>. Damit hat er recht, aber es ist die Frage, ob nicht das festgehaltene Band mit dem Symbolum und der patristischen Theologie mehr als die chaledonischen Kategorien selbst heilsgeschichtliche Vorstellungen hervorriefen. Auf jeden Fall taten sie das, wie Wiederkehr selbst sagt, in späterer Zeit nicht mehr. Die Sicht auf eine Geschichte Jesu selbst, gerade als des Christus, ist in der Scholastik nicht mehr da (man denke an die Theorien über ihn als *comprehensor* mit einer schon vom Anfang an vorhandenen *visio beatifica*), noch weniger die Sicht von einer „göttlichen Geschichte“ Christi.

Es ist jetzt Brauch, die chaledonische Begrifflichkeit als „ontologisch“ zu kritisieren. Wörter, wie „ontologisch“, „seinsmäßig“ und „metaphysisch“ haben einen üblen Klang. Hier ist aber Nüchternheit geboten! „Sein“ ist nicht nur Wesen, Essenz, sondern auch Existenz, Selbstvollzug, Verwirklichung, Handlung, Geschichte. Es ist in seiner höchsten Form nicht Ding, sondern Subjekt, Person. Es ist, je nachdem es sich mehr verwirklicht, auch noch Relation und Gemeinschaft. So kann Ontologie selbst personal, relational, funktional und historisch sein. Ja, sie muß das alles sein. In einem solchen Sinn ist heute eine ontologische Christologie nicht überholt, sondern geradezu gefragt.

### III. Neuere, über Chalkedon hinausgehende Christologien

Die obige allgemeine Kritik an Chalkedon zusammenfassend, können wir sagen, daß die sich auf dieses Konzil stützende und sich auf die Ausarbeitung seiner Aussagen beschränkende Christologie der Erweiterung und Korrektur bedarf. Sie muß mit anderen, vor allem biblischen Themen ergänzt (a), aber zugleich auch stärker entthellenisiert (b) werden, indem ihre Begriffe, namentlich der Naturbegriff, und somit die in ihr vorausgesetzte Ontologie gründlich umgedacht werden (c). Das ist eine Aufgabe heute, ein Gebot der Stunde. Aber eine derart erneuerte Christologie ist nicht nur ein Ideal, sie ist in großem Ausmaß auch schon Wirklichkeit! Es können dazu eine Menge von Beiträgen in Artikeln und Büchern genannt werden, aber beschränken wir uns auf die wichtigsten systematischen Entwürfe.

Solche Entwürfe wurden im katholischen Denken vorbereitet in den skizzenhaften und ergänzungsbedürftigen Andeutungen des Pierre Teilhard de Chardin<sup>10</sup> und in

<sup>9</sup> A. a. O. (s. Anm. 6), 48.

<sup>10</sup> Eine Analyse der Christologie Teilhards und eine Situierung derselben im heutigen Selbstverständnis gibt Peter Schellenbaum, *Die Christologie des Teilhard de Chardin*, in: *Theologische Berichte*, Bd. II (s. Anm. 6), 223—274.

<sup>11</sup> Hauptsächlich sind die folgenden Artikel K. Rahners zu nennen: *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: *Schriften IV*, Einsiedeln 1961, 137—155; *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: *Schriften V*, Einsiedeln 1962, 183—221; *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, in: *Schriften VIII*, Einsiedeln 1967, 218—235; *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, in: *Schriften IX*, Einsiedeln 1970, 227—241; *Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu*, in: *Schriften X*, Einsiedeln 1972, 209—214; und auch sein Buchlein: *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.



den existenzialontologischen und geschichtlich-anthropologischen Überlegungen K. Rahners<sup>11</sup>. Beide Denker sehen die Menschwerdung des Sohnes Gottes (von Kreuz und Auferstehung wird weitgehend abstrahiert) als eine Vollendung kosmischer Entwicklung und menschlicher Geschichte, wobei aber (ganz betont bei Rahner) diese Geschichte nicht aus sich selbst den „absoluten Heilbringer“ hervorbringt, sondern ihn aus Gottes freier Zusage empfängt. Neuerdings hat Rahner diese und andere Gedanken in einer kurzen systematischen Christologie niedergeschrieben, die im selben Band vom Exegeten Wilhelm Thüsing bestätigt und befragt wird (ohne daß in diesem Buch der Dialog von Rahner weitergeführt wird)<sup>12</sup>.

Zuvor aber war auf protestantischer Seite der bisher wohl bedeutendste Entwurf systematischer Christologie erschienen: die *Grundzüge der Christologie* von Wolfhart Pannenberg<sup>13</sup>. Dieser Autor befürwortet (gegen Barth und Bultmann sich öfters der katholischen Apologetik annähernd) eine sich verantwortende Christologie. Andererseits ist er (Hegel und mehr noch Dilthey folgend) der Ansicht, daß Geschichte nur in ihrem Abschluß ihren Sinn zeigt und so sich rechtfertigt, oder theologisch gesagt: daß Gott nur am Ende der Geschichte sich als ihr Herr unwidersprechlich offenbaren wird. Deshalb wird in Pannenburgs Christologie zuerst Jesu Vollmachtsanspruch hervorgehoben, aber zugleich betont, daß dieser während dessen Erdenlebens nur proleptisch ist und in der Auferstehung von seiten Gottes bestätigt wird, da die Auferstehung Jesu eine Vorwegnahme der allgemeinen Auferstehung der Toten und somit des Endes der Geschichte ist.

Wie man sich auch zu diesem geschichtsphilosophischen und -theologischen Standpunkt verhält, auf jeden Fall ist dadurch die Christologie Pannenburgs als eine Insertion Jesu in die Weltgeschichte charakterisiert. Sie erfüllt die Ansätze Rahners, aber deutlicher als dieser denkt Pannenberg vom Ende der Geschichte her, dabei den apokalyptischen Denkhorizont der Schrift aufnehmend. Deutlicher auch geht seine Christologie vom Ende der Geschichte Jesu selbst aus und ist deshalb zuerst österlich. Erst nach seiner Rechtfertigung und nach einer Theologie des Lebens und Todes Jesu behandelt Pannenberg das Gottsein und Menschsein Jesu. Dabei fällt auf, daß Jesu göttliche Sohnschaft zuerst aus seiner Beziehung zum Vater abgelesen wird, so daß seine Einheit mit dem ewigen Sohn Gottes zuerst „indirekt“ offenbart wird. Weiteren Ansichten Pannenburgs bezüglich der chaledonischen Christologie werden wir auch bei Wiederkehr und Kasper begegnen und sie dort besprechen. Augenblicklich sei hier sein Entwurf als ein großartiger Versuch biblischer, relationaler und geschichtlicher Christologie erwähnt.

Andere Entwürfe aber stehen an seiner Seite. Zuerst ist hier Jürgen Moltmann zu nennen, der in seiner *Theologie der Hoffnung* das Verhältnis Jesu und insbesondere der Auferstehung Jesu zum Ende der Geschichte in ähnlicher Weise wie Pannenberg darstellt<sup>14</sup>. Nur wird bei Moltmann deutlicher hervorgehoben, daß der Auferstandene der Gekreuzigte ist. Moltmann hat dies in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* nicht nur mit einer revolutionären Geschichtsauffassung, sondern auch mit einer provozierenden und teilweise diskutablen Trinitätslehre verbunden<sup>15</sup>.

Im deutschen Sprachraum sind zwei weitere Christologien kath. Verfasser zu nennen, die die Gedanken Rahners und Pannenburgs verarbeiten. Die erste ist der „Entwurf einer systematischen Christologie“ von Dietrich Wiederkehr, der das 6. Kap. des

<sup>12</sup> K. Rahner / W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972; in dieser Zeitschrift rezensiert von F. Mussner: ThPQ 122 (1974), 181—184.

<sup>13</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969.

<sup>14</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1968.

<sup>15</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

Bandes III/1 von *Mysterium salutis* bildet, obwohl er an sich fast die Länge eines Buches hat<sup>16</sup>. Wiederkehrs „Entwurf“ setzt die im selben Band vorhergehenden Kapitel voraus, besonders die über „Christologie des Neuen Testaments“ von Rudolf Schnackenburg und „Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie“ von Piet Smulders.

Eine andere systematische Christologie katholischer Signatur (aber gleich wie bei Wiederkehr ökumenisch erschlossen) wird uns im neuesten Buch Walter Kaspers *Jesus, der Christus* dargeboten<sup>17</sup>. Anders als in der systematisierenden Darlegung Wiederkehrs handelt es sich bei Kasper um eine Darlegung der „ganzen“ Christologie, wobei Schriftexegese vorangeht und in den mehr systematischen Partien zugleich mit Patristik anwesend und wirksam bleibt. Ein kurzes Wort zu jedem der zwei Bücher.

Wiederkehr ist von Rahner und namentlich von Pannenberg beeinflusst und zitiert beide öfters. Pannenberg's Geschichtsverständnis vom Ende her, konkretisiert in der ‚Rückwirkung‘ der Auferstehung Jesu, wird aber bei Wiederkehr weniger betont. Um so mehr richtet sich seine Aufmerksamkeit auf die Zweinaturenlehre, wahrscheinlich weil er sich eben als kath. Theologe mehr zu einer Auseinandersetzung mit dem chaledonischen Dogma gedrängt fühlt. Dazu stellt er seinen Entwurf in den ganz weiten Rahmen des Verhältnisses Gottes zur Welt, das er biblisch-heilsgeschichtlich entfaltet. Gegen diesen Hintergrund schreibt er eine bejahende und zugleich erweiternde Reflexion auf Chalkedon: „Jesus als eschatologisches Ereignis Gottes und die Zweinaturenlehre“ (511–518), die ich für die beste halte, die ich kenne. Ohne einer ungeschichtlichen Vermittlung zu verfallen, kann er doch auf die positive Übereinkunft der ntl mit der chaledonischen Christologie weisen. Diese ist eine seinsmäßige Übertragung jener, gerade insoweit jene des eschatologische Handeln Gottes selbst in Jesus hervorhebt. „In diesem Selbstereignis Gottes kommt Jesus nicht bloß die äußerliche Funktion des Überbringers, des sprachlichen Kommentators, des außenstehenden und nachher beiseitetretenden Vermittlers zu – dann wäre immer noch die Ablösung der Vermittlung durch Unmittelbarkeit denkbar. Es ist aber das „durch“ der christologischen Vermittlung nichts weniger als die Gestalt von Gottes „Selbst“. Jesus handelt selber in einer inneren Rückbezogenheit auf den ihn sendenden und sich in ihm ereignenden Gott. Auf seine eigene menschliche Präsenz, auf sein eigenes menschliches Reden und Handeln überträgt sich die eschatologische Absolutheit von Gottes Heilszusage und -anspruch. *Die Geschichte von Gottes Selbstereignis ist die Geschichte Jesu und umgekehrt*“ (512).

Auf der anderen Seite sind aber die kritischen Differenzen zwischen ntl und chaledonischer Christologie nicht zu übersehen: Die „göttliche Natur“ verschleiert die personale und relationale Differenz zu dem ihn sendenden Vater; die „menschliche Natur“ wird, verglichen mit dem NT, eine „inhaltsarme Abstraktion“; die „hypostatistische Union“ hat die Tendenz als eine nur mit dem menschlichen Ursprung Jesu zusammenfallende Konstituierung der Wirklichkeit Christi aufgefaßt, statt als eine „gewirkte Geschichte“ verstanden zu werden (517). Man kann sagen, daß die langen Auseinandersetzungen Wiederkehrs in diesen Sätzen ihren Kern haben. Sein ganzer Entwurf versucht immer neu, Jesus als Sohn relational und geschichtlich darzustellen.

Wie schon Pannenberg, aber auch im Dialog mit der kath. Theologie, ersetzt er die beiden Naturen Christi durch zwei Relationen. Sie sind ja beide eine Relation der Herkunft, obwohl auf zwei Ebenen, der göttlichen und der menschlichen. Bei der Einigung entgegengesetzter Naturen war die Einheit mehr formal; jetzt aber, bei

<sup>16</sup> D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. v. J. Feiner / M. Löhrer, Bd. III/1, Einsiedeln 1970, 477–645.

<sup>17</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974.

dieser Analogie zwischen Sohn-Sein und Mensch-Sein, „ist die Einheit tiefergehend gefaßt. So ist verständlich zu machen, daß und wie die Person des ewigen Sohnes auch das Personsein des Menschen annehmen und ausüben kann, ohne daß wir zu einer nestorianischen Verdoppelung oder einer gespaltenen und getrennten Wirklichkeit Christi genötigt sind, ohne aber auch eine monophysitische Vermischung annehmen zu müssen“ (555). Es ist deutlich, daß Wiederkehr nicht monophysitisch denkt, da er überall Jesu unverkürzt als Mensch darstellt, hauptsächlich in bezug auf seine Geschichtlichkeit, während er andererseits den „sakramentalen“ Charakter schätzt, den die menschliche Geschichte Jesu in einer „Eine-Natur-Christologie“ hat (509, Anm. 33). Bezüglich der nestorianischen oder wenigstens antiochenischen Verdoppelung scheint es aber noch immer eine Frage, ob Wiederkehr diese mehr als verbal überwunden hat, solange er das Person-Sein und Sohn-Sein des Logos als eine ewige personale Präexistenz sieht (534–540), ohne es, gerade als Person-Sein, immer auf den Menschen Jesus zu beziehen.

Auch Walter Kasper arbeitet mit einer Rahmenvorstellung. Anders aber als bei Wiederkehr, ist diese nicht sehr von Pannenberg bestimmt und wird in betonter Polemik gegen Rahner ausgearbeitet. Am Ende des 1. Teiles seiner Christologie („Die Frage nach Jesus Christus heute“) entscheidet Kasper sich für eine Auffassung der menschlichen Geschichtlichkeit, wobei der Rahnersche „Vorgriff auf ein Unendliches“ weit mehr der Freiheit und deshalb der geschichtlichen Kontingenz offen bleibt als bei Rahner selbst. Das Unendliche, auf das der Mensch in seinem Selbstvollzug vorgreift, bleibt nach Kasper „offen, vieldeutig, ambivalent“, es kann pantheistisch oder theistisch aufgefaßt werden, aber auch „als Ausdruck einer letzten Absurdität des Daseins“ (66). Deshalb weist für ihn die Anthropologie nicht, wie bei Rahner, in solcher Weise auf Gott und einen „absoluten Heilbringer“ hin, daß wir dem Glauben nur entnehmen müssen, daß dieser Heilbringer Jesus von Nazareth ist. Dagegen sagt Kasper: „Die Anthropologie ist sozusagen die Grammatik, deren sich Gott zu seiner Selbstaussage bedient; die Grammatik ist aber als solche noch offen für vielerlei Aussagen; ihre konkrete Determination erfolgt erst durch das konkrete menschliche Leben Jesu. Wird diese Differenz nicht durchgehalten, dann kann sich in der Heilsgeschichte gegenüber dem transzendentalen Bewußtsein des Menschen im Grunde über das bloße Faktum hinaus, daß sich die Idee des absoluten Heilbringers in Jesus von Nazareth verwirklicht und nirgends sonst, eigentlich nicht viel Neues ereignen“ (61).

Auch abgesehen von dieser Polemik ist das Christusereignis für Kasper durch Geschichtlichkeit und Neuheit geprägt. Es wird dann auch im 2. Teil seines Buches im Anschluß an die heutige Exegese ausführlich beschrieben. Dieser Teil (von 113 Seiten) bringt viele Zusammenfassungen von Schriftgegebenheiten und Exegese über die Botschaft, die Wunder, den Anspruch, den Tod und die Auferweckung Jesu. Ein 3., noch längerer Teil (131 Seiten) handelt über ‚Das Geheimnis Jesu Christi‘, und darin finden wir das Anliegen, die chaledonische Christologie in den heilsgeschichtlichen Rahmen zurückzuverlegen und damit auch innerlich umzugestalten. Wie für Wiederkehr, ist auch für Kasper „Sohn“ oder „Gottessohn“ ein zusammenfassender Titel, ja eine Kurzformel des Glaubens an Jesus (191).

Zuerst über „Gottes Sohn in Niedrigkeit“ sprechend, betont Kasper, daß in der Schrift über Jesus Wesensaussagen gemacht werden, die aber doch im Dienst eines heilsgeschichtlichen Interesses stehen. Das ist kein Widerspruch, denn, so sagt er: „In der Geschichte bewährt und verwirklicht sich, was eine ‚Sache‘ ist. In diesem Sinn ist die Auferweckung Jesu die Bestätigung, Offenbarung, Inkraftsetzung, Verwirklichung und Vollendung dessen, was Jesus vor Ostern zu sein beanspruchte und war. Seine Geschichte und sein Geschick sind die Geschichte (nicht das Werden!) seines Wesens, dessen Auszeitigung und Selbstausslegung“ (194).

Dabei ist aber wohl dialektisch zu bemerken, daß insoweit sich hier nicht nur Bewährung und Bestätigung ereignen, sondern auch Verwirklichung und Vollendung, doch auch von einem Werden die Rede sein kann<sup>18</sup>. Bevorzugt Kasper aber den Terminus ‚Geschichte‘ vor ‚Werden‘, dann will er doch wohl die Geschichte Jesu nicht so auffassen, daß seine vorherige Kritik an Rahner, als könnte sich darin „eigentlich nicht viel Neues ereignen“, hier nicht anwendbar ist. Offenheit für wirklich Neues kommt nicht nur Jesu menschlicher Geschichte zu, sondern auch Gottes Geschichte in Jesus. Das wird dort von Kasper betont, wo er in erfreulicher Weise sich von dem von Papst Leo I. und vielen nach ihm ausgearbeiteten Gegensatz zwischen den beiden Naturen befreit. „Gott offenbart seine Macht in Ohnmacht; seine All-Macht ist zugleich All-Leid; seine zeitüberlegene Ewigkeit ist nicht starre Unveränderlichkeit, sondern Bewegung, Leben, Liebe, die sich selbst mitteilt an das von ihr Verschiedene“ (198).

Im 2. Kap. dieses 3. Teiles („Sohn Gottes von Ewigkeit“) wird dieser Gedanke ausgearbeitet; es ist aber die Frage, ob er voll zum Tragen kommt. Es handelt sich hier um die Präexistenz Christi. Kasper sagt zurecht: „Das Präexistenz- und Sendungsmotiv soll zum Ausdruck bringen, daß die Person und das Schicksal Jesu nicht im Zusammenhang innerweltlichen Geschehens ihren Ursprung haben, daß darin vielmehr auf innerweltlich unableitbare Weise Gott selbst gehandelt hat“ (205). Weil dieses Handeln Gottes eine definitive Selbstoffenbarung und Selbstzusage war, „gehört Jesus in die Definition des ewigen Wesens Gottes hinein“, sagt Kasper zurecht (207). Aber wie? Ist es schon deshalb ohne weiteres deutlich, „daß Jesus von Ewigkeit her Sohn Gottes und Gott von Ewigkeit her der ‚Vater unseres Herrn Jesus Christus‘ ist?“ (207). Ist das so undialektisch zu sagen?

Wenn Kasper weiter sagt: „das Wesen Gottes erweist sich als ein Geschehen“ (207), dann bleibt doch wenigstens die Möglichkeit, daß dieses göttliche Wesen geschehend sich ändert, zumal da, wie Kasper zuvor sagte, Gottes zeitüberlegene Ewigkeit keine starre Unveränderlichkeit ist, sondern sich mitteilende Liebe, oder, so könnte man sagen, weil Gottes Ewigkeit nicht nur zeitüberlegen, sondern auch unserer Zeit und Geschichte zugewandt ist (sowie seine All-Macht All-Leiden ist – offenbar mit uns –, ja seine Transzendenz zugleich Immanenz: 199). Dann aber ist es auch nicht ausgeschlossen, daß Gottes Wort oder Logos sich in seinem Gang durch die Geschichte wandelt. Es ist natürlich nicht zu übersehen, daß das Jo-Ev die Präexistenz dem ‚Ich‘ Jesu und das ganze NT sie dem Sohn zuschreibt. Vielleicht aber können wir doch etwas aus der (von Kasper übersehenen) Tatsache lernen, daß der Jo-Prolog den Logos erst nach der Fleischwerdung als Eingeborener andeutet (Jo 1, 14).

Kasper hat weiterhin im 3. Teil seines Buches ausgezeichnet (und noch ausdrücklicher als Wiederkehr) über Jesu *menschliche Person* geschrieben. Trotzdem möchte ich meine Frage an Wiederkehr hier wiederholen (noch etwas betonter, weil Kasper sich mit mir beschäftigt): Wäre es, um eine antiochenische Verdopplung zu vermeiden, nicht angebracht zu sagen, daß der Logos gerade dadurch Sohn ist und wird, daß er sich im Fleische dem Vater gegenüberstellt?

\*

Es war die Absicht dieses Artikels, den Leser in ein wichtiges Thema der heutigen christologischen Diskussion einzuführen. Dazu wurden zuerst die Aussagen des Kon-

<sup>18</sup> Auch „Werden“ ist ein nicht so eindeutiger Begriff, wie es oberflächlich scheint. Die Scholastik hat vor allem den Potenz-Charakter des Werdens hervorgehoben: *actus entis in potentia in quantum est in potentia*. Kasper, sich auf Nikolaus von Kues stützend, sagt aber: „Die Potenz dürfte... nicht als bloßes Sein-Können, sondern müßte als Können-Sein... verstanden werden“ (193, Anm. 2). Deshalb kann man auch „Werden“ nicht nur als Noch-in-der-Möglichkeit-Sein, sondern auch als Schon-auf-die-Wirklichkeit-hin-Sein verstehen, nicht nur als zu erfüllende Möglichkeit, sondern als sich ermöglichende Wirklichkeit.

zil von Chalkedon in ihrem Kontext vorgeführt (I), dann die Kritik an Chalkedon (II) und zuletzt die Versuche, die chalkedonische Christologie aus ihrer Enge herauszuführen (III). Natürlich könnte über alles mehr gesagt werden, aber der Artikel ist ohnedies schon lang geworden. Namentlich sollte aus den Werken von Rahner, Pannenberg, Wiederkehr und Kasper mehr hervorgehoben werden, um diesen Autoren gerecht zu werden. Einiges ist jedoch zum Vorschein gekommen, was das Anliegen Chalkedons weiterführt und dessen Botschaft in die heutige Gedankensprache überträgt. Das Anliegen Chalkedons war ein Ruf zur Treue und seine Sprache eine Herausforderung zu schöpferischer Neubesinnung.

Weil ich selbst an der Diskussion um Chalkedon beteiligt bin<sup>19</sup>, konnte ich der Versuchung nicht widerstehen, auch meine eigenen Fragen einzubringen, besonders Kasper gegenüber, der sich mit mir beschäftigt hat. Ich hoffe, noch einmal die Gelegenheit zu haben, mit eigenen Ansichten die Diskussion weiterzuführen. Die Christologie ist heute in Bewegung, aber wir alle hoffen Jesus Christus nicht weniger göttlich, nicht weniger menschlich und nicht weniger als eins zu bekennen als jenes große Konzil. Vor allem aber hoffen wir in unserer Theologie, dem Geheimnis der sich in Jesus schenkenden Liebe Gottes treu zu sein und somit dessen Verkündigung einen Dienst zu leisten.

---

<sup>19</sup> P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969; *ders.*, *Monophysitisches und dyophysitisches Sprechen über Christus*, in: *Wort und Wahrheit* 27 (1972), 252—264.