

GEORG ESSEN · BOCHUM

DIE PERSONIDENTITÄT JESU CHRISTI MIT DEM EWIGEN SOHN GOTTES

*Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung
der altkirchlichen Konzilienchristologie*

«Das ökumenische Konzil von Chalkedon bleibt für die Kirche aller Zeiten die verbindliche Weisung ins Geheimnis Jesu Christi hinein. Es muss freilich neu angeeignet werden im Kontext unseres Denkens, in dem die Begriffe «Natur» und «Person» gegenüber damals eine andere Bedeutung angenommen haben».

Das Zitat, das dem zweiten Band des Jesus-Buches des Papstes entnommen ist¹, benennt eine der zentralen Herausforderungen heutiger dogmatischer Christologie. Diese ist ja auf das Glaubenszeugnis der kirchlichen Tradition, das den Zugang zum Evangelium Jesu Christi vermittelt, insofern bleibend bezogen, als sie die von diesem Zeugnis beanspruchte Wahrheit ausdrücklich thematisiert, methodisch erschließt und argumentierend vertritt. Im Blick auf den Glauben an Jesus Christus bedeutet dies, dass die dogmatische Christologie dialektisch auf das in Schrift und Tradition bezeugte und von der Praxis des Glaubens aktualisierte Bekenntnis zu Jesus dem Christus bezogen ist. Von diesem Glauben der Kirche kommt die dogmatische Christologie her und wirkt auf ihn zurück in der Form wissenschaftlicher Reflexion.

Die Bemerkung des Papstes, die überlieferte Glaubenswahrheit müsse «neu angeeignet» werden und zwar «im Kontext unseres Denkens», ist ein Hinweis auf das Ziel der wissenschaftsförmigen Denkanstrengung der Christologie. Die Treue zur Überlieferung wird ja nicht bereits dadurch gewahrt, dass man ihr Zeugnis schlicht wiederholt. Eben weil die Glaubensüberlieferung als Bekenntnis und praktisches Zeugnis die Vergegenwärtigung der Glaubenswahrheit einschließt, ist sie als deren je neue, verstehende Aneignung zu begreifen. Schon aus hermeneutischen Gründen und also um der Verstehbarkeit willen, fällt der Christologie die Aufgabe zu, die Bedeutung der Glaubenswahrheit zu erschließen, das heißt den Glauben an Jesus Christus mit dem Bewusstsein der Gegenwart zu vermitteln.

Dass der Papst in diesem Zusammenhang den tiefgreifenden Bedeutungswandel ausdrücklich nennt, den die Begriffe «Natur» und «Person» in der Neuzeit erfahren haben, ist weder zufällig noch nebensächlich. Seit langem schon steht dieses Thema auf der Agenda der Christologie und gehört zweifelsohne zu den Brennpunkten

GEORG ESSEN, geb. 1961, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Bochum.

ihrer gegenwärtigen Arbeit.² Denn mit der Heraufkunft der Neuzeit hat sich ein epochaler Umbruch im Selbst- und Weltverständnis des Menschen ereignet, der begrifflich unter anderem dadurch zum Ausdruck kommt, dass sich der Mensch als Person erfährt. Für die Karriere des Personbegriffs ist eine ganze Reihe von Gründen namhaft zu machen, die hier nicht weiter zu verfolgen sind. An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass der Begriff der Person zur Grundlage geworden ist für die Sphären von Ethik, Recht und Verfassung. Das moderne Verständnis des Menschen von sich als Person ist deshalb christologisch von Interesse, weil dieser Personbegriff die substanzontologisch verfasste Wesensmetaphysik der traditionellen Christologie unter Einschluss der für sie maßgeblichen Grundbegriffe in eine nachhaltige Krise gestürzt hat. In einem ersten Abschnitt werde ich die hier angedeutete personphilosophische Problematik wenigstens soweit nachzeichnen, wie es für das Thema meines Beitrages von Belang ist. Ziel muss es sein, die begriffstheoretischen und hermeneutischen Probleme herauszuarbeiten, die der Wandel im Verständnis des Personbegriffs für die Christologie bedeutet. Dabei werde ich – e contrario – einen Seitenblick auf christologische Ansätze werfen, in denen die gesuchte «Neuaneignung» der christologischen Überlieferung nicht gelungen zu sein scheint (*Kap. 1*). Die fundamentalen Bedeutungsverschiebungen im Begriff der Person rechtfertigen einerseits die vom Papst eingeforderte Aufgabe einer «Neuaneignung» der überlieferten Glaubenswahrheit. Andererseits besteht die dogmenhermeneutische Reflexionstätigkeit dogmatischer Christologie darin, die Kontinuität des Glaubensverständnisses im diskontinuierlichen Gang seiner Überlieferung aufzuzeigen. Ein weiterer Abschnitt ist folgerichtig dogmenhermeneutischen Überlegungen zu einer solchen «Hermeneutik der Kontinuität» gewidmet³ (*Kap. 2*). Diese hier in nuce entfaltete Dogmentheorie entfaltet zugleich den methodischen Rahmen, in dem abschließend der Ansatz einer Inkarnationstheorie skizziert werden soll, der sich als Antwort auf die genannte Krise im Verständnis der christologischen Lehrentwicklung begreift. Hier ist dann auch die Gelegenheit, die im Untertitel des Beitrags genannten Überlegungen zur bleibenden Gültigkeit dogmatischer Entscheidungen wenigstens so weit zu entfalten, wie es mein Thema verlangt (*Kap. 3*).

1. Von der «Hypostase» zur «Person». Eine begriffsgeschichtliche Spurensuche in christologischer Absicht

1.1. Dissoziationen im Begriff der Person. Eine Skizze

Die anstehende Aufgabe verlangt, die vom Papst angemerkten Bedeutungsverschiebungen in den Begriffen «Person» und «Natur» wenigstens so weit nachzuzeichnen, wie es im Rahmen dieses Beitrages möglich und von der Sache her gefordert ist. Dabei werde ich mich im Folgenden auf den infragestehenden Begriff der «Person» konzentrieren.⁴

Die Lehrentscheidung des Konzils von Chalkedon von 451 besagt, dass «[...] ein und derselbe Christus [ist ...], der *in zwei Naturen* unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich *in einer Person und einer Hypostase* ver-

einigt» (DH 302). Zwar war die christologisch endgültige Bedeutung der Begriffe «*physis/natura*» sowie «*hypostasis/persona*» noch im Fluss, als Chalkedon durch einen Rückgriff auf sie den seit langem schwelenden Konflikt der antiochenischen und alexandrinischen Schule hat schlichten wollen. Aber der Horos von Chalkedon hatte zur Lösung der anstehenden begrifflichen Durchdringung der verwendeten Terminologie einen wegweisenden regulativen Rahmen bereitgestellt, sofern er die Einheit in Christus von der Hypostase, die Verschiedenheit aber von der *Physis* aussagte.⁵

Einer theologischen Denkrichtung, die in der patristischen Forschung gemeinhin als «Neuchalkedonismus» bezeichnet wird⁶, kommt das Verdienst zu, Entscheidendes zur Klärung der *post et secundum* Chalkedon lehramtlich verbindlichen Begriffe beigetragen zu haben. Die mit dieser Tradition verbundenen begriffstheoretischen Weichenstellungen knüpft an die von *Alois Grillmeier* herausgearbeitete «alexandrinische Intuition» an⁷, die zu der Einsicht vorgestoßen war, dass die menschengewordene Person des ewigen Sohnes das Subjekt des Handelns Christi ist; die Person des Gottessohnes ist Träger und Akteur seiner Lebenswirklichkeit. Diesem christologischen Grundgedanken entspricht die neuchalkedonische Begriffsarbeit dadurch, dass sie die «eine Hypostase» ineins als das *principium unionis* der unvermischten und ungetrennten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur und als ontologisches und grammatikalisches Attributionssubjekt aller christologischen Prädikate bestimmt. Die entscheidende begriffstheoretische Innovation der Neuchalkedonier besteht darin, dass sie die formale Ratio der Hypostase streng auf die Funktion hin einschränken, einer Natur ihren «Selbstand», das heißt ihr «In-sich-Stehen» zu verleihen. Diese formalontologische Einschränkung übertrug folgerichtig der Hypostase allein die Funktion der «Henosis»; sie verleiht einer Natur Subsistenz und damit auch Existenz. Darüberhinaus wird der Begriff des Individuums nicht der Hypostase, sondern der Natur prädiert, so dass die *natura assumpta* unter Einschluss der für sie eigentümlichen und charakteristischen menschlichen Merkmale im Vorgang ihrer hypostatischen Einigung ihr existenzverleihendes «In-sich-Stehen» erfährt. Somit ermöglicht die ontologische Real-Distinktion zwischen Hypostasis und *Physis*, die hypostatische Union in physischer Verschiedenheit begrifflich so zu fassen, dass durch die «Enhypostase» der *natura assumpta* die Integrität und Vollständigkeit des wahren Menschseins Jesu nicht beeinträchtigt wird.

Damit ist, in gebotener Kürze, das begriffliche Instrumentarium rekonstruiert, das schließlich die Basis abgeben sollte für die klassische Fassung der Inkarnationslehre, derzufolge der ewige und deshalb präexistente Logos, der Sohn des Vaters als zweite Hypostase/Person der Trinität durch hypostatische Union eine menschliche, in der Zeit geschaffene Natur in substantieller Einheit als seine Natur mit seiner Hypostase/Person vereinigt hat und so wahrer Mensch geworden ist. Die dem göttlichen Logos enhypostatisch geeinte menschliche Natur subsistiert und existiert durch ihre substantielle Einigung mit dem Logos in unvermischter und ungetrennter Einheit mit der göttlichen Natur.

Um nun die Heraufkunft der neuzeitlichen Subjektphilosophie als Krise der traditionellen christologischen Begriffe verständlich zu machen, scheint es ratsam, diese Krise als Wandel von der Seelenmetaphysik zur Subjektivitätstheorie zu be-

greifen.⁸ Dieser Wandel vollzog sich näherhin als die folgenreiche Umstellung von der ontologisch begründeten Vermögenstheorie zur transzendentalphilosophischen Selbstbewusstseinstheorie. In der Tradition der Vermögenstheorie steht der klassische Begriff der hypostatischen Union insofern, als er weitgehend der antiken Seelenmetaphysik folgt. In dieser Konsequenz ist die der menschlichen Natur Christi eigene Seele der ontologische Ort jener Vollzüge, die für das Menschsein schlechthin konstitutiv sind. Die menschliche Freiheit beispielsweise wird als eine Proprietät verstanden, die der menschlichen Seele, die ihrerseits wesentliches Moment der *natura assumpta* ist, als ihr *subiectum* prädiziert ist. Im Horizont des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenkens kann diese Theorie, die auf der realontologischen Unterscheidung von Hypostase und Natur aufruht, nicht mehr nachvollzogen werden. Dazu sind mehrere Gründe ausschlaggebend, von denen an dieser Stelle die wichtigsten genannt werden sollen. Der entscheidende Schritt hin zum modernen Begriff der Person ist dort getan, wo die subjektphilosophische Selbstbewusstseinstheorie die ontologische Vermögenstheorie abgelöst hat. Der grundlegende Gedanke besteht darin, den Begriff der «Seele» mit dem des «Ich» zu identifizieren. Dabei wird dieses «Ich» zugleich in seine Prinzipienfunktion eingesetzt und fungiert damit in völlig neuer Weise als *subiectum* und *hypokeimenon* der anthropologischen Vollzüge wie Vernunft und Freiheit. Das Ich wird zum «Inbegriff der Vermögen», die nun ganz vom als selbstbewusste Subjektivität begriffenen Ich ausgehen und auf es zurückführen⁹. Diese Einsicht macht es schließlich möglich, die Begriffe «selbstbewusste Subjektivität», «Individualität» und «subjekthafte Freiheit» miteinander zu identifizieren. Von dieser Bestimmung her gewinnt schließlich auch der Begriff der Person seine Bedeutung. Der Begriff der Person ist erstens dem der Identität zugeordnet, weil ein Ich, zum Bewusstsein seiner Freiheit erwacht, auf dem Feld der Geschichte seine Identität findet und also im Prozess seiner Lebensgeschichte zur Person wird. Zweitens aber erschließt sich vom Begriff der Persönlichkeit her, dass der Mensch ein vernünftiges und der Zurechnung fähiges Wesen ist. Eine Person zu sein heißt infolgedessen, als Vernunftwesen eine ihm unveräußerlich eigene Würde zu besitzen. Der Mensch ist folglich immer Person und soll es zugleich sein, weil er als Person in der Selbstbindung seines Willens aus moralischer Einsicht ein selbstbestimmtes Leben in Verantwortung für sich und andere führen soll.

1.2. «Anhypostasie»? Ein Seitenblick auf Wege und Irrwege der Christologie

Die vorstehenden Skizzen zum christologischen Begriffsinstrumentarium sowie zum neuzeitlichen, philosophischen Verständnis von Person verdeutlichen zwei für das Thema dieses Beitrages zentrale Probleme. Sie markieren *erstens* einen tiefgreifenden Unterschied in der Begriffsdefinition und Verwendung von «Person» in der klassischen Christologie einerseits und der modernen Subjektphilosophie andererseits. Die begriffsgeschichtlichen Skizzen dokumentieren *zweitens*, dass und warum die Heraufkunft des neuzeitlichen Subjektbegriffs das begriffliche Instrumentarium der traditionellen christologischen Theoriebildung in die Krise führen musste.

Die «andere Bedeutung» im Verständnis personalen Daseins, von der der Papst in der eingangs zitierten Äußerung sprach¹⁰, erschließt sich christologisch, wenn wir die Bedeutungsverschiebung vom Begriff der «Anhypostasie» her verstehen. Er be-

zeichnet sozusagen die ontologische «Kehrseite» des Begriffs der hypostatischen Union und besagt, dass die eine Hypostase/Person, von der christologisch die Rede zu sein hat, die des göttlichen Sohnes ist. Dies aber hat zur Konsequenz, dass die *natura assumpta*, weil in der göttlichen Hypostase/Person subsistierend und existierend, kein eigenes «hypostatisches» respektive «personales» Dasein hat. Die vorstehenden Ausführungen zum klassischen christologischen Begriffsinstrumentarium haben darlegen können, dass die Eigenart der menschlichen Natur Christi, «anhypostatisch» zu sein, ihre Integrität und Vollständigkeit nicht tangiert und gefährdet. Dass die menschliche Natur unter Einschluss der ihr eigenen Wesensmerkmale in der Hypostase des göttlichen Sohnes subsistiert und existiert, kann in einer Inkarnationstheorie widerspruchsfrei gedacht werden, die sich innerhalb des Rahmens der traditionellen Begriffe von «Hypostase»/»Person» und «Natur» entfaltet. Wo hingegen die moderne Terminologie nicht streng von den Aussagen der verbindlichen kirchlichen Lehre abgehoben wird, wo, mit anderen Worten, die Unterschiedlichkeit des Personverständnisses in der christologischen Definition einerseits und in der modernen Philosophie andererseits nicht eindeutig markiert wird, muss es unvermeidlich zu gravierenden Missverständnissen und Fehldeutungen der kirchlichen Überlieferung kommen. Für einen christologischen Ansatz, der *unvermittelt* den neuzeitlichen Personbegriff mit dem, abgekürzt gesprochen, christologischen Hypostasenbegriff der Tradition identifizieren wollte, müsste die unbesehene Übernahme des Anhypostasiebegriffs zu der Vorstellung führen, dem Menschsein Jesu sei kein «Personsein» zuzuerkennen. Damit aber wäre die chaledonische Vorgabe missachtet, von Jesus Christus ein wahres Menschsein auszusagen.

Die Dringlichkeit, angesichts dieses Dilemmas den Weg einer hermeneutischen «Neuaneignung» der überlieferten Glaubensaussage zu wagen, ist nicht von der Hand zu weisen. Was aber heißt es, christologische Aussagen der Tradition verstehend anzueignen und sie also im Vollzug ihres Verstehens zu übersetzen? Um das, wenn man so will, Wagnis eines solchen hermeneutischen Projekts auszuloten, scheint es geboten, einen Seitenblick auf Ansätze der jüngeren Theologiegeschichte zu werfen, in denen der gesuchte Brückenschlag zwischen altkirchlichen Lehraussagen und modernem Personbegriff nicht gelungen sein dürfte.

Die Geschichte der neueren Christologie dokumentiert eindringlich die Problematik, die subjektphilosophische Wende der Neuzeit in dem Sinne christologisch nachvollziehen zu wollen, dass der als selbstbewusste Subjektivität gefasste Begriff der Person der Theorie der hypostatischen Union ontologisch zugrunde gelegt werden soll.¹¹ Zwar werden diese Vorstöße von der antiochenischen Intention vorangetrieben, der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Ansätze dieser Art sind somit als Korrektiv zu würdigen im Blick auf die latente Gefahr bestimmter thomistischer Subsistenztheorien, die menschliche Wirklichkeit Jesu instrumentell zu verkürzen.¹² Aber der etwaige Versuch, der menschlichen Natur Christi «Personalität» im modernen Verständnis präzisieren zu wollen, führt zu dem intrikaten Ergebnis, die Personseinheit Jesu Christi nicht mehr angemessen zum Ausdruck bringen zu können. Konzeptionen dieser Provenienz laufen somit Gefahr, den Fehler der sogenannten *Homo-Assumptus-Theorie* zu verstetigen, derzufolge in Christus «zwei Einzelwesen» anzunehmen wären; sie scheinen nahelegen zu wollen, es gäbe in Christus «zwei Personen».¹³

Analoge Probleme ergeben sich in der Christologie von *Piet Schoonenberg*, die als Ausweg aus den vermeintlichen anthropologischen Defiziten der klassischen Theorie der hypostatischen Union den Begriff der «umgekehrten Enhypostasie» geprägt hat.¹⁴ Er soll besagen, dass nicht die menschliche Natur anhypostatisch in der göttlichen Person, sondern umkehrt, die «göttliche Natur enhypostatisch in der menschlichen Person» subsistiere¹⁵. Die Problematik dieses Lösungsvorschlags liegt, von weiteren Fragen abgesehen, darin, dass er den bleibenden Wahrheitsgehalt der neuchalkedonischen Enhypostasielehre nicht festhält und darüber hinaus auch nicht die Grundaussage des Konzils von Chalkedon, derzufolge Jesus Christus der ewige Sohn Gottes ist. «Ist also bei Schoonenberg», so die berechtigte Frage von *Walter Kasper*, «die christologische Grundaussage der Schrift von der Identität des Subjekts von ewigem Sohn Gottes und dem Menschen Jesus Christus noch gewahrt?»¹⁶ Es kommt ja darauf an, das Christusgeschehen wirklich als die Inkarnation des prä-existenten göttlichen Logos zu verstehen, der Mensch wird als Jesus von Nazareth. Darum war es nur folgerichtig, die christologisch eine Hypostase exklusiv dem prä-existenten Gott-Logos zu präzisieren und sie als das ontologische und grammatikalische Attributionssubjekt aller christologischen Aussagen zu qualifizieren. Die begriffliche Anstrengung der traditionellen Inkarnationstheorie will mit Hilfe des Begriffs der hypostatischen Union einsichtig machen, dass der irdische Christus als die hypostatisch geeinte und deshalb unvermischte und ungetrennte Einheit beider Naturen identisch ist mit dem prä-existenten göttlichen Sohn, der als «einende Einheit» das ontologische Fundament der *unio hypostatica* ist.

Mit dieser begrifflichen Festlegung ist zugleich zum Ausdruck gebracht, dass der Grund der Einheit Jesu mit Gott nicht in der Menschheit Jesu liegen kann. Auch wenn die menschliche Natur als eine gedacht wird, die schöpfungstheologisch hingeordnet ist auf die *unio hypostatica*, so kann es doch nur Gott selbst sein, der die reale Einheit von Gott und Mensch in der Person stiftet. Darin liegt die eigentliche theologische Sinnspitze der begrifflichen Entscheidung, dass die *natura assumpta* ihren Subsistenz- und Existenzgrund in der Hypostase des göttlichen Logos findet. Darüber hinaus und ebenso dringlich verdient die nachchalkedonische Weichenstellung Beachtung und gebührende Aufmerksamkeit, dass die christologische Hypostase mit der zweiten der *tres personae* zu identifizieren ist.¹⁷ Indem das Christusgeschehen trinitarisch verankert wird, ist theologisch die Möglichkeit gegeben, die Inkarnation als offenbarendes Handeln Gottes, genauer: als geschichtlicher Ausdruck der Sendung des ewigen Gottessohnes zu verstehen.¹⁸

Diese Überlegungen führen zu dem dogmenhermeneutischen Befund, dass – unbeschadet des berechtigten anthropologischen Anliegens – im Rahmen der Zweinaturenlehre nicht von einer «menschlichen Person» Jesu im Sinne der neuzeitlichen Subjektphilosophie gesprochen werden kann: Würde – *erstens* – eine menschliche Personalität der in der Hypostase/Person des göttlichen Sohnes subsistierenden *natura assumpta* präzisiert, wird die Personeneinheit Jesu gesprengt und kann überdies nicht mehr verdeutlicht werden, dass der Sohn Gottes Jesus und Jesus der Sohn Gottes ist. Würde – *zweitens* – die menschliche Person Jesu als ontologischer Grund der hypostatischen Union begriffen, kann Jesus Christus nicht mehr als das Ereignis der Inkarnation des ewigen Gottessohnes verdeutlicht werden.

2. Dogmengeschichtliche Überlegungen zu einer Theorie der Überlieferungsgeschichte

«Bei allem Bemühen», so fasst *Walter Kasper* das gerade genannte Dilemma zusammen, «die neuzeitliche Fragestellung in die christologische Problematik einzubringen, gehen alle diese Versuche im Grunde noch völlig scholastisch vor»; sie bewegten sich «innerhalb des Schemas des chaledonensischen Dogmas und leiten daraus weitere Folgerungen ab»¹⁹. Die These Kaspers besteht darin, dass die genannten Schwierigkeiten darauf zurückzuführen sind, den neuzeitlichen Verstehenszugang zur Inkarnationstheorie im Rahmen der Zweinaturenlehre eröffnen zu wollen. Den Grund für Schwierigkeiten dieser Art sieht Kasper in den genannten Äquivokationen, die zwischen dem klassisch christologischen und dem modernen Begriff von Person offenkundig bestehen. Wenn Kasper im weiteren Lauf seiner Argumentation den Vorschlag einbringt, das Christusbekenntnis auf der Basis einer vom traditionellen Begriffsrahmen abweichenden Inkarnationstheorie zu reformulieren, benennt er ein zentrales dogmenhermeneutisches Problem dogmatischer Christologie.

Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Begriffen der traditionellen Zweinaturenlehre einerseits und der neuzeitlichen Subjektphilosophie andererseits sind, wie eingangs bereits angedeutet, Indiz für einen epochalen Umbruch im Selbst- und Weltverständnis des Menschen. Da jedoch Umbrüche dieser Art nicht ohne Einfluss auf die geschichtliche Weitergabe des Glaubensverständnisses bleiben, stellt sich in aller Dringlichkeit das Problem, über Epochenschwellen hinweg die Kontinuität im Glauben aufzuzeigen. Die eingangs zitierte Redeweise des Papstes, die christologische Überlieferung sei neu anzueignen, zielt auf die dogmenhermeneutische Frage, wie wir Rechenschaft ablegen können von der inhaltlichen Kontinuität des Glaubens im Wandel seiner Überlieferung. Diese Frage erfährt ihre Dramatik angesichts des ja auch vom Papst erinnerten begriffsgeschichtlichen Befundes, dass die Bedeutungsunterschiede zwischen den klassisch-dogmatischen Begriffen von «Hypostase»/»Persona» und den entsprechenden Konzepten der modernen Subjekt- und Personphilosophie so fundamental sind, dass sie *unmittelbar* nicht kompatibel sind.

Um dieses Dilemmas zu überwinden, wählt eine große Anzahl gegenwärtiger Christologien den Weg, in ihren jeweiligen Inkarnationstheorien auf den neuzeitlichen Begriff von Person ausdrücklich Bezug zu nehmen. Doch welche dogmenhermeneutischen Probleme sind mit einem solchen Schritt verbunden? Der anvisierte Lösungsvorschlag besteht darin, das Wagnis einer Denkformtransformation einzugehen²⁰, um die dogmatischen Christusaussagen der Alten Kirche für die Gegenwart zu erschließen und in ihrer Bedeutung für den Glauben von heute auszusagen. Damit ist die bereits genannte dogmenhermeneutische Frage aufgeworfen, ob die gesuchte Kontinuität im Glaubensverständnis im diskontinuierlichen Gang seiner Überlieferung überhaupt noch auf der Ebene philosophisch-theologischer Reflexionsbegriffe aufgesucht und bestimmt werden kann.

Auch wenn die Rede von der «Übersetzung» beziehungsweise «Neuinterpretation» der überlieferten Glaubenswahrheit angesichts der epochalen Differenzen zwischen der Sprache der Heiligen Schrift, der Sprache der altkirchlichen Lehrentscheidungen und schließlich der Sprache der modernen Subjektphilosophie durchaus seine Berechtigung hat, weil sich die Überlieferung des Christusglaubens in

jeder ihrer Etappen als Versuch darstellt, ihn in seiner Bedeutung für die jeweilige Gegenwart angemessen zu artikulieren, darf das vordringliche dogmengeschichtliche Interesse dieser Denkanstrengungen nicht aus den Augen verloren werden. Es geht, wie bereits mehrfach betont, um die Identität des Glaubens im Wandel der Zeit und über die Umbrüche im Selbst- und Weltverständnis des Menschen hinweg. Das aber schließt, um der bleibenden Aktualität des Glaubens an Jesus Christus willen, die Aufgabe ein, «die eine und selbe Botschaft von Jesus Christus mit den Denkmitteln der Zeit in die Sprache der Zeit» zu übersetzen. «Dabei dürfen wir», so Kasper, «dieselbe Zuversicht, biblisch gesprochen, dieselbe parrhesia haben, welche die Kirchenväter beseelte, als sie die Wahrheit von Jesus Christus mit den denkerischen Mitteln ihrer Zeit ausgelegt haben. Wir stehen auf ihren Schultern, können uns auf ihnen jedoch nicht bequem ausruhen; es ist uns aufgetragen, mit Mut und Zuversicht etwas Ähnliches zu unternehmen, wie sie es getan haben»²¹.

In diesen hermeneutischen Prozessen der Vermittlung zwischen der vorgegebenen Glaubenswahrheit und dem für ihre Vergegenwärtigung und Explikation beanspruchten Denken kommt es durchaus zu neuen und vertieften Einsichten, durch die die Glaubenswahrheit zur Fülle ihrer Bedeutung gelangt. Doch handelt es sich bei einem solchen Erkenntniszuwachs der Tradition ausdrücklich nicht um eine *Ergänzung* der Offenbarung²², weil es doch darum geht, die dem Christusgeschehen ursprünglich eigene Bedeutung für die Gegenwart zu erschließen. Mit diesem Hinweis ist zugleich ein erstes, maßgebliches Kriterium für die Beurteilung der christologischen Überlieferung gegeben, weil sich jede ihrer Aussagen daran messen lassen muss, Interpretation der Geschichte Jesu zu sein. Dies bedeutet in methodischer Hinsicht für die Arbeit der dogmatischen Christologie, dass jede christologische Aussage Bezug zu nehmen hat auf «das kanonische Zeugnis von Jesus Christus, das die Schriften des Alten und des Neuen Testaments umfasst»²³.

Nun hat es im Verlaufe der jüngeren Theologiegeschichte nicht an Versuchen gefehlt, die in Frage stehende Identität der Glaubenswahrheit in den Prozessen ihrer Tradierung durch eine *unmittelbare* Korrelation zwischen biblischen Zeugnissen und gegenwärtig abrufbaren Verstehensmöglichkeiten herzustellen und zwar unter bewusster Ausklammerung der altkirchlichen Lehrentwicklung und Konzilsentscheidungen.²⁴ Doch abgesehen von weiteren theologischen und ekklesiologischen Problemen, die an dieser Stelle nicht zu diskutieren sind²⁵, lässt sich auf diesem Wege die anstehende Aufgabe nicht einlösen, die Kontinuität der Glaubenswahrheit im diskontinuierlichen Gang ihrer Überlieferung aufzuweisen. Zunächst verliert eine solche Dogmentheorie die Zugehörigkeit der (eigenen) Gegenwart zur kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft aus dem Blick und mit ihr die praktisch in Anspruch genommene Authentizität, in der Kontinuität der Glaubenszeugnisse den überlieferten und empfangenen Glauben seinerseits zu bekennen. Weil, mit anderen Worten, der Überlieferungs- und Vermittlungsprozess des Glaubens auf seine kontinuierlich- und wahrheitsverbürgende Grunderfahrung hin durchsichtig gemacht werden muss, ist jede christologische Aussage «auf ihre Kompatibilität mit dem Glaubensgedächtnis der Kirche» zu überprüfen²⁶. Der Aufweis einer Identität des Geglauten im diskontinuierlichen Gang seiner Überlieferung ist somit Ausdruck einer Treue zur Tradition, weil der Glaube als Bekenntnis und praktisches Zeugnis die Vergegenwärtigung seiner geschichtlich gegebenen und überlieferten Wahrheit

einschließt. «Die Heilige Überlieferung», heißt es entsprechend im *Katechismus der Katholischen Kirche* unter Berufung auf *Dei Verbum*, «gibt das Wort Gottes, das von Christus, dem Herrn, und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unverseht an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten»²⁷.

Wie aber ist, so die Ausgangsfrage, im Rahmen der dogmenhistorischen Forschung Rechenschaft zu geben von der inhaltlichen Kontinuität der Tradition? Aus der Einsicht, dass sich der Überlieferungsprozess verständlich machen lassen muss als die Entfaltung der dem Offenbarungsgeschehen selbst eignenden Bedeutung, resultiert die Aufgabe der Dogmengeschichte, die Kontinuität der neutestamentlichen und aller späteren Glaubensüberlieferungen zu erhellen. In der Konsequenz dieser Einsicht lässt sich ein weiteres Kriterium der Identität formulieren: Jede christologische Aussage, die im Rahmen einer bestimmten Denkform formuliert wird, muss sich ihrer systematischen Kohärenz mit anderen geschichtlich überlieferten Denkformen vergewissern. Folglich gehört zur Aufgabe der Dogmenhermeneutik, den Nachweis der inhaltlichen Identität der Überlieferung auch auf der Ebene der Glaubensaussagen zu suchen und dabei auf den propositionalen Gehalt der verwendeten Begrifflichkeit zu achten. Dies gilt gerade auch dann, wenn die Transformation der Glaubenswahrheit in eine andere Denkform den Schluss nahelegt, eine begrifflich abweichende Terminologie zu verwenden. Der an dieser Stelle gelegentlich empfohlene Ausweg, die Unterscheidung zwischen Aussagemittel und strikter Aussageabsicht in dem Sinne zu forcieren, als ob das Wesentliche, der infragestehende Gehalt, vom Zeitbedingten, der als problematisch erachteten Denkweise, analog zur Unterscheidung von Schale und Kern zu extrahieren wäre, bleibt hermeneutisch problematisch. Denn die Vergewärtigung der Glaubenswahrheit verläuft, weil sie sich jeweils als verstehende Aneignung und Explikation der gegebenen Wahrheit vollzieht, nicht so, dass der Inhalt des Glaubens in seiner überlieferten Form dem Denken nur äußerlich hinzuaddiert würde. Im Blick auf den kirchlichen Überlieferungszusammenhang, in dem die Glaubenszeugnisse und Lehrentscheidungen ihren Ort haben, bedeutet dies, dass die Semantik der dogmatischen Formulierungen unter Einschluss ihres Begriffsrahmens den *normativen* Referenzhorizont darstellt für jedweden theologischen Versuch, die Glaubenswahrheit mit dem Denken der eigenen Gegenwart zu vermitteln. Dies gilt für die dogmatischen Formulierungen des kirchlichen Lehramtes und insbesondere für die Dogmen der Ökumenischen Konzilien, weil sich in ihnen die verbindliche Auslegung der Offenbarungswahrheit artikuliert und sie deshalb «für die Kirche aller Zeiten die verbindliche Wegweisung ins Geheimnis Jesu Christi hinein» bleiben²⁸.

3. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der dogmatischen Entscheide altkirchlicher Christologie. Programmatische Konturen eines christologischen Ansatzes

Das Thema des abschließenden Kapitels besteht ausdrücklich nicht darin, den Entwurf einer Christologie vollständig zu entfalten. Im Mittelpunkt steht allein der Ansatz einer Inkarnationstheorie, der die Aufgabe zufällt, die Personidentität Jesu

mit dem Gottessohn zu begründen. Dieser Ansatz wird in einem ersten Schritt als programmatische Skizze vorgestellt. In einem zweiten Schritt stehen dann die bereits mehrfach angesprochenen dogmenhermeneutischen Fragen zur bleibenden Geltung der dogmatischen Entscheide altkirchlicher Christologie im Mittelpunkt des Interesses.

3.1. Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Programmatische Skizze zur Christologie

Der von mir favorisierte christologische Ansatz nimmt seinen Ausgang bei der beispielsweise auch von *Walter Kasper* eingeforderten Programmatik, das Dogma von Chalkedon als «Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und seines Verhältnisses zum Vater zu verstehen»²⁹. Mit diesem Neueinsatz, der ursprünglich von *Wolfhart Pannenberg* in die christologische Debatte eingeführt wurde und seitdem auch in der katholischen Theologie breit rezipiert worden ist³⁰, liegt eine Christologie vor, die die Chance eröffnet, die bereits mehrfach genannte Dissoziation im Begriff der Person produktiv zu überwinden. Die für alles weitere grundlegende Einsicht dieses Ansatzes besteht darin, dass er die mit der infragestehenden Inkarnationstheorie verbundene ontologische Fragestellung im Rahmen eines methodisch vollzogenen Perspektivwechsels reformuliert. Die traditionelle Theorie der hypostatischen Union setzt ja begrifflich wie methodisch bereits mit dem Begriff der göttlichen Hypostase des Sohnes ein und reflektiert darauf, wie die menschliche Natur in diese hypostatisch bestimmte einende Einheit aufgenommen wird. Desgleichen wird die Frage nach dem Verhältnis von Menschsein und Gottsein Jesu unvermittelt als Frage nach der unvermischten und ungetrennten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gestellt und beantwortet. Der angedeutete Perspektivwechsel des christologischen Neuentwurfs besteht nun darin, die im Begriff der hypostatischen Union angezielte innere Konstitution des gottmenschlichen Subjekts aus dem Gesamtzusammenhang der Geschichte Jesu heraus verständlich zu machen. Dabei wird Jesu vollmächtige Bezogenheit auf den Vater, die den Anbruch der Gottesherrschaft in Leben und Geschick Jesu zu ihrem Inhalt hat, zum christologisch entscheidenden Argument für das Verständnis dieser Personidentität wie für das Verstehen der inneren Struktur der gottmenschlichen Einheit und ihres Zusammenkommens. Für das Verständnis dieses Ansatzes ist somit der veränderte Blickwinkel von Bedeutung, der die Frage nach der Personidentität des Menschen Jesus mit dem Sohn Gottes *gnoseologisch* über den «Umweg über das Verhältnis Jesu zum «Vater» erschließt.³¹

Mit dieser Argumentation ist der Weg eröffnet, die schon häufiger beklagte Kluft zwischen Exegese und Dogmatik zu überbrücken, weil dieser Ansatz die Inkarnationstheorie unter Bezug auf das einschlägig historisch-kritisch erreichbare Wissen über die Geschichte Jesu konzipiert. Da dies wiederum im Rahmen einer *theologischen* Hermeneutik geschieht, überwindet der Ansatz desgleichen die ebenso verhängnisvolle Diastase von historischer Jesus-Forschung einerseits und der «Christologie der Mysterien Jesu» andererseits.³² Die an dieser Stelle eigentlich anstehende, aber nicht zu leistende Aufgabe einer exegetisch-theologischen Verge-
wisserung der biblischen Basis hat die Einsicht zu bewahren, dass es die wesentliche

Bedeutung der Geschichte Jesu in ihrer Einheit von Leben, Tod und Auferweckung ausmacht, Gottes Selbstoffenbarung als Liebe zu sein.³³ Für den uns interessierenden Zusammenhang ist der Hinweis auf die in Jesu irdischem Weg greifbare Verknüpfung seines Vollmachtsanspruchs mit seinem einzigartigen Gottesverhältnis von zentraler Bedeutung. Dieser Vollmachtsanspruch besteht ja darin, dass Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft mit seinem eigenen Handeln identifiziert und also die unbedingt entschiedene Liebe Gottes in seiner eigenen Person als gegenwärtig schon wirksames Heilsgeschehen gesetzt hat.

Dabei erlaubt die Eigenart seiner Botschaft und Lebenspraxis wiederum einen Rückschluss auf Jesu eigenes Verhältnis zu Gott, dessen Besonderheit in der Art und Weise besteht, wie er sich auf Gott als seinen Vater bezieht. Dabei ist im Blick auf die infragestehende Personidentität Jesu mit dem Sohn Gottes der Hinweis wichtig, wie Jesus mit seiner ganzen Existenz Gott und seiner Gegenwart Raum gewährt; dadurch gehört Jesus unabdingbar in das Geschehen der Selbstzusage Gottes durch ihn hinein. Die Einzigartigkeit der Gottesbeziehung Jesu, an die wir uns im Ausgang von seiner geschichtlichen Wirklichkeit herantasten und zwar im Ausgang von der exklusiven Bindung dieser Einzigartigkeit an den Inhalt der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, führt uns heran an das eigentliche Person- und Lebensgeheimnis Jesu.³⁴ Diese Bindung nämlich verweist uns auf die Autorität und Freiheit Jesu, der Liebe Gottes unmittelbar so gewiss und mit ihr so einig sein zu können, dass er im Vertrauen auf das ihm geschenkte Gottesverhältnis es wagen konnte, seine eigene «Pro-Existenz» (*Heinz Schürmann*) als Handeln Gottes zum Heil der Menschen zu behaupten. Sein Vertrautsein mit Gott, den er seinen Vater nennt, und seine Geborgenheit in ihm dürfen als der eigentliche Bestimmungsgrund seiner Identität gelten, der Jesus sich in der Souveränität seiner Freiheit überlassen hat.

Für die weiteren theologischen Schlussfolgerungen, die aus dem so bestimmten Ansatzpunkt zu ziehen sind, ist methodisch entscheidend, dass sich in der Christologie ontologische Aussagen nicht vermeiden lassen, sobald, auf die Implikationen des Begriffs der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu reflektierend, nach dem Sein und Wesen Gottes in Jesus gefragt wird: die Gegenwart Gottes im Dasein Jesu ist als Wesenseinheit Jesu mit Gott zu verstehen. Der Gang der Argumentation findet im weiteren Durchdenken der christologischen Implikationen des Begriffs der «Wesenseinheit» einen Ansatzpunkt, den Wahrheitsgehalt des Konzils von Chalkedon verstehend anzueignen.

Dies aber macht in methodischer Hinsicht einen abermaligen Perspektivwechsel notwendig, um die Geschichte Jesu nun auch als Handeln Gottes an ihm und durch ihn zu begreifen. In der Konsequenz dieser *deszendenzchristologischen* Blickrichtung ist somit die Schwelle zur Trinitätstheologie erreicht, die Jesu bestimmtes Menschsein als das geschichtliche Dasein des ewigen Gottessohnes begreift. Es ist darum folgerichtig, unter Aufnahme gewichtiger neutestamentlicher Traditionen, die Christologie grundlegend als Sohneschristologie zu konzipieren³⁵. Ausgangspunkt hierfür ist wiederum das einzigartige, exzeptionelle Verhältnis Jesu zum Vater. Diese «Persongemeinschaft» hat für uns die Gestalt der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu von Gott, seinem Vater. Aufgrund der bisherigen Ausführungen dürfen wir diese «Persongemeinschaft» als «Wesensgemeinschaft» begreifen, weil die geschichtlich vollzogene Beziehung Jesu zum Vater eine dem Wesen

Gottes selbst eignende Relation ist. Weil Jesus in dieser exzeptionellen Bezogenheit der in einzigartiger Weise mit seinem Vater verbundene «Sohn» ist, gehört Jesus als der vom Vater in die Welt gesandte «Sohn» in das Wesen Gottes hinein. In der Konsequenz dieser Aussage erwies sich der Schritt der altkirchlichen Lehrentscheidungen als folgerichtig, das neutestamentliche Bekenntnis zur Gottessohnschaft in metaphysischen Kategorien auszulegen.³⁶ Christologisch formuliert heißt dies, dass Jesu bestimmtes Menschsein das geschichtliche Dasein des ewigen Gottessohnes ist. In trinitätstheologischer Wendung bedeutet dies, dass Jesu geschichtlich gelebte Selbstunterscheidung vom Vater im strengen Sinn als Selbstoffenbarung der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater zu verstehen ist.³⁷

Erst im Medium dieser Reflexionen erschließt sich dann auch die Argumentation, mit der die Inkarnationstheorie die *ontologische* Frage nach der Personidentität Jesu mit dem Sohn Gottes aufwirft. Dabei wird nun Jesu vollmächtige Bezogenheit auf den Vater zum christologisch entscheidenden Argument für unser Verstehen, dass der Mensch Jesus seine Identität darin hat, die Person des ewigen Sohnes zu sein. Der hermeneutisch leitende Grundgedanke ist Jesu Selbstunterscheidung von Gott seinem Vater, die wir im Blick auf das darin implizierte Bewusstsein seiner Willenseinheit mit dem Vater auch als «Sohnesbewusstsein» Jesu bezeichnen dürfen. Aufgrund der Unmittelbarkeit, mit der Jesus sich ursprünglich von Gott bestimmt wusste, und der Gewissheit, Gottes Liebe in seinem personalen Dasein als gegenwärtig zu setzen, spricht *Hans Urs von Balthasar* von einem «Einverstandensein Jesu mit dem Sendungswillen des Vaters» und bezeichnet es näherhin als «unvordenklich».³⁸

Der Begriff des «Unvordenklichen» zielt auf die Frage, wie ein Mensch ein Bewusstsein von sich haben kann, sich mit seiner «Sendung» so identifiziert zu wissen, dass er die Gestalt seiner Identität «da-sein» lassen kann als die Liebe Gottes selbst. Es geht ja im Blick auf die Selbstinterpretation Jesu als Sohn darum, begreiflich machen zu können, was die «Quelle seiner Gottesgewissheit, seines Lebens und seines Sendungsanspruchs» ist.³⁹ Den für uns angemessenen hermeneutischen Zugang zu dieser «Quelle» finden wir aufgrund der bereits erörterten Einsicht, dass Jesus sich in seinem Dasein ganz auf Gott den Vater bezogen hat, mit dessen Willen er sich eins wusste. Seine vollmächtige Freiheit, sich ursprünglich aus der bedingungslosen Zuwendung des Vaters bestimmen zu lassen und durch sie bestimmt zu existieren, darf ja deshalb der Weg des «Gehorsams» genannt werden, weil Jesus sich selbst in uneingeschränktem und bedingungslosem Vertrauen dem Willen des Vaters überlassen hat. Ausdruck dieser Gottverbundenheit, die ihn als den «Urheber und Vollender des Glaubens» auszeichnet (Hebr 12,2), ist Jesu Sündlosigkeit: «in allem uns gleich, außer der Sünde» (DH 301).

Sündlos ist Jesus in der Vollmacht seiner Freiheit, die in der unbedingten Identifizierung mit dem Sendungswillen des Vaters sich in Gott gegründet weiß. Im Ausgang von dem so bestimmten Sohnesgehorsam finden wir schließlich auch den Zugang zu der infragestehenden Personidentität Jesu mit dem Gottessohn. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass die Willenseinheit Jesu mit Gott der eigentliche Bestimmungsgrund seiner Identität ist, zu der das Bewusstsein gehört, in der ihn auszeichnenden Gottunmittelbarkeit Mensch zu sein. Nur wenn wir, um eine luzide Formulierung *Wiederkehrs* aufzunehmen, Jesu Gottesverhältnis aus einer «Un-

mittelbarkeitsrelation» heraus begreifen, die zur «Unmittelbarkeit Gottes» selbst gehört⁴⁰, eröffnet sich uns ein Weg, die Einzigartigkeit des Personseins Jesu zu verstehen. Die Besonderheit der damit bezeichneten Personidentität Jesu verlangt, die Unterschiedenheit des Menschseins Jesu zu unserem Menschsein zu thematisieren und zwar als ontologische Differenz im Blick auf die Art und Weise, wie der Mensch Jesus Person ist. Diese Differenz liegt darin beschlossen, dass Jesus in einer «Ursprungstreue und Gott-Unmittelbarkeit» lebte, die Menschen sich nicht «einfach verschaffen» können⁴¹. Denn die Unmittelbarkeit, mit der Jesus sich ursprünglich von Gott bestimmt wusste, und die Gewissheit, Gottes Liebe in seinem Leben gegenwärtig zu setzen, ist jenseits dessen angesiedelt, was dem Menschen von sich aus möglich ist. «Er lebt», so Ratzinger, Benedikt XVI., «vor dem Angesicht Gottes, nicht nur als Freund, sondern als Sohn; er lebt in innerster Einheit mit dem Vater. Nur von diesem Punkt her kann man die Gestalt Jesu wirklich verstehen, wie sie uns im Neuen Testament begegnet». In dieser «innersten Einheit mit dem Vater» wurzelt die «Auslegung in Vollmacht»: «Die Lehre Jesu kommt nicht aus menschlichem Lernen, welcher Art auch immer. Sie kommt aus der unmittelbaren Berührung mit dem Vater, aus dem Dialog von «Gesicht zu Gesicht» – aus dem Sehen dessen heraus, der an der Brust des Vaters ruhte. Sie ist Sohneswort».⁴²

Wenn, so können wir diesen Gedanken zusammenfassen, Jesus seiner unmittelbaren Bestimmtheit durch die Liebe Gottes im Sinne ihrer Selbstgegenwart in ihm ursprünglich gewiss gewesen ist, dann übersteigt das Bewusstsein, das Jesus von sich als Person hatte, alle uns bekannten Formen personaler Identität, weil dies nicht im Rahmen der anthropologischen Möglichkeiten von uns Menschen liegt.⁴³

Das «Bewusstsein Jesu von der Unvordenklichkeit seiner Sendung und seiner Zustimmung zu ihr»⁴⁴ vermittelt sich für Jesus in der Gestalt eines Wissens um sein Selbstsein, in einzigartiger Weise auf den Vater bezogen zu sein; er hat seine personale Identität allein darin, ganz auf Gott, seinen Vater, hin und von ihm her gelebt zu haben. Aufgrund der inhaltlichen Bestimmtheit seines konkreten Lebensweges, in der Jesus seine Bezogenheit auf Gott, seinen Vater, faktisch vollzogen und für uns offenbar gemacht hat, macht es deshalb die Besonderheit der Personalität Jesu aus, dass er aus der exceptionellen Beziehung zum Vater der ewige Sohn Gottes ist. Jesus, so formuliert *Balthasar*, findet «seine eigene tiefste Identität als des Sohnes von jeh», indem er im Vollzug seiner Freiheit den väterlichen Willen «ergreift» und von ihm her als dem «väterlichen Grund» seiner Personalität der mit seiner Sendung und also mit der Liebe Gottes selbst identische Gesendete ist.⁴⁵ Dabei weist die reale Bestimmtheit seiner Person durch die ursprünglich-unvermittelte Beziehung zum Vater und die unmittelbare Gewissheit von ihr Jesus als die *göttliche* Person des ewigen Sohnes aus. Der *ontologisch* ermöglichende Grund für die Besonderheit seiner Personalität liegt somit darin, dass der Mensch Jesus seine Identität darin hat, die Person des ewigen Sohnes zu sein: Die «Relation des Sohnes zum Vater» ist das «Ursprungsgeheimnis Jesu».⁴⁶

Der hier beanspruchte Konnex von Identität und Person bedarf, eben weil sich für uns Menschen die Realgenese des Ich als geschichtlicher Prozess vollzieht, einer christologischen Präzisierung. Zwar müssen wir die menschliche Lebenswirklichkeit Jesu als das Inerscheintreten des göttlichen Sohnes begreifen, der «als Ewiger in der Zeit weilt»⁴⁷. Folglich gilt, dass die Geschichte Jesu von der Person des ewigen

Sohnes auszusagen ist, eben weil sich in allen Einzelmomenten von Jesu Leben und Geschick die Beziehung des innertrinitarischen Sohnes zum Vater offenbart. Doch die trinitarische Explikation der Christologie führt gerade zu der Einsicht, dass der «Sohn» immanenttrinitarisch durch die wechselseitige Beziehung von Vater, Sohn und Geist von Ewigkeit her Person ist. Der christologische Begriff der Präexistenz hält wiederum daran fest, dass die Person des Sohnes der zeitlich-menschlichen Geburt vorausgeht. Somit verhindert die im Präexistenzgedanken implizierte strikte Personidentität Jesu mit dem Gottessohn begrifflich die (adoptianistische) Vorstellung, als würde sich die Inkarnation erst nach und nach im Vollzug des Lebensweges Jesu ereignen. Indem jedoch die Menschwerdung als «Kenosis» des präexistenten ewigen Sohnes und dies begrifflich als das Handeln der göttlichen Person ausgesagt wird, zerstört der Inkarnationsgedanke, «der doch besagt, dass der ewige Gott selbst in die Lebensform eines vergänglichen Menschen eingegangen ist»⁴⁸, nicht die ewige Selbstidentität Gottes im Prozess seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung. Die für meinen christologischen Entwurf zentrale Einsicht einer formellen Identifizierung der zweiten trinitarischen Person mit der christologischen Person wehrt begrifflich bereits von seinem Grundansatz her ein mögliches «adoptianistisches» Missverständnis ab. Indem persontheoretisch der Nachdruck darauf liegt, dass die «prä-inkarnatorische» Personalität des ewigen Sohnes der ermöglichende Grund für seine heilsgeschichtliche Sendung ist, kann dann auch gesagt werden, dass der ewige Sohn sich frei dazu bestimmt hat, mit den Menschen eine Geschichte einzugehen. Denn die Identität Jesu als Person des Gottessohnes besteht darin, der Gottes Zuwendung zu den Menschen entsprechende und sie vermittelnde Mensch zu sein: Jesus Christus – Gottes und der Menschen Sohn.

3.2. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der dogmatischen Entscheide altkirchlicher Christologie

Das in seinen Grundzügen skizzierte Programm einer Inkarnationstheorie, die das Anliegen einer metaphysisch begriffenen Gottessohnschaft unter Bezugnahme auf die neuzeitliche Personphilosophie aufgreift und reformuliert, interpretiert die traditionelle christologische Denkform unter Einschluss der diese leitenden Begriffswelt. Dogmenhermeneutisch ist für diesen Entwurf maßgebend, dass die normative Geltung der traditionellen Zweinaturenlehre unter Einschluss des Begriffs der hypostatischen Union gewahrt ist und zwar, inhaltlich formuliert, als das gültige ontologische Gesamturteil über die Person Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott.⁴⁹ Dabei sind die Aussagen der christologischen Lehrentscheidungen in dogmenhermeneutischer Hinsicht als Kriteriologie zu verstehen, die deren Interpretation normiert und orientiert: Nach der Lehre der Kirche ist die *eine* Person, von der christologisch zu sprechen ist, die *göttliche* Person des ewigen Sohnes. Das schließt die Aussage mit ein, dass Jesus nicht lediglich als Sohn Gottes «geschaffen» wurde, sondern der ewige Gottessohn ist. Von diesem Gottessohn, der zweiten Person der Trinität, wird ausgesagt, dass er wirklich Mensch wurde und Mensch ist und nicht lediglich etwa nur in einem Menschen «einwohnt» oder die Wirklichkeit Jesu «annimmt». Das wiederum heißt, dass «der Sohn Jesus ist und dass Jesus der Sohn ist»⁵⁰.

Der in der programmatischen Skizze zur Christologie verfolgte Theorieansatz zur Personidentität Jesu mit dem Gottessohn versteht sich als ein Ansatz, um den im Begriff der hypostatischen Union festgehaltenen Sachverhalt der inneren Konstitution des gottmenschlichen Subjekts aus dem Gesamtzusammenhang der Geschichte Jesu heraus verständlich zu machen. Er versteht sich infolgedessen nicht als etwaige Ersatzbildung zur Zweinaturenlehre, sondern als deren Interpretation im Sinne der eingangs formulierten Aufgabe einer «Neuaneignung» der überlieferten Christologie. Dogmatisch leitend ist die Einsicht, dass die Inkarnationsvorstellung der traditionellen Lehre von der hypostatischen Union normativ gültiger Ausdruck einer «anderweitig zu erklärenden und zu begründenden Einheit ist»⁵¹. Da die mit dem Begriff der hypostatischen Union verbundene traditionelle Christologie den Glauben an die Menschwerdung des präexistenten Sohn Gottes bereits vorausgesetzt und als Abstiegs- und Inkarnationschristologie den Weg Jesu von vornherein als Handeln des trinitarischen Gottes entfaltet hat, hat dieser Christologietyp faktisch methodisch übersprungen, was sich in der Neuzeit als Herausforderung der Exegese und des geschichtlichen Denkens nicht länger abweisen ließ: dass die Offenbarung der ewigen Sohnschaft Jesu in seiner menschlichen Lebenswirklichkeit wahrnehmbar sein muss und dass diese Geschichte in allen Einzelmomenten von Leben und Geschick Jesu als das Inerscheintreten des göttlichen Sohnes zu begreifen ist. Diese Einsicht unterstreicht auf ihre Weise eine dogmenhermeneutische These von *Walter Kasper*: «Sosehr also das christologische Dogma von Chalkedon bleibend verbindliche Auslegung der Schrift ist, muss es doch auch in das biblische Gesamtzeugnis integriert und von diesem her interpretiert werden».⁵²

Der Vorzug der hier favorisierten Lösungsrichtung gegenüber der traditionellen Inkarnationstheorie dürfte vor allem darin liegen, dass sie ihren Ausgang nimmt von Jesu bestimmtem Menschsein und die Personidentität des Menschen Jesu mit dem Sohn Gottes indirekt erschließt aus der für Jesu Lebensweg eigentümlichen Besonderheit, seine menschlich-personale Identität in der Einheit mit dem Vater durch gleichzeitige Unterschiedenheit von ihm zu haben. Während also die neuchalcedonische Enhypostasielehre einsetzt bei der präinkarnatorischen einenden Einheit des göttlichen Logos und darauf reflektiert, wie die menschliche Natur in diese vorgegebene Einheit aufgenommen wird, setzt der von mir verfolgte Ansatz bei der irdisch-geschichtlichen Lebenswirklichkeit ein und erkennt in dem «Von-Gott-her-Sein» der Sendung Jesu den sachlichen Grund, von ihm das wahre Mensch- und Gottsein auszusagen. Es ist die Eigenart von Jesu Botschaft und Lebenspraxis, auf Gott als seinen Vater bezogen zu sein, die allein Auskunft geben kann über das für Jesu Dasein konstitutive Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in ihm.

Ein weiterer Vorzug dieses Ansatzes ist damit gegeben, dass nun auch die infragestehende Personidentität des Menschen Jesus mit dem Sohn Gottes im Ausgang von der einzigartigen Bezogenheit Jesu auf den Vater ontologisch begriffen werden kann. Dabei zeigt sich, so die These, dass sich der neuzeitliche Begriff der Person durchaus als geeignet erweist, das Verstehen der inneren Struktur der gottmenschlichen Einheit Jesu und ihres Zusammenkommens auf eine Weise zu klären, die den Vorgaben der kirchlichen Lehrtradition im Horizont der neuzeitlichen Subjektphilosophie entspricht. Darüber hinaus erweist sich der neuzeitliche Begriff der Person als geeignet, den Grundgedanken der Enhypostasielehre festzuhalten,

dass der Mensch Jesus die *göttliche* Person des ewigen Sohnes ist. Der hier vertretene Ansatz ist folglich in der Lage, die Gefahr zu bannen, als ob von Jesus eine doppelte Persönlichkeit auszusagen wäre. Schließlich kann die Aussage, dass Jesus in seiner besonderen Menschlichkeit der Sohn Gottes ist, das chaledonische «unvermischt und ungetrennt» in einer Weise aufnehmen, dass sie in die überlieferte Enhypostasielehre eine Korrektur gegenüber dem latent vorhandenen monophysitischen Missverständnis anbringen kann, dem zufolge die menschliche Natur ein bloßes Instrument der göttlichen Person des Logos sei⁵³.

Dies kann am Beispiel einer verstehenden Aneignung der dyotheletischen Christologie aufgezeigt werden, mit der in der Alten Kirche ein Ausweg aus dem Monotheletenstreit des 7. Jahrhunderts gefunden wurde.⁵⁴ Die in der dyotheletischen Christologie herausgearbeitete Würdigung des menschlichen Willens Jesu gelang durch die Bestimmung, dass die Hypostase des ewigen Logos das Wollende ist, das vom natürlich menschlichen Willen Jesu Gebrauch macht. Unter Aufnahme dieser Aussage ist die moderne, insbesondere katholische christologische Diskussion über die Freiheit Jesu zur der Annahme einer menschlichen selbstbewussten Subjektivität in Christus gelangt.⁵⁵ Diese Lösung krankt freilich daran, dass sie die Personeneinheit Jesu nicht mehr anschaulich machen konnte; der Vorwurf, Repristinatio der *homo assumptus* Christologie zu sein, war nicht von der Hand zu weisen.⁵⁶ Die von mir konzipierte Inkarnationstheorie dürfte aufgrund des von ihr vollzogenen Perspektivwechsels, die Personidentität Jesu mit dem Gottessohn im Ausgang von Jesu Willenseinheit mit dem Vater zu begreifen, einen Beitrag zur Überwindung dieses Dilemmas leisten. Denn die Einsicht, dass Jesu Selbstinterpretation als Sohn vermittelt ist durch seine Hinordnung auf den Vater, korrigiert das an dieser Stelle drohende monotheletische Missverständnis des neuchaledonischen Enhypostasiebegriffs. Indem die von mir vorgeschlagene Inkarnationstheorie die Freiheit Jesu von ihrer Willenseinheit mit dem Vater begreift, vermeidet sie das intrikate Problem, das Zueinander der zwei Willen als gewissermaßen innerchristologische Gegenüberstellung der zwei Naturen zu verstehen.⁵⁷ Wo dies geschieht, führt die «unabweisbare Zweiheit von menschlichem und göttlichem Wollen in Jesus» in der Tat, so *Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI.*, «zur Schizophrenie einer doppelten Persönlichkeit»⁵⁸. Dabei gibt er zugleich einen auf *Maximos Confessor* zurückgehenden begrifflichen Hinweis auf die Zuordnung von Natur und Person in Jesus, die «in ihrer je eigenen Seinsweise gesehen werden [müssen]: «Es gibt in Jesus den «Naturwillen» der menschlichen Natur, aber es gibt nur *einen* «Personwillen», der den «Naturwillen» in sich aufnimmt»⁵⁹.

Diese begriffliche Klärung lässt sich im Rahmen meines Ansatzes aufgreifen und zwar im Ausgang von der Einsicht, dass die menschliche Freiheit Jesu in der vorbehaltlosen Identifizierung mit ihrer Sendung ihre reale Gestalt gewinnt. Dabei weiß sie sich «in einer ursprünglichen und unauflösbaren Lebens- und Willenseinheit mit Gott dem Vater».⁶⁰ Indem sie sich als freie Hingabe an den Vater für das Heil der Menschen vollzog, «stellt die freie Selbstdahingabe Jesu an den Vater die konkrete Realisierung der Dahingabe des Sohnes durch den Vater dar»⁶¹. Die These, der Mensch Jesu habe seine Identität darin, die Person des ewigen Sohnes zu sein, lässt sich im Blick auf die christologische Willensproblematik folgendermaßen reformulieren, dass der menschliche Wille seine reale Bestimmtheit darin hat, sich «in einer

ursprünglichen und unauflöslchen Lebens- und Willenseinheit mit Gott dem Vater» zu vollziehen⁶². Sofern die ursprünglich von *Maximos Confessor* im Monotheletenstreit entwickelte Unterscheidung von «naturalem Willensvermögen» und «personalem Willensvollzug» auf die exzeptionelle Bezogenheit Jesu auf den Vater bezogen wird⁶³, ist festgehalten, dass «Christus von Natur aus zwei Weisen des Wollens und Handelns – eine göttliche und eine menschliche – besitzt». Zugleich aber ist das dyotheletische Anliegen dergestalt gewahrt, «dass das menschengewordene Wort im Gehorsam gegenüber seinem Vater als Mensch alles wollte, was es als Gott zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist zu unserem Heil beschlossen hatte»⁶⁴. Im «personalen Raum, im Raum der Freiheit», so fasst *Ratzinger* den Grundgedanken der Tradition des *Dritten Konzils von Konstantinopel* von 680/81 zusammen, vollzieht sich beider Verschmelzung [sc. des menschlichen und göttlichen Willens; G.E.], so dass sie nicht natural, sondern *personal* ein Wille werden»⁶⁵.

Das gerade erwähnte Beispiel einer Neuaneignung altkirchlicher dyotheletischer Christologie dokumentiert, so meine ich, die explanatorische Plausibilität der von mir vorgetragenen Inkarnationstheorie. Aus einem interdisziplinären Interesse an einer Vermittlung christologischer Aussagen mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie heraus konzipiert sie einen Begriffsrahmen, der Unterschiede zu der traditionell in der klassischen Christologie verwendeten Begrifflichkeit aufweist.⁶⁶ Worin besteht die bereits mehrfach thematisierte Kontinuität zur kirchlich überlieferten christologischen Tradition? Einerseits wurde unter dem Stichwort der Sohneschristologie bereits die Verankerung dieses Ansatzes innerhalb der biblischen und kirchlichen Tradition aufgezeigt. Angesichts der Bezugnahme auf den neuzeitlichen Begriff der Person ist andererseits der Aspekt wichtig, dass der Nachweis der inhaltlichen Identität auf der Ebene der Glaubensaussagen zu suchen und dabei auf den propositionalen Gehalt der verwendeten Begrifflichkeit zu achten ist. Hinter dieser Forderung steht nicht lediglich das allerdings unvermeidbare theoretische Bedürfnis, die innere Konsistenz in der christologischen Lehrentwicklung aufzuzeigen. Vielmehr ist der Aufweis einer diachronen Kohärenz christologischer Denkformen und deren Kompatibilität mit der Denkform der kirchlichen Lehrentscheidungen von zentraler Bedeutung, weil sich «jede christologische Aussage [...] als Ausdruck der lebendigen Kommunikation (Martyria, Leiturgia, Diakonia) der Kirche mit Christus ausweisen» muss⁶⁷. Die Lehrentscheidung der ersten Konzilien wurden von der ganzen kirchlichen Gemeinschaft angenommen und gelebt, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass die Kirche auch heute noch das Glaubensbekenntnis betend bekennt, das von den Konzilien von Nikaia und von Konstantinopel verkündet wurde.

Die in Frage stehende Kontinuität der von mir konzipierten christologischen Denkform mit der überlieferten Sprach- und Begriffswelt der kirchlichen Überlieferung kommt in der konstruktiven Aufnahme und Weiterführung der von *Alois Grillmeier* herausgearbeiteten «alexandrinischen Intuition» zum Ausdruck, die der neuchalkedonischen Rezeption der Lehrentscheidung von 451 zugrunde lag. Als «innere Einsicht in die substantiale Einheit von Gott und Mensch in Christus» begriffen, besteht diese «Intuition» darin, wie bereits angedeutet, die Idee der vollkommenen Subjekteinheit so scharf wie möglich herauszustellen und das eine Ich und Subjekt in Christus mit dem präexistenten göttlichen Logos zu identifizieren.⁶⁸

Die neuchalkedonische Enhypostasielehre knüpft seinerseits an das berühmte chalkedonische «*ein und derselbe*» an und bestimmt, wie gesehen, die «eine Hypostase» nicht nur als *principium unionis* und Attributionssubjekt christologischer Prädikate, sondern kann, infolge der formellen Realisierung dieser «einen Hypostase» im prä-existenten Gottessohn, begrifflich machen, dass die menschengewordene Person des ewigen Sohnes das Subjekt des Handelns Jesu ist; die Person des Gottessohns ist Träger und Akteur der gesamten Lebenswirklichkeit Christi. Nur auf diesem Wege kann begrifflich wie theologisch deutlich werden, dass das Christusgeschehen, die Geschichte Jesu, wirklich als die Inkarnation des prä-existenten göttlichen Logos zu verstehen ist, der Mensch wird als Jesus von Nazareth. Dabei erlaubt der Gedanke, dass die Teilhabe der Menschheit Jesu an der Gottheit des ewigen Sohnes durch Jesu Verhältnis zum Vater vermittelt ist, ein Verständnis der Inkarnation, dass Jesus der Sohn des Vaters ist und darin zugleich – «unvermischt und ungetrennt» – wahrer Mensch und wahrer Gott. Die terminologische Festlegung überdies, die christologische mit der trinitarischen Hypostase zu identifizieren, eröffnet zudem allererst die Möglichkeit, die Inkarnation als ein offenbarendes Handeln Gottes, genauer: als die Sendung des prä-existenten Gottessohnes zu verstehen.

Die von mir konzipierte Inkarnationstheorie ist dem Anliegen dieser «alexandrinischen Intuition» verpflichtet und trägt ihr, wie aufgewiesen, dadurch begrifflich Rechnung, dass sie im Begriffsrahmen der von mir konzipierten Denkform die ontologische Identität des Menschen Jesus mit der Person des Sohnes Gottes aussagt und festhält. In Wiederaufnahme und Weiterführung früherer christologischer Überlegungen, wie sie in meiner bereits 2001 erschienen Publikation «Die Freiheit Jesu» entfaltet wurden, habe ich im Rahmen der nunmehr vorliegenden Studie den diesbezüglichen Sprachgebrauch präzisiert. Der Intention, dem anthropologischen Korrektiv antiochenischer Christologie auch persontheoretisch Rechnung zu tragen, hatte seinerzeit zur Folge, die infragestehende Personidentität Jesu mit dem Gottessohn unter anderem durch die Verwendung der modalen Konjunktion «als» auszudrücken: die eine Person respektive Freiheit, von der christologisch zu reden ist, sei *als* eine echt menschliche die des göttlichen Sohnes.⁶⁹ Diese Sprachregelung bringt den in der Inkarnationstheorie anvisierten Sachverhalt nicht deutlich genug zum Ausdruck. Um jedwede Nähe zu einer nicht haltbaren Lehre von «zwei Personen» zu vermeiden, ist die Enhypostasielehre in persontheoretischer Hinsicht deshalb dergestalt zu begreifen und neuzeitlich anzueignen, dass der Mensch Jesus seine Identität darin hat, die *göttliche* Person des ewigen Sohnes zu sein. Dabei ermöglicht die von der traditionellen Fassung des Enhypostasiebegriffs abweichende Argumentation, die ontologische Begründung dieser Personidentität im Rekurs auf die einzigartige Bezogenheit Jesu auf seinen Vater zu erreichen, jedwede «monophysitische» Verkürzung des wahren Menschseins Jesu zu vermeiden und damit dem chalkedonischen «unvermischt und ungetrennt» Rechnung zu tragen. Zugleich ist durch diese begriffliche Präzisierung, die sich explizit an der normativen Vorgabe orientiert, nicht von einer «menschlichen Person» Jesu zu sprechen, um unter den sprachlichen und philosophischen Bedingungen der Moderne die wahre und volle Menschheit Christi zu erklären, das «adoptianistische» Missverständnis einer Zweipersonlichkeit ausgeschlossen. Eben weil Aussagen über die innere Eigenart des Verhältnisses von Menschlichem und Göttlichem in Jesus im Medium seiner Selbst-

unterscheidung vom Vater her gemacht werden und den christologischen Begriff der Person ganz von der «Identität von Selbstsein und Sendung im Gottmenschen» her begreift⁷⁰, steht die christologisch infragestehende Identität des Menschen Jesus mit der göttlichen Person des ewigen Sohnes nicht im Widerspruch zur neuzeitlichen Anthropologie. Sofern der Identitätsbegriff auf die Gestalt personalen Daseins zielt, lässt sich vielmehr einsichtig machen, dass das Menschsein Jesu «ganz als es selber da [ist], aber doch gehalten von der göttlichen Person des Logos»⁷¹.

ANMERKUNGEN

¹ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg u. a. 2011, 180f.

² Vgl. G. ESSEN, *Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (ratio fidei, 5), Regensburg 2001.

³ Die Redeweise von der «Hermeneutik der Kontinuität» wurde bekanntlich seinerzeit von *Joseph Kardinal Ratzinger* im Blick auf die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt. Ich verwende den Begriff «Hermeneutik der Kontinuität» hier als eine dogmenhermeneutische Leitkategorie im Blick auf die Frage, wie das christologische Bekenntnis in der Kontinuität mit der Tradition der Kirche unter den Bedingungen der Gegenwart theologisch verantwortet werden kann.

⁴ Zur Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie und dem von ihr provozierten hermeneutischen Bruch mit dem spätantiken, in der klassischen Inkarnationstheorie verwendeten Begriffsrahmen vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 137–191. Zum modernen Begriff der Person vgl. darüber hinaus D. STURMA (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn 2001; R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart ³2006.

⁵ Zum Konzil von Chalkedon vgl. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg u. a. 3., verb. u. erg. Aufl. 1990, 751–764; R. PRICE, M. WHITBY (Hg.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700* (TTH, Contexts, 1), Liverpool 2009.

⁶ Der «Neuchalkedonismus» stellt eine Art von Vermittlungstheologie dar, die eine Brücke zwischen Chalkedon und der alexandrinischen Christologie schlagen wollte. Der erst 1909 von *Joseph Lebon* geprägte Begriff hat sich inzwischen in der dogmengeschichtlichen Forschung weitgehend etabliert. Vgl. A. GRILLMEIER, *Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels der Dogmengeschichte*, in: DERS., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg ²1978, 371–385; K.-H. UTHEMANN, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, in: *StPatr* 29 (1997) 373–413. Zum Folgenden vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 34–65. Zu den patristischen Belegstellen, die hier in dem gerafften Überblick nicht eigens ausgewiesen werden, vgl. ebd.

⁷ GRILLMEIER, *Jesus 1* (s. Anm. 5), 673–686passim; DERS., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg u. a. 1989, 196–293passim. Vgl. ferner ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 121–124.

⁸ Vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 198–204.

⁹ So W. SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, 67.

¹⁰ S. Anm. 1.

¹¹ Einen knappen Überblick bietet W. KASPER, *Jesus der Christus* (GS, 3), Freiburg u. a. 2007, 360–363.

¹² Zu dieser Kritik vgl. beispielsweise K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in: DERS., *Schriften 1*, 169–222; DERS., *Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften 4*, 137–155.

¹³ In neuerer Zeit hat das kirchliche Lehramt häufiger zu diesem Themenkomplex Stellung genommen. So beispielsweise im Blick auf die Christologie *Anton Günthers* (vgl. DH 2828–2831 passim) oder, so die Enzyklika *Sempiternus Rex*, unter Bezug auf die sogenannte Bewusstseins-Christologie (vgl. DH 3905). Verschiedene jüngere Dokumente der Glaubenskongregation – vgl. die Notifikationen zu christologischen Publikationen von *P. Tissa Balasuriyas O.M.I.*, Januar 1997, von *P. Roger Haight SJ*, Dezember 2004, sowie von *P. Jon Sobrino SJ*, November 2006 – machen auf analoge terminologische Probleme aufmerksam und mahnen für moderne Christologien einen Begriffsrahmen an, welcher der Terminologie der Definitionen der ersten ökumenischen Konzile folgt.

Vgl. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_dottrinali_index_ge.htm (Zugriff am 10.5. 2011).

¹⁴ Vgl. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich u. a. 1969. Zur Darstellung und Kritik seiner Christologie vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 85–95. 107–109. 125–129.

¹⁵ SCHOONENBERG, *Gott* (s. Anm. 14), 92.

¹⁶ KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363; vgl. ebd., 362f.

¹⁷ Das *Zweite Konzil von Konstantinopel* (553) hat begrifflich herausgestellt, dass die eine Hypostase, «die der Herr Jesus Christus ist», eine der Trinität sei (DH 424). Folgerichtig heißt es: «Denn wenn auch der eine der heiligen Dreifaltigkeit, Gott, das Wort, fleischgeworden ist, so hat die heilige Dreifaltigkeit doch keine Hinzufügung einer Person bzw. Hypostase erfahren» (DH 426).

¹⁸ Vgl. W. KASPER, «*Einer aus der Trinität*». *Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 217–234.

¹⁹ KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363.

²⁰ Zum Folgenden vgl. auch G. ESSEN, Th. PRÖPPER, *Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen*, in: R. LAUFEN (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn u. a. 1997, 163–178.

²¹ KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 21.

²² Der Wandel der Überlieferung ist ein hermeneutischer Prozess, der sich nicht auf ein Wachstum der Überlieferung selbst bezieht, sondern auf ein Wachstum im «Verständnis der überlieferten Dinge und Worte». DV 8, 3. Zur konziliaren Hermeneutik der Überlieferung vgl. H. HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: P. HÜNERMANN, B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3. Kommentare*, Freiburg u. a. 2005, 695–831, hier 750–765.

²³ Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 91.

²⁴ Ein solcher Vorschlag wurde beispielsweise von K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990, unterbreitet.

²⁵ Vgl. R. LAUFEN (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn u. a. 1997.

²⁶ MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 91.

²⁷ KKK 81 mit Bezug auf DV 9.

²⁸ RATZINGER, *Jesus 2* (s. Anm. 1), 181. Dort im Blick auf das Chalkedonense formuliert.

²⁹ KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363.

³⁰ Vgl. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, ⁶1982 (¹1964). Zur katholischen Rezeption vgl. beispielsweise D. WIEDERKEHR, *Entwurf einer systematischen Christologie*, in: *MySal* 3/1 (1970), 477–645; KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363–371; H. KESSLER, *Christologie*, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik 1*, Düsseldorf 1992, 239–442, hier: 434–438; G. MÜLLER, *Die Offenbarung Jesu als «Sohn des Vaters» und als Mittler der Gottesherrschaft*, in: DERS., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg u. a. 1995, 254–387, hier: 276–320; P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 391–400; MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23); Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991. Weil die Sendungschristologie Hans Urs von Balthasars der Bezogenheit Jesu auf den Vater ebenfalls eine zentrale Bedeutung zuspricht, gehört auch sie – wiewohl von gänzlich anderen theologischen Voraussetzungen herkommend, zu diesen relativ neuen Christologien. Vgl. H. U. v. BALTASAR, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*

2. *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978. Zu meinem eigenen Entwurf, die neuchalkedonische Enhypostasielehre im Ausgang und kritischer Weiterführung der Ansätze von Pannenberg, Balthasar und Pröpper zu reformulieren, vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 206–316.

³¹ PANNENBERG, *Grundzüge* (s. Anm. 30), 346.

³² Zu neueren Ansätzen der Christologie der Mysterien Jesu als integraler Bestandteil dogmatischer Christologie vgl. MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 476–505.

³³ Zur Begründung und Explikation dieser These vgl. Th. PRÖPPER, «*Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe*». *Ein Beitrag zum Verständnis der «Endgültigkeit» der Erlösung*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 40–56; KESSLER, *Christologie* (s. Anm. 30), 261–292.

³⁴ Vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 274–280.

³⁵ Zur Sohneschristologie vgl. aus exegetischer Sicht vor allem Th. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg u. a. 2008, und aus systematischer Sicht KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11); BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, 136–238. 472–476; vgl. St. T. DAVIS u. a. (Hg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002.

³⁶ Die weitere Begründung dieser These kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Sie hätte sich, diese Andeutungen müssen genügen, einerseits zu bewähren im kritischen Widerspruch zu beispielsweise Roger Haight oder John Hick, die, wenn ich sie recht verstehe, eine symbolische beziehungsweise metaphorische Interpretation altkirchlicher Glaubenszeugnisse privilegieren. Die von mir vertretene These, dass ontologische Aussagen ein notwendiges Implikat christologischer Aussagen sind, müsste sich andererseits kritisch mit dem spätestens seit Harnack einschlägigen Vorwurf auseinandersetzen, die fortschreitende Dogmatisierung des christlichen Glaubens in der Alten Kirche hätte eine das Evangelium verfälschende Hellenisierung des Christentums zur Folge gehabt. Vgl. hierzu vorläufig G. ESSEN, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur* (ThPh 87 [2012], 1–17). Vgl. R. HAIGHT, *Jesus. Symbol of God*, Maryknoll, New York 1999; DERS., *The Future of Christology*, New York 2005; J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster 1994; DERS., *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia 1977. Zur Auseinandersetzung mit der Christologie Hicks und Haight vgl. MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 420–445passim.

³⁷ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie 2*, Göttingen 1991, 365–440. Eine Rekonstruktion und Weiterführung von Pannenberg's Ansatz findet sich bei MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 367–375. Vgl. darüber hinaus G. MÜLLER, *Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus*, in: W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, B II*, Paderborn 1995, 3–297, 144–155.

³⁸ BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, 171f; vgl. ebd., 159–167.

³⁹ KESSLER, *Christologie*, 278; vgl. ebd., 273–279.

⁴⁰ WIEDERKEHR, *Entwurf* (s. Anm. 30), 616; vgl. 614–621.

⁴¹ So HÜNERMANN, *Jesus* (s. Anm. 30), 393f.

⁴² J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth 1. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg u. a. 2007, 31f.

⁴³ Vor diesem Hintergrund lässt sich ein Verstehenszugang zum traditionellen Begriff der Anhypostasie der *natura assumpta* finden, der die Sachangemessenheit dieses Begriffs einsichtig machen kann und wahrht. In der hier entwickelten Perspektive ist einerseits die latente Gefahr abgewiesen, von der Menschheit Jesu eine ontologische Unselbständigkeit auszusagen. Er ist wahrer Mensch und «in allem uns gleich außer der Sünde» (DH 301). Andererseits aber bedeutet Gottes Selbstgegenwart in der Person Jesu, dass «dieser Mensch sich nicht einfach in der geschöpflichen Distanz bewegt, wie es der condition humaine entspricht, die durch Ursprungsferne und Ursprungsvergessenheit, Abwendung von Gott und Versuche der Selbstbegründung geprägt ist» (Hünemann, *Jesus*, 393). Der adäquate Ausdruck dieser Einsicht ist die als «Anhypostasie» bezeichnete hypostatische Union der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos und ihre unvermischte wie ungetrennte Einheit mit der göttlichen Natur. Die hypostatische «Henosis» bezeichnet folglich die Besonderheit des personalen Daseins Jesu, die allein in Gott selbst ihren inneren Grund haben

kann. Darauf zielt ja auch der Begriff der «Enhypostasie», der den Akt bezeichnet, in dem und durch den die menschliche Natur ihren Existenzgrund und ihren Selbststand nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen findet. Dieses «Anderer» aber ist die präexistente göttliche Hypostase des Sohnes. Vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 42f.

⁴⁴ BALTHASAR, Theodramatik II/2, 172; vgl. ebd., 159-185.

⁴⁵ BALTHASAR, Theodramatik II/2, 185. 155.

⁴⁶ MÜLLER, Christologie (s. Anm. 30), 144. Unter Aufnahme der Tradition der «communicatio idiomatum» ist die exklusive Bestimmung, die von Jesus aussagt, er sei die göttliche Person des Sohnes, sachlich geboten, weil die exzeptionelle «Gottunmittelbarkeit» im beschriebenen Sinne eine «göttliche Eigenschaft» ist, die wir von einer menschlichen Person nicht aussagen können. Verhielte es sich anders, könnte nicht daran festgehalten werden, dass die Persongemeinschaft Jesu mit Gott seinem Vater die Beziehung des innertrinitarischen Sohnes zum Vater offenbart. Dann aber könnte auch nicht ausgesagt werden, dass die Besonderheit Jesu als Mensch darin besteht, «Sohn», «Herr» und «Gott» zu sein und in seinem Leben und Sterben die Beziehung des innertrinitarischen Sohnes zum Vater darzustellen. Zur Lehre von der «communicatio idiomatum» vgl. MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 259-262, unter Bezugnahme auf MÜLLER, Christologie (s. Anm. 30), 208.

⁴⁷ BALTHASAR, Theodramatik II/2, 209.

⁴⁸ PANNENBERG, Theologie 2 (s. Anm. 37), 156. Zur näheren Ausgestaltung dieses Grundgedankens bei Pannenberg und zur kritischen Diskussion der (Hegelianischen) Grenzen einer werden-den Personalität Gottes vgl. u. a. auch F.-J. OVERBECK, *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur «Selbstverwirklichung» Gottes in der Anthropologie und Trinitätslehre Wolfhart Pannenburgs* (MBTh 59), Münster 2000.

⁴⁹ Der seinerzeit von Pannenberg im kritischen Anschluss an Schleiermacher in die christologische Debatte eingeführte und seither vielfach rezipierte Redeweise von der «Aporie der Zweinaturenlehre» zielt, meinem Verständnis nach, auf die im vorigen Kapiteln angesprochene Dissoziation im Begriff der Person und darüber hinaus auf die ebenfalls genannten methodischen Zuordnungsverhältnisse von biblischem Christuszeugnis und seiner begrifflichen Erschließung im Rahmen der Zweinaturenlehre. Ferner signalisiert diese Redeweise das die traditionelle Christologie seit jeher begleitende Dilemma, zwischen «monophysitischer» Einheitschristologie und «nestorianischer» Trennungskristologie zu schwanken. Von diesen Problemen christologischer Theoriebildung unberührt bleibt jedoch, dass es von der Sache her erforderlich war und nach wie vor ist, die innere Konstitution des Gottmenschen ontologisch zu begreifen. Darüber hinaus ist das Chalkedonense als ein hermeneutischer Interpretationsrahmen zu verstehen, der eine jede Christologie orientiert und normiert. Dies im Blick auf den von mir favorisierten Ansatz aufzuzeigen, ist Ziel dieses abschließenden dogmenhermeneutischen Kapitels. Zur «Aporie der Zweinaturenlehre» vgl. PANNENBERG, Grundzüge (s. Anm. 30), 291-335. Zur differenzierten Auseinandersetzung mit Pannenburgs vgl. Chr. v. SCHÖNBORN, «Aporie der Zweinaturenlehre». *Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg*, in: FZPhTh 24 (1977) 428-445; W. PANNENBERG, *Zur «Aporie der Zweinaturenlehre». Brief an Christoph von Schönborn*, in: FZPhTh 25 (1978) 100-102.

⁵⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino S.J., «Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret» (Madrid, 1991) und «La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas» (San Salvador, 1991): www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html (Zugriff am 10. 5. 2011).

⁵¹ PANNENBERG, Grundzüge (s. Anm. 30), 334.

⁵² KASPER, Jesus, 351. In seiner Würdigung des zweiten Jesus-Buches von *Joseph Ratzinger* hat *Jan-Heiner Tück* herausgearbeitet, dass dieses Werk denselben methodischen Ausgangspunkt wählt. *Thomas von Aquin* habe, so führt Tück aus, der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu die spekulative Christologie vorangestellt und letzterer die Aufgabe übertragen, «das Zueinander der beiden Naturen in der einen Person des Gottmenschen auf der Linie der altkirchlichen Konzilien» auszuloten. Demgegenüber müsse die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu als «Ausfaltung und Konkretion seiner [sc. des Aquinaten; G.E.] dogmatischen Christologie» gelesen werden. *Joseph*

Ratzinger hingegen, so Tück, beschreibe den «umgekehrten Weg: Er leitet aus der Botschaft und dem Verhalten Jesu Anhaltspunkte für seinen göttlichen Vollmachtsanspruch ab, um so zu einer biblischen Fundierung der späteren Konzilienchristologie beizutragen». Interessant ist darüber hinaus der Hinweis Tücks auf die christologische Grundthese Ratzingers, derzufolge die Sendung Jesu als «Sohn» und als «Gottes Wort in Person» aus der Gebets- und Willensgemeinschaft mit dem Vater verstanden werden müsse. J.-H. TÜCK, *Passion der Liebe. Annäherungen an das Jesus-Buch des Papstes*, in: IKaZ 40 (2011) 177-191, hier: 179f.

⁵³ Zu dieser Ambivalenz vgl. MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 263-265.

⁵⁴ Zum Monotheletenstreit vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 54-65; MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 265-273; G. BAUSENHART, «In allem uns gleich außer der Sünde». *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie* (TSTP 5), Mainz 1992; Chr. SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Quern-Neunkirchen 1984, 103-138. Siehe ferner den Beitrag von Guido Bausenhardt in dieser Zeitschrift. Meine Ausführungen verstehen sich als Wiederaufnahme und präzisierende Weiterführung der in meiner Studie zur «Freiheit Jesu» gemachten Aussagen. Die Vertiefung liegt vor allem darin, dass es durchaus möglich ist, das Grundanliegen dyotheletischer Christologie im Rahmen der von mir konzipierten Inkarnationstheorie substantieller zu integrieren, als dies ursprünglich geschehen ist. Zu den persontheoretischen Konsequenzen s. u.

⁵⁵ Vgl. J. TERNUS, Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu, in: A. GRILLMEIER, H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon 3*, Würzburg ⁵1979, 81-237.

⁵⁶ S. o.

⁵⁷ Zu diesem Thema, das meines Erachtens zu den Problemen der Christologie Karl Rahners gehört, vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 68-85. 118-121. 315f.

⁵⁸ RATZINGER, BENEDIKT XVI., Jesus 2 (s. Anm. 1), 182.

⁵⁹ Ebd. [Hervorhebung im Original; G. E.].

⁶⁰ G. MÜLLER, *Freiheit Christi*, in: LThK³ 5 (1996), 107f, hier: 108.

⁶¹ Ebd., 108.

⁶² Ebd.

⁶³ Zur Christologie des Maximus Confessor vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 54-65; BAUSENHART, Sünde (s. Anm. 54); H. U. v. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln u. a. ³1988, 204-273.

⁶⁴ KKK 475 mit Bezug auf DH 556-557.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Schau auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 34f [Hervorhebung von mir; G. E.]; vgl. auch Chr. v. SCHÖNBORN, 681-1981: *Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance*: FZPhTh 29(1982)157-174; DERS., *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984. Vgl. darüber hinaus RATZINGER, BENEDIKT XVI., Jesus 2 (s. Anm. 2), 179-184. Dabei zeigt sich, dass der in meinem christologischen Ansatz verfolgte Weg, den Begriff der Person in Christologie und Trinitätstheologie *gleichsinnig* zu verwenden, als folgerichtig, weil sich dadurch das Missverständnis abweisen lässt, als ob sich die Gottesanrede des Menschen Jesu auf den trinitarischen Gott bezöge. Stattdessen verhält es sich, wie *Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI.*, in seiner Auslegung des Ölberggebets hervorhebt, dass sich hier der Sohn ausspricht, «der allen menschlichen Willen in sich aufgenommen und in Sohneswillen umgewandelt hat». RATZINGER, BENEDIKT XVI., Jesus 2 (s. Anm. 1), 184. Vgl. zu diesem Thema ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 313-316.

⁶⁶ Das Interesse an einer interdisziplinären Vermittlung christologische Aussagen mit dem Subjektendenken der Neuzeit und das darin beschlossene Wagnis einer christologischen Denkformtransformation wären missverstanden, würde man den Entwurf einer neuen theologischen Denkform lediglich als eine Anpassung an zeitgenössische Denkvorgaben verstehen im Sinne einer unkritischen Anknüpfung an abruhbare Plausibilitäten. Anlage und Durchführung des gewählten christologischen Ansatzes lassen deutlich erkennen, dass er seinen methodischen Ausgangspunkt keineswegs unvermittelt in der Wahl des modernen Begriffs der Person findet. Theologisch leitend ist vielmehr die biblische Benennung auf das singuläre und exklusive Verhältnis Jesu zu Gott seinem Vater, um dann in einem weiteren Schritt die prädikativen Aussagen über Jesus als wahrer Mensch und wahrer Gott als Explikation der in der Bezogenheit Jesu auf seinen Vater für uns

offenbaren personalen Identität Jesu als der ewige Sohn Gottes zu begreifen. Nicht das, wenn man so will, apologetische Motiv ist somit leitend, sondern ein genuin dogmatisches! An dieser Stelle wäre eine eingehende methodische Auseinandersetzung mit der Christologie *Roger Haight* sinnvoll, sofern und weil sein Vorschlag einer «critical correlation» zwischen der überlieferten Gestalt des christlichen Glaubensverständnisses einerseits dem postmodernen Denken andererseits faktisch auf eine Anpassung der Überlieferung an die Plausibilitäten postmoderner Kultur hinausläuft. Das theologische Aufgreifen einer Denkform unterliegt deshalb der Anforderung, dass sie sich für das explikative Verstehen der vorgegebenen Glaubenswahrheit als geeignet erweist. Das bedeutet zugleich, dass die Adaption einer Denkform, die für die Vergegenwärtigung des überlieferten Glaubensverständnisses in Anspruch genommen wird, faktisch mit deren Modifikation einhergeht. Das gilt für die christologische Denkformproblematik der Gegenwart ebenso wie bereits für die altkirchliche Reformulierung des Glaubens im Medium hellenistischer Philosophie, die im Zuge ihrer christlich-theologischen Rezeption tiefgreifend umgestaltet wurde. Vgl. HAIGHT Jesus (s. Anm. 36), 40–47.

⁶⁷ MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 91.

⁶⁸ S. o.

⁶⁹ Vgl. ESSEN, Freiheit, 290–317passim.

⁷⁰ BALTHASAR, Theodramatik II/2, 468.

⁷¹ RATZINGER, Jesus 2, 180.