

Chalcedon im Leben des Christen

Von Peter Schmidt

Die Kirche ist der Glaubenswahrheit gegenüber zu einer doppelten Treue verpflichtet: sie muß sie so überliefern, wie sie in der Bibel gemeint ist, und sie muß sie zugleich ihrem Missionsauftrag gemäß so verkünden, daß der Mensch von heute sie verstehen kann. Beides gehört zusammen und setzt sich gegenseitig voraus, auch wenn die Spannung zwischen den Polen oft stark empfunden wird¹.

Die Schwierigkeiten mit der christologischen Definition von Chalcedon sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Jede Reflexion über die Menschwerdung muß sich früher oder später mit dieser auseinandersetzen, denn hier ist das Gottsein und Menschsein Christi normativ ausgedrückt worden. Die Definition vom 22. Oktober 451 sagt im wesentlichen: »Der einzige Sohn, unser Herr Jesus Christus, ist wahrer Gott und wahrer Mensch, wesensgleich (*homoousios*) mit dem Vater gemäß der Gottheit, wesensgleich mit uns (außer der Sünde) gemäß der Menschheit. Vom einen, einzigen Jesus Christus bekennen wir, daß er in zwei Naturen existiert, die beide ihre Wesenseigentümlichkeit wahren und in seiner Person (*prosōpon*, *hypostasis*) geeint sind. Es bestehen nicht zwei Personen, sondern nur der eine, einzige Sohn, das göttliche Wort, unser Herr Jesus Christus«². Die Tradition spricht deshalb von »hypostatischer Union«, entsprechend der Terminologie des Konzils.

Nun stellt diese Definition den fünfzehn Jahrhunderte später lebenden Menschen zweifellos mancherlei Fragen. Wie kann der Mensch Jesus der ewige Logos des Vaters sein, wie kann dieser, als göttliche Person, zugleich Mensch sein? Begriffe wie *hypostasis* und göttliche *ousia* (Wesenheit) klingen uns fremd; der erste scheint eine bloße Abstraktion zu sein, der zweite kann sogar einen Widerspruch zu enthalten scheinen³.

Daß Chalcedon nichts vernunftgemäß Evidentes formuliert, sondern ein Mysterium zu umschreiben versucht hat, war den Christen immer bewußt. Doch seit einem Vierteljahrhundert etwa strengt die christliche Theologie

¹ Viele Probleme der heutigen Kirche entstammen dieser Spannung zwischen Treue zur eigenen Identität und Weltoffenheit als Treue zur Sendung. Jürgen Moltmann hat in der Einleitung zu seinem Buch »Der gekreuzigte Gott« (München 1972, S. 12–30) dieses »identity-involvement dilemma« eindringlich beschrieben. Das Doppelantlitz der Treue ist auch klar formuliert in dem Apostolischen Mahnschreiben Pauls VI. »Evangelii Nuntiandi« (8. Dezember 1975), bes. Nr. 4; 25–39; 44.

² Vollständiger Text: Denzinger-Schönmetzer 301–302.

³ »Hypostasis« (eigentlich: das Darunterstehende, Tragende, Subsistierende, die Substanz) wird in der heutigen Philosophie nicht mehr verwendet. In der alten bezeichnete das Wort alles in sich und durch sich stehende Sein und meinte die ontologische Grundlage eines für sich seienden Seins. Wegen seiner Abstraktheit ist der Begriff schwer zu fassen. In der Trinitätstheologie und Christologie des 4. und 5. Jahrhunderts kann er praktisch, wenn

sich an, die Definition neu durchzudenken. 1951, zum Konzilsjubiläum, erschien in der gewichtigen Denkschrift der berühmt gewordene Artikel K. Rahners: »Chalcedon, Ende oder Anfang?«⁴ Nach ihm ist die Formel beides: siegreicher Abschluß eines jahrhundertelangen Ringens um den rechten Ausdruck des Mysteriums und zugleich Eröffnung neuer Fragen und Ansichten. Die nicht anzuzweifelnde Formel übersteige sich selbst und müsse in den Wahrheitsraum hinein, den sie öffnet, stets neu bedacht werden. Die große Mehrzahl der Theologen geht denn auch immer wieder von dieser Formel aus, selbst wenn sie meinen, den darin enthaltenen Glaubensinhalt neu formulieren zu müssen.

Bernard Sesboüé hat die wichtigsten gegen Chalcedon erhobenen Einwände wie folgt zusammengefaßt: 1. Das Begriffsinstrumentar ist unzureichend, zumal »Natur« und »Hypostase« können das Mysterium nicht fassen; 2. der Begriff »Natur« wird in der Definition zweimal, aber in verschiedenem Sinn gebraucht; 3. das dualistische Schema gefährdet die Einheit Christi; 4. die Christologie des Konzils denkt einseitig »von oben«; 5. sie zeigt einen Christus, der des menschlichen Personseins entbehrt und kann deshalb dem Monophysitismus^{4a} nicht wirksam begegnen; 6. Die geschichtliche Dimension der Menschwerdung bleibt unbeachtet; 7. die Nachgeschichte des Konzils beweist, daß das Problem der Christologie ungelöst bleibt⁵.

Aus diesen Anlagepunkten wird klar, daß die heute an das Konzil gestellten Fragen nicht eitel sind. Im folgenden möchten wir, jenseits der historischen Bedingtheiten der Terminologie, die bleibende, normative Glaubensbotschaft Chalcedons ins Licht stellen, die weit mehr ist als ein dürres Begriffsgerüst, vielmehr das Glaubensleben befruchten will.

Die pastorale Absicht des Konzils war, die Heilsökonomie zu vergegenwärtigen

Die letzte Absicht Chalcedons war, das heilsgeschichtliche Ereignis des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu in seiner Bedeutung für den christlichen

auf die göttliche Person angewendet, als gleichbedeutend mit Person betrachtet werden. – Der Begriff »göttliche Natur« kann als in sich widersprüchlich erscheinen, wenn man den modernen Naturbegriff voraussetzt. Kraft seiner absoluten Transzendenz kann Gott nicht mit andern »Naturen« verglichen und von ihnen unterschieden werden, es gibt keinen Naturbegriff, der gleicherweise auf Gott und die weltlichen Dinge angewendet werden könnte. – Sagen wir es: Chalcedon will mit »Person« Christi auf sein Wer«, mit »Natur« auf sein »Was« hinweisen: als »Wer« ist er nur Einer, als »Was« ist er Gott und Mensch.
⁴ In: Das Konzil von Chalcedon (hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Würzburg 1954, S. 3–49). Abgedruckt in: Schriften I, S. 169–222.

^{4a} Monophysitismus: Lehre der Interpretation, wobei man theoretisch oder praktisch nur eine Natur in Jesus Christus annimmt – meist die göttliche.

⁵ Le Procès contemporain de Chalcedoine. In: Recherches de Science Religieuse 65 (1977), S. 47–55.

Glauben endgültig zu sichern. Die Jünger hatten nach der Auferstehung verstanden, daß im Schicksal ihres Meisters das Heil Israels und der Menschheit im ganzen sich gemäß der Verheißung der Schriften erfüllt hatte: Gott war in ihm seinem Volk als Versöhnter zugewendet und der Mensch, in der vollen Armut seiner (von allen Götzen befreiten) Liebe, war ganz Gott hingegeben. Die Selbstoffenbarung Gottes fällt ineins mit der Ankunft Jesu von Nazaret. Ein Satz wie »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14, 9) gibt dem Ausdruck. Im Menschen Jesus hat sich das »Emmanuel«, »Gott mit uns« ereignet, ja mehr noch: »Gott rettet« (Jehoschua). Die für alle Menschheit gültige Heilswirklichkeit hat sich in der Geschichte dieses einen Menschen Jesus kundgetan, dem kein anderer gleichgesetzt werden kann. Er lehrt uns, was Gott ist: das war die Überzeugung der Jünger und nach ihnen der Kirche. So wahr ist dies, daß die Persönlichkeit Jesu von keinem vorgefaßten Gottesbegriff her deutbar ist, vielmehr Jesu Wesen das dauernde Korrektiv jedes Gottesbegriffs bleibt (wie schon der ständige Konflikt Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten, den Hütern der offiziellen Gottesvorstellung zeigt).

Der unlösbare Zusammenhang zwischen Jesuereignis und Selbstoffenbarung Gottes birgt bereits das zentrale Mysterium der Christologie in sich: das Zusammen des Göttlichen und Menschlichen in Jesus. Das ist nicht Folge späterer Spekulation, sondern liegt schon in der Kernaussage des Neuen Testaments: derselbe, der als Mensch Gott gegenübersteht, ist so sehr Ausdruck Gottes, daß er zugleich von Gott her den Menschen gegenübersteht. Spricht er doch mit Gottes Autorität und erhebt sich damit über Tora und Propheten; bringt er doch von Gott her die Vergebung der Sünden, deren er selber anscheinend nicht bedarf.

Vom Gesagten her wird die Tragweite der christologischen Kontroversen der Väterzeit verständlich. Um die Fülle des Christusmysteriums bekennen zu können – daß das Reich *Gottes* in diesem *Menschen* gekommen ist –, mußten alle extremen Theorien verworfen werden, die Jesus entweder nur von der Gottheit oder nur von der Menschheit her deuten wollten.

Ausgehend vom Gedanken »das Wort ist Fleisch geworden« (Joh 1, 14), verkündet die Kirche, daß die Heilsinitiative von Gott her und die wahre Menschlichkeit unseres Heils nur vereinbar sind, wenn Jesus in voller Wahrheit sowohl Gott wie Mensch ist. Nie wollte die Kirche die Menschwerdung als die Begegnung zweier Wesen deuten (Paul von Samosata), oder als ein drittes, das Produkt einer solchen Begegnung wäre (vgl. Nestorius). Nie hat sie angenommen, der Logos sei durch die Menschwerdung nicht mehr völlig er selbst, oder Jesus sei nicht wahrhaft Fleisch geworden (vgl. Apollinarius, Eutyches). Mittels einer Terminologie, die sich im Laufe der Zeit als die angemessenste herausstellte, hat sie ihre Glaubensüberzeugung so formuliert: der ewige Sohn Gottes (als eine Hypostase oder Person) existiert in der

vollen Wahrheit der beiden Naturen: der ungeschaffenen des Logos, gleichen Wesens mit dem Vater, und der geschaffenen menschlichen, historisch existierenden.

Alle Diskussionen mit den Irrlehrern sind vom gleichen Anliegen beseelt: eine ihres Namens würdige Heilsökonomie zu wahren. Die Personseinheit Jesu in seinen zwei Naturen hängt aufs engste zusammen mit dem Glaubensbekenntnis: Jesus von Nazaret ist wahrhaftig der »Gott-rettet«. Er verwirklicht die Liebe Gottes zum Menschen und die Gegenliebe der Menschen zu Gott. Was er tut, ist unlösbar von dem, was er ist. »Chalcedon bekennt, daß Christi ganze Sendung ›für uns‹ in dem gründet, wer er ist . . . Die ganze Abfolge seiner Geheimnisse ›für uns‹ führt uns in das Mysterium seiner Person ein«⁶. Beides wird hier gleichzeitig betont: daß die chalcedonische Definition sich auf unser Heil bezieht, und daß umgekehrt das Heilsgeheimnis in Jesu Person, seinem Wer, seinem Für-Sich gründet. Chalcedon drückt somit implizit die Einheit von Christologie im engeren Sinn (als Lehre von seiner Person) und Soteriologie (des durch ihn gewirkten Heils) aus.

In dieser Richtung liegt die bleibende Aktualität des Dogmas. Im realen Jesuereignis darf die Priorität der göttlichen Initiative nie übersehen werden. Gott rettet nicht, weil ein Mensch sich ihm hingibt. Eine Christologie, die nur die menschliche Seite in Jesu sähe, ginge von vornherein fehl. Gottes heilende Liebe wird nie von den Fragen, Nöten, Unternehmungen des Menschen ausgelöst: das gilt auch vom Menschen Jesus. Das Göttliche in diesem kann nie voll begriffen werden, wenn es als die Folge seiner Selbstübergabe an Gott verstanden wird. Sofern seine Akte für die Menschheit heilswirkend sind, gründen sie seinshaft in Gottes Initiative, das heißt in Gott selbst.

*Das Evangelium, nicht die Philosophie ist Norm
(»piscatorie, non aristotelice«)*

Die geschilderte Grundabsicht Chalcedons weist den Weg zu einem tieferen Verständnis seiner Definition. Diese hätte nur noch historisches Interesse, wenn ihre Absicht gewesen wäre, eine philosophische (und dazu normative) Definition der Begriffe Natur und Person zu liefern. Denn diese Begriffe haben sich – außerhalb des konziliaren und theologischen Zusammenhangs – weiterentwickelt und sind mit dem damaligen Inhalt nicht mehr identisch. Das Problem der dogmatischen Formulierungen besteht nicht darin, daß sie ein historisches Alter haben, sondern daß sie sich der Sprache bedienen müssen, die wesentlich geschichtlich ist und sich deshalb in einer problematischen Beziehung zum ausgedrückten Inhalt befindet.

Chalcedon wollte, wie gesagt, die ganze Tragweite Jesu im Heilsplan Gottes ausdrücken, also auf die Frage »Wer ist er?« antworten, und hat

⁶ C. Duquoc, *Christologie I*. Paris 1972, S. 297–298.

dazu die nach langen Erörterungen passendsten Ausdrücke gewählt. Dennoch ist der geläufige philosophische Sinn der Ausdrücke nicht die wahre Norm für den dogmatischen Inhalt der Konzilsformeln. Nicht die Entsprechung mit einer bestimmten Philosophie, sondern die mit dem göttlichen Offenbarungswort bestimmt den Gehalt einer Glaubensformulierung (was auch für andere Begriffe wie Transsubstantiation usf. gilt). Und eine Konzilsdefinition ist immer eine *Glaubensformel* und nie ein wissenschaftlicher Beweis. Auf die Offenbarung hin ist also die Formel »Christus ist Gott und Mensch« zu interpretieren, und nicht auf hellenistisches oder thomistisches oder modern-philosophisches Denken.

Chalcedon sagt, ohne nähere Erklärung, daß der einzige Jesus Christus Träger sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur ist; fügen wir bei: wie immer man diese Naturen näher bestimmen mag. Der Begriff wird nur verwendet, um auf das »Wer« Jesu zu verweisen. Suchen wir das zu verdeutlichen. Nach dem Konzil ist in Jesus nur eine Person, der dem Vater wesensgleiche Logos, der der *Träger* beider Naturen ist. Demnach hat seine menschliche Natur keinen eigenen Träger. Jesus ist nach Chalcedon vollkommener Mensch, aber nicht menschliche Person. Hieran stößt sich das moderne Ohr, das sich an einen andern Personbegriff gewöhnt hat. Für uns ist Person vor allem durch Selbstbewußtsein, Freiheit, sittliche Würde gekennzeichnet. Wer dieser Eigenschaften entbehrte, könnte schwerlich eine Person genannt werden. Wer dem heutigen Menschen versichern wollte, Jesus sei keine menschliche Person gewesen, spräche ihm gleichzeitig die Eigenschaft ab, ein Geistsubjekt mit Selbstbewußtsein und sittlicher Freiheit zu sein. Wäre Jesus dann wirklich Mensch?

All dies stimmt offenkundig nicht überein mit dem (sehr abstrakten) Begriff *persona-hypostasis* des 5. Jahrhunderts, der die Trägerschaft des Ich nicht psychologisch verstand. Mit andern Worten: was die moderne Psychologie der Person zuschreibt: Denken, Handeln, Fühlen, Wollen, Selbstbewußtsein, Freiheit usw., das gehört für Chalcedon anscheinend zur Natur. Wer das nicht sieht, kann angesichts der Konzilsformel nur erschreckt sein: wenn Jesus keine menschliche Person ist, wie kann er dann überhaupt Mensch sein? Liegt hier nicht die Ursache für den bei so vielen Christen vorhandenen Monophysitismus? Aber Chalcedon spricht Jesus das menschliche Seelen- und Geistesleben nicht ab, nichts von dem, was zur vollständigen Menschlichkeit gehört; es sagt lediglich, daß die Hypostase – das, was diese menschliche Existenz Jesu letztlich trägt – die des Wortes Gottes ist⁷.

Das Hauptanliegen des Konzils ist damit hinreichend geklärt: das Heil des Menschen ist an Christi Person geknüpft; Christus aber ist ein einziger, von

⁷ Die Lehre ist wieder aufgegriffen in der Enzyklika »Sempiternus Rex« 1951. Hier wird klar gesagt, daß das Glaubensbekenntnis von Chalcedon die Annahme zweier Individuen in Christus verbietet, so daß etwa neben dem Logos ein völlig selbständiger »homo assumpt-

dem gesagt werden muß, er sei Gott und Mensch. Alles was menschliche Geschichtlichkeit als solche kennzeichnet, ist in ihm vorhanden, aber auch alles, was die rettende Selbstkundgabe Gottes anzeigt.

Was besagt Chalcedon für unser Glaubensleben?

In Jesus von Nazaret offenbart sich die wahre Gestalt und Berufung des Menschen. Sein Leben und Wirken gingen uns nichts an, wäre er nicht wahrhafter Mensch, und ebensowenig sein Sterben und Auferstehen. Ist er uns nicht mehr »in allem gleich«, so ist sein Dasein kein Moment der Heilsgeschichte mehr, sondern eine Art pädagogisches Theaterstück, im Himmel vom dreieinigen Gott verfaßt und auf Erden ungeschichtlich vom Sohn gespielt. Jede Art von Doketismus aber zerstört den Sinn des Christuserignisses.

Andererseits ist die Grundvoraussetzung jeder wahren Theologie der Heilsgeschichte die, daß der Sinn der — individuellen wie allgemeinen — Menschheitsgeschichte Sache Gottes ist. Das Heil hat keinen Sinn, es stamme denn von Gott. Und sofern Jesus die Heilsverheißungen Gottes erfüllt, muß der Primat Gottes über den Menschen auch in seiner persönlichen Geschichte gewahrt sein. Was sich in Jesus ereignet hat, ist ebenso sehr gesamthaft wie seinhaft primär Gottes Aktion. Sonst könnte nicht gesagt werden, das Reich Gottes (d. h. das Gottsein Gottes für den Menschen) sei in Jesus gekommen.

Die Frohe Botschaft wäre mißverstanden, sähe man in Jesus einen, der an Stelle Gottes handelt. Er vollendet vielmehr den Bund Gottes mit den Menschen, der nie etwas anderes war als Initiative Gottes und die Antwort des Menschen darauf. Nochmals: sein Name sagt alles, Jehoschua: Jahwe bringt Heil.

Mehr noch: das mit der Auferstehung angekündigte Heil ist nur die Vollendung unserer Beziehung zu Gott. Aber diese Vollendung könnte letztlich nie das Ergebnis unserer Anstrengungen sein: Versöhnung und Heil können nur von Gott angeboten werden. Er allein bemißt den Wert unserer Beziehung zu ihm. Gott also ist es, der das Heil anbietet, auch wenn es durch das Christuserignis hindurch geschieht. Deshalb gehört es zu Jesu Botschaft, daß der Mensch das Reich empfangen, entgegennehmen muß. Dazu muß er arm sein und jeder pharisäischen Selbstrechtfertigung entsagen.

tus« angenommen werden könnte. Über die Frage des psychologischen Bewußtseins Jesus schweigt die Enzyklika. Bezeichnend ist der Unterschied zwischen den offiziellen Text (Oss. Rom. 13. 9. 1951, Nr. 212, 2) und dem offiziellen (AAS 23, 1951, 638; vgl. Denz. Schön. 3905). Der erstere tadelt die Theologen, die in Christus ein psychologisch unabhängiges Subjekt ansetzen; der zweite läßt die Wendung »saltem psychologica« fallen. Das heißt, daß »Sempiternus Rex« den Nestorianismus und Adoptianismus verurteilt, aber die Frage nach dem menschlichen Selbstbewußtsein Christi offenläßt. Vgl. W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 288.

Wenn wir somit sagen, Jesus sei ganz menschlich unter den Menschen, haben wir sein Wesen keineswegs erschöpfend erfaßt. Das ist es, was Chalcedon, in Nachfolge des Neuen Testaments, sagen will. Jesus ist zuerst das die Menschen ansprechende Wort Gottes, das letzte, endzeitliche und damit allgültige Wort. Sieht man in ihm nur den Menschen, dann mag er beispielhaft sein, ist aber nicht universal, eschatologisch. Denn dann besteht zwischen ihm und dem Heil jedes einzelnen und der Schöpfung im ganzen kein notwendiges unmittelbares Band. Ist er nur Mensch, kann ich allenfalls schließen: ich werde durch Gott gerettet werden, *wie* Jesus, werde auferstehen *wie* Jesus. Aber nicht: ich bin gerettet *in und durch* Jesus. Kreuz und Auferstehung Jesu sind dann ein Modell des Heils, aber nicht das einzige, universale Faktum, durch das auch ich gerettet bin.

Wird damit die Definition der »hypostatischen Einheit« nicht klarer und vor allem viel existentieller? In der menschlichen Geschichte Jesu erweist Gott der Menschheit im ganzen seine liebende Sorge, und selbst unser Tod ist in seinem Heilsplan miteingeschlossen. Die »Wesensgleichheit« Jesu mit dem Vater bindet die Geschichte eines jeden in die seine hinein.

Nun fällt auch Licht auf einen andern von der Kirche verwendeten christologischen Begriff: Vermittlung. Christus ist als Mittler nicht ein Mittelsmann zwischen Gott und uns, dessen Rolle ausgespielt wäre, wenn der Mensch zu Gott gefunden hat. Er ist Mittler viel tiefer: der Weg Gottes zum Menschen und der Weg des Menschen zu Gott laufen ein für allemal und endgültig durch ihn. Er ist *in Person* der Ort der Begegnung. Auf ihn muß man blicken, um zu wissen, wer der Mensch ist, aber auch wer Gott ist. Nie wird sich Gott an Christus vorbei dem Menschen offenbaren; nie wird er wahrer und adäquater erkannt als in ihm. Aber wie wäre das möglich, wenn Christus nicht selber am göttlichen Wesen teilhätte?

Deshalb bekennt die Kirche zu Recht, daß der einzige Christus die Offenbarung Gottes ist, daß er in endgültigstem Sinn das Wort Gottes, der Logos ist: nicht metaphorisch, sondern sofern er geheimnisvoll Gottheit und Menschheit in sich vereinigt. Er ist der Logos, der seit ewig im Schoß des Vaters weilt und der als Mensch unter uns gewohnt hat. Das Wort ist Fleisch geworden: Gottes Wort wird menschliche Sprache und Geschichte, die so zur Wohnstatt der Liebe Gottes geworden ist.