

Alternativen der heutigen Christologie

Es ist eine Neuheit der letzten Dezennien, daß Bücher über Jesus Christus in großer Zahl geschrieben werden und ihren Weg zum Leserpublikum finden. Solche Bücher sind nicht nur von Theologen verfaßt, und sicher nicht nur für Theologen und „fromme Leute“. Das Buch von K.-J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*¹, überrascht, indem es eine Menge gesellschafts- und kirchenkritischer Literatur vorführt, die sich auf Jesus beruft. Gesellschaftskritische Christologie wird uns in den Büchern der Befreiungstheologen Leonardo Boff und Jon Sobrino geboten; mit ihnen verwandt sind die christologischen Arbeiten Schillebeeckx². Schwerer in eine gesellschaftliche Richtung einzureihen sind die christologischen Versuche eines Kasper und Küng aus der Mitte der siebziger Jahre. Dennoch behalten diese Werke ihr Gewicht, weil darin Grundfragen sozusagen in Reinkultur erörtert werden. Rezente Maßnahmen und Äußerungen „Roms“ bestätigen, daß es hier um Entscheidungen geht, die wenigstens für das Christusverständnis der kath. Glaubensgemeinschaft wichtig sind. „Für wen haltet ihr mich?“ Für wen halten wir diesen Jesus, über den soviel geschrieben wird? Die Wichtigkeit dieser Frage soll meinen Beitrag rechtfertigen, in dem noch einmal, mit einer gewissen Distanz, alte und immer neue Fragen in der Christologie überprüft werden.

Ich beziehe mich hauptsächlich auf zwei Theologen, in deren christologischen Arbeiten heutige Fragen und verschiedene Antworten darauf deutlich werden: Walter Kasper und Hans Küng. Es sind hauptsächlich drei Veröffentlichungen, die hier zwar nicht völlig rezensiert, aber doch öfters zitiert werden sollen: Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974 (WK), Hans Küng, *Christ sein*, München 1974 (HK), Leo Scheffczyk (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975 (GF), besonders die in diesem Buch enthaltene Beiträge: W. Kasper, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, GF 141–170, H. Küng, *Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten?“*, GF 170–179, W. Kasper, *Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng*, GF 179–183.

„Es bleibt vor allem die Grundfrage, wie wir in einer heute verständlichen und vollziehbaren Weise von Jesus so sprechen können, daß die Identität des christlichen Glaubens gewahrt und doch seine Relevanz deutlich wird“, sagt Kasper (GF 165). Diese Grundfrage enthält für den Theologen, zumal für den kath. Theologen, viele Einzelfragen. Soll er zuerst „dogmatisch“ sprechen oder „biblisch“? Soll er Christologie „von unten“ treiben oder „von oben“? Soll diese Christologie „funktional“ sein oder „ontologisch“? Und schließlich, wie wird dann die Person Christi qualifiziert, als göttlich, menschlich oder gottmenschlich? Die in diesen Fragen enthaltenen Alternativen sollen im folgenden kurz besprochen werden.

¹ Benziger/Gerd Mohn 1978 (Ökumenische Theologie, 1).

² L. Boff, *Jesus Christ Liberator*, Maryknoll (NY) 1978; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, ib. 1978; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder 1975.

Biblisch oder dogmatisch?

Wie im Zitat von Kasper schon angedeutet wurde, geht es um die Identität und die Relevanz des Christusglaubens; anders gesagt, um dessen Wahrheit und Verständlichkeit. Wir müssen den wahren Christus bekennen, nicht einen Christus unserer Wünsche; diesen Christus müssen wir aber dann so verkündigen, daß er auf die tiefsten Fragen des heutigen Menschen eine Antwort ist. Das ist ein Problem aller Jahrhunderte gewesen. Seine Schärfe wurde besonders deutlich, als in der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh. nach dem Wort Albert Schweitzers Jesus mehr der Zeit der damaligen Forscher als seiner eigenen Zeit entsprach. Wir müssen nicht zu leichtfertig denken, daß unser Jahrhundert – etwa kraft „objektiver“ Forschungsmethoden – gegen diese Gefahr immun ist. Es liegt auf der Hand, daß eine ausgesprochen „engagierte“ Christologie, so wie die der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, besonders von dieser Gefahr bedroht ist. Ich kann das ruhig sagen, weil ich andererseits mein Vertrauen auf Theologen wie Leonardo Boff und Jon Sobrino dabei bekunden will.

Ganz allgemein ist über das Verhältnis von Objektivität und subjektiven Versuchen, von Wissenschaft und Engagement nur zu sagen, daß sie einander bedingen. Erst die Fragen einer Zeit, als zeitliche Form der Fragen des „ewigen Menschen“, stimulieren unsere Kenntnisnahme: Jesus Christus kann nur gekannt und bekannt werden, nachdem er befragt ist. Aber auf der anderen Seite ist er die Antwort, nicht durch eine bloße „Korrelation“, sondern nur wenn unser Fragen selbst sich „bekehrt“. Diese Behauptung wird aber erst interessant, wenn sie in einigen Punkten konkretisiert wird.

Bis jetzt stellten wir den heutigen Fragen das Christusbekenntnis gegenüber. Aber dieses ist schon – und war immer schon – von den Fragen und Anliegen einer jeweiligen Epoche mitgestaltet. Es ist nicht zufällig, daß wir es lieben, Jesus Christus als den Befreier, und die Byzantiner ihn als den Pantokrator zu sehen. Deshalb stellt sich nun eine konkrete Frage: Was hat den Primat im Ausgangspunkt unserer Christologie, das heutige Christusbekenntnis, ja die heutige Christuserfahrung, oder der „Ursprung“, der „historische Jesus“? Hier treffen wir verschiedene Auffassungen. Kasper sagt: „Ausgangspunkt der Christologie ist die Phänomenologie des Christusglaubens, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, verkündet und praktiziert wird“ (WK 30). Man kann verstehen, daß Küng hier etwas ironisch fragt: „Was gehört da alles hinzu?“ (GF 172). Ich möchte sagen: Dazu gehört sicher eine ekklesiologische Entscheidung. Inwieweit lassen wir z. B. die nicht-chalkedonischen Kirchen mitsprechen? Dann ist noch nichts gesagt über den Pluralismus des Christusglaubens innerhalb unserer römisch-kath. Kirche selbst, der etwa zum Ausdruck kommt, wenn man z. B. Küngs Christologie mit der von Louis Bouyer³ vergleicht.

Kasper nuanciert seine Worte über den Ausgangspunkt der Christologie dann auch, indem er hinzufügt: „Der eigentliche Inhalt und das letzte Kriterium der Christologie ist jedoch Jesus Christus selbst, sein Leben, sein Geschick, sein Wort und sein Werk. In diesem Sinn kann man auch sagen: Jesus Christus ist das primäre, der Glaube der Kirche ist das sekundäre Kriterium der Christologie“ (WK 30). Das bestätigt er in seinem Buch, indem er die von ihm genannte „Phänomenologie“ nicht ausarbeitet, sondern nach seinen methodologischen Überle-

³ L. Bouyer, *Le Fils éternel*, Éd. du Cerf 1974.

gungen unmittelbar zu „Geschichte und Geschick Jesu Christi“ übergeht. Auf der anderen Seite handhabt er doch seine These, daß diese Geschichte und dieses Geschick immer im Glauben interpretiert werden müssen, will man Christologie treiben, und er begründet diese These zu Recht damit, daß schon im NT dies immer so gemacht wurde. Man kann sich fragen, ob Küng in dieser Sache anders als Kasper vorgehen will. Mir scheint, daß das nicht der Fall ist. Ob die beiden Autoren dennoch implizit eine verschiedene Methode gebrauchten, kann erst deutlich werden, nachdem wir die Alternative abermals konkretisiert haben.

Der Christusglaube unserer Kirche wird, zumal in ihrer offiziellen Verkündigung und in der Theologie, weitgehend vom Dogma bestimmt, namentlich von dem des Konzils von Chalkedon (451). Daher jetzt die Alternative: Schrift oder Dogma? Für Kasper ist (wie wir hörten) Jesu Geschichte das primäre Kriterium, wobei das NT eingeschlossen ist; sekundäres Kriterium ist der Glaube der Kirche, der das Dogma miteinschließt. Küng sagt: „Auch für mich hat die nachbiblische kirchliche Tradition – ganz unabhängig von der Lösung der Unfehlbarkeitsfrage – die Funktion eines sekundären Kriteriums“ (GF 172). Der Zwischensatz aber und das ganze Buch Küngs zeigen, daß er das Dogma nicht so vom Herzen in sein Kriterium einschließt, wie das bei Kasper der Fall ist. Selbst habe ich einmal die These vorgelegt: „Die nachbiblische Tradition, und in ihr das Dogma, interpretiert die Schrift, wird aber auch wieder durch die Schrift interpretiert“⁴. Vielleicht werden sowohl Kasper als Küng eine solche These unterschreiben; doch habe ich den Eindruck, daß praktisch Kasper ihre erste und Küng ihre zweite Hälfte betont. Das gibt mir die Gelegenheit, zu sagen, was ich bei beiden Autoren als eine gewisse Einseitigkeit ansehe.

Es handelt sich dabei natürlich vor allem um die chalkedonische Definition. Sowohl Küng als Kasper sind darin einig, daß in ihr vieles aus dem NT ungesagt bleibt, z. B. das Mysterium von Kreuz und Auferstehung, das Verhältnis Jesu zu Gott, seinem Vater, und die ganze Aszendenz- und Pneuma-Christologie. Es ist ein großes Verdienst Kaspers, daß er in den letzten Partien seines Buches den Hl. Geist immer zur Sprache bringt und ihm im Wirken des erhöhten Christus eine zentrale Stelle einräumt. Wie steht es aber mit dem Verhältnis zwischen Chalkedon und den Texten des NT, welche von diesem Konzil wohl berücksichtigt werden? Ich meine, daß hier Küng und Kasper auseinander gehen, und hier habe ich für beide etwas zu bemerken. Für mich interpretieren Nikaia und Chalkedon die Schrift insoweit, daß sie die „hohe“ Christologie des Johannesevangeliums als normativ für unseren Christusglauben darstellen. Dabei kann ich nicht umhin, das Verhältnis zwischen Jesus und Gott auch als seinsmäßig, als eine Homo-usie einschließend, aufzufassen. Ich weiß nicht, ob Küng hier zustimmen würde. Über den Terminus „ontologisch“ sagt er: „Wenn mit ‚ontologisch‘ der Gegensatz zu ‚psychologisch‘ gemeint ist und ein Auseinanderklaffen von Person und Werk, Sein und Deutung, Glaubensinhalt und Glaubensvollzug abgelehnt werden soll, kann ich in der Sache zustimmen, auch wenn ich das Wort in diesem Zusammenhang nicht schätze“ (GF 176). Warum das letzte? M. E. weil Küng immer die Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons verabscheut, denn er fährt fort: „Wenn aber mit ‚ontologisch‘ faktisch doch eine hellenistische (und dann

⁴ Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas, in: P. Schoonenberg (Hg.), *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 58–110, S. 76.

vielleicht modern angepaßte) Ontologie gefordert werden soll, wie sie der traditionellen Zwei-Naturen-Lehre, der Seins- und Wesenschristologie zugrunde liegt, kann ich mit vielen anderen nicht zustimmen.“

In dieser Kritik der Zwei-Naturen-Lehre ist eine Kritik Küngs an Kasper enthalten, die teilweise auch die meinige ist. Hat Kasper genügend Chalkedon vom NT her interpretiert? Dieses sagt ungefähr alles Göttliche und alles Menschliche von Jesus aus, was Chalkedon zu bekennen lehrt (mit Ausnahme des *Terminus* „ὁμοούσιος“ und der Geburt aus dem Vater „vor allen Zeiten“); aber ist Kasper sich genügend bewußt, daß eine *Zweiheit* von Naturen im NT gerade *nicht* genannt wird? Chalkedon interpretiert das NT. Aber Chalkedon interpretiert es genau in einer theol. Situation, die für dessen Verfasser noch nicht da war. Es war die nachnizänische Lage, in der, nach der Bestätigung der Gottheit Christi seine Menschheit, nach dem ὁμοούσιος τῷ πατρὶ das ὁμοούσιος ἡμῖν zurückgewonnen werden mußte, eine Lage, die es notwendig machte, in zwei Termini das zu bestätigen, was das NT nur in einem Bild oder Begriff ausgedrückt hat.

Wenn Kasper, R. Schnackenburg zitierend, sagt: „In Joh 1,14 sei ‚die Zwei-Naturen-Lehre – noch unentfaltet – eingeschlossen‘; sie ‚kann im metaphysischen Denken der griechischen Väter legitim entwickelt werden‘“ (GF 181), dann kann ich dem nur mit Einschränkung zustimmen. Joh 1,14 kann auf den ersten Blick sogar besser monophysitisch interpretiert werden; es ist ja bemerkenswert, daß Kyrillos von Alexandrien diesen Text, namentlich in seinen Anathematismen, unaufhörlich gegen die Antiochener verwendet, während so viele Chalkedonier das „Fleisch geworden“ durch das „das Fleisch angenommen“ ersetzt haben. Chalkedon, und zuvor die Antiochener, haben ihre Zwei-Naturen-Lehre erst in der oben erwähnten theol. Situation aus Joh 1,14 entwickelt. Legitim? Ja, aber nur so, daß die Zweiheit der Naturen auch selbst legitim kritisiert werden kann. Der wichtigste Punkt einer solchen Kritik an Chalkedon oder an der aus Chalkedon abgeleiteten Christologie, ist m. E. in der Frage enthalten, ob diese Christologie notwendigerweise die Person Christi zu einer der zwei Naturen, nämlich der göttlichen, beschränkt. Mit dieser Frage aber sind wir schon bei den inhaltlichen Alternativen der Christologie angekommen. Doch zuvor sollen noch andere beachtet werden.

Christologie „von unten“ oder „von oben“?

In den *Grundfragen* richtet Kasper seinen Hauptangriff gegen eine Christologie, die nur „von unten“ vorangeht. Was soll man darunter verstehen? Auf jeden Fall verstehen weder Küng noch Kasper sie als eine Christologie, die nur den Menschen (den heutigen Menschen oder den Menschen überhaupt) zu ihrem Ausgangspunkt macht. Eine solche wäre ja nur eine auf Jesus angewandte Anthropologie. Nebenbei gesagt, auch K. Rahner treibt nicht eine so verstandene Christologie, wenn er diese als „sich selbst transzendierende Anthropologie“ (und umgekehrt die Anthropologie als „defiziente Christologie“) versteht⁵, denn Rahner will keineswegs den Menschen als sich *aus eigener Kraft* zum „absoluten Heilbringer“ entwickelnd sehen, sondern nur als offen für das freie Geschenk Gottes, das

⁵ Probleme der Christologie von heute, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, Benziger 1956, 169–222, S. 184, Anm. 1.

ein solcher Heilbringer ist. Soweit ich sehe, verstehen alle Theologen Christologie als eine Besinnung auf die einzigartige und einmalige Person Jesu von Nazareth. Nur innerhalb der Besinnung auf ihn ist der Unterschied zwischen Christologie „von oben“ und Christologie „von unten“ wirksam. Aber was bedeutet er dann? Zuerst muß gesagt werden, daß der Unterschied sich auf die *Kenntnis* bezieht, die wir von Christus haben. Also nicht auf das Wirken Gottes. Ob und inwiefern Jesus Christus „von oben“ kommt, Gottes Gabe und Tat ist, ist eine Frage, die durch den genannten Unterschied nicht berührt wird. Er kann ganz von oben gekommen und geschenkt worden sein, aber insofern er als Mensch in unserer Geschichte steht, doch nur von unten, d. h. aus seiner menschlichen Existenz heraus, kennbar sein, so daß unser Erkennen den umgekehrten Weg geht als Gottes Wirken (wie das, so scheint mir, bei jeder Gottesgabe der Fall ist). Das gilt sowohl für Jesus in seinem irdischen wie in seinem auferstandenen und verherrlichten Leben. Auch beim wechselseitigen Interpretationsverhältnis dieser beiden (das Kasper genau bestimmt: WK 43f) bleibt doch eine Übereinstimmung. Obwohl die Auferstehung (mehr noch als Jesu Predigt, seine Zeichen und sein Kreuz) eine Tat Gottes ist, kennen wir sie von unten, aus der menschlichen Erfahrung, welche die Jünger vom auferstandenen Menschen Jesus hatten, und aus ihrem menschlichen Zeugnis über diese Erfahrung. So ist es für mich – wie für Küng (GF 172) – dann auch unverständlich, wenn Kasper sagt: „Jede Theologie der Auferweckung als einer Tat Gottes . . . ist nur als pure Christologie ‚von oben‘ zu denken“ (GF 162). Gottes Tat und menschliche Erkenntnis gehen entgegengesetzte Wege. Dennoch muß das soeben Gesagte nuanciert werden. Es ist nicht möglich, daß Gottes Tat, gerade als „von oben“, ganz vom Bereich unserer Erkenntnis „von unten“ abwesend ist; sonst könnten wir nicht „von unten“ (und m. E. überhaupt nicht) sagen, daß Gott „von oben“ wirkt. Die Wirkung, die Präsenz Gottes ist in unserer Erkenntnis der kreatürlichen Wirklichkeit mitgegeben, wird mit-erfaßt und mit-affirmiert, ist wie eine implizite Intuition in ihr enthalten. Dieses implizit-intuitive Moment kann durch Reflexion ausdrücklich gemacht werden (das ist der Gang aller „Gottesbeweise“). Aber dieses Explizieren geschieht doch wieder „von unten“. Wir kennen Gott analog mittels von Begriffen, die unserer Welt entnommen sind; sogar der Begriff „oben“ entspringt unserer innerweltlichen Raumerfahrung. So ist unsere ganze Erkenntnis von Gottes Dasein, Präsenz, Wirkung, *insofern sie sich begrifflich ausdrückt*, „von unten“ oder unserer Welt entnommen. Offenbarung und Heilswirken Gottes machen davon keine Ausnahme. Gottes Heilspräsenz wird erfahren und zur Sprache gebracht (das ist ja Offenbarung), indem wir sie durch Begriffe ausdrücken, die unserer Welt und Geschichte entnommen sind. Christologie, insoweit sie begrifflich vorangeht, folgt dem selben Weg. Sie schließt vom Menschen Jesus auf seine Gottheit. (Natürlich wird dabei immer ein Gottesverständnis vorausgesetzt, aber eben das ist wieder „von unten“, aus dem AT und aus der Welt heraus, gebildet.)

Kann es dann gar keine Christologie „von oben“ geben? Ja doch, aber nur als eine Reflexion auf Christologie „von unten“. Jede Christologie „von oben“ verhält sich zu der „von unten“ wie eine „via expositionis“ zur „via inventionis“. Sie kann *nichts mehr* als eine Christologie „von unten“ enthalten, sie kann nur das darin Mitgegebene, das Implizite explizieren. Diese These kann sowohl positiv als negativ konkretisiert werden. Positiv besagt sie, daß die Dreieinigkeit Gottes nur vom Christusereignis, so wie es sich in unserer Welt abspielt, formuliert wer-

den kann⁶. Tatsächlich hat die Trinitätslehre immer von Worten Jesu oder Worten über Jesus ihren Ausgangspunkt genommen. Die Frage ist nur, ob eine Trinitätslehre, die *vor* der Christologie entwickelt wird, genügend „christologisches Material“ in sich aufnimmt. Auf jeden Fall möchte ich das manchmal propagierte Ideal einer trinitarischen Christologie durch das einer christologischen Trinitätslehre ersetzen. Das führt uns schon zur negativen Konkretisierung meiner Ansicht. Man kann niemals legitim „von oben“ her (etwa aus der Trinitätslehre heraus) etwas verneinen, was „von unten“ her bejaht werden muß. Nachdem man Jesus von Nazareth aus den Evangelien als eine menschliche Person anerkannt hat (bei allem, was diese Person unüberbietbar und göttlich macht), kann man ihm nicht nachher kraft des göttlichen Personseins des Logos ein menschliches Personsein absprechen, wie das in vielen spät- und neuscholastischen Theorien getan wird. Von solchen Theorien ist Küng natürlich weit entfernt. Aber auch Kasper renoviert sie nicht, denn nach ihm ist Jesus „im Logos und durch ihn eine menschliche Person“ (WK 294). Die Frage ist nur, wie er das versteht. Damit werden wir uns bald auseinandersetzen; zuerst aber eine andere Frage.

Funktionale oder ontologische Christologie?

Sprechend über Schrift und Dogma, begegneten wir einem Gegensatz zwischen Kasper und Küng, der jetzt genauer ausgedrückt werden soll. Es hat den Anschein, daß Küng dem chaledonischen Dogma etwas allergisch gegenübersteht. Was ihn aber dazu reizt, ist genau die „hellenistische Ontologie“ (sogar wenn sie „vielleicht modern angepaßt“ ist), „wie sie der traditionellen Zwei-Naturen-Lehre, der Seins- und Wesenschristologie zugrunde liegt“ (GF 176). Etwas später sagt er: „Eine ‚Einheit‘ zwischen Jesus und dem Vater ist also selbstverständlich zu bejahen. Aber diese Einheit muß, wie auch Kasper sagt, personal, relational, funktional verstanden werden und eben – anders als Kasper gern folgern möchte – nicht unbedingt ontologisch im Sinne einer (womöglich umgedeuteten) Zwei-Naturen-Lehre: gerade nicht als eine von vornherein gegebene ontologische Seinseinheit, die sich auch vom Johannesprolog oder vom Philipperhymnus her – beides Hymnen, nicht Dogmen! – nicht begründen läßt, sondern als eine geschichtlich zu verstehende *Offenbarungseinheit* oder . . . als *Aktionseinheit*“ (GF 176f). Diesen zwei Qualifikationen will ich ausdrücklich beipflichten, aber nicht Küngs Verbot, diese ontologisch zu interpretieren, und besonders nicht seinem Verbot, Ontologie oder Zwei-Naturen-Lehre weiter zu entwickeln (was er als „anpassen“ und „umdeuten“ disqualifiziert). Auch die hymnische Sprache des Johannesprologs zwingt uns nicht, die Sätze „das Wort *war* Gott“ und „das Wort *ist* Fleisch *geworden*“ als Metaphern oder Hyperbeln zu verstehen. Auch kann ich nicht umhin, die Offenbarungs- und Aktionseinheit zugleich als eine Seinseinheit aufzufassen, ohne dabei die klassische Zwei-Naturen-Lehre in allen Punkten zu unterschreiben. Die Grundfrage ist, was man unter „Sein“ versteht. In der philosophischen Sprache der Griechen ist das Verb „Sein“ eng verbunden mit seiner grammatikalischen Funktion als Kopula, und hat deshalb hauptsächlich die Bedeutung von So-sein, der-Fall-sein. So kann es bei Parmenides ganz

⁶ Alle Versuche, außerhalb des Christuserignisses Gottes Trinität (tiefer) zu verstehen (z. B. die psychologische Theorie Augustins) oder zu beweisen (Anselm, Richard von St. Viktor usw.: vgl. W. Simonis, *Trinität und Vernunft*, Frankfurt/M. 1972) müssen m. E. doch noch auf die Frage überprüft werden, ob ihr Resultat mit der in Christus offenbarten Trinität zusammenfällt.

statisch aufgefaßt werden, sodaß die Philosophie Platons und der platonischen Schulen im Hellenismus immer wieder die Frage zu beantworten versucht, inwieweit die Welt aus dem parmenidischen Sein und inwieweit sie aus dem heraklitischen Werden erklärt werden kann. Das statische, unveränderliche Sein hat dabei unbedingt einen Mehrwert über Werden und Veränderung. So wurde im hellenistischen Christentum Gottes Sein als unveränderlich aufgefaßt. Das Konzil von Nikaia bekennet den Sohn als göttlich und verurteilt deshalb, ihn als veränderlich (τρεπτός, ἀλλοίωτος) aufzufassen, was für das Konzil mit der arianischen Behauptung, der Sohn sei ein Geschöpf, zusammenfällt (DS 126). Gerade diese Entscheidung hat die Auslegung des chaledonischen Dogmas vereinseitigt. Es ist von daher nicht mehr möglich, eine *gegenseitige* Bedingung von Gottheit und Menschheit in Christus (eine wirkliche Peri-Chorese seiner Naturen) anzunehmen und zu sagen, daß der Logos im Fleische *selbst* leidet. Es ist jetzt auch notwendig, zu sagen, daß der Logos im voraus zur Menschwerdung schon völlig Person ist, sodaß die Menschheit das menschliche Personsein entbehrt. Sind das vielleicht die Punkte, welche Küng in der Zwei-Naturen-Lehre nicht annehmen kann? Auf jeden Fall kann ich sie nicht annehmen, und vielleicht auch Kasper nicht.

Deshalb will ich im „Sein“ Aktion und Werden einschließen. Sogar das Sein Gottes bewegt sich auf die Welt hin und in dieser Weise (aber nicht durch Vermehrung oder Minderung) ändert es sich. Das kann durch Einführung des Begriffs der „Präsenz“ verdeutlicht werden. Gott ist immer auf die Welt bezogen, ihr gegenwärtig in den Präsenzweisen des Wortes und des Geistes. Diese konzentrieren sich aber in Jesus Christus in der Weise, daß er der endgültig vom Geist Erfüllte wird, *der* Geisterfüllte und deshalb *der* Geistspender, – und daß er endgültig vom Wort Gottes besessen und in seiner ganzen Existenz getragen wird, der mit dem Wort Identifizierte ist, das fleischgewordene göttliche Wort. Küng sagt ganz zu Recht, „daß die Beziehung zwischen Gott und Jesus . . . von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist“ (HK 437). Kann das aber nicht zugleich bedeuten, daß Gott der Welt schon vom „Anfang“ an in der Präsenzweise seines Wortes gegenwärtig war, ja daß er in seiner Ewigkeit sich auf die Welt und auf seine Begegnung mit ihr in Jesus bezieht, und das gerade in seinem Verbum *incarnandum*? Das bringt dann nicht eine „Gottesgeschichte“ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen“ (HK 436) mit sich, sondern eine Geschichte Gottes auf Christus und uns hin, wie Küng sie selbst früher im Exkurs „Der Erlöser in Gottes Ewigkeit“ zu seinem Buch *Rechtfertigung* dargestellt hat⁷. Wie in einer solchen Sicht die Person Jesu zu betrachten ist, soll zum Schluß dieses Artikels noch angedeutet werden.

Göttliche oder menschliche Person?

Wir sind an die klassische Lehre, daß Jesus Christus eine göttliche Person und nicht eine menschliche Person ist, sosehr gewöhnt, daß wir göttliche und menschliche Person als einander ausschließend empfinden. In meinem Buch *Ein Gott der Menschen* habe ich mit der These angefangen, Jesus sei eine menschliche Person, habe aber damit nicht geendet. Im Gegenteil, ich habe die Frage gestellt:

⁷ H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 277–288.

„Kann er dann noch eine göttliche Person genannt werden?“ und mit dieser Frage 17 Seiten lang gerungen. Ich faßte meinen Gedanken dabei so zusammen: „Deshalb kann die Formel von Chalkedon, daß derselbe Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch ist, noch in die Worte zugespitzt werden, daß er göttliche Person und zugleich menschliche Person ist. Das ist keine Aufzählung von Personen, kein Dialog und keine Verschmelzung, sondern dieselbe Person ist göttlich und menschlich, und zwar eben als Person“⁸. Dennoch werde ich von J. Galot in einigen Veröffentlichungen und in einem Interview im Radio Vatikan unter die Arianer gerechnet⁹. Auch Kasper will mich auf die These festlegen, Christus sei „nur ein Mensch, in dem Gott in einmaliger Weise präsent ist“ (WK 289). Das hat wahrscheinlich darin seinen Grund, daß ich das gottmenschliche Personsein durch eine Umkehrung der Enhypostasie-Lehre erklärte. Nicht die menschliche Natur Jesu sei im Logos enhypostatisch, sondern umgekehrt der Logos in der menschlichen Wirklichkeit Jesu. Schon damals habe ich hinzugefügt, daß doch diese menschliche Wirklichkeit nicht dem Logos das Personsein mitteilt, sondern daß der Logos sich selbst zur Hypostase macht, indem er aktiv die menschliche Natur zur Hypostase macht¹⁰. Diese Einsicht brachte die Wahrheit der klassischen Lehre in meine Auffassung zurück, weshalb ich später öfters von einer *gegenseitigen* Enhypostasie gesprochen habe¹¹. Das wurde von vielen nicht beachtet¹², aber Kasper erwähnt die Modifizierung meines Standpunktes (WK 289), obwohl er später ihn doch wieder mit den Worten „eine Christologie der Gegenwart Gottes in der menschlichen Person Jesu“ wiedergibt (GF 164). Ich scheine also nicht deutlich genug gewesen zu sein und möchte darum noch einmal meinen Vorschlag kurz zur Sprache bringen.

Eine gottmenschliche Person ist natürlich nicht als eine Mischung zu fassen, welche ein Drittes, eine halb-göttliche, halb-menschliche Entität hervorbringen würde. Schon die Väter, die von einer „Mischung“ der Naturen sprachen, lehnten etwas Derartiges ab. Noch vielmehr taten es jene, die wie Johannes von Damaskus eine „Perichoresis“, ein Durch-einander-Gehen von Gottheit und Menschheit befürworteten. In einer solchen Perichoresis teilen sich die göttliche Wirklichkeit des Logos und die menschliche Wirklichkeit gegenseitig in ihren Eigenschaften, und das gerade dadurch, daß sie ganz sie selbst bleiben. Nun ist meine Behauptung, daß eine solche Perichoresis der Naturen eine gegenseitige Enhypostasie einschließt, so daß die Person Christi mit den beiden Naturen in ihrer Perichoresis identisch ist. So kehre ich zum alten Terminus „zusammengesetzte Person“ (ὑπόστασις σύνθετος) zurück, nur mit dem Unterschied, daß Christi menschliche Wirklichkeit selbst zu seinem Personsein beiträgt und nicht nur von der göttlichen Person „gehabt“ wird. Selbstverständlich bleiben dabei Gottheit und Menschheit unterschieden, aber gerade kraft ihrer unendlichen Verschie-

⁸ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Benziger 1969, 92.

⁹ J. Galot, *Vers une christologie nouvelle*, Gembloux 1971, 40; ders., *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Firenze 1979, 11–18; Interview: Kathpress 6. Dezember 1979, Nr. 245.

¹⁰ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, 90, Anm. 15 am Ende; mehr betont: ders. *Spirit Christology and Logos Christology*: Bijdragen 38 (1977) 350–375, S. 368.

¹¹ In einigen holländischen und englischen Veröffentlichungen; deutsch in: *Ich glaube an Gott. Eine Antwort an Prof. Dr. Klaus Reinhardt*: TThZ 81 (1972) 65–85, S. 83; *Trinität – der vollendete Bund*: Orientierung 37 (1973) 115–117, S. 116.

¹² R. Medisch, *Neues zur Christologie Schoonenbergs*: Theol. der Gegenwart 16 (1973) 52–53; A. Schilson – W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Herder 1974, 122.

denheit können sie derartig eins werden, wie es für geschöpfliche Wirklichkeiten (etwa Geist und Leib) unmöglich ist. Kasper sagt zu Recht: „Das an sich Unbestimmte und Offene, das zur menschlichen Person gehört, wird durch die Personseinheit mit dem Logos auf endgültige Weise bestimmt, so daß in Jesus durch die Personseinheit mit dem Logos die menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt“ (WK 294f). Ich möchte aber hinzufügen: Auch der Logos selbst hat eine Offenheit und bestimmt sich selbst auf endgültige Weise, indem er zugleich die Menschheit Jesu und sich selbst zu der einen Person des Gottessohnes macht. Der Logos *wird* Fleisch (er nimmt es nicht nur an), und gerade dadurch wird er Sohn.

Sprechend über Christologie „von oben“ und „von unten“, sagte ich, daß man von Christus her auf die Trinität Gottes schließt. Die oben vorgetragene Auffassung der Person Jesu Christi macht das konkret. Wir müssen jetzt sagen, daß der göttliche Logos vor der Menschwerdung auf eine solche Weise existiert, daß er in der Menschwerdung die Person des Gottmenschen werden kann. Ich will diesen Artikel nicht durch Zufügung einer Trinitätslehre noch einmal um einige Seiten verlängern, sondern nur kurz auf zwei Möglichkeiten weisen. Eine ist, daß wir den Logos vor der Menschwerdung nicht eigentlich als Subsistenz neben dem Vater, sondern nur als aus ihm ek-sistierend auffassen, als des Vaters „Ausdehnung“ zu uns, seine völlige Präsenzweise in der Welt, eben sein „Wort“. Die andere Auffassung wird dem Logos auch eine Subsistenz, eine Hypostase zuerkennen, aber keine Reziprozität im Verhältnis zum Vater: er ist sein personales Wort, aber selbst ist er (noch) nicht Antwort. Beide Auffassungen stimmen darin überein, daß erst in der Menschwerdung der Logos völlig des Vaters „Gegenüber“ wird, indem er Gott-Mensch wird, daß er im vollen Sinne des Wortes Gott der Sohn wird, indem er Gott-Mensch wird. Das schließt ein innergöttliches Werden ein, worüber oben schon etwas gesagt wurde und noch vieles zu sagen wäre. Ich wage es aber zu denken, daß viele Einwände verschwinden werden, wenn man ganz ernsthaft bedenkt, daß das Wort Fleisch *geworden* ist.



Die Alternativen der heutigen Christologie sind teilweise falsche Alternativen. Die Frage „Schrift oder Dogma?“ wird grundsätzlich gelöst, wenn man sie als einander interpretierend sieht, obwohl die Anwendung dieses Prinzips immer neue Fragen auf uns zubringt. Die Frage „Funktionale oder ontologische Christologie?“ ist ihrer Lösung nahe durch einen dynamischen Seinsbegriff, dessen Auswirkung aber niemals zum Abschluß kommt. In der Frage „Christologie von oben oder von unten?“ hat man sich m. E. für eine Christologie von unten zu entscheiden, insoweit es sich um begriffliche Erkenntnis handelt. Tut man das, dann wird vielleicht auch die Frage nach der Person Jesu dadurch gelöst, daß man diese ohne Einschränkung als eine gottmenschliche Person sieht. Ich hoffe, daß so unser Christusglaube sowohl integral als auch verständlich sein kann.