

Wer ist Christus?

Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?¹

Gregor Maria Hoff, Salzburg

„Wir glauben: an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott. Gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.“

Der Text des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses ist bis heute fester Bestandteil unserer Liturgie. Seine Themen und Aussagen erscheinen indes vergangen, auch wo sie noch rituell nachgebetet werden können. Klassische Christologie heute? Altkirchliche Topoi wie Inkarnation oder Präexistenz als aktuelle Verständigungsmuster eines Glaubens, der ohnehin in seiner Befremdlichkeit gesellschaftlich wie kulturell zu erstarren droht? Oder handelt es sich nicht doch eher um Mythologeme, um überkommene Reste einer alten Vorstellungs- und Begriffswelt?

Die Zeit christologischer Selbstverständlichkeit ist längst abgelaufen. Genauer gesagt: es gab sie *nie*. Die Christologie ist dabei nicht nur aus ihrer verwickelten Problemgeschichte heraus zu begreifen, sondern als *konstitutiv problematisch* und also irritierend aufzufassen. Für ihr Verständnis sind Fremdheits-einträge unausweichlich – und genau das liegt auf der Linie schon der ersten Verständigungsversuche über die Bedeutung Jesu. Nur ein Beispiel: kann – nicht nur jüdisch (mit Dtn 21,22f.) – etwas verstörender sein als die Vorstellung, dass sich Gott mit einem Gekreuzigten identifiziert? Was theoretisch nach Antwort sucht, findet an diesem zentralen Schock nicht vorbei. Keine Theorie trägt ihn aus, und genau diese Einsicht vermitteln die verschiedenen Einsatzpunkte der altkirchlichen Christologie immer wieder: der Gesuchte geht in den Titeln und Definitionen, die ihn interpretieren, nicht auf. Er ist theoretisch widerständig – und doch kann man offensichtlich ohne entsprechende Deutungsversuche nicht auskommen. Um die Aufdeckung solcher Spannungsverhältnisse kreisen die folgenden Überlegungen.

1 Dieser Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, der auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern (14./15.11.03, München) zum Thema: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Kirchliche Christologie in der Diskussion“ gehalten wurde (vgl. zur Debatte 34 (2004) 15f.).

1. Problemgeschichtlicher Einstieg: Ein erkenntnistheoretisches Grundmotiv der Christologie von Anfang an: Glaubwürdigkeitsprobleme

Immer wieder hat die Theologie an das widerständige Potenzial der jüdisch-christlichen Gottrede erinnert. Sie hat ein breites Spektrum kritischer Lektüren entwickelt, in denen der ganz andere Gott gegen religiöse Erwartungen ins Spiel kam. Die projektiven Anteile werden hier auf die Probe gestellt und der Glaube somit als Aufklärungsdiskurs betrieben. Was sich nicht ohne weiteres theoretisch abfedern lässt, was intellektuelle Unruhe stiftet, hält verstärkt zu Bemühungen an, das Geschäft mit der *incomprehensibilitas dei* rational bis an die Grenzen des Denkbaren voranzutreiben.

Nicht nur Aspekt, sondern Motor dieses theo-logischen Vorgangs ist die Christologie schon deshalb von Anfang an gewesen, weil sie aus Staunen, Verblüffung, Überraschung heraus entstand. Fragen begleiten die Auftritte Jesu. Fragwürdig erscheint nach der Auskunft der Evangelien der ganze Mensch. Er will sich nicht richtig einsortieren lassen. Vor allem der Anfang des Markus-Evangeliums signalisiert, wie wenig selbstverständlich Jesus ist. Die Frage des Besessenen, was man mit ihm zu schaffen habe (1,24), zielt auf die besondere Geltung Jesu. Die Antwort muss ausdrücklich vom Evangelisten eingebracht werden: wir haben es mit dem Sohn Gottes zu tun. Für die Leser wird erst mit dieser ausdrücklichen Deutung verständlich, wer Jesus ist. Ihre Fragen werden damit implizit in den Text eingetragen. Anders spiegelt das der Hinweis aus Mk 1,37: „Alle suchen dich“. Hier wird erneut die Frage nach seiner Bedeutung transportiert, diesmal in der Erwartung der Menschen gefasst. Jesus erscheint als Antwort auf die Frage nach dem Heil. Aber diese Antwort ist nicht eindeutig. Sie wird über sein Handeln und seine Verkündigung ermittelt – und sie geht nicht in einem Titel wie dem des „Sohnes Gottes“ auf; sonst hätte Markus nach der ersten Einführung keinen neuen Anlauf zur Klärung der Personverhältnisse nehmen müssen.

Eine andere Unruhe trägt die verschiedenen Fragen der Pharisäer und des Volkes: „Wie kann dieser Mensch so reden? Wer kann Sünden vergeben außer Gott?“ (2,7) „Wie kann er zusammen mit Zöllnern und Sündern essen?“ (2,16) „Warum fasten deine Jünger nicht, während die des Johannes fasten?“ (2,18).

Die christologische Selbstauskunft markiert, was nicht allen klar ist: die Hochzeitsgäste feiern mit dem Bräutigam. Vor dem Hintergrund einer notwendigen Abgrenzung vom Johannes-Umfeld, dem Jesus anfangs zuzuordnen war (vgl. den Bezug auf Johannes bereits am Anfang des Evangeliums [1,1-8]), wird die Besonderheit Jesu behauptet. Ähnlich funktioniert die implizite Frage, ob Jesus am Sabbat die Ähren abreißen dürfe (2,24). Der christologische Selbstbezug stellt Jesus in die Linie Davids und formuliert seinen Sonderstatus als *Menschensohn*.

In diesen Fragen wird über jeden didaktischen Zuschnitt hinaus das Besondere

mit Sonderbarem vermittelt. Das Evangelium von Jesus Christus ist Zumutung und Provokation. Die Konsequenz eines solchen Befundes bereitet Schwierigkeiten – Gottfried Bachl hat deshalb eindringlich auf den *schwierigen Jesus*² aufmerksam gemacht. Und sein Salzburger Nachfolger Hans-Joachim Sander zieht daraus den Schluss, der zur Regie des Nachdenkens über die bleibende Bedeutung der altkirchlichen Christologie(n) taugt: „(E)s bleibt der Theologie nichts anderes übrig als zu befremden; Christus ist eben ein befremdliches Zeichen für alle, die sich seiner sicher glauben oder sich seiner Bedeutung verweigern.“³

2. Problembeschreibung: Die altkirchlichen Christologien als kontextuelle Theologien

Es ist gerade die Fragwürdigkeit der Jesus-Gestalt, die als eine Bedingung christologischer Reflexion eine zweite Vorgabe einführt: Christologie hat einen situativen Grundzug. Das gilt schon deshalb, weil Christologie als Begegnungsgeschehen zu begreifen ist. Wer Jesus von Nazareth wirklich ist, erschließt sich nicht jenseits einer personalen Ergriffenheit. Paradigmatisch macht dies die Begegnung Jesu mit der Sünderin (Lk 7,36-50) deutlich: nicht das theologische Gespräch mit dem Pharisäer führt zur Erkenntnis, sondern die Liebe, mit der die Frau Jesus salbt, d.h. *als Christus* begreift.

Begegnung ist situativ angelegt und also kontextuell. Christologie stammt aus solchen Situationen. Sie ist anlassbezogen und gebunden. Genau das markieren die verschiedenen Reflexionsmuster, die mit den altkirchlichen Konzilsentscheidungen definiert wurden.

- Zunächst einmal entstehen die Dogmen aus einem Außendruck heraus: man ist auf eine Selbstvergewisserung in einem bestimmten Problemhorizont angewiesen. Er stellt eigene terminologische und die Denkform betreffende Weichen. Der arianische Streit lenkt z. B. die theologische Interpretation Jesu in eine Richtung, die den göttlichen Akzent stark machen muss. Die Betonung der Wesensgleichheit entstammt diesem christologischen *Identitäts*diskurs.

- Externe Einflüsse spielen dabei eine Rolle. Der römische Kaiser ist an einer religiösen Identität interessiert, die aus politischen Gründen ein starkes Maß an christologischen Interpretationsdifferenzen nicht zulassen kann.

Diese spezifische Kontextualität macht darauf aufmerksam, dass es eine theoretische Unbeherrschbarkeit christologischer Situationen und Interpretationsanlässe gibt.

- Jede dieser Situationen ist wiederum in sich unabgeltbar: in unterschiedlichen

2 Bachl, Gottfried, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck ²1994.

3 Sander, Hans-Joachim, *nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu*, Würzburg 2001, 14.

Kontexten stellt sich die Frage nach der Bedeutung Jesu.

- In jede Interpretation fließt eine geisttheologische Herausforderung ein. Der Interpret ist mit dem je eigenen Charisma seiner Nachfolge-Übersetzung gefordert. Das betrifft auch die Kirche im Ganzen als Interpretationsmacht: in der Integration ihrer oft überraschenden und provozierenden Charismen äußert sich ihre konstitutive Mehrsprachigkeit. Kirche ist als Pfingstereignis auch in der eigenen christologischen *Überlieferung* ernst zu nehmen; ihre Charismen sind als entsprechende Interpretationsformulare aufzufassen.

- Damit zeichnet sich eine besondere dogmatische Komplementarität ab: das Ganze lässt sich nicht erschöpfend sagen.

Für die Christologie ergibt sich formal das, was material ihr *Sujet* ist: es zeichnet sich eine Konvergenz christologischer Bilder und Sprechversuche im Unendlichen ab.

- Plurale Einsatzpunkte entsprechen dabei gerade dem altkirchlichen Pluralismus von Ortskirchen mit eigenen theologischen Stilen.

- Darüber hinaus haben die Dogmen konfessorischen Charakter: man bekennt sich zu einem Menschen in seiner einzigartigen Bedeutung. Das Dogma ist damit immer auch als ein Liebesbekenntnis zu lesen. Es lebt in seiner definitivisch-formalen Präzision von einem emphatischen Unterton.

- Damit hat das Dogma die formale Transzendenz seines Sprechens artikuliert: es gibt einen – eschatologisch verorteten – Überschwang über alles Gesagte hinaus.

Diese kontextuelle Variante konfrontiert zugleich mit invarianten Mustern. Die große Bedeutungsfrage, wer dieser Jesus für die Menschen sei, bleibt auf die Erfahrungen von Glaubenszeugen verpflichtet, für die sich die Botschaft seines Lebens mit Gott selbst verband. Eine Konstante gibt hier die Doppelerfahrung von Identität und Differenz. Die späteren Konzepte „Wesensgleichheit“ und „Präexistenz“ wollen dem einen spezifischen Ausdruck geben. Dabei ergeben sich weitere Invarianten des theologischen Ausdrucks: das christologische Sprechen hat eine *metaphorische* Dimension, und es ist mit Akzenten auf einer *lokalen* wie *temporalen* Dimension mit logischen Grundfragen verknüpft. Wenn Jesus in besonderer, ja einzigartiger Weise Gott zuzuordnen ist, stellt sich die Frage nach seiner Herkunft und seines genauen Ortes in der Gottrede.

Die entsprechenden Modelle stehen dabei unter dem Verdacht, eine Tendenz zu möglichst großer Genauigkeit und damit auch zur *Überbestimmung* zu aktivieren, zur Ausdehnung des tragenden Bildgrunds, zum konsequenten Austrag der Möglichkeiten, die jede Metapher anbietet. Man beargwöhnt den mythologischen Einschlag des Bildes in der Theorie. Formulierungen wie die eingangs zitierten Passagen des großen Credo müssen dann suspekt erscheinen: die Rede vom Licht, vom Vater, die Komposition des *Gezeugt, nicht geschaffen*. Es stellt sich die Frage nach der – paradigmatischen – Geltungskraft der altkirchlichen Dogmen.

3. *Problempräzisierung: Exemplarische Kritik an der altkirchlichen Christologie – nach Rudolf Bultmann*

Die angezeigte Problemperspektive drängt prominent mit der Hellenisierungsthese Adolf Harnacks ins theologische Bewusstsein. Für ihn ist die Fassung des Christus-Glaubens in griechischer Terminologie deshalb überproblematisch, weil sich der konkrete, der geschichtliche Jesus in metaphysischen Spekulationen zu verflüchtigen droht. Einen kritisch verwandten Weg geht Rudolf Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm. Wie für Harnack ist auch für Bultmann das christologische Bekenntnis der Alten Kirche nicht mehr nachvollziehbar.

Bultmann geht davon aus, dass das mythologische Weltbild der Antike überholt ist. Kein moderner Mensch rechnet mit der Anwesenheit von Dämonen oder der Möglichkeit von Wundern. Genau dieses Vorstellungsinventar begegnet aber in der Bibel. Welche Bedeutung kann dann *heute* noch die Botschaft Jesu haben? Bultmann steht hier vor dem Problem, an der Botschaft Jesu grundsätzlich festhalten zu wollen, sie aber zugleich aus ihrer mythologischen Ummantelung befreien zu müssen, weil ihr Anspruch die Gegenwart sonst nicht erreichen kann. Genau das aber bestimmt seine theologische Hermeneutik: im existenziellen Anspruch der Botschaft stellt sich eine Gleichzeitigkeit des heutigen Menschen mit Jesus Christus her. Im Jetzt spricht Jesus zum Menschen und fordert ihn heraus. Um diesen Anspruch vernehmbar zu machen, muss man die Bibel gleichsam übersetzen.

Wie existenziale Bibelauslegung funktioniert, wird gerade an einem Grundkonzept der klassischen Christologie deutlich: an der *Präexistenz*. Mit Karl-Josef Kuschel konzentriert nämlich diese so entlegene Vorstellung drei grundsätzliche theologische Aussagen, die jeweils „das Voraus des Heilshandeln Gottes in Christus“⁴ aktivieren:

1. Christologisch: Gott hat definitiv *in Jesus Christus* gehandelt.
2. Kerygmatisch: Wer die Botschaft hört, darf sich darauf verlassen, dass er im Wort Gott selbst begegnet, der sich hier mitteilt, was durch die unmittelbare Verbindung von Vater und Sohn *als seinem eschatologischen Wort* deutlich wird.
3. Soteriologisch: Die Präexistenzvorstellung verbindet im Gedanken des *Schöpfungsmittlers vor aller Zeit* Anfang und Ende, Schöpfung und Erlösung miteinander, so dass die Liebe Gottes als die alles umfassende Wirklichkeit ansprechbar wird.

Bultmann wirft die Christologie also nicht vollständig über Bord. In Christus hat Gott sein endgültiges Wort und damit sich selbst geoffenbart. Aber Jesus wird aus dem Bekenntnisrahmen der klassischen Christologie genommen. Dass er *wah-*

4 Kuschel, Karl-Josef, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München-Zürich 1990, 178.

rer Gott und wahrer Mensch zugleich sei, unterliegt mythenkritischem Verdikt. Gott würde sonst wieder greifbar gemacht. Der Inkarnationsglaube verfehlt die Transzendenz Gottes. Sein Handeln ist real, aber nicht anders als in der interpretierenden Erfahrung „festzustellen“ und also nicht objektivierbar. Genau das aber versucht der Mythos. Er macht Gott *dingfest*. Natürlich muss auch von Gottes Handeln gesprochen werden. Analogien sind unumgänglich – aber sie müssen unter dem erkennbaren Vorbehalt stehen, dass Gott in der Metapher nicht aufgeht, dass er nicht im Symbol selbst unmittelbar werden kann. Bultmann will damit die Christologie nicht auflösen, sondern in ein Programm existenziell überzeitlicher Geltung umschreiben.

Verschiedene kritische Modelle bewegen sich theologiegeschichtlich auf dieser Linie – in jüngster Zeit etwa die Kritik der *Pluralistischen Religionstheologie am Mythos vom inkarnierten Gott*. Karl-Heinz Ohlig spricht von der „griechische(n) Komplizierung des jüdischen Monotheismus“⁵ und Karl-Josef Kuschel sprengt die Vorstellung eines im Rahmen der Präexistenzchristologie konfundierten *trinitarischen* Gottesbegriffs zumindest in seinen ontologischen Implikationen, indem er es in ein funktionslogisches Paradigma überführt:

„Wenn im Neuen Testament auf Präexistenzaussagen zurückgegriffen wird, dann stets in der Absicht, die in Christus geschehene Befreiung der Menschen in Gott selbst zu verankern. Keine Präexistenzaussage des Neuen Testaments ist spekulativer Selbstzweck; alle haben eine konkrete befreiungstheologische Funktion.“⁶

Ohne dies an dieser Stelle kritisch ausführen zu können, muss hiermit die Problematik der altkirchlichen christologischen Denkform aufgenommen werden. Kann man noch von Inkarnation, Präexistenz und Wesensgleichheit sprechen? Wie geht man mit dem ntl. Material um, das diesen Vorstellungen mindestens zuarbeitet und sie z.T. ausdrücklich einsetzt? Lässt sich jenseits mythologischer Regression eine entsprechende Gottesvorstellung rational vermitteln? Einen spekulativen Lösungsvorschlag hat Georg Essen in Aufnahme gerade der benannten kritischen Traditionen vorgelegt.

4. Problemlösungsvorschlag: Christologie im Horizont einer erstphilosophischen Freiheitshermeneutik (Georg Essen)

Das Interesse dieses Ansatzes liegt darin, die aporetische Fassung des Gott-Mensch-Verhältnisses aufzulösen, wie es im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre interpretiert wird. Damit wäre ein Beitrag für ein rational heute verantwortbares

5 Ohlig, Karl-Heinz, Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u.a. 1997, 199-226.

6 K.-J. Kuschel, Geboren 654.

Verständnis von Inkarnation, aber auch der christologischen Anschlusskonzepte geleistet.

Ausgangspunkt ist die besondere, ja einzigartige Beziehung Jesu zum Vater. Aus dem ntl. Material erschließt Essen eine Nähe, die von einem unmittelbaren Gottesbewusstsein, von einer unvermittelten Gottespräsenz in Jesus und in seinem Selbstbewusstsein sprechen lässt. Das konkrete Leben Jesu macht für uns in seinem Handeln und in seiner Verkündigung, zumal aber in Tod und Auferweckung deutlich, dass er, von Gott bestätigt, für Gott spricht. Dabei schließt das „für“ keinen Aufschub der Repräsentanz ein. Vielmehr ereignet sich in menschlicher Geschichte ein Einbruch des Transzendenten.

Aber wie ist das formal denkbar? Essen übernimmt die freiheitsanalytischen Überlegungen in der Nachfolge Hermann Krings', wonach Freiheit zwar material gebunden ist, aber formal unbedingt und insofern unendlich, also gleichsam *capax infiniti* erscheint. In Jesus nimmt nun die unbedingte Freiheit menschliche, also endliche Gestalt an. Im Ja der personalen Freiheit Jesu zum Freiheitsangebot Gottes wird das Unendliche geschichtlich. Gott kann nur menschlich *ankommen*, „wenn Gott seinerseits die Ursprünglichkeit der Freiheit Jesu achtet als die unhintergehbare Instanz für sein Ankommen in Welt und Geschichte.“⁷

Der Freiheitsraum wird zum Ort gott-menschlicher Begegnung. Zugleich übersteigt die spezifische Freiheitsbegegnung von Gott und Mensch in Jesus die rein menschliche Möglichkeit einer Selbstadressierung an Gott. In Jesus ist diese Beziehung einzigartig, weil

„der nicht hintergehbare Anteil der Freiheit Jesu an dieser Selbstgegenwart der Liebe des Vaters in ihm darin besteht, sich selbst aus der Zuwendung des Vaters verstanden und ihre Identität in der ursprünglich-unmittelbaren Beziehung zum Vater zu haben. Dabei ist Jesus in seiner Freiheit in einer nicht mehr vermittelten Unmittelbarkeit auf die vom Vater her eröffnete Beziehungswirklichkeit bezogen gewesen. Anders gewendet: Weil der Liebe des Vaters unmittelbar gewiss als mit ihr einig, bestand die Vollmacht der Freiheit Jesu darin, in seinem eigenen Dasein diese Liebe Wirklichkeit werden zu lassen für uns.“⁸

In Jesus transzendiert ein Mensch die grundlegenden Möglichkeiten des Menschseins – nämlich nicht nur *formal*, sondern *material* in seiner Freiheit das Unbedingte realisiert zu haben. Dies wiederum ist nur vorstellbar, wenn sich die Personalität Jesu bereits selbst ganz von Gott her, genauer: von der zweiten göttlichen Person des Sohnes begründet ansehen lässt. Essen greift an dieser entscheidenden Stelle auf die nechalkedonische Enhypostasielehre zurück. Der göttliche Logos als die „Hypostase Sohn“ nimmt in hypostatischer Union

7 Essen, Georg, Der „wahre Mensch“ und die Bestimmung unseres Menschseins. Die Christologie vor der Herausforderung des Naturalismus, in: Neuner, Peter (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD 205), Freiburg u.a. 2003, 129-155; hier 147.

8 Ebd. 147f.

menschliche Gestalt an: der Sohn *enhypostasiert* sich im Menschen. Die menschliche Natur bleibt demgegenüber *anhypostatisch*, d.h.: sie ist nicht in sich selbst, sondern im Unbedingten, in Gott begründet. Damit sieht Essen die Aporetik der Zwei-Naturen-Lehre unterlaufen, weil das Gott-Mensch-Verhältnis in einem anderen Paradigma interpretiert wird. Dieser Vorschlag

„spricht ... der einen Person Jesus Christus nur *eine* Freiheit zu. Doch indem er ausgeht von der am Lebensweg Jesu ablesbaren ursprünglich-unmittelbaren Willenseinheit mit dem Vater und der durch sie bestimmten Freiheit Jesu, kann er gerade einsichtig machen, dass diese Freiheit *als* eine echt menschliche die des göttlichen Sohnes *ist*.“⁹

Für das Menschsein Jesu heißt das, dass hier eine entschiedene Trennung im Menschen vom Menschlichen selbst anzunehmen ist:

„Unter der Voraussetzung, dass die menschliche Freiheit Jesu zurecht ‚sohnschaftliche Freiheit‘ (*Balthasar*) genannt werden kann, weil Jesu (von Gott selbst bestätigte) Vollmacht darin bestand, das Geschehen der herein brechenden Gottesherrschaft so mit seiner Verkündigung und Lebenspraxis zu identifizieren, dass er sich als Mensch von Gott unterschied, um eben dadurch der verwirklichende Ausdruck seiner Liebe für uns zu sein, dann ist es die durch die ursprünglich-unmittelbare Beziehung zum Vater bestimmte Freiheit des Göttlichen Sohnes, die eben als göttliche in ihrer Gehaltlichkeit zum göttlichen Grund der geschaffenen Wirklichkeit nicht in der Weise des geschöpflichen Abgrundes steht wie wir.“¹⁰

Ist mit diesem Ansatz die mythenkritisch gekleidete Frage nach der Fassbarkeit einer Menschwerdung Gottes beantwortet? Wird die Christologie im Paradigma der ins Unendliche verlängerten Freiheit wieder denkbar?

Hier ergeben sich Fragen gerade von der altkirchlichen Christologie her, nämlich von ihrem Grundproblem ausgehend, dass sowohl das wahre Gottsein als auch die wahre Menschlichkeit in Jesus auszubalancieren seien. Die christologischen Dogmen von Nikaia bis Chalkedon haben hier ihre – soteriologische! – Sinnspitze.

Mehrere Probleme zeichnen sich vor diesem Hintergrund ab:

1. Der Gedanke der Unmittelbarkeit muss gerade die Vermittlung Gottes ins Menschliche hinein in ihrem Kern bedrohen.
2. Unmittelbarkeit sprengt die menschlichen Möglichkeiten so sehr, dass von der *natura assumpta* nicht mehr als eine Form (und also eine Leerform) bleibt.
3. Dies liegt auf der Linie der in idealistischem Paradigma gedachten Freiheitsanalytik: der erschütternde Materialismus dessen, was Inkarnation meint, geht latent in einen geistigen Vorgang von Freiheitsentscheidung über.
4. Gerade wenn aber Geist nicht dualistisch von seiner naturalen Konstitution gelöst werden soll – was Essen keineswegs will –, wird ohne Vermittlung genau diese Dimension strukturell aufgehoben.

9 Essen, Georg, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001, 299.

10 G. Essen, Der „wahre Mensch“ 149.

5. Damit hängt zusammen, dass das Spannungsgefüge von göttlicher und menschlicher Freiheit im konkreten Entscheidungsprozess erneut problematisch werden muss: wenn Jesus ganz göttlich bestimmt ist, werden sich die ntl. bezugte Angst und die Verlässlichkeitserfahrung vor allem nicht mehr adäquat verständlich machen lassen. Die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses wird hier durchbrochen. Wenn aber die Freiheit Jesu – ungetrennt und unvermischt – auch als radikal menschliche zu denken ist, dann doch nur in der geschichtlichen Wirklichkeit einer konkreten Realisation des göttlichen Willens. Das chalkedonensische *ungetrennt und unvermischt* wird damit nicht austragbar.

6. Freiheit setzt im Übrigen einen geschichtlichen Vorgang voraus. In diesem Modell deutet das freiheitsmögliche Nein zu Gott implizit an, dass die Menschwerdung Gottes zeitlich im Menschen Jesus – z.B. im Zuge seiner kognitiven, emotionalen, psychischen Entwicklung – erst Gott *wird*. Wie lässt sich dies denken?

Das bleibende Problem dieser Lösungsperspektive ist die Bewahrung der Menschlichkeit Gottes – und gerade die Enhypostasielehre führt zu einer anhypostatischen Einschränkung des wahren Menschseins Jesu. Zugleich ist aber gerade im Zuge einer konsequenten Freiheitsanalyse die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem in Jesus selbst zu reflektieren – und also steht die aporetische Vermittlung von Gottheit und Menschheit noch einmal neu auf der christologischen Agenda.

5. *Chalkedon als theologische Differenzgrammatik*

Gerade der Hinweis auf die Menschlichkeit Gottes, die mit den Konzilien von Nikaia und Chalkedon zur Grundbestimmung des christlichen Gottesbegriffs wird, macht auf unaufhebbare Spannungsverhältnisse aufmerksam. Sie artikulieren, dass es in der Christologie um eine Lebensbestimmung geht – um die Gegenwart des lebendigen Gottes. Logische Spannungen werden an dieser Stelle zum formalen Ausdruck für das Leben selbst, für das, was sich nicht begrifflich terminieren lässt. Das ist auch immer wieder das große Thema der Evangelien und ihrer Jesusgeschichten. Die Irritationskraft der Jesusgestalt baut solche Spannungen auf. Das Reich Gottes selbst ist nicht anders als gespannt zu erwarten und in narrativen bzw. metaphorischen Spannungsmustern vorgestellt.

„Aber damit das Evangelium das Präsens Gottes aufbieten kann, durchkreuzt es menschliche Verhältnisse; es benennt eine lebendige Macht, keine unbelebte metaphysische Ordnung. Seine Inkulturation im hellenistischen Kontext bedeutet deshalb das befreiende Erlebnis einer metaphysischen Befremdung. Diese Inkulturation zeugt von der Tätigkeit, die Gott unter den Menschen bedeutet. Sein Wort löst menschliche Befremdung aus...

Das Dogma von Nizäa übt eine solche Tätigkeit aus; es führt nicht vom Evangelium weg, sondern mit metaphysischen Mitteln in es hinein.“¹¹

Diese Beobachtung von Hans-Joachim Sander ist mit einem Blick auf die chalcedonensische Explikation des Nizäno-Konstantinopolitanums zu bestätigen. Die zentrale Passage des Dogmas definiert, dass der eine Jesus Christus „in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr als Eigentümlichkeit jede der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und in einer Hypostase vereinigt“ (DH 302).

Diese Formel aktiviert eine eigene Hermeneutik der Spannungen:

- Wir haben es mit dem Eigengewicht des Göttlichen und des Menschlichen zu tun, ohne beide an irgendeiner Kontaktstelle in ihrem Realismus aufzuheben.
- Damit wird die Grammatik der griechischen Metaphysik benutzt, zugleich aber außer Kraft gesetzt, weil sie in eine neue Tonart gesetzt wird: in eine unausdenkbare Vermittlung hinein.
- Sie interpretiert in der Gestalt des gottmenschlichen Vermittlers – *einer ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus* (1 Tim 2,5) – das Geheimnis der Vermittlung, die geschichtlich ist und zugleich mit den Mitteln der Geschichte nicht angemessen gefasst werden kann.
- Das ist die Logik der Differenz: unvermischt und ungetrennt sind sprachlich keine antonymen Zeichen, der semantische Abstand zwischen ihnen wird nunan-ciert verschoben. In dieser selbst nicht mehr durch ein anderes Zeichen aufgehobenen Differenz ereignet sich, was Menschwerdung Gottes übersetzt: der dynamische und also geschichtliche Austrag von Transzendenz und Immanenz. Letztere muss als Aspekt der Selbstbestimmung Gottes gedacht werden.
- Doch genau das lässt sich nicht ausdenken. Chalkedon hält das fest, indem es im Vorrang der Unaussagbarkeit spricht. Die tragenden Attribute sind im Paradigma Negativer Theologie platziert: das vierfach beteuerte „un“ markiert die Notwendigkeit des theo-logischen Sprechens in seiner Unmöglichkeit.
- Diese erkenntnistheoretische Aporie ist die Figur einer mystagogischen Überleitung, die von Gott anders als gewohnt und ganz anders als zu erwarten sprechen und zu ihm beten lehrt. Die Aporie hat – schon denkgeschichtlich – ein revolutionäres Element; sie fordert zur Bewegung auf, zum Sich-Abarbeiten, zum Immer-neu-Nachdenken. Sie hat damit einen eschatologischen Zug von Unruhe und Unabgefundenheit. Sie ist erkenntnistheoretisch *Metanoia*.

Die Christo-logik der Differenz wird mit Chalkedon zur Leseanweisung jeder christlichen Theologik, die trinitarisch immer relational gespannt ist. Sie erinnert in ihrer Denkform an die Notwendigkeit, Christologie aus der Geistesgegenwart heraus als einen lebendigen Vorgang betreiben zu müssen.

11 H.-J. Sander, nicht verleugnen 117.

6. Wer ist Jesus Christus für uns heute?

Ein gegenwärtiges Verständnis muss den Entwicklungsort der Christologie berücksichtigen. Dabei ist erkenntnistheoretisch von entscheidender Bedeutung, dass die Erfahrung einer Lebenswirklichkeit am Anfang steht. Narrative und Metaphern bezeichnen das ursprüngliche Sprechen von Jesus, und sie *entsprechen* damit dem Sprechen Jesu selbst. Sie sind darum nicht irrational, machen aber auf die Grenzen des theoretischen Sprechens deutlich – gerade *theo-logisch*. Geschichte und Bild haben eine theoretische Sprengkraft; sie behalten einen Zug zur Transzendenz, zur Übergängigkeit. Vor allem sind sie nicht abgeschlossen, sondern verlangen nach rezeptiven Anschlüssen. D.h. sie sind auf Interpretation angelegt und also lebensoffen, darin einem anderen lebenspraktischen Interpretationsmodell strukturverwandt: der Nachfolge als aneignender Übersetzung des Evangelium.

D.h., dass Christologie vom Leitmotiv des *Lebens* her zu entwickeln ist:

- In der Begegnung mit Jesus von Nazareth haben Menschen eine Gotteserfahrung gemacht, die für sie untrennbar an das Leben, an den Tod und an die Erfahrung der Auferweckung Jesu gebunden ist.
- Im Menschen Jesus macht sich Gott so ansprechbar, dass er gegenüber dieser Geschichte nichts Fremdes, Exoterisches bleibt. *In Jesus Christus interpretiert („Interpres“ = Mittler) sich Gott menschlich und den Menschen „göttlich“: seine Lebensmöglichkeiten werden neu „definiert“*. Zugleich ist Gott nicht einfach bloßer Teil dieser Geschichte.
- Diese Erfahrung verlangt nach weiterführender Interpretation. Sie ist im Ursprung jüdisch und bleibt mit jeder weiteren Übersetzungsforderung kontextuell veranlagt.¹²
- *Erfahrung* initiiert eine spezifische theologische Hermeneutik der Spannungen: die jüdische Gottesrede vom anwesend-abwesenden, vom offenbar-verborgenen Gott führt zu einer entsprechenden christologischen Sprechform der Differenz: wer Jesus Christus ist, lässt sich nicht abschließend sagen.
- Das zeigt bereits der unabgeltbare Pluralismus ntl. Christologien, die sich in den verschiedenen Titeln sedimentieren: wer dieser Jesus war und ist, lässt sich nicht einfach auf den Begriff bringen, sondern nur im Zueinander konkludierender Anläufe artikulieren.
- Dem gibt das Chalkedonense eine gültige *Form*: in der Fassung negativer Theologie wird hier das Unaussagbare zum Thema. Chalkedon bietet damit eine Grammatik christologischen Sprechens an, die den Bezug des Unendlichen im Endlichen erschließt. Das Dogma behält dabei eine formale Transzendenz der Denkform (Übergängigkeit, Differenz). Es schreibt ein Kapitel eschatologischer Theo-logik.

12 Nachfolge-Biographien sind von daher als konkrete Theo-Logien zu begreifen.

- In Form einer Definition wird – mit Chalkedon – die undefinierbarkeit bestimmt – und auch die Grenze eines streng begrifflich identifizierenden Zugriffs. Es bleibt bei einem christologischen (und trinitätstheologischen) Überhang einer Theologie des Geheimnisses, die allerdings immer auf konkrete geschichtliche Glaubens- und Gotteserfahrungen zurückverweist.
- Zentraler Teil dieser Erfahrung ist, dass in Jesus Heil widerfährt – und dass dieses Heilwerden eine neue Zukunft erschließt.
- Sie bricht in der apokalyptisch interpretierten Erfahrung der Auferweckung des Gekreuzigten an: die Macht des Todes behält nicht das letzte Wort.
- In der Christologie wird das Unsagbare Gottes sagbar und zwar als Unsagbarkeit.¹³

7. Der Wahnsinn des Kreuzes und der Wahnsinn des Glaubens

Diese Sprechsituation ist christentumsgeschichtlich vielfältig angebunden. Sprachlosigkeit hat nicht nur mit monastischen Traditionen ihren besonderen Ort. Sie ist als Krisenphänomen der genaue Ausdruck für die krisenhafte Veranlagung christlicher Existenz schlechthin. Christlich zu glauben, heißt Unterscheidungen treffen zu müssen, und zwar auf eine Weise, dass man sich nicht des Anderen bemächtigt, dass man sich nicht auf Kosten anderer religiös ausdifferenziert. Stattdessen ist man auf eine missionarische Kommunikationsfähigkeit und Kontaktbereitschaft verpflichtet. Das bedeutet: man steht in seiner Existenz auch als Sprachgemeinschaft *inkarnatorisch* auf dem Spiel.

Kommunikation wird indes unter den Bedingungen eines Glaubens problematisch, der die Erwartungshaltungen der jeweiligen Gesprächspartner signifikant bricht. Offenbarung und Verborgtheit gehen jüdisch-christlich eine Symbiose ein, die kein einfaches, kein einsinniges Sprechen von Gott erlaubt. Dass Gott anders ist, erhält christlich mit dem Kreuzestod Jesu, in seiner Verlassenheitserfahrung, im Schrei, in der Grabesstille und den unterschiedlichen Erzählmustern der Auferweckungserfahrung eine unausweichliche Dramatik. Sie erschüttert bis ins Mark hinein, sie verändert die Dinge – vielleicht ist die Darstellung der Apostelgeschichte, wie es dem Paulus erging, an dieser Stelle sinnbildlich besonders genau.

Wie sehr es den Paulus getroffen hat, macht aber auch seine eigene Rede von der Torheit, anders und schärfer übersetzt, vom Wahnsinn des Kreuzes

13 Vgl. den christologischen Ansatz von H.-J. Sander, nicht verleugnen, sowie Sanders Rede von der Notwendigkeit des theologischen Sprechens in konstitutiver Sprachlosigkeit: vgl. Ders., nicht verschweigen. Die unscheinbare Präsenz Gottes, Würzburg 2003; ähnlich, allerdings unter dem Kennwort der Aporie gefasst, vgl. Hoff, Gregor Maria, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn u.a. 1997.

deutlich (1 Kor 1,18-31). Die Verhältnisse der Welt erscheinen hier auf den Kopf gestellt. Erwartungen an Sinn und Vernunft werden revolutioniert. In der Ohnmacht wird die Macht Gottes offenbar. Und genau das ist der Denkort der Christologie: „nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2). Der Nachsatz ist offensichtlich notwendig; er schiebt sich zwischen jeden Versuch, am Kreuz vorbei und also an der Unausdenkbarkeit dieses Gottesortes an Gott glauben zu wollen. Die Versuchung dazu scheint nahe genug zu liegen, von damals bis heute. Paulus insistiert aber auf solcher *Theologie*: sie antwortet auf „das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“ (1 Kor 2,7), indem sie ihm genauen Ausdruck verschafft.

Jeder Versuch, über Inkarnation, Präexistenz und Wesensgleichheit von Gott und Mensch in Jesus Christus nachzudenken, muss diese Konzepte aus diesem Horizont heraus kritisch entwickeln und offen halten. Sie haben einen eschatologischen Treibsatz. Er mahnt daran, dass es erkenntnistheologisch Folgen haben muss, wenn sich die Nähe Gottes an seinen Entzug bindet, und zwar konstitutiv. Wenn Offenbarung Gottes, bereits ersttestamentlich, im Vollzug logisch-semanticischer Spannungen buchstabiert wird (Ex 3). Den entsprechenden Raum der Differenz erschließt eine Christologie, die in sich aufgenommen hat, dass es das Udenkbare der Menschwerdung des trinitarischen Gottes ist, von dem *ganz Anderes* zu erwarten ist. Und dass darin das Heil unseres Lebens über allen Tod hinaus liegt.