

Jesus Christus — Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit

Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie

Von Werner Löser

Wir setzen hier die wichtigsten Präexistenzaussagen der Schrift¹ und der großen Konzilien² voraus und halten uns an einige typische Entwürfe, die mit einer Ausnahme aus dem deutschsprachigen Raum stammen³. Die zum Teil längeren Zitate wollen einen unmittelbaren Eindruck von der Argumentationsweise der ausgewählten Autoren vermitteln.

Ablehnung der Präexistenz

Nachdem im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert — vor allem durch H. S. Reimarus — und im neunzehnten Jahrhundert — insbesondere durch D. F. Strauß (»Leben Jesu«, 1835/37) — die Präexistenz Christi als dem neuen, zweiten, mythologischen Interpretationssystem, das den historisch wahr-

¹ Vgl. G. Schneider, Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung. In: J. Gnllka (Hrsg.), Neues Testament und Kirche (=FS Schnackenburg). Freiburg 1974, S. 399–412 (dort weitere Literaturhinweise). Vgl. auch M. Hengel, Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn. In: H. von Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes. Düsseldorf 1975, S. 90 bis 111; ders., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen 1975; H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo. In: B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie (= QD 51). Freiburg 1970, S. 13–58; F. Mussner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (= QD 72). Freiburg 1975, S. 77–113.

² Vgl. z. B. die Glaubenssymbole von Nikaia (325; DS 125) und Konstantinopel (381; DS 150). Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen der biblischen und der konziliaren Christologie, vgl. z. B. F. Ricken, Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus. In: B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte ..., a. a. O., S. 74–99; A. Grillmeier, Jesus von Nazareth — im Schatten des Gottessohnes? In: H. U. v. Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«. Mainz 1976, S. 60–82; ders., Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu: H. Küng, »Christ sein«. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 196–243; K. Lehmann, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie. In: B. Casper u. a., Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. Freiburg 1976, S. 190–209; u. a. m. Neuerdings hat H. Dembowski, Einführung in die Christologie. Darmstadt 1976, bes. S. 69–111, die wichtigsten Etappen nachgezeichnet und die Hauptliteratur verzeichnet.

³ Unter den wichtigen und aufschlußreichen Ausführungen zur Präexistenz Christi konnte leider die von W. Kasper nicht ausführlich zu Wort kommen (Jesus der Christus. Mainz ²1975, S. 203–221). P. Schoonenberg (Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969) hat neuerdings seine christologischen und trinitätstheologischen Aussagen präzisiert und leicht korrigiert: Schoonenberg, Gott in der Prozeß-Theologie. In: »Theologie der Gegenwart« 18 (1975), S. 225–235.

ren Kern des Christusglaubens überlagert und verfälscht habe, zugehörig erklärt worden war, wurde sie in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts nochmals Zielpunkt radikaler Kritik. Drei Formen der Ablehnung zeichnen sich besonders deutlich ab.

A. von Harnack, der bekannteste und profilierteste Repräsentant des liberalen Protestantismus, sah in der Behauptung der Präexistenz Christi eine Verfälschung und Verarmung der »vollen menschlichen Persönlichkeit Christi«⁴. Nach ihm wirkte diese Vorstellung zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments aus dem Bereich des jüdisch-apokalyptischen Denkens in das Denken der ersten Christen hinein⁵. Später, insbesondere durch das Werk des Origenes, war es vorwiegend hellenistisches Vorstellungsgut, das dem Präexistenzgedanken das Gepräge gab⁶. Harnack denkt dabei besonders an die griechische Logosphilosophie, die, zur Logoschristologie geworden, den ursprünglichen Glauben an Jesus von Nazaret verdrängt habe. »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein«⁷.

R. Bultmann, ein Exponent der religionsgeschichtlichen Schule, interpretierte schon um 1920 die Präexistenzaussagen im Neuen Testament mit Hilfe des sogenannten gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos⁸. Auf diesem Wege sind ihm viele gefolgt. Nach Bultmann, der sich bei seinen Aussagen auf Reitzenstein, Bousset, Heitmüller u. a. stützt, existierte dieser gnostische Urmensch-Erlöser-Mythos bereits in vorchristlicher Zeit und wurde in heidenchristlichen, vor allem hellenistischen Gemeinden herangezogen, um das Leben Jesu zu deuten bzw. zu einem göttlichen hochzusteigern. Dabei wurden ihm jedoch mythologische Züge beigelegt. R. Bultmann hat 1959 die Grundzüge des Christusmythos einmal so beschrieben und beurteilt: Daß Jesus im mythologischen Sinn gesehen wurde, wurde vor allem deutlich

»in den heidenchristlichen Gemeinden, wo Jesus im metaphysischen Sinn als Gottessohn verstanden wurde, als ein großes, präexistentes himmlisches Wesen, das um unserer Erlösung willen Mensch wurde, das Leiden auf sich nahm, hin bis zum Kreuz. Solche Vorstellungen sind offensichtlich mythologisch, sie waren ja auch weit verbreitet unter den Mythologien der Juden und der Heiden und wurden dann auf die geschichtliche Person Jesu übertragen. Besonders die Vorstellung des präexistenten Gottessohnes, der in menschlicher Verkleidung in die Welt her-

⁴ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Nachdruck der 4. Aufl. 1909. Darmstadt 1964, S. 705.

⁵ Ebd., S. 115–119.

⁶ Ebd., S. 704 f., zum Ganzen auch die »Beigabe I: Zur Vorstellung von der Präexistenz«, ebd., S. 797–806.

⁷ Von Harnack, Das Wesen des Christentums. Leipzig 1901, S. 91.

⁸ Z. B. in R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium. In: *Εὐαγγελλίον*. Studien zur Religion und Literatur des AT und NT (= FS Gunkel) 2. Teil. Göttingen 1923, S. 1–26; aber darüber hinaus in vielen seiner anderen Schriften.

absteigt, um die Menschheit zu erlösen, ist Teil einer gnostischen Erlösungslehre, und niemand würde zögern, diese Lehre ›mythologisch‹ zu nennen«⁹.

Doch sei hier angemerkt, daß die Auffassung dieses Mythos in der religionsgeschichtlichen Schule erheblicher Korrekturen bedarf, wie C. Colpe und M. Hengel gezeigt haben¹⁰.

H. J. Schoeps attackiert als jüdischer Religionsgeschichtler scharf die neutestamentliche Sohn-Gottes-Christologie und den ihr zugehörigen Präexistenzgedanken. Er sieht deren wichtigsten Urheber in Paulus¹¹ und versucht, Jesus von Nazaret für das Judentum zurückzugewinnen. Dazu muß er jedoch aller Elemente, die ihn dem Judentum entfremden und die ihm von Paulus unbegründeterweise zugelegt wurden, entkleidet werden.

»Das Judentum der Zeit hat den Gedanken einer ideellen Präexistenz des Messias – besser seines Namens – sehr wohl gekannt. Der Name, modern gesprochen der Begriff, des Messias gehört zu den Einrichtungen, die von Gott bei der Schöpfung für die Erreichung des Weltzwecks vorgesehen waren. Aber eine reale Präexistenz des Messias, die es erlaubt hätte, mit Paulus von einer realen Gottmenschlichkeit des Messias oder auch des Menschensohnes zu sprechen, hat das Judentum – auch das hellenistische – niemals gelehrt«¹².

»Dieser Christus ist also eine übernatürliche Größe geworden und rückt in die Nähe gnostischer Himmelswesen, die auf die Erde herabsteigen . . . Dieser himmlische Christus scheint den geschichtlichen Jesus ganz in sich aufgesogen zu haben. Als präexistenter Gottessohn und Schöpfungsmittler ist er nahezu eine mythische Größe, deren Berührung mit der Erde und der irdischen Sphäre nur noch schwach ist. Der hier deutlich durchscheinende Mythos vom herabsteigenden Himmelswesen verweist in pagane Berichte hinüber und läßt sich nur sehr künstlich noch an jüdisch-hellenistische Weisheitsspekulationen anschließen. Die Jerusalemer synoptische Tradition weiß jedenfalls von Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft nichts. Hier sind im Anschluß an vorhandene nicht-christliche Vorstellungsformen des Mythos ganz neue Gedanken und Sachverhalte auf die Gestalt des *χριστός* Jesus übertragen worden . . . die judaistischen Kontrahenten des Apostels dürften dies alles mit fassungslosem Entsetzen aufgenommen haben, denn sie vertraten ja eine prophetologische Christologie, bei der das soteriologische Moment und die Vergottung des Messias gänzlich fortfällt. Die Judenchristen haben in Jesus immer nur den einzigartigen prophetischen Mann gleich Moses gesehen . . .«¹³.

⁹ R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. In: ders., Glauben und Verstehen IV. Tübingen 1967, S. 141–189 (hier: S. 145).

¹⁰ C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos. Göttingen 1961. M. Hengel, Der Sohn Gottes, a. a. O., beschreibt die Entwicklung der neutestamentlichen Sohn-Gottes-Christologie auf die Weise, die seine Distanz zu der gängigen, von der religionsgeschichtlichen Schule geprägten Sichtweise evident werden läßt.

¹¹ H. J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen 1959.

¹² Ebd., S. 154.

¹³ Ebd., S. 157 f.

Entscheidungen christlicher Theologie heute

Die neueren Bemühungen christlicher Theologen um eine sachgemäße Deutung der Präexistenzaussagen vollziehen sich also vor einem theologiegeschichtlichen Hintergrund, der die theologische Erkenntnis nicht gerade einfach erscheinen läßt. Auf der einen Seite kann man nicht leugnen, daß die Behauptung der Präexistenz Christi zu den Spitzenaussagen der neutestamentlichen und konziliaren Christologie gehört. Und als solche hat sie das in der Geschichte der Kirche wirksame Christusbild und die christliche Spiritualität mitgeprägt. Auf der anderen Seite kann man die Augen davor nicht verschließen, daß die Argumente derer, die die Geltung der Präexistenzaussagen bestreiten, von erheblichem Gewicht sind, nicht zuletzt auch darum, weil sie sich dem Horizont einpassen, der neuzeitlichem, kritischem Denken allein noch zugänglich zu sein scheint: dem Horizont endlicher Geschichte.

Bei dem Versuch, die Vielzahl der Auffassungen über den Sinn der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen systematischen Theologie zu ordnen, zeichnen sich drei Gruppen ab. Sie lassen sich wie folgt kennzeichnen:

Die erste Gruppe hält an der schultheologischen Überlieferung der biblischen und konziliaren Präexistenzaussagen fest, ohne sich von den modernen Infragestellungen berühren zu lassen. Die zweite geht auf diese so weit ein, daß sie die alten Präexistenzaussagen historisch relativiert und faktisch aufgibt. Die dritte sucht nach einer genuin christlichen Begründung der Präexistenzaussagen und geht damit den allein verantwortbaren Weg der Vermittlung, die aber nicht als schlechter Kompromiß zu verstehen ist. Die drei Gruppen unterscheiden sich sachlich dadurch, daß sie das Verhältnis von Christologie und Trinitätslehre verschiedenartig bestimmen.

a) Die Theologie der Schule

1. Die überlieferte katholische Schultheologie, die in einer charakteristischen Form lehrbuchmäßig in L. Otts »Grundriß der Dogmatik«¹⁴ zugänglich ist, setzt die Geltung der biblischen und dogmatischen Präexistenzaussagen voraus, vermeidet aber den Terminus »Präexistenz«. Er kommt in Otts Text nicht vor. Das ist vermutlich kein Zufall, sondern eher eine Folge der Auffassung von der Sache, um die es geht. Der Begriff »Präexistenz« impliziert eine Zusammengehörigkeit des Menschen Jesus von Nazaret mit

¹⁴ Freiburg ³1957. Die Darstellungen der kath. Dogmatik, die von Schmaus, von Pohle/Gierens/Gummersbach, von Diekamp/Jüssen, von Premm u. a. vorgelegt wurden, unterscheiden sich im Wesentlichen kaum voneinander. Das neue zweibändige Werk von M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*. München 1969/70, setzt allerdings wichtige neue Akzente.

dem ewigen Sohn Gottes, wobei dieser allein von der Geschichte Jesu her zugänglich wird. Die Schultheologie hält jedoch den umgekehrten Weg für den sachgemäßen. Das Eigentümliche ihrer Konzeption resultiert daraus, daß sie die Trinitätslehre vor der Christologie und weitgehend unabhängig von ihr entfaltet. Ott befaßt sich mit der Trinitätslehre innerhalb des ersten Hauptstücks, mit der Christologie innerhalb des dritten Hauptstücks. Da die Trinitätstheologie im Horizont der Aussagen über Gottes Unveränderlichkeit und Leidlosigkeit entwickelt wird, müssen die Beziehungen zwischen ihr und der Christologie minimal bleiben. Bei zwei Aussagen wird das besonders greifbar. Die eine ist die des Augustinus, »an sich« hätte jede der drei Personen der göttlichen Trinität Mensch werden können. Höchstens angemessenerweise sei es die zweite Person in Gott gewesen, die die menschliche Natur angenommen habe. Dies impliziert, daß die Präexistenz Christi mit dem Anteil, der der zweiten Person im Gefüge der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen zukommt, zusammenfällt. Leben, Werk und Schicksal Jesu von Nazaret bleiben dem ewigen Leben des dreieinen Gottes äußerlich; sie haben für die Bestimmung der Eigenart des ewigen Sohnes Gottes keine wesentliche Bedeutung. Die andere Aussage betrifft den Punkt, wo Christologie und Trinitätslehre dennoch unvermeidlich in Kontakt kommen: die Menschwerdung. Der »Zweck« der Menschwerdung entspricht einem »Ratschluß« des ewigen dreieinen Gottes. Aus dem Gesagten folgt, daß dieser Zweck nicht Gottes ewiges Sein betreffen kann, somit ganz auf die Seite der Schöpfung bezogen wird. Er wird primär – thomistisch – in der Erlösung des Menschen und sekundär – skotistisch – in der Verherrlichung Gottes gesehen. Diese Verherrlichung ist hier aber nicht als Offenbarung und Erweis der Herrlichkeit Gottes durch Gott selbst zu verstehen; das verherrlichende Subjekt ist vielmehr der Mensch Jesus, dessen Gott verherrlichendes Sein und Tun der höchste und letzte Zweck aller Werke Gottes ist.

Zusammenfassend läßt sich formulieren: Die Präexistenz Christi ist hier identisch mit dem Leben des Sohnes in der Ewigkeit des dreieinen Gottes, die aber ihrerseits von der Geschichte des menschengewordenen Sohnes, Jesu von Nazaret, weitgehend unberührt bleibt.

b) Ablehnende Systeme

Eine Reihe anderer Theologen, die in den vergangenen Jahren größere christologische Entwürfe vorgelegt haben, läßt sich kaum zu einer Gruppe zusammenfassen, da ihre Aussagen aus z. T. eigenständigen Ansätzen erwachsen und darum nicht einfach kongruent sind. Immerhin kommen sie darin überein, daß sie die überkommene Christologie und folgerichtig auch

die ihr zugehörige Präexistenzlehre mehr oder weniger konsequent ablehnen. Sie beschränken sich darauf, das Eindringen der Präexistenzvorstellungen in die neutestamentliche und altkirchliche Christologie historisch-kritisch zu erklären, dabei aber ihre Geltung für eine heutige Christologie zu bestreiten. So werden die Präexistenzaussagen zu zeitgebundenen und durch die Geschichte inzwischen überholten Interpretationsmodellen. An die Stelle der früheren Trinitätslehre und Christologie tritt eine »Jesulogie«, deren Gegenstand der Mensch Jesus ist. Das entspricht gleichzeitig der Methode, die das Feld der christologischen Forschung weithin beherrscht: der historisch-kritischen, die – konsequent und exklusiv angewendet – einen das Menschliche am Menschen Jesus überschreitenden Bereich gar nicht zu Gesicht bekommen kann. Eine Präexistenz Jesu im ewigen Leben des dreieinen Gottes wird abgelehnt, sein Bezug zu Gott ist nur insofern ein besonderer, als er Gott als seinen Vater, den er mit »abba« anredete, erfuhrt.

Zwei christologische Werke der jüngsten Zeit, H. Küngs »Christ sein«¹⁵ und E. Schillebeeckx' »Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden«¹⁶, sind dem soeben beschriebenen Argumentationstyp nah verwandt.

H. Küng befaßt sich innerhalb eines »Deutungen des Ursprungs«¹⁷ überschriebenen Kapitels ausführlich mit der Präexistenz Christi¹⁸. Dabei macht er sich die kritischen Überlegungen der liberalen protestantischen Theologie und der religionsgeschichtlichen Schule zu eigen. Nach ihm haben die Christen der neutestamentlichen Zeit die Präexistenzvorstellung herangezogen,

»nicht um über Gott und die Welt geseit zu spekulieren, sondern um den *einzigartigen Anspruch* dieses gekreuzigten und doch lebendigen Jesus sichtbar zu machen und für die christliche Praxis zu begründen«¹⁹.

Heute muß die Christologie den Anspruch Jesu anders verdeutlichen.

»Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer »Göttergeschichte« zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, können nicht mehr die unsren sein«²⁰.

Nach Küng sind die mythologischen Aussagen, die im Neuen Testament über Jesus gemacht werden, Interpretamente für die Einzigartigkeit seines Anspruchs.

»Die ganze Bedeutung des Geschehens in und mit Jesus von Nazareth hängt daran, daß in Jesus – der den Menschen als Gottes Sachverwalter und Platz-

¹⁵ H. Küng, Christ sein. München 1974.

¹⁶ E. Schillebeeckx, Jesus – die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975.

¹⁷ Christ sein, S. 426–453.

¹⁸ Ebd., S. 435–440.

¹⁹ Ebd., S. 436.

²⁰ Ebd., S. 436.

halter, Repräsentant und Stellvertreter erschien und als der Gekreuzigte zum Leben erweckt von Gott bestätigt wurde – für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat. Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorauxistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verlässlich, die Menschen unbedingt angeht«²¹.

E. Schillebeeckx spricht seine Ablehnung der Präexistenz-Aussagen nicht so direkt aus. Dem Blick auf das Ganze seines Entwurfs kann jedoch nicht verborgen bleiben, daß er sich in Wirklichkeit nicht weniger radikal äußert²². In der Wahl der Kategorie des »eschatologischen Propheten« für die umfassende Kennzeichnung des Lebens und des Werkes Jesu, und dies mit der deutlichen Absicht, eine für das jüdische Denken akzeptable Christologie vorzulegen, zeigt sich, daß Schillebeeckx bei der Relativierung der Präexistenzaussagen von Anliegen bewegt ist, die an die Ausführungen des jüdischen Religionsgelehrten Schoeps erinnern.

Nach Schillebeeckx konnten die Jünger Jesu zu dessen Lebzeiten lediglich die Vermutung haben, er sei der eschatologische Prophet. Nach seinem Tod aber erleben sie in einer Vergebungs- und Bekehrungserfahrung, daß Jesus lebt, und im Rückblick auf die nun überblickbare Totalität seines irdischen Lebens erkennen sie mit Sicherheit: Jesus war der eschatologische Prophet, und als solcher bietet er endgültiges Heil von Gott her an. Eben diese Erkenntnis bringen sie zur Sprache, indem sie ihn den »Sohn Gottes« nennen. Dieser Titel tritt seinerseits in verschiedenen Gestalten auf, worunter sich auch die Präexistenzaussage findet. Entscheidend ist nach Schillebeeckx, daß die »Sohn-Gottes«-Prädikation in all ihren Fassungen nur eine Funktion hat: das Leben und Wirken des Menschen Jesus zu kennzeichnen.

»In diesem Sinn sind ... alle sogenannten Hoheitstitel Jesu einschließlich ›Sohn Gottes‹ heilsgeschichtlich oder funktional – sogar in dem hoch-sapientialen Johannesevangelium mit seinem Präexistenzgedanken. Denn auf der Liste der Überlieferungen, in denen Johannes steht, war auch die Thora präexistent, vor aller Schöpfung bei Gott, während doch kein Jude die sapiential präexistente Thora als eine Art ›zweite göttliche Person‹ betrachtet hätte, nicht einmal Johannes hinsichtlich seines ›präexistenten Logos‹, den er mit Jesus von Nazareth identifiziert und lieber Sohn als ›Logos‹ nennt«²³.

²¹ Ebd., S. 439 f.

²² Vgl. zum Ganzen die ausführliche Analyse von Schillebeeckx' Jesus-Buch durch den Vf. in »Theologie und Philosophie« 51 (1975), S. 257–266.

²³ Jesus – Die Geschichte . . ., S. 482 f.

Aber nicht nur im Neuen Testament findet sich die Präexistenzaussage, sondern auch in den Symbola der ersten ökumenischen Konzilien. Schillebeeckx stellt fest, daß dort nur ein bestimmtes christologisches Modell – das johanneische – zur Norm erhoben wurde, und bedauert dies.

»Dadurch kamen die Möglichkeiten des synoptischen Modells in der Geschichte nicht zu ihrem Recht; das Modell wurde in seiner Dynamik gehemmt und begann zu den vergessenen Wahrheiten des Christentums zu gehören. Zwar ist unsere Zeit nicht durch eine vermittelnde kontinuierliche Tradition mit bestimmten vornizänischen Christologien verbunden, aber es gibt doch in unserer kulturellen und gesellschaftlichen Lebenserfahrung Faktoren, die ständige Fragen an die dominierende Geschichte der nizänischen Christologie stellen und dadurch Perspektiven eröffnen, die einen Ausblick auf vornizänische Möglichkeiten bieten«²⁴.

Nach Schillebeeckx ist die »Abba-Erfahrung« die »Seele« des Lebens und Wirkens Jesu, des eschatologischen Propheten. Diese Erfahrung ist die Erfahrung der Nähe des *einen* absoluten Schöpfergottes. Schillebeeckx spricht von dem

»Juden, Muslims und Christen gemeinsamen eifersüchtigen Eifer für das monotheistische Bekenntnis des einen Gottes. Zumindest muß man dieser Reaktion zunächst mit christlicher Sympathie begegnen; auch für Christen ist der jahwistische Monotheismus, in und aus dem Jesus selbst lebte, die Grundaussage des christlichen Credo. Vor diesem Hintergrund des jüdischen Monotheismus wird auch Jesu eigene Abba-Erfahrung interpretiert werden müssen«²⁵.

Schillebeeckx nennt eine Unterscheidung zwischen »heilsökonomischer« und »immanenter« Trinität sinnlos²⁶. Die »heilsökonomische« Trinität enthüllt sich bei näherem Zusehen als reduziert auf die »mystische« Verbundenheit²⁷ des Menschen Jesus mit Gott, dem Einen, dem Schöpfer, dem Vater²⁸. Im übrigen rechnet Schillebeeckx die trinitätstheologischen Aussagen der kirchlichen Tradition, aber auch die Interpretation, die er selbst ihnen zukommen läßt, zum Komplex der »second order assertions«²⁹. Demgegenüber bildet das Bekenntnis, daß Gott durch Jesus Heil wirkt, die »first order assertion«³⁰.

»Man ist schon *Christ*, wenn man die erste Überzeugung hegt, auch wenn es auf der Ebene der »second order«-Aussagen eine Fülle von näheren Präzisierungen geben kann. Die primäre und grundlegende Orthodoxie ist vor allem an den »first

²⁴ Ebd., S. 504 f.

²⁵ Ebd., S. 580.

²⁶ Ebd., S. 586.

²⁷ Ebd., S. 583; 598.

²⁸ Ebd., S. 579–598.

²⁹ Ebd. S. 482–486; ausdrücklich S. 596.

³⁰ Ebd., S. 485.

order-Aussagen zu messen. Die Geschichte des christologischen Dogmas liegt daher offensichtlich auf der Ebene der ›second order‹-Aussagen, wenn auch mit der Absicht und aus der Sorge, die ›first order‹-Aussagen sicherzustellen«³¹.

Ob es Küng und Schillebeeckx wirklich gelingt, die Einmaligkeit und universale Bedeutsamkeit Jesu zu wahren, muß bezweifelt werden. Der Verzicht auf die Trinitätstheologie als Kontext der Christologie nimmt dieser – konsequent zu Ende gedacht – sowohl ihre unverwechselbare Identität als auch ihre Relevanz für die Welt und ihre Geschichte.

c) Vermittelnde Systeme

Die Versuche der Theologen, die nunmehr zu erwähnen sind, kommen darin überein, daß sie die Christologie und die Trinitätslehre miteinander vermitteln: Der ermöglichende Grund der Christologie ist die Trinitätslehre; diese wird indes nur über jene zugänglich. Diese Versuche einer authentisch christlichen Begründung der Christologie und damit dann auch der Aussagen über Christi Präexistenz sind im übrigen der einzig gangbare Weg, sowohl die Geltung der biblischen und konziliaren Präexistenzaussagen unangetastet zu lassen als auch eine begründete Antwort auf die mehrfachen Ablehnungen der Präexistenzaussagen zu finden. Es fällt auf, daß einige der Autoren den Ausdruck »Präexistenz« nur sehr sparsam verwenden. Dies wohl darum, weil er dem unmittelbaren Wortsinn nach eine zeithafte Dimension impliziert, die doch keinesfalls in den Begriff der »Ewigkeit« eingetragen werden darf. Die theologischen Entwürfe, in denen der Präexistenzgedanke im Rahmen einer trinitarischen Christologie zur Sprache gebracht wird, sind nicht zuletzt von dem Anliegen getragen, die zumal von der Philosophie des deutschen Idealismus angestoßene Frage, wie das Absolute und die Geschichte miteinander vermittelt gedacht werden können, aufzugreifen und einer Lösung entgegenzuführen³².

K. Rahner und W. Pannenberg lassen sich bei ihren Entwürfen stark, wengleich in unterschiedlicher Weise von den Systemen der idealistischen Philosophie, besonders Hegels und Fichtes, inspirieren. H. U. von Balthasar setzt dagegen Akzente, die gleichzeitig die Diskontinuität zu den philosophischen Entwürfen des Idealismus herausstellen.

K. Rahner entfaltet die Christologie im Horizont der Gnadentheologie, in deren Zentrum der Begriff der »Selbstmitteilung« Gottes steht. Was er zur Präexistenz sagt, ist transparent auf diesen Ansatz hin.

³¹ Ebd., S. 485.

³² Vgl. dazu z. B. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz 1965; ders., *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*. In: »Evangelische Theologie« 33 (1973), S. 366 bis 384.

Gott ist trinitarisch *als* sich mitteilender. Die Selbstmitteilung macht es möglich, ja notwendig, von drei »Subsistenzweisen« des einen Gottes zu sprechen³³.

»Insofern er als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angekommen ist, nennen wir ihn wirklich und in Wahrheit »Heiliges Pneuma«, »Heiligen Geist«. Insofern eben dieser eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins streng als er selber für uns in Jesus Christus da ist – er selber und nicht eine Vertretung –, nennen wir ihn »Logos« oder den Sohn Gottes schlechthin. Insofern eben dieser Gott, der als Geist und Logos so bei uns ankommt, immer der Unsagbare, das heilige Geheimnis, der unumfaßbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist ist und sich als solcher behält, nennen wir ihn den einen Gott, den Vater. Insofern es sich bei Geist, Logos-Sohn und Vater im strengsten Sinne darum handelt, daß Gott sich selbst und nicht ein anderes, von ihm Unterschiedenes gibt, ist im strengsten Sinne von Geist, Logos-Sohn und Vater in gleicher Weise zu sagen, daß sie der eine und selbe Gott in der unbegrenzten Fülle der einen Gottheit, im Besitz des einen und selben göttlichen Wesens sind. Insofern die Gegebenheitsweise Gottes für uns als Geist, Sohn und Vater einerseits nicht dieselbe Gegebenheitsweise bedeutet, insofern wirklich in der Weise der Gegebenheit für uns wahre und wirkliche Unterschiede gegeben sind, sind diese drei Gegebenheitsweisen für uns streng zu unterscheiden. »Für uns« sind Vater, Sohn-Logos, Geist zunächst nicht dieselben. Insofern aber diese Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes für uns die wirkliche Selbstmitteilung Gottes als des einen, alleinigen und selben Gottes nicht aufheben dürfen, müssen die drei Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes ihm, dem einen und selben, an ihm selbst und für ihn selbst zukommen«³⁴.

Nach Rahner ist also die immanente Trinität die ökonomische. Aus dem Gesagten ergibt sich der mögliche Sinn von »Präexistenz«. Sie wird im strengen Sinn nicht von Jesus von Nazaret ausgesagt, sondern ist ein Aspekt des sich-mittelnden Gottes selbst. Sie bedeutet seine »geschichtliche Aussagbarkeit«, »die gerade so, Gott immanent und wesentlich zugehörig, immanent trinitarisch ist«³⁵. K. Rahners Trinitätslehre erinnert an die modalistische. Das rührt von seinem geistphilosophisch geprägten Seinsverständnis her. Das sich der Schöpfung und in ihr dem Menschen Jesus von Nazaret gnädig zuwendende absolute Subjekt »präexistiert«. Die Frage, die an Rahners Christologie gestellt werden muß, lautet: Ist es hier in zufriedenstellender Weise gelungen, die konkrete Geschichte Jesu Christi mit dem ewigen Gott und seiner gnädigen Selbstmitteilung zu vermitteln?

³³ Vgl. dazu vor allem K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: *Mysterium Salutis II*. Einsiedeln 1967, S. 317–401. Die vorliegenden Aussagen beziehen sich auf Texte in: ders., *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1976.

³⁴ *Grundkurs des Glaubens*, S. 141 f.

³⁵ Ebd., S. 297.

W. Pannenberg setzt beim Begriff der Selbstoffenbarung Gottes an³⁶. In ihm treffen biblische, insbesondere jüdisch-apokalyptische, und idealistische, vor allem Hegelsche Anliegen aufeinander. Das volle Offenbarwerden Gottes ist ein oder besser: *das* entscheidende endzeitliche Ereignis. Von diesem Gedanken aus führt Pannenberg in drei Schritten zur Erkenntnis der Gottheit Christi, die ihrerseits den Präexistenzgedanken impliziert:

1. »Das Christusgeschehen ist nur insofern Offenbarung Gottes . . ., als es den Anbruch des Endes aller Dinge bringt. Darum ist die Auferweckung Jesu von den Toten, in der sich das allen Menschen bevorstehende Ende im voraus an Jesus ereignet hat, das eigentliche Offenbarungsgeschehen.«
2. »Der Begriff der Selbstoffenbarung schließt ein, daß es nur eine einzige Offenbarung geben kann.«
3. »Der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes enthält schon den Gedanken, daß der Offenbarer und das Offenbarte identisch sind. Gott ist sowohl das Subjekt, der Urheber seiner Selbstoffenbarung, als auch ihr Inhalt. Von einer Selbstoffenbarung Gottes im Christusgeschehen zu reden, heißt also, daß das Christusgeschehen, daß Jesus zum Wesen Gottes selbst gehört«³⁷.

Diese in der Auferstehung offenbar werdende Zusammengehörigkeit Jesu mit Gott kann nun nicht erst in diesem Ereignis entstanden sein.

»Durch die Auferweckung . . . ist nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch der Wirklichkeit nach entschieden, daß Jesus mit Gott eins ist, und zwar nun rückwirkend, daß er auch schon zuvor mit Gott eins war«³⁸.

Dieses »Schon-zuvor« meint zunächst das vorösterliche Dasein des irdischen Jesus, dann aber auch die der Zeit des irdischen Weges vorausliegende Einheit Jesu mit dem ewigen Wesen Gottes³⁹.

»Wir gewinnen damit vom Offenbarungsgedanken her einen Zugang zum Verständnis der alten Vorstellung der Präexistenz Jesu. Diese erscheint zumindest als sinnvoller *Ausdruck* für ein auch von uns festzuhaltendes Sachinteresse, eben für die volle Zugehörigkeit Jesu zum ewigen Gott. Die Offenbarungseinheit Jesu mit dem Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, drängt vorstellungsmäßig auf den Gedanken hin, daß Jesus als »Sohn Gottes« präexistent ist«⁴⁰.

Nach Pannenberg wurde der Präexistenzgedanke aus genuin christlichen Vorstellungen entwickelt, wobei der Titel »Sohn Gottes« eine entscheidende vermittelnde Rolle gespielt hat. Freilich berührte der Präexistenzgedanke

³⁶ W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 21966; außerdem ders., Das Glaubensbekenntnis – ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart. Hamburg 1972 (=Siebenstern TB 165), S. 52–77.

³⁷ Grundzüge . . ., S. 127 f.

³⁸ Ebd., S. 135.

³⁹ Ebd., S. 150–158.

⁴⁰ Ebd., S. 150.

sich sekundär mit verschiedenen Strömungen in der damaligen hellenistischen Welt. Zwar hält Pannenberg die Unterscheidung des ewigen Sohnes vom Menschen Jesus trotz ihrer engen Zusammengehörigkeit für unabdingbar⁴¹ und formuliert er, der Unterschied, den Jesus zwischen sich und dem Vater festgehalten habe, gehöre auch zum Wesen, das heißt zur Gottheit Gottes; dennoch ist zu vermuten, daß es nach Pannenberg über die ökonomische Trinität hinaus eine immanente nicht gibt⁴². Der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft besitzt nach Pannenberg insoweit bleibende Geltung, als er sich von dem beschriebenen offenbarungstheologischen Ansatz her begründen läßt⁴³.

Pannenberg vollzieht die Christologie im Zusammenhang universalgeschichtlicher Fragestellungen, die aus der Philosophie Hegels stammen. Letztlich stehen Pannenberg's Ausführungen zur Präexistenz Christi in Funktion dazu. Die kritische Frage an Pannenberg lautet: Schlägt dieser theologische Entwurf nicht notwendig in ein identitätsphilosophisches System um, wenn sein Angelpunkt: die Auferweckung Jesu, die als das Ereignis der vollen Selbstoffenbarung Gottes begriffen wird, als ganz und gar mit der Geschichte vermittelt und das heißt dann auch als »historisch beweisbar« vorausgesetzt wird? Die Gefahr rückt dann nahe, daß auch die Präexistenzaussagen zu Elementen einer Theorie der Universalgeschichte werden und also im letzten ihres theologischen Charakters entkleidet werden.

Das Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars ist ebenfalls von der Absicht getragen, das Ganze der Wirklichkeit, die Einheit des Absoluten und der Geschichte zu denken. Für ihn gibt es nur einen Weg, dies auf nicht-panteistische Weise zu tun: den christlichen. Dieser Weg ist dem Menschen aber nur darum beschreitbar, weil er vom absoluten Gott in Freiheit eröffnet worden ist und der Mensch sich durch Gottes Gnade immer neu auf ihn stellen kann. Betritt er diesen Weg, so wird ihm die Erkenntnis zuteil, daß das Absolute von ganz anderer Art ist, als er es sich vorzustellen geneigt war. Es ist nicht das neuplatonische Eine, sondern der dreieine Gott: Vater, Sohn, Geist. Es ist weniger absoluter Geist (als absoluter Ineinsfall von Sein und Bewußtsein) denn absolute Liebe, zu der die Gemeinschaft zwischen Menschen bei aller grundsätzlichen Unähnlichkeit dennoch das geeignetste Vergleichsbild ist. Von Balthasar weiß genau um die Problematik dieses Ansatzes:

»Er ist ebenso einfältig wie der parallele Versuch Richards von St. Victor in seinem ›De Trinitate‹, der hinter die augustinische Einsicht zurückfällt, daß die innergöttlichen Hervorgänge ... innerhalb der einen göttlichen Substanz bestenfalls nach

⁴¹ Ebd., S. 154 f.

⁴² Ebd., S. 159 f.

⁴³ Ebd., S. 169.

dem Gleichnis der immanenten Akte des menschlichen Geistes (Erkenntnis, Wille), nicht aber nach zwischenmenschlichen Akten gedacht werden dürfen. Thomas von Aquin hat in seiner Summa Theologica die letzten Konsequenzen aus dem augustinischen Ansatz gezogen . . .

Das begrifflich einwandfreie thomanische System – das sich bewußt ist, nur eine Annäherung an ein unlüftbares Mysterium zu sein – krankt wie der ganze augustinische psychologische Ansatz an der Schwierigkeit, Relationen im Innern der göttlichen Substanz nicht als Beziehungen zwischen Personen einsichtig machen zu können. Ferner muß es die Übernahme des platonischen ›bonum diffusivum sui‹, der göttlichen Selbsthingabe, auf die opera Trinitatis ad extra einschränken, da der Sohn zunächst ›nach der Weise der Erkenntnis‹ hervorgeht, und erst der Geist ›nach der Weise der Liebe‹. Wie kann hier ein Satz wie der aus den Abschiedsreden: ›All das Meinige ist dein und all das Deinige ist mein‹ (Joh 17, 10), der natürlich eine Aussage preisender Liebe ist, als der Ausdruck eines immanent trinitarischen Verhältnisses verstanden werden? Wird hier nicht einfach die Zuhilfenahme des ›modernen personalistischen Denkens‹ notwendig, das ›die Beziehung eines Ich zum Du als der Person wesentlich zugehörig‹ ansieht? Selbst wenn im geschöpflichen Bereich Personen nicht mit dieser Relation gleichgesetzt werden können, ›so wird doch hier die Möglichkeit sichtbar, die unerschaffene Person als reine Beziehung auf ein Du zu fassen, weil das göttliche Sein reine Aktualität ist‹ (L. Scheffczyk, Der eine und dreifaltige Gott. Mainz 1968). Und geschöpflich gesehen ist die volle Entfaltung der immanenten Akte einer Person erst die Folge eines inter-personalen Anrufs, einer Hingabe . . .«⁴⁴.

Die personalen Relationen im trinitarischen Gott sind nach von Balthasar konkret Relationen der Entäußerung, der Kenosis. Der Vater, der ewige Sohn und der Heilige Geist kennen auf je ihre Weise diese Kenosis. Dies ist die Möglichkeitsbedingung für die Menschwerdung und dann auch für den Kreuzestod des menschengewordenen Sohnes Gottes. Im Blick auf Gott den Vater zitiert v. Balthasar häufig den Satz des Origenes: »Vielleicht ist auch der Vater nicht ohne *πάθος*« (in Mt 17, 17). Die Eigenart des präexistenten Sohnes aber läßt sich keinesfalls unabhängig von seinem irdischen Weg, der am Kreuze endete, beschreiben. Darum ist der Sohn »das seit Grundlegung der Welt geschlachtete Lamm« (Apk 13,8), – ein Zitat, das sich in v. Balthasars Schriften häufig findet. In aller Behutsamkeit versucht er, auch des Heiligen Geistes Kenosis-Erfahrung zu beschreiben:

»Die Mysterien der innergöttlichen Ausgänge bleiben für uns unentschleierbar, keine Analogie aus Schöpfung und Heilsökonomie reicht hin, um eine ungebrochene Aussage über das trinitarische Leben zu gestalten. Am verwirrendsten ist die *heilsökonomische Umkehrung des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist*: während der Geist innergöttlich aus dem Vater und dem (oder durch den) Sohn hervorgeht,

⁴⁴ H. U. von Balthasar, Pneuma und Institution. In: ders., Pneuma und Institution (= Skizzen zur Theologie IV). Einsiedeln 1974, S. 201–235, hier: S. 202, Anm. 1.

wird der Sohn durch den Geist Mensch und durch denselben Geist in seiner Sendung geleitet. Als der, der sich in der Selbstentäußerung seiner Gottgestalt unter den Willen des Vaters stellt, läßt er auch den vom Vater ausgehenden, vom Vater verfügt den Geist über sich die Macht einer Regel des väterlichen Willens gewinnen, um diesen auf ihm in Fülle ruhenden Geist am Ende seiner Sendung in Tod und Auferstehung (und Eucharistie) aus sich ausströmen zu lassen: sowohl zum Vater hin (in deine Hände . . .) wie zu Kirche und Welt hin (damit hauchte er sie an . . .). In dieser Umkehrung wird aber deutlich, daß der Geist innerlich am ökonomischen Geschehen beteiligt ist: sofern auch der Geist, der die führende Rolle in der Menschwerdung übernimmt – der Sohn *läßt* sich verfügen – und den Willen des Vaters (und darin des dreieinigen Heilsbeschlusses) zur Befolgung präsentiert – der Sohn gehorcht dem Vater im Heiligen Geist –, auf einen Aspekt seine Gottgestalt verzichtet: das überschwengliche Produkt der Liebe zwischen Vater und Sohn zu sein⁴⁵.

Nach v. Balthasar hat das Axiom, Gott sei einfachhin unveränderlich, bisher die theologische Einsicht in das Unterscheidende des christlichen Gottesverständnisses versperrt. Dieses kulminiert in der Aussage »Gott ist Liebe« (1 Joh 4), wobei die Liebe als die in der trinitarischen Kenosis sich ereignende je größere Herrlichkeit Gottes zu verstehen ist⁴⁶.

» . . . es geht . . . um die alles entscheidende Wende in der Sicht Gottes, der nicht primär »absolute Macht«, sondern absolute »Liebe« ist, dessen Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in seiner Preisgabe sich kundtut, so daß diese Souveränität sich jenseits dessen ausbreitet, was sich innerweltlich als Macht und Ohnmacht gegenübersteht. Gottes Enttäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe«⁴⁷.

Dieser Text macht auch deutlich, daß v. Balthasar an einer, wenn auch noch so schwer präzis bestimmbareren Differenz zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität festhält. Täte man es nicht, so wäre Gottes und auch der Schöpfung Freiheit nicht mehr denkbar.

Entscheidend ist es nach v. Balthasar, daß man den historischen Kreuzestod Jesu und das ewige Leben des dreieinen Gottes nicht unvermittelt und unabhängig voneinander sich ereignen läßt. Das Gegenteil ist richtig: Der Kreuzestod ist eine, ja *die* äußerste Möglichkeit in der (Über-)Geschichte des dreieinen Gottes. Genau hier ereignet sich definitiv, und zwar nicht nur für die Welt, sondern auch für Gott selbst die Wahrheit des Gottseins Gottes, das in der Liebe besteht⁴⁸.

⁴⁵ Ebd., S. 223 f.

⁴⁶ Vgl. dazu W. Löser, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie von H. U. von Balthasar. In dieser Zeitschrift 4/75, S. 410–424.

⁴⁷ H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*. In: *Mysterium Salutis* III/2. Einsiedeln 1969, S. 133–326, hier: S. 147.

⁴⁸ Vgl. dazu z. B. H. U. v. Balthasar, Warum ich noch ein Christ bin. In: ders./J. Ratzinger, *Zwei Plädoyers*. München 1971, S. 9–53; hier: S. 42 f.

Der Sache nach, wenngleich nicht sehr ausdrücklich, ging es zuletzt stets auch um die Präexistenz Christi. Ein letzter Text, der in manchem an Pannenberg's Gedankengänge erinnert, zeigt, daß der Präexistenzgedanke ansichtig und zugänglich wird vom Ereignis der Auferweckung Jesu her. Diese erscheint als die göttliche Bestätigung des Anspruchs Jesu, in seiner Person und in seinem Wort sei das Reich Gottes im Kommen.

»Der überhebliche Anspruch wird gerechtfertigt und bestätigt. Und wenn Jesu Anspruch nur erhoben werden konnte mit dem Bewußtsein, daß er mit der totalen Ablehnung und dem Hinauswurf aus Israel bezahlt werden mußte, einem totalen Scheitern also, war auch das Kreuz mitgerechtfertigt. Der ganze Mensch Jesus – und zu einem Menschen gehört sein Lebensversuch wie sein Scheitern im Tod – wurde in Gottes ewiges Leben eingeborgen. Das aber hieß nun: nicht nur das Aktiv-Leistende, auch das Passiv-Erduldete des Menschen ist, von Gott aus betrachtet, wertvoll . . .«⁴⁹.

In v. Balthasars trinitarischer Christologie begegnet der Terminus »Präexistenz« selten, aber das, was in ihm gemeint ist, ist ihr ganz und gar unentbehrlich⁵⁰.

Die vorgestellten sechs christologischen Entwürfe befassen sich auf je ihre Weise mit den biblischen und konziliaren Präexistenzaussagen. Der Abstand zwischen diesen Entwürfen ist zum Teil groß. Man sieht nicht, wie er überbrückt werden könnte. Und dies, obwohl es sich bei der Frage nach dem Sinn der Präexistenzaussagen doch wahrhaftig nicht um ein folgenlos bleibendes Nebengebiet der Christologie und von daher der ganzen Theologie handelt! Im Gegenteil: An der Art und Weise, wie die Präexistenz Christi gefaßt wird, entscheidet sich, wie die Theologie von Gott und vom Heil des Menschen zu sprechen hat.

⁴⁹ Ebd., S. 33 f.; vgl. im übrigen zur Christologie von Balthasars im Ganzen H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz H. U. von Balthasars*. Frankfurt/Bern 1975.

⁵⁰ Es wäre an dieser Stelle aufschlußreich, andere christologische Entwürfe, die ebenfalls die trinitarischen Dimensionen des Christereignisses zur Sprache bringen, mit v. Balthasars Ausführungen zu vergleichen. Man könnte dabei denken an K. Barths trinitarische Christologie (in *Kirchl. Dogmatik I*, S. 311–514), an E. Jüngels *Theologie* (z. B. »Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität«. In: »*Zeitschrift für Theologie und Kirche*« 72 [1975], S. 353–364), an J. Moltmanns *Kreuzestheologie* (bes. »Der gekreuzigte Gott«. München 1973), an W. Kaspers christologischen Entwurf (vgl. Anm. 3) und schließlich an L. Bouyers »*Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie*«. Einsiedeln 1976.