

Chalcedon heute

Von Leo Scheffczyk

Das Fortleben im Glauben der Kirche

Das Konzil von Chalcedon (451), das vierte der Allgemeinen Konzilien, gehört zu den Stützen, die »das feste Gerüst im Wachstum des Christentums«¹ bilden. Noch anlässlich seines 1500jährigen Gedächtnisses im Jahre 1951 konnte klar werden, daß es auch die Kirche der Neuzeit wie ein hochragender Pfeiler stützt und trägt². Heute dagegen kann man sich fragen, ob dieser Pfeiler nicht zu brechen oder zu bröckeln beginnt. Die manchem naheliegende Antwort mit einem schlichten »Ja« dürfte jedoch zu vorschnell und unbedacht gehalten sein. So ist etwa zu beachten, daß das Zweite Vatikanische Konzil sich an entscheidender Stelle auf die frühchristlichen Konzilien beruft³ (die ja als Einheit gesehen werden müssen). Der Glaube der frühen christologischen Konzilien tritt auch dort hervor, wo ihre Namen nicht genannt werden. So zeugen die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über Christus »das fleischgewordene Wort«⁴, »den Gottessohn und Menschensohn«⁵, »den wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen«⁶ vom Geist des Konzils von Chalcedon, der auch heute (wie könnte es anders sein!) in den Gläubigen webt und lebt. Wie könnte man auch übersehen, daß etwa in der Feier der Gemeindemesse am Fest der »Erscheinung des Herrn« das Geheimnis des »eingeborenen Sohnes« gepriesen wird, »der dir (dem Vater) gleich in ewiger Herrlichkeit als wahrer Mensch leibhaft und sichtbar erschienen ist«; oder daß es am Tag von »Christi Himmelfahrt« heißt: »Wir feiern . . . den Tag, an dem unser Herr Jesus Christus, dein eingeborener Sohn, unsere schwache, mit seiner Gottheit vereinte Menschennatur zu deiner Rechten erhoben hat«; oder daß in der Präfation am Fest der »Verkündigung des Herrn« das Wunder gerühmt wird, daß »durch die Kraft des Heiligen Geistes die Jungfrau dein ewiges Wort empfing und das Wort Mensch wurde in ihrem Schoß, um unter uns Menschen zu wohnen.« Die Kirche und die Gläubigen in ihr haben die Wahrheit des Konzils von Chalcedon nicht vergessen, das ja nach dem Verständnis der Väter des Konzils

¹ Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart (hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht), 3 Bde. Würzburg 1951/1954, I, S. V.

² Ein Beweisdokument dafür ist die Enzyklika Pius' XII. »Sempiternus rex« vom 8. September 1951.

³ *Unitatis redintegratio*, 13.

⁴ *Dei Verbum*, 4.

⁵ *Lumen gentium*, 5.

⁶ *Ad gentes*, 6.

wie auch der nachfolgenden Kirchengeschichte nur die Heilige Schrift zusammenfaßte und auf einen bestimmten Punkt hin wie in einem Brennspiegel konzentrierte⁷. Sie atmen in dieser Wahrheit und können sich nicht vorstellen, wie man außerhalb dieser vom Geheimnis des »wahren Gottes und wahren Menschen in der Person des Sohnes« erfüllten Atmosphäre überhaupt atmen könnte.

Aber das Leben der Kirche vollzieht sich in verschiedenen Ebenen und Dimensionen, die sich nicht immer zu einer idealen Einheit zusammenfügen. Wenn man von der Ebene des Glaubens auf die der Theologie, der Glaubenswissenschaft hinüberwechselt, so ändert sich auch das Bild. Doch ist es nicht so, daß es sich gleich zu seinem Nachteil änderte oder entstellte würde. Im Gegenteil: es gibt einen theologischen Bereich, in welchem dieses Bild in jüngster Zeit schärfer ausgeleuchtet, tiefer erhellt und zu gereifterem Verständnis gebracht werden konnte. Es ist der Bereich der geschichtlichen Erforschung des Konzils.

Die Hinwendung zu Chalcedon im geschichtlichen Denken

Schon in dem verdienstvollen Werk, das in den Tagen der 1500jährigen Gedächtnisfeier des Konzils seine Erstveröffentlichung erfuhr, wurde zwar mit der Exaktheit der kritischen Geschichtsschreibung auf die zeitlich-politischen Bedingtheiten, auf die Zweideutigkeiten des menschlichen Kräftespiels um dieses Konzil wie auch auf die Tragik der danach aufbrechenden Spaltungen hingewiesen, aber es wurde auch die außergewöhnliche Bedeutung des Konzils anerkannt: »Treue zur apostolischen Überlieferung, Mäßigung in seinen Formulierungen, Klarheit und Eindeutigkeit seiner Glaubensentscheidung: das macht Chalcedon zur klassischen Schule christlichen Geistes«⁸.

Die Anerkennung der bleibenden Leistung des Konzils ist in der Folgezeit nicht geringer geworden, sie ist eher noch gewachsen. Bemerkenswert an dieser Zustimmung ist vor allem der Umstand, daß sie die konfessionellen Standpunkte übergreift. So beleuchtet der evangelische Dogmengeschichtsschreiber B. Lohse die schwierige Aufgabe des Konzils, zwischen den Extremen einer Vergöttlichung des Menschen Jesus (Monophysiten) und der Aufspaltung der Einheit in zwei Subjekte oder Personen zu vermitteln, um dann bezüglich der Lösung zu erklären: »Es ist . . . nicht ganz leicht zu sagen, ob das Chalcedonense der antiochenischen (die zur Trennung neigte) oder der alexandrinischen (welche die Einheit betonte) Christologie nähersteht. Von

⁷ Zur Verbindung zwischen der Heiligen Schrift und den Aussagen des Konzils stellt der Exeget R. Schnackenburg fest: »So dürfte sich ein von Gott gewiesener Weg abzeichnen, der nicht sogleich aber doch in legitimer theologischer Fortbildung, Klärung und Abwehr zum Bekenntnis des Chalcedonense hinführt«. Das Konzil von Chalkedon III, S. 667.

⁸ Ebd., I, S. VII.

beiden hat es das Entscheidende übernommen, und doch hat es die Einseitigkeiten der beiden christologischen Konzeptionen sorgsam vermieden«⁹. Im Hinblick auf »die Fülle der zur Debatte stehenden Fragen hat das Chalcedonense demnach eine sehr besonnene Entscheidung getroffen«.

Ein anderer evangelischer Dogmenhistoriker überträgt die Anerkennung auch auf die im Kern stehende Glaubensformel selbst und hebt hervor: »Die getroffene Entscheidung erkannte sowohl die Einheit als auch die Unterschiede in Christus an und bejahte somit ausdrücklich die kirchlich-theologische Tradition, innerhalb deren seit Paulus, Johannes und Ignatius von Antiochien dementsprechend einhellig gelehrt worden war.«¹⁰

So ist in der Aussage des Konzils sowohl Beharrung und Fortschritt, Kontinuität und Diskontinuität anerkannt, jene beiden Größen, ohne die keine geistige Leistung zu erbringen ist, aber auch das geistige Leben (wie das Leben des Glaubens) niemals auskommt. Dabei wird auch gesehen, daß das vorzügliche Verdienst des Konzils in der weisen Beschränkung auf das Zentrum und auf das »eine Notwendige« in der Auseinandersetzung bestand. Wo dieses Zentrum getroffen war, konnten – im Bild gesprochen – die unausweichlich auftretenden Unschärfen und Verwischungen »an den Rändern« in Kauf genommen werden. Dies wird um so unvoreingenommener zugegeben, als das Konzil nicht die Absicht verfolgen konnte (was nie in der Intention einer kirchlichen Lehrentscheidung liegt), das Geheimnis der Person Jesu Christi, eines der tiefsten Mysterien des Glaubens, in Begriffen und Worten für das menschliche Denken dingfest zu machen. Es wußte um das letztlich Unsagbare der gottmenschlichen Einheit in Christus. Es stellte sich aber auch der Verpflichtung zu sprechen angesichts der Erkenntnis, daß der Glaube vor einem solchen Geheimnis nicht einfach verstummen könne, weil sonst der Unglaube und der Falschglaube herrschen würden. Deshalb wies es in verhältnismäßig schlichten Worten auf die Mitte des in der Person Christi verankerten Heilsglaubens und verkündete, daß Christus Einer ist, aber zugleich Gott und Mensch. Freilich hat das Konzil diesen Kerngehalt auch unter Hinzuziehung bestimmter, in der damaligen Geisteswelt vorhandener Begriffe ausgedrückt. So sprach es genauer von den zwei Naturen in Christus und der einen (göttlichen) Person: »Wir lehren alle einstimmig, daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei. Der eine und selbe ist vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leib. Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach, ›er ist uns in allem ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen‹ (Hebr 4, 15). Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um

⁹ B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte. Stuttgart 1963, S. 98.

¹⁰ K. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Gütersloh 1965, S. 93.

unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebälerin, der Menschheit nach geboren: 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«¹¹.

An dieser Aussage, an der ein evangelischer Historiker auch die »meisterhafte Sprache«¹² rühmt, ist die Verwendung einer gewissen philosophischen Begrifflichkeit nicht zu verkennen.

Hier setzt nun eine heftige Kritik der »öffentlichen Meinung« in der Kirche an. Sie wird gleichsam in drei Richtungen und auf drei Linien vorgetragen. Die eine führt zu der Behauptung, daß an dieser Stelle die griechische Philosophie (der sogenannte Hellenismus) die christliche Glaubensaussage verfremdet hätte und daß Chalcedon als Sieg des fremden Hellenismus über das von der Kirche zu hütende Offenbarungswort zu werten sei. Eine andere Kritik (scheinbar weniger hart und mehr entschuldigend, aber in den Konsequenzen ebenso bedenklich) möchte nachweisen, daß das Konzil in der Enge und Fixiertheit seines geistigen Horizontes gar keine anderen Ausdrücke gebrauchen konnte und so aus einer geistigen Zwangslage heraus sprach (die heute natürlich gebrochen werden müsse). Schließlich geht ein letzter kritischer Einwand dahin, daß in dieser philosophischen Denkweise, die nur um das Wesen Jesu Christi kreise, gar kein religiös-heilhaftes Interesse zum Ausdruck gebracht werde, sondern sich nur die Freude der Griechen an philosophischer Spekulation beweise.

Gerade im Hinblick auf diese Einwände hat die dogmengeschichtliche Forschung, die ihre kirchliche Orientierung nicht aufgibt (aber ohne eine solche vermag man in der Theologie überhaupt keine Wahrheit zu finden), zu tieferen Einsichten geführt, welche diese Kritik auf das notwendige Maß zurückführen oder sie sogar gegenstandslos machen. Es kann natürlich nicht bezweifelt werden, daß die Begriffe »Natur« und »Person« nicht aus der Heiligen Schrift genommen sind, ja, nicht genommen werden konnten (weil der Streit ja um gewisse Schriftaussagen ging). Aber sie waren auch nicht einer bestimmten philosophischen Richtung entnommen, die man gar als die *hellenistische* bezeichnen könnte. Dazu war das Spektrum der damals im Umlauf befindlichen Philosophien viel zu groß und uneinheitlich. So meinte »Natur« im Sinne des Chalcedonense vorzüglich die Wirklichkeit, die Realität des Gottseins und des Menschseins, »Person« aber das eine Subjekt oder den *Einen*, in dem sich die beiden Wirklichkeiten ungetrennt und unvermischt zusammenfanden.

¹¹ Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche. Regensburg 1957, S. 130.

¹² B. Lohse, S. 99.

Wie man hier also bezüglich der einzelnen Begriffe nicht von der förmlichen Übernahme griechischer Philosophie sprechen kann (die »Griechen« hatten keine lebendige Vorstellung von der »Person«)¹³, so kann man erst recht die Wahrheit als solche nicht zur Ausgeburt des hellenistischen Denkens machen. Der Hellenismus kannte nämlich durchaus Zwischenwesen zwischen Gott und Welt, die gleichsam die Verbindung zwischen dem fernen, unzugänglichen Gott und der niedrigen materiellen Menschenwelt herstellen sollten. Er konnte aber die Vorstellung nicht annehmen, daß Gott als Person sich mit einem menschlichen Sein zu einer vollkommenen Einheit zusammengeschlossen hätte. Wie wenig die christliche Wahrheit von der Menschwerdung Gottes »griechisch« war, zeigt die Reaktion wahrer griechischer Philosophen auf die sich bildende christliche Lehre. Der Grieche Kelsos (am Ende des 2. Jahrhunderts) bezeichnete den Glauben an eine Herabkunft des Sohnes Gottes in die Menschheit als »schandbar«, und der Neuplatoniker Porphyrius († 305), der bereits alle spezifisch christlichen Wahrheiten (wie Jungfrauengeburt und Auferstehung) ohne Kenntnis des modernen Weltbildes (!) leugnete, machte den Christen in ihrer Auffassung von der Menschwerdung gerade dies zum Vorwurf, daß sie damit die griechische Weltanschauung von der immer neuen Manifestation des »göttlichen Logos« in der Menschheit zerstörten. Mit Recht hat A. Grillmeier deshalb festgestellt: »Je eindeutiger das Christentum seinen Glauben an Christi Gottheit aussagte, um so schwieriger wurde es, damit die Hellenen zu gewinnen; je deutlicher es sich zur Menschwerdung dieses Sohnes Gottes bekannte, um so törichter benahm es sich in den Augen der Philosophen.«¹⁴ Er kann deshalb mit vollem Recht auch davon sprechen, daß das Konzil von Nikaia, auf dem Chalcedon aufbaute, der Sache nach geradezu eine Befreiung des Christentums von hellenistischen Einflüssen geleistet und eine »Enthellenisierung« bewirkt habe¹⁵.

Damit ist eigentlich durch das Bemühen modernen geschichtlichen Denkens auch schon der zweite Einwand hinfällig geworden, wonach die Väter von Chalcedon keine andere Sprache hätten verwenden können als die philosophisch eingefärbte von »Natur« und »Person«. Auch hier hat die seriöse Forschung nachgewiesen, daß die Väter des Konzils durchaus andere Worte und Formulierungen für Christus hätten gebrauchen können, etwa die Begriffe »Stellvertreter«, »Sachwalter«, »Repräsentant« des Vaters, die alle mehr auf die Funktion und die Tätigkeit Christi abgehoben hätten als auf sein inneres Sein und Wesen. Aber sie hätten gerade mit solchen schwebenden Begriffen die zur Entscheidung stehende Frage nach der Einzigartigkeit Christi nicht einer weiteren Klärung entgegengeführt, sondern der

¹³ A. Adam, I, S. 236.

¹⁴ Jesus v. Nazareth – »im Schatten des Gottessohnes?« In: Diskussion über H. Küngs »Christ sein«, Mainz 1976, S. 70.

¹⁵ Ebd., S. 81.

mythischen Auffassung von den Halbgöttern und Heroen, die solche Funktionen auch vollführen konnten, in die Hand gearbeitet. Darum wählten sie bewußt schärfere und eindeutigeren Ausdrücke, die das Geheimnis Jesu Christi besser trafen, ohne es erschöpfen zu können.

Was aber schließlich das angeblich vorwiegende Interesse an der Spekulation über das Geheimnis angeht, so sprechen die theologisch-geschichtswissenschaftlichen Ergebnisse eine andere Sprache. Schon in dem berühmten Lehrbrief des Papstes Leo I., der die Entscheidung des Konzils nicht unwesentlich bestimmte, kam das tiefere Anliegen einer Bestimmung des Persongeheimnisses Jesu Christi zum Ausdruck, das nämlich in der Sicherung des Glaubens an die wahre und wirkliche Erlösung gelegen war. Man war im Glauben davon überzeugt, daß Christus den Menschen nur den Vater zeigen konnte, daß er sie nur zu ihm führen und ihnen die Erlösung bringen konnte, wenn er als wahrer Mensch zugleich Gottes Sohn und wesenseins mit dem Vater war. Die Väter ahnten, daß jede Leugnung der Einheit Jesu mit dem Sohne Gottes (und dieses mit dem Vater) nur zu einer verkappten Form der Selbsterlösung führen konnte, wie man sie in den griechischen Mysterienkulten ja dauernd vor Augen hatte. Darum war auch die auf die Person Jesu gehende Formel des Konzils heilhaft-soteriologisch gemeint und für die Verkündigung des wahren Erlösungsglaubens bestimmt. Das zeigt auch jenes charakteristische Wort eines zeitgenössischen Bischofs, daß die Formel des Konzils nach »Art der Fischer« (»piscatorie«) zu verstehen sei und nicht nach »Art des Aristoteles« (Aristotelice), das heißt, daß sie als lebensspendendes Wort über das von Christus kommende Heil zu verstehen sei¹⁶.

Die Ausrichtung Chalcedons und der Christuslehre der Väter auf das Erlösungsgeheimnis hat in der wohl neuesten Untersuchung zu diesem Thema ein Vertreter der theologischen Geschichtswissenschaft so zusammengefaßt: »Ihre (der Väter) Theologie war im Grunde nichts anderes als eine Soteriologie: über das Heil Gottes in Christus Jesus«¹⁷.

Die Abwendung der Theologie

Wenn man sich das eindeutige Ergebnis der Dogmengeschichte über das Konzil von Chalcedon vergegenwärtigt, wird man sein Erstaunen nicht verbergen können, daß in der Theologie selbst (in der systematischen Glaubenslehre) die Bewegung beinahe entgegengesetzt verläuft. Bevor man die Gründe für

¹⁶ A. Grillmeier, »Piscatorie« – »Aristotelice«. Zur Bedeutung der »Formel« in den seit Chalcedon getrennten Kirchen: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, S. 285.

¹⁷ B. Studer/Br. Daley, Soteriologie in Schrift und Patristik (Hdb. d. Dogmengesch. III/2 a), Freiburg 1978, S. 224.

diesen Vorgang erwägt, sollte man sich mit der Tatsache vertraut machen, daß diese Absetzbewegung nicht von heute ist, sondern schon weit vor Eintritt der »Moderne« beginnt (so daß das landläufige Argument, der »moderne Mensch« könne das nicht mehr glauben, von vornherein dahinfällt; »der Mensch« als solcher hat das auch in alter Zeit nicht ausnahmslos glauben mögen).

Eine gewisse Distanzierung vom Wort und Geist des Chalcedonense beginnt schon in der Reformationszeit, in der Melanchthon († 1560) den berühmten Satz sprach: »Christus erkennen, heißt seine Heilstaten erkennen.« Danach sollte sich das Interesse des Christen nicht auf die theoretische Frage nach dem Sein des Gottmenschen richten, sondern auf die praktische Frage nach seinem Tun »für uns«, dem auch unsererseits eine entsprechende Haltung der Hingabe entgegengebracht werden mußte; denn die Erkenntnis seines Wesens sei keineswegs schon gleichbedeutend mit der Erfahrung seiner erlösenden Kraft. Allerdings wurde mit dieser Trennung von der Person »an sich« und ihrem Wirken »für mich« ein erster Schritt auf jene »Gebrauchstheologie« hin getan, die nur noch das für annehmbar und bedeutsam hält, was dem Menschen hilft und ihm unmittelbar zur menschlichen Erfahrung wird. Am vorläufigen Ende dieses Weges im evangelischen Bereich stand die direkte Ablehnung der Frage nach der Gottheit Christi durch R. Bultmann, gekleidet in die Form: »Hilft er (Christus) mir, weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft?«¹⁸ Er zögerte nicht, allein das Letztere anzunehmen und daraus zu folgern: Das Chalcedonense hat »einen für unser Denken unmöglichen Ausdruck« eingeführt. »Die Formel ›Christus ist Gott‹ ist falsch in jedem Sinne, in dem Gott als eine objektive Größe verstanden wird, mag sie nun arianisch oder nizäisch, orthodox oder liberal verstanden sein.« Er schlug deshalb auch vor, solche Formeln überhaupt zu vermeiden und sich mit der Aussage zu begnügen, daß Jesus für uns im Wort der Verkündigung entscheidende Bedeutung gewinnt.

Im Hintergrund dieser entschiedenen Ablehnung des Konzils standen eine ganze Reihe von Motiven wie etwa die Auffassung vom geschlossenen Weltbild (das ein »Eingreifen« Gottes in der Menschwerdung nicht zuläßt), die Überzeugung von der mythischen Denkweise der alten Welt und die Unvereinbarkeit eines solchen Glaubens mit dem Selbstverständnis des autonomen Menschen, vor allem aber auch das Pochen auf die Wissenschaftlichkeit der exegetischen (historisch-kritischen) Methode, die tatsächlich in ihren Raster etwas »Übernatürliches« nicht eingehen läßt.

Den Wirkungen dieser Motive konnte sich auch die katholische Theologie nicht verschließen, so daß es auch hier zur Aufrichtung einer breiten Front der Ablehnung des Konzils kam, auch wenn sie häufig mit der Absicht de-

¹⁸ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*. Tübingen 1952, S. 252.

klariert wurde, daß das Konzil nur neu interpretiert oder in die moderne Sprache übersetzt werden solle. (Dabei wird kaum jemals die Gegenprobe gemacht und gefragt, ob die »Übersetzung« das Original getreu wiedergibt.) Unter souveräner Verachtung der Ergebnisse der historischen Forschung dekretiert der kanadische Philosoph und Theologe L. Dewart, daß Chalcedon das Christusbild griechisch verfremdet habe und »daß kein gläubiger Christ mehr unter Beteiligung seiner Vernunft und Einsicht glauben kann, daß in der einen Hypostase Jesu zwei wirkliche Naturen eine Einheit bilden«¹⁹. Er setzt gegen das Konzil die Auffassung: »Wenn Jesus . . . nur eine göttliche Person war, dann war er kein wahrer Mensch« (149). Aufgrund der Formel von Chalcedon »sind wir in der Tat versucht anzunehmen, daß Jesus sein ganzes Leben lang einen vollendeten Täuschungsakt gespielt hat« (150). Das moderne Christentum, das aus der Ablehnung des Konzils entsteht, ist dann folgerichtig charakterisiert durch einen Verlust des Erlösungsglaubens. Erlösung und Heil kommt nur aus der »Bestätigung unserer freien, schöpferischen Existenz in der Gegenwart Gottes.«²⁰ Das ist ein beredtes Beispiel für die Metamorphose des Christentums bei Preisgabe der Lehre des Chalcedonense.

Mit scheinbar größerer philosophischer Strenge geht P. Schoonenberg in seiner Neuinterpretation zu Werk, wenn er durch Kritik des Personbegriffes »das gängige christologische Modell zu korrigieren«²¹ sucht. (Aber Chalcedon hat kein bloßes »Modell« erstellen wollen, wie es Theologen entwerfen und wieder zurücknehmen können.) Die »Korrektur« ist allerdings so einschneidend, daß der Gottheit des Erlösers das Personsein abgesprochen und Personalität allein seiner Menschheit zuerkannt wird. Auf diese Weise kommt es zu einer förmlichen »Umkehrung des chalcedonischen Modells« (92) mit dem Endergebnis, daß in der menschlichen Person Jesu so etwas wie eine unpersönliche Gottheit wohnt. Das gleicht dem Verhältnis von Mensch und Gnade, die den Begnadeten erfüllt. (Nur muß auch diese Gnade zuletzt bei jedem Menschen als personale Anwesenheit Gottes verstanden werden.) Charakteristisch ist daraufhin auch das Zugeständnis, daß man die Sohnschaft Jesu, die natürlich nur einer Person zukommen kann (und das heißt hier dem Menschen Jesus) »sicherlich göttlich nennen kann« (93). Man kann sie also gerade noch so »benennen«, aber sie *ist* es nicht mehr. Am Ende heißt es noch eindeutiger, daß es bei Christus nur um eine höhere Gegenwart Gottes in einer menschlichen Person geht. Das, was Chalcedon gegen die Nestorianer sagen wollte (die auch davon überzeugt waren, daß Gott *in* Jesus wohnt), nämlich: daß er *als Mensch Gott ist*, wird hier mit großer

¹⁹ L. Dewart, Die Zukunft des Glaubens. Einsiedeln 1968, S. 148.

²⁰ Ders., Die Grundlagen des Glaubens II. Zürich 1971, S. 247. Merkwürdiger- oder bezeichnenderweise spielt in dieser »systematischen Synthese« die Person Christi keine Rolle mehr.

²¹ P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969, S. 69.

Stringenz geleugnet. Das Christusgeheimnis ist hier auf den natürlich-religionsgeschichtlichen Gedanken vom höchstvollendeten, »eschatologischen Menschen« reduziert.

Im Grunde müssen die Folgen einer Verfehlung des Zentralpunktes des Christusglaubens des Chalcedonense immer dieselben bleiben, nämlich sie müssen zur Entleerung der Gottheit Christi führen. Deshalb sind es eigentlich nur noch werthafte Variationen und verbale Kombinationen desselben Fehlansatzes, wenn E. Schillebeeckx die Gestalt Jesu nach den »Forderungen kritischer Rationalität«²² behandelt und sie in die Kategorie des »endzeitlichen Propheten« einreicht. Das Dogma von Chalcedon muß sich daraufhin den Vorwurf »hochphilosophischer Spitzfindigkeit griechischer Geister« (500) gefallen lassen, die »Christologie« wird zur »Ideologie« (596) gestempelt und das Bild vom Gottmenschen als »göttliche Ikone« in die Sphäre des Unnahbaren gerückt, wodurch die Kirche angeblich die kritisch-soziologische Kraft dieses »historisch lästigen Menschen« blockieren wollte. Dieses Christusbild komme aus einer Zeit, in der es »von Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch wimmelte« (483). Von der Eigenart dieser »Beweisführung« zeugt der Satz, der das Problem für unsere Zeit entscheiden soll: »Es laufen keine Gespenster oder verkleideten Götter in unserer menschlichen Geschichte umher« (28). Der Glaube der Kirche ist hier reduziert auf den Glauben »an die Erscheinung dieses sehr konkreten Menschen Jesus«, das »Urbild aller Menschlichkeit« (532). Aber dem wäre ganz schlicht entgegenzuhalten, daß der Christ nicht an einen Menschen glauben kann und darf, selbst wenn er der erste aller Menschen wäre.

Die Abkehr vom christologischen Geheimnis des Chalcedonense führt in all den genannten Fällen mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu einer »ebionitischen« Auffassung, wie sie unmittelbar in der nachbiblischen Zeit eine judenchristliche Gruppe verfolgte, die das Neuheitsereignis der Christusoffenbarung nicht verkräften konnte und Christus in das alte Schema der jüdischen Prophetenauffassung zwingen wollte. Auf diese Position fällt auch H. Küng zurück. Mit dem Vorwurf, daß »Chalcedon die Frage nach Christus keineswegs auf die Dauer gelöst habe«²³ (worin sich eine unerfüllbare Forderung verbirgt, weil die Kirche ein Geheimnis niemals lösen kann), wird eine Erklärung angeboten, die Jesus die Titel »ein persönlicher Botschafter, Treuhänder, Vertrauter, Freund Gottes« (307) zubilligt, von denen man doch aber ersehen kann, daß sie auf ungezählte religiöse Geister in der Religionsgeschichte zutreffen. Entsprechend wird die relative Höherstellung Jesu auch nur darin gefunden, daß er »nicht ein bloßer Mensch, sondern der wahre Mensch war« (440). Dahinter steht das religionsgeschichtliche Schema vom »einen Gott und seinem Gesandten« (105), das genauso für Juden und Mo-

²² E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975, S. 26.

²³ H. Küng, Christ sein. München 1974, S. 123.

hammedaner gilt. Es ist nahezu evident, daß dieser Entwurf Jesus nur im Sinne eines von Gott in besonderer Weise angenommenen Menschen versteht, dem Gott eine universale Aufgabe übertragen hat. Diese Aufgabe aber ist austauschbar und könnte auch jeden anderen Menschen treffen. Die Begründung wird nicht überzeugender, wenn an Stelle der Wahrheit von der ewigen Existenz des Sohnes beim Vater (»Präexistenz«) der Gedanke eingeführt wird, daß Jesus seit Ewigkeit vom Vater auserwählt war. Auch das gilt letztlich von jedem Menschen.

Der Autor verbleibt auch in einer neueren Stellungnahme bei dieser Position, wenn er sie auch in eine Wolke von orthodoxen Formeln kleidet, der aber der eigentliche Kondensationskern fehlt, nämlich die Identität des Menschen Jesus mit der zweiten göttlichen Person. Deshalb zitiert er das Nizänische Konzil, aber nur mit dem Bruchstück: »Ich glaube an Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes.«²⁴ Es fehlt der bestimmende Zusatz: »geboren aus dem Vater vor aller Zeit«, so daß die Präexistenz nicht angenommen ist. Nach wie vor gilt Jesus (in einer bezeichnenden Wendung) als »ein Gottessohn« (nicht als der Gottessohn), der erst durch das Kreuz in diesen Stand eingesetzt wurde (752 f.). Dem ist aber entgegenzuhalten, daß nicht das Kreuz Jesus zu einem Sohn Gottes macht, sondern daß der wesensgleiche Sohn des Vaters, der als Mensch den Kreuzestod erlitt, dieses zu einem Heilsereignis macht. Auch vor und nach Jesus sind gotterfüllte Geister für ihre Sache in den Tod gegangen. Auch auf diesem Wege gelingt also der Erweis der Einzigartigkeit Jesu nicht. Hier ist weder ein Christusgeheimnis anerkannt noch eine Christuslehre dargeboten, sondern ein liberaler Jesuanismus propagiert. Bezeichnenderweise wird an keiner Stelle gesagt, daß man diesen Jesus anbeten könne. Der Gekreuzigte »ruft nicht zur folgenlosen Anbetung oder gar zur mystischen Einigung« (755).

Der Nachdruck liegt allein auf diesem Menschen mit universalem Auftrag und auf dem Gedanken seiner Nachfolge, aber auch diese nur mit Maß und Abstand geübt (»in Entsprechung, Korrelation«, 755).

Sprachschwierigkeiten oder Sinnverlust?

Als Ausgangspunkt dieses modernen Jesuanismus, der das Dogma von Chalcedon (wie die Modernisten) allenfalls noch als »Bezugspunkt« gelten läßt, von dem man sich in neue »Höhen« emporschwingt, gilt immer wieder das angebliche Nichtverstehen der Sprache und der Formel des Konzils. Auch der hier von den Dogmenhistorikern gemachte Vorschlag, die Formel nicht nur auf die Begriffe von »Natur und Person« zu reduzieren, sondern sie mit

²⁴ Ders., *Existiert Gott?* München 1978, S. 752.

dem ganzen Kontext aufzunehmen (um sie so besser zu verstehen), stößt auf wenig Gegenliebe. Offenbar geht es hier letztlich genau so wenig um Sprachschwierigkeiten, wie bei der nun schon aus dem Blickpunkt getretenen Gott-ist-tot-Theologie, deren Vertreter das Wort »Gott« angeblich in keiner Weise mehr verstanden, aber dennoch wußten, was die Formel »Gott ist tot« bedeutet (in der ja das Wort »Gott« verstanden werden muß). Das zeigt, wie leicht man sogenannte »Sprachschwierigkeiten« übertreiben kann. Es wird im übrigen ja auch keinem Christen zugemutet, Christus in der Formel eines Konzils zu preisen und anzubeten. Aber um ihn überhaupt anbeten zu können, muß er auf dem Weg des Konzils stehen und auf ihm weiterschreiten.

Für die Theologie bedeutet dieses Weiterschreiten, daß sie sich selbstverständlich um angemessenere Begriffe, Worte und Bilder bemühen muß, ohne zu erwarten, für das Geheimnis einen völlig treffenden Begriff zu finden. Wenn er je gefunden würde, wäre das Geheimnis im gleichen Augenblick zerstört.

Deshalb ist die Arbeit der Theologen zu würdigen, die sich um eine neue Begrifflichkeit bemühen. Nur ist die merkwürdige Beobachtung zu machen, daß solche moderne Fassungen des Geheimnisses durchaus nicht leichter eingängig sind, selbst nicht für den angesprochenen modernen Menschen. Oder ist der Satz wirklich leicht verständlich, in dem gesagt wird: »In dieser menschlichen Wirklichkeit Jesu ist der absolute Heilswille Gottes, das absolute Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an uns einfach, schlechthin und unwiderruflich da, die Aussage an uns samt ihrer Annahme als von Gott selbst gewirkte, eine Wirklichkeit Gottes selbst, unvermischt aber auch untrennbar und darum unwiderruflich«²⁵? Auch dieser in moderner Sprache gefaßte Satz muß *erklärt* und in einfachere Sprache umgewandelt werden. So geht zum Beispiel auch die neuere Sprachanalyse, die sich mit der Zeichenhaftigkeit der Worte und ihrem Zusammenbau in Sätzen befaßt, zuletzt auf die Umgangssprache zurück, wenn sie die auf einer anderen »Sprachebene« gemachten Aussagen verstehbar machen will. Hier geht es dann aber nicht mehr um den sprachlichen Ausdruck als solchen, sondern um seinen Sinn²⁶.

Dieser Sinn, der nach dem Dogma der Kirche (vgl. DS 3020) in jeder geschichtlichen Situation und Sprachgestalt der gleiche bleiben muß, ist aber zu erschließen aus dem Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse untereinander wie aus dem Bezug zum letzten Ziel des Menschen (DS 3016). Dieser Bezug ist auch am Christusgeheimnis von Chalcedon aufzuweisen. Nur muß die allgemeine Bedingung hinzugefügt werden, daß »Sinn« kein »Gegenstand« ist, wie er in der Natur und gleichsam auf der Straße gefunden werden kann.

²⁵ K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. In: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, S. 212.

²⁶ Die positiven Bestrebungen der heutigen Theologie können hier nicht erörtert werden. Das folgende stellt eine gewisse Auswertung des wesentlichen Anliegens dar.

Er muß vielmehr in einem Aufschwung des Geistes gesucht und schließlich auch in einer Entscheidung des Willens erfaßt werden. Wenn man diese Voraussetzung anerkennt, wird man den Sinn des Dogmas von Chalcedon aufnehmen können, zunächst in Richtung auf die den Menschen immer am tiefsten berührende Sorge um sein Heil. Es läßt sich nämlich ersehen, daß die Erlösung nicht hätte geschehen können, wenn Jesus nicht wahrer Gott und wahrer Mensch in Einem wäre; selbst wenn Jesus der hochgestellte, gott-nächste, gottbegnadetste Mensch gewesen wäre, dann hätten wir im Christentum wieder nur die aus der Religionsgeschichte bekannte Selbsterlösung des Menschen vor uns. Darum muß das »wahrer Gott« (»vere Deus«) und das »wahrer Mensch« (»vere homo«) des Konzils von Chalcedon in Einem (im Sohn des Vaters) zusammengeschlossen bleiben. Hier wird auch die rückwärtige Verbindung des Christusgeheimnis mit dem Trinitätsmysterium sichtbar, ohne welches die Wahrheit vom Gottmenschen nicht zu halten wäre.

Aber der entschiedenste Einwand geht nach wie vor dahin, daß mit der Aussage von Chalcedon die Wahrheit von der Menschheit Jesu nicht gesichert sei. Aus dem Sinnzusammenhang freilich läßt sich das Gegenteil erschließen; denn da der Mensch (auch und gerade in dem, was eine Person ausmacht) ein gottbezogenes Wesen ist, kann eine bis zur Einheit mit einer göttlichen Person gesteigerte Gottbeziehung das Menschsein nicht schmälern oder es gar auflösen; sie kann es nur steigern und in seinem geschöpflichen Bereich erhöhen. Das aber geschieht dann nicht mit Hilfe superlativischer Kraftausdrücke (wie bei den Leugnern der Gottheit Christi, die bezüglich der Bestimmung der Menschheit Christi nur in Worten schwelgen), sondern es geschieht in der Kraft des das Menschliche an sich nehmenden göttlichen Logos.

Von diesem Angenommensein empfängt auch das menschliche Leben und Leiden Christi erst seine eigentliche, geheimnishafte Tiefe. Man sagt heute häufig mit scheinbar unwiderstehlicher Logik: nur ein reiner, bloßer Mensch könne sich erniedrigen, arm werden, leiden, scheitern und einen bitteren Tod erleiden, worin dann die Vorbildlichkeit Christi für uns hineingelegt wird. Aber was geschieht eigentlich Besonderes, wenn sich ein bloßer Mensch erniedrigt oder arm wird? Ist die Erniedrigung eines Geschöpfes oder das Noch-ärmer-Werden eines Bettlers (denn das ist und bleibt auch der höchste Mensch) wirklich ein einzigartiges, unvergleichliches Geschehen? Es ist ein Menschenschicksal wie jedes andere!

Erst wenn man hinzunimmt, daß dieses Schicksal von der Person des Sohnes Gottes angenommen wurde, daß *Er* es war, der sich erniedrigte, hat man das Einzigartige und das Geheimnis des Menschen Jesus erfaßt. Heute gelangen auch konsequent denkende philosophische Geister zu der Erkenntnis, daß die Steigerung des bloßen Menschen Jesus zur Höhe des Menschlichen nicht viel nützt und austrägt. Für einen Punkt im Umkreis der überschwenglich gesteigerten Vorbildlichkeit des Menschen Jesus hat dies D. Sölle

drastisch klar gemacht, nämlich für seine ihm heute auch angetragene Leistung als Sozialrevolutionär. Hierzu erklärte sie, daß Jesus diese Rolle für den heutigen Menschen gar nicht übernehmen könne, weil er die strukturellen Bindungen für heutige Umwälzungen gar nicht kennen konnte²⁷. Das ließe sich mit dogmatischer Stringenz für viele heute dem Menschen Jesus als bloßem Menschen zudiktierte Fähigkeiten nachweisen. Er kann als bloßer Mensch das alles gar nicht tragen, was ihm da an Vorzügen aufgebürdet wird.

Wenn man es trotzdem tut (ohne das Geheimnis seiner Gottheit anzunehmen), ereignet sich etwas anderes, was man in der modernen Zeit nicht für möglich halten möchte und was doch geschieht: dieser Mensch wird zu einem Halbgott erhoben, zum Heroen stilisiert und am Ende wird aus ihm – ein neuer Mythos. Das spürt D. Sölle aus den zeitgeschichtlichen Bewegungen heraus, wenn sie erklärt: »Wir haben uns angewöhnt, Prometheus als einem Gegensatz zu Christus zu denken«. Heute fällt auf, »wie nahe beide beieinander stehen und welche strukturelle Ähnlichkeiten . . . von beiden entdeckt werden können«²⁸.

Allein das Dogma von Chalcedon schützt die Menschheit Christi vor einer neuen Mythologisierung. Es garantiert aber auch, daß wir als Menschen zu Gott nicht in einer äußerlichen Beziehung bleiben, sondern vermittels dieses Menschen die wahre Einheit mit Gott gewinnen können. Das führt zwar nicht zu einer Vergottung, aber doch zur biblisch begründeten »Teilhaftigkeit an der göttlichen Natur« (2 Petr 1, 4).

²⁷ D. Sölle, Politische Theologie. Stuttgart 1977, S. 82.

²⁸ D. Sölle, Aufstand und Auferstehung. In: Christentum und Sozialismus. Stuttgart 1974, S. 52.