Wahrer Mensch vom wahren Gott

Für eine Revision der dogmatischen Christologie

Paul Weiß, Innsbruck

In seinem Buch „JESUS VON NAZARETH“¹ will Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. nachweisen, dass bereits in dem richtig – das heißt für ihn: im Sinn der kirchlichen Lehre – ausgelegten Neuen Testament Jesus Christus so verstanden wird wie später in den Dogmen der Kirche: als „*homoousios*“ („gleichen Wesens“) mit Gott und daher „wahrer Gott vom wahren Gott“,² der „wirklich als Mensch Gott *war*“³ und „Gott ist“⁴. Der Papst stellt es aber frei, ihm zu widersprechen.⁵

Ein solcher Widerspruch scheint vermessen zu sein, weil er nicht nur an der Autorität des kirchlichen Lehramts, sondern an den Grundfesten des Christentums – genauer: an dem Verständnis der eigenen Grundlagen, das sich in ihm im Lauf der Geschichte entwickelt hat – rüttelt. Dennoch soll er im Folgenden gewagt werden; nicht deshalb, um der Kritik der Aufklärung und anderer Religionen einfach zu entsprechen – wohl aber sie beachtend – oder um die eigene Überzeugung dem Zeitgeist eines relativistischen Pluralismus anzupassen, sondern auf der Suche nach der Wahrheit, die frei macht (nach Joh 8,32). Er erfolgt unter Berufung auf eine Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, deren innerkirchliche Tragweite noch lange nicht erkannt, geschweige denn realisiert wurde; im ersten Artikel der Erklärung über die Religionsfreiheit heißt es: „... und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“⁶

1 Ratzinger, Joseph/Papst Benedikt XVI., *JESUS VON NAZARETH*. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung, Freiburg i. Br. 2007.

2 Ebd. 369 (vgl. ebd. 407).

3 Ebd. 21.

4 Ebd. 383.

5 Ebd. 22.

6 LThK², E 2, 715 (in Denzinger/Hünermann [=DH] nicht abgedruckt). Im Sinn dieses Textes betete Papst Johannes Paul II. in der zweiten Vergebungsbite bei der Messfeier am Ersten Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 im Petersdom: „Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt.“ Damit ist jeder Fundamentalismus, der sich nur auf die Bibel oder die Lehre der Kirche beruft, ausgeschlossen. Vgl. Weiß, Paul, Glaube aus *Erfahrung* und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010, 13-50 und 133-135.

Die folgenden Einwände gegen die kirchliche Lehre werden nicht in einer Auseinandersetzung mit einzelnen Argumenten des Papstes erhoben,⁷ sondern in Form einer Kritik der Entwicklung, die zur dogmatischen Christologie geführt hat, insbesondere zur Gleichsetzung Jesu Christi mit dem göttlichen Logos des Johannesprologs und zu dessen Interpretation als einer zweiten göttlichen Person. Diese folgenreiche Entwicklung beginnt bereits bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die das Christentum gegen philosophische Einwände aus dem Heidentum und gegen jüdische Vorbehalte zu verteidigen und für es zu werben versuchten. Diese christlichen Theologen wollen den Glauben mit paganen Denkkategorien formulieren, um ihn vor der Vernunft verantworten zu können.⁸

I. Die Fehler in der Entwicklung der dogmatischen Christologie

In einen solchen Übersetzungsprozess fließt notwendig das eigene Vorverständnis ein. Das kann zu einem Missverständnis der Botschaft führen, die angenommen wurde und ausgelegt werden soll. Dann kommt es zu Fehlinterpretationen, ohne dass von schuldhaften Verfälschungen die Rede sein kann. Nach Alois Grillmeier, auf dessen „grundlegendes Werk zum Zusammenhang von biblischer und konziliarer Christologie“ sich auch der Papst in seinem Buch beruft,⁹ hat die „Logoslehre der Apologeten ... zwei Quellen: die christliche Tradition, die sich vor allem vom Johannesprolog herleitet, und die hellenistische Philosophie, wie sie besonders im Mittleren Platonismus und in der Stoa ausgeprägt war“¹⁰. Diese zwei Quellen stehen aber nicht nebeneinander, sondern die biblische Tradition – konkret der Johannesprolog – wurde im Licht einer bestimmten Philosophie gedeutet. Es handelt sich also um den „Beginn der philosophischen Theologie“¹¹. Dabei kann ein nicht genügend kritisches und daher unrichtiges philosophisches Vorverständnis zu Fehlinterpretationen führen. Dass dies tatsächlich geschehen ist, soll nun aufgezeigt werden.

7 Dazu ausführlicher: Weiß, Paul, *Wahrer Mensch vom wahren Gott*. Eine Antwort auf das Buch „Jesus von Nazareth“ Papst Benedikts XVI., in: Lehmann, Kardinal Karl/ Schönborn, Kardinal Christoph u.a., „JESUS VON NAZARETH“ kontrovers, Berlin 2007, 65-84; Weiß, Paul, *War Jesus „wirklich als Mensch Gott“? Für eine Revision der dogmatischen Christologie*, in: Häring, Hermann (Hg.), „JESUS VON NAZARETH“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Wien/Berlin 2008, 125-146; diese beiden Beiträge sind abgedruckt in: P. Weiß, *Erfahrung* 51-73 und 75-98.

8 Vgl. Scholten, Clemens, Art. *Apologeten*, frühkirchliche, in: LThK³ 1, 832-834.

9 J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI., *JESUS* 416.

10 Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg i. Br. ³1990, 225.

11 C. Scholten, *Apologeten* 832.

(1) Die dogmatische Christologie entstand aus der Fehlinterpretation biblischer Texte (vor allem des Johannesprologs), die auf einem platonisch-stoischen Vorverständnis beruhte („lógos“ als Mittlerwesen zwischen Gott und Schöpfung, „sárx“ als dessen Leib). Die Frage war dann, ob Christus als „Logos im Fleisch“ Gott oder Geschöpf ist.

Wir müssen daher mit dem Versuch beginnen, möglichst vorurteilsfrei den Johannesprolog (Joh 1,1–18) zu verstehen. Das erfordert, sich um eine sachgerechte Übersetzung zu bemühen, die auf die biblische Denk- und Sprechweise Rücksicht nimmt (die bereits vom Inhalt her als Unterbrechung erkennbaren und nach allgemeiner Ansicht nachträglich in den ursprünglichen Hymnus eingefügten Verse 6–8 und 15 werden eingerückt, um den fortlaufenden Gedankengang herauszuheben¹²):

1Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und göttlich war das Wort. 2Dieses war im Anfang bei Gott. 3Alles wurde durch es, und ohne es wurde nichts von dem, was geworden ist. 4In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überwältigt.

6Es trat ein Mensch auf, von Gott gesandt, sein Name war Johannes. 7Er kam zum Zeugnis, damit er Zeugnis gibt für das Licht, damit alle durch es [das Licht¹³] zum Glauben finden. 8Jener war nicht das Licht, sondern sollte Zeugnis geben für das Licht.

9Es [das Wort] war das wahre Licht, das, in die Welt kommend, jeden Menschen erleuchtet. 10Es war in der Welt, und die Welt ist durch es geworden, und die Welt erkannte es

- 12 Nach weiteren Kriterien werden noch andere Verse oder Versteile als spätere Ergänzungen des ursprünglichen „Gemeindeliedes“ der johanneischen Gemeinden angesehen. Vgl. dazu: Das Evangelium nach *Johannes*. Kapitel 1-12. Übersetzt und erklärt von Michael Theobald (RNT), Regensburg 2009, 104-107; hier 106 ein „Rekonstruktionsvorschlag“ des ursprünglichen Hymnus in fünf Strophen zu je vier Zeilen (aus folgenden Versen: 1f; 3f; 11-12c; 14a-c.e; 16f). Ebd. 116f setzt sich Theobald mit plausiblen Argumenten – auch durch einen Vergleich mit Joh 12,35 – dafür ein, Vers 5b zu übersetzen mit: „... und die Finsternis hat es [das Licht] nicht überwältigt.“
- 13 Dass hier mit dem griechischen „*autoû*“ nur das Licht gemeint sein kann, ergibt sich aus der Sache (das göttliche Licht erleuchtet die Menschen, Johannes der Täufer weist nur auf dieses hin) und daraus, dass sicher nicht „alle“ (Menschen) durch Johannes zum Glauben finden können, wohl aber durch das Licht. Außerdem verweist das „*ekeinos*“ am Beginn des nächsten Satzes, das jedenfalls den Täufer meint, meist auf ein entfernteres Subjekt zurück, nicht auf jemanden oder etwas, von dem unmittelbar davor – im „*autoû*“ – die Rede war. Vgl. John F., McHugh, *A critical and exegetical Commentary on JOHN 1-4*, London/New York 2009, 26; der als wichtiges Argument für die obige Interpretation anführt, dass andernfalls gegen die Intention des Evangelisten die Bedeutung des später kommenden Täufers über der von Jesus stünde. Doch auch er stellt fest: „The first interpretation, taking *di' autoû* to refer to the Baptist, is almost universally accepted“ (ebd.). Durch das lateinische „*per illum*“ statt „*per id* [= *lumen*]“ (beziehungsweise statt „*per eum*“, falls Johannes gemeint sein sollte) im Vers 7 sowie durch „*per ipsum*“ und „*eum*“ statt „*per id*“ und „*id* [= *verbum*]“ (Verse 10-12; vgl. Anm. 19) deutet die Vulgata den Text bereits auf Christus um.

nicht. ¹¹Es kam in das Seine, und die Seinen nahmen es nicht auf. ¹²So viele es aber aufnahmen, denen gab es Macht, Kinder Gottes zu werden; denen, die an seinen Namen glauben, ¹³die nicht aus dem Geblüt, nicht aus menschlichem Begehren, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. ¹⁴Und das Wort erschien [wurde gegenwärtig] in Menschen und nahm Wohnung in uns, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit als eines Einzigartigen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.

¹⁵Johannes legt Zeugnis für ihn [richtig wäre: „für es“ „das Wort“, von dem die Rede war; hier aber Christus gemeint, daher: „für ihn“¹⁴] ab und rief: Dieser [hier: Christus, in dem das Wort erschien] war es, von dem ich gesagt habe: Der nach mir Kommende ist vor mir geworden [wurde vor mir erwählt¹⁵], weil er eher war als ich.

¹⁶Denn aus seiner [hier wieder: „des Wortes“] Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. ¹⁷Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus. ¹⁸Niemand hat Gott jemals gesehen. Einzigartig und göttlich, das im Schoß des Vaters Seiende [Wort], jenes tat kund.

In diesem Hymnus ist vom göttlichen Wort die Rede, als ob es eine eigene Größe oder sogar eine Person wäre. Doch wie viele biblische Vergleiche zeigen (etwa: Ps 107,19-21; Weish 9,1; 18,14f; Jes 55,10f) wird damit in feierlicher Weise vom Wirken Gottes gesprochen. Zu dieser hypostasierenden Redeweise vom „Wort“ und von der „Weisheit“ Gottes in der Bibel schreibt Reinhard M. Hübner, dass beide „in den alttestamentlichen und jüdischen Schriften zwar wie eigene (untergeordnete und gehorchende) Gestalten neben Gott erscheinen können, aber doch

- 14 Der Vers 15 unterbricht den Gedankengang – der im Vers 16 weitergeführt wird – abrupt, weil er ein Zeugnis Johannes des Täuflers über Jesus Christus, der im ursprünglichen Text erst im Vers 17b erwähnt wird, einschleift. Die überleitenden Fürwörter „(peri) autoû“ sowie „hoûtos“ müssten eigentlich auf den „Logos (das Wort)“ (im Griechischen ein männliches Substantiv), von dem zuvor die Rede ist, bezogen werden. Doch ergibt sich aus der Aussage Johannes des Täuflers, über die hier unvermittelt berichtet wird, sowie aus der inhaltlichen Übereinstimmung mit Joh 1,30, dass bereits an dieser Stelle der Vorrang Jesu Christi gegenüber dem Täufer von diesem selbst bezeugt werden soll. Dadurch wird das „Im-Fleisch-gegenwärtig-Werden“ des Wortes im Vers 14a auf Jesus eingeengt und vorausgesetzt, dass ab Vers 14b nicht mehr vom Wort, sondern von Jesus als dem Messias, durch den das Wort gegenwärtig wurde, die Rede wäre (was nicht zutrifft). Aber auch all dies besagt nicht, dass Christus hier im Sinn der späteren Dogmatik mit dem Logos gleichgesetzt wird. Denn es ist von einem „Geworden-Sein“ dieses nach Johannes Kommenden die Rede, was nur im Sinn eines Eingesetzt- oder Erwählt-Seins gemeint sein kann, weil es vom ewigen Logos gerade nicht ausgesagt werden darf; außerdem ist im Parallel-Vers 1,30 ausdrücklich von einem „Mann“ die Rede und in Vers 1,34 nach der ursprünglichen Lesart von einem „Erwählten“ Gottes, was sich ebenfalls nur auf den Menschen Jesus Christus beziehen kann, durch den nach Joh 1,17 das Wort Gottes mit seiner Gnade und Wahrheit ergangen ist (was nicht ausschließt, dass dieses auch in den Gläubigen gegenwärtig wurde).
- 15 Zum Vorrang Jesu vgl. M. Theobald, Johannes 132: „Nicht beim Täufer Johannes begann Jesu Karriere, nicht mit der Herabkunft des Geistes auf ihn anlässlich seiner Taufe, sondern das Geheimnis des ewigen Logos ist seiner Person ursprungshaft eingestiftet. Dafür steht Johannes mit seinem Zeugnis ein.“ In Joh 1,15.30 wird die überzeitliche Erwählung Jesu zum Mittler des göttlichen Wortes in Form einer Präexistenz des Messias ausgesagt.

nur den transzendenten Gott gewissermaßen nach außen vertreten“¹⁶. Es handelt sich also um ein ehrfürchtiges Sprechen vom Wirken Gottes über sich hinaus, das dessen Transzendenz wahren soll. Dazu kommt gerade im Johannesprolog die hymnische Sprache, die zu einer solchen Substantivierung des göttlichen Wirkens und Sprechens führen kann (vergleichbar mit der feierlichen Redewendung „Das Wort des Königs ergeht an sein Volk“ für „Der König spricht“).¹⁷ Der Logos im Johannesprolog ist demnach weder ein eigenes Wesen noch ein zweiter Gott, eine zweite göttliche Person, sondern das wirkmächtige Sprechen Gottes, ganz im Sinn des „Gott sprach“ im Schöpfungsbericht. Dazu schreibt Hans-Joachim Schulz:

„Auch wenn vom Logos in Joh 1,1 – wie von Logos und Sophia in den Weisheitsbüchern – hypostasierend gesprochen wird, ist doch jede Tendenz deutlich ausgeschlossen, den Logos wie einen Gott »neben« dem einzigen Gott bzw. wie einen »zweiten« Gott (im Sinn der schillernden Bezeichnung »deúteros theós« bei Philo) zu denken. ... Er selbst wird nicht »ho Theós«, sondern »theós« genannt. Dieser Unterschied ist hochbedeutsam. Denn die artikellose Setzung des Prädikatsnomens weist nach den Regeln der griechischen Syntax ... auf eine Aussage im Sinne einer Eigenschaft. Deshalb ist Joh 1,1c zu übersetzen: »und göttlich war der Logos.«¹⁸

Von diesem göttlichen Logos ist im Prolog weiterhin die Rede, auch im Vers 9 und den folgenden, wo von Hieronymus in der Vulgata ein männliches „er“ als Subjekt eingesetzt wird (offensichtlich im Hinblick auf Jesus Christus), obwohl ein sächliches „es“ (für „verbum“) stehen müsste.¹⁹ Dieses göttliche Wort wollte von Anfang an in den Menschen wohnen, die es aber nicht aufnahmen außer jenen, die doch dazu bereit waren und dadurch die Vollmacht erhielten, aus Gott (neu) geboren und zu Kindern – hier sind die Töchter inbegriffen – Gottes zu wer-

- 16 Hübner, Reinhard M., *Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, Leiden 1999, 237.
- 17 Zum Sinn der Rede vom „Wort Gottes“ und seiner „Weisheit“ in der Bibel vgl. auch Stead, G. Christopher, Art. Logos, in: TRE 21, 432-444; hier 436: „Das Judentum hat später bekanntlich die Nennung des Gottesnamens aus religiöser Scheu untersagt und zudem auch eine Reihe von Umschreibungen (z.B. »Himmel«, Mt 3,2 u.ö.) benutzt, um eine Nennung Gottes zu umgehen. Aus ähnlichen Gründen wurde jetzt auch das göttliche Handeln dem „Wort Gottes“ sowie seiner „Weisheit“ zugeschrieben, und zwar so, dass dabei die Vorstellung von deren eigenständiger Personalität wachgerufen wurde.“
- 18 Schulz, Hans-Joachim, *Bekemtnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (QD 163), Freiburg i. Br. 1996, 357f.
- 19 Dass ab Vers 9 wieder das Wort (der „Logos“) Subjekt ist, ergibt sich daraus, dass im Vers 10 kein anderes Subjekt genannt wird und dort nicht das Licht (von dem im Vers 5, also vor den später eingeschobenen Versen 6-8, die Rede war) Subjekt sein kann, weil am Ende von Vers 10 sonst das sächliche „*autò*“ statt des männlichen „*autòn*“ stehen müsste; dieses Fürwort kann sich daher nur auf „den Logos“ (= das Wort) beziehen. Außerdem heißt es im Vers 10, dass die Welt *di' autoù egéneto*, was den Vers 3 aufgreift, wo vom Wort – nicht vom Licht – gesagt wird, dass alles durch es geworden sei.

den.²⁰ Was in den Versen 12f als Möglichkeit angekündigt wurde, ist laut Vers 14 tatsächlich geschehen: *Und das Wort erschien [wurde gegenwärtig] in Menschen und nahm Wohnung in uns.* Das „*egéneto/wurde*“ in diesem Hymnus bedeutet soviel wie „erschien in“ oder „wurde gegenwärtig in“. Das ergibt sich aus einem Vergleich mit frühesten Kirchenschriftstellern. So schreibt Justin über den Logos/Sohn, der Mensch wurde, dass dieser „einst Feuer wurde, als er vom Dornbusch aus mit Mose sprach“²¹. Und mit „*sárx*“ ist in diesem Vers 14 weder nur das Fleisch im Sinn von Leib gemeint, noch ein einzelner Mensch, sondern generell „Menschen“ in ihrer Hinfalligkeit und Vergänglichkeit; vgl. etwa Joh 8,15: „Ihr urteilt nach dem Fleisch (*katà tèn sárka*)“, was bedeutet: „Ihr urteilt, wie Menschen urteilen“; und Joh 17,2: „Denn du hast ihm Macht über alle Menschen (wörtlich: alles Fleisch) gegeben“ sowie andere Stellen im Alten und Neuen Testament, wo „Fleisch“ für „Menschen“ steht, so Jes 40,5; Joel 3,1; Lk 3,6; Apg 2,17.

Weil das göttliche Wort in den Menschen, die es aufnahmen, gegenwärtig wurde, nahm es Wohnung in ihnen wie in einem Zelt. Auch im zweiten Abschnitt des Verses 14 ist weiterhin „das Wort“ als solches Subjekt, nicht ein Mensch, in dem das Wort Fleisch geworden war. Wenn zuvor im Vers 14a mit „*sárx*“ ein einzelner Mensch oder dessen Leib gemeint gewesen wäre, dann müsste es hier heißen: „... und nahm Wohnung in ihm“. Wenn also nur von Jesus Christus die Rede wäre, in dem das Wort Wohnung nahm, dann hätte dieser nicht „in uns“, in den Menschen, sondern nur als einer unter ihnen, also „unter uns“, wohnen können, wie daher notgedrungen das „*en hemin*“ übersetzt wird; außerdem hätte in diesem Fall ein Subjektwechsel erfolgen und es richtig lauten müssen: „... und der Mensch, in dem das Wort erschien, nahm Wohnung unter uns.“ Denn der „inkarnierte Logos“ ist nicht der Mensch, in dem der Logos inkarniert ist; das wäre Monophysitismus. In Wahrheit hat demnach das göttliche Wort in den gläubigen Menschen Wohnung genommen, die diesen Hymnus gesprochen haben. Daher haben sie seine Herrlichkeit geschaut; also nicht sein göttliches Wesen, das kein Mensch sehen kann (vgl. Ex 33,20 und 1 Tim 6,16), sondern den Glanz und die

20 In Joh 1,12f wird gesagt, dass es eine „jungfräuliche“ Empfängnis bei allen „aus Gott Geborenen“ gibt. Daher ist anzunehmen, dass auch die biblischen Aussagen über die Zeugung Jesu durch das Wirken des Geistes Gottes nicht biologisch, sondern in diesem theologischen Sinn des Aus-Gott-geboren-Seins zu verstehen sind; bei ihm aber vom Beginn des Lebens an, nicht erst durch die neue Geburt in der Taufe (vgl. Joh 3,5). Damals war man der Meinung, dass der Vater die Kinder „erzeugt“.

21 Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 127, 4 (PG 6, 773). Vgl. zu der Bedeutung von „*egéneto/wurde*“ als „erscheinen in“ bei Justin sowie anderen frühkirchlichen Autoren und zu den Konsequenzen daraus Berger, Klaus, Zu „Das Wort ward Fleisch“ Joh I 14a, in: NT 16 (1974) 161-166; hier 164: „Die Größe, die in der Sarx erscheint, wird nicht mit dieser identisch, sie wohnt darin wie in einem Tempel. ... Der Logos ist unter den Menschen so erschienen, dass er in ihnen wohnte.“

Macht seines Wirkens in ihnen und durch sie. In der Fortsetzung von Vers 14 ist nicht von der „Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater“ die Rede, sondern von der „des Einzigartigen [Wortes] vom Vater“. Hieronymus hat das griechische „*monogenês*“ (abgeleitet von *mónos* und *génos*) mit „unigenitus/einziggeboren“ übersetzt, wofür aber im Griechischen „*monogénnetos*“ stehen müsste. In Hebr 11,17 wird Isaak der „*monogenês*“ des Abraham genannt, obwohl dieser noch sieben andere Söhne hatte; Isaak war der „einzigartige“ Sohn der Verheißung, in Gen 22,2.12.16 als der „geliebte“ bezeichnet, nicht der „einzige“ Sohn.²²

Die frühen Christen hielten streng am alttestamentlichen und jüdischen Monotheismus fest und verstanden das „Wort“ im Johannesprolog nicht als ein eigenes göttliches Wesen, sondern als das wirkmächtige Sprechen Gottes. Dazu schreibt Reinhard M. Hübner:

„Bezeichnenderweise lehnt noch Irenäus, der alle in Verlegenheit bringt, die nach einer Trinitätstheologie bei ihm suchen, die Bilder, mit denen Justin und Tertullian den Hervorgang des Logos aus dem Vater illustrieren, entschieden ab. Der Logos ist bei ihm kein *aliud* neben dem Vater, sondern mit ihm zusammen ein einziger Gott. Die Lehre von Vater, Sohn und Geist als göttlichen, in sich stehenden »Personen« oder Wirklichkeiten (*res*), mit der Tertullian und weniger explizit Hippolyt beginnen, ist eine Neuerung. ... Die Trinitätslehre gilt bei ihrem Aufkommen als Häresie.“²³

Wie konnte es zu dieser „Häresie“ kommen? Zwei Fehlinterpretationen des Johannesprologs, die noch dazu ineinandergreifen, spielten dabei eine entscheidende Rolle: Die Hypostasierung des Logos und dessen Identifikation mit Jesus Christus einerseits und das sogenannte Logos-Sarx-Schema andererseits. Beide gehen auf Einflüsse vor allem der platonischen, aber auch der stoischen Philosophie zurück:

a) *Die Hypostasierung des Logos und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus*

In der Fortsetzung der oben schon zitierten Grundthese Alois Grillmeiers: „Diese Logoslehre der Apologeten hat zwei Quellen: die christliche Tradition, die sich vor allem vom Johannesprolog herleitet, und die hellenistische Philosophie, wie sie besonders im Mittleren Platonismus und in der Stoa ausgeprägt war“ schreibt dieser:

22 Vgl. Fitzmyer, Joseph A., Art. *monogenês* einzig (in seiner Art), einzigartig, in: EWNT 2, 1081–1083. In Hebr 11,17 wird im Anschluss an Gen 22,1f Isaak als der „*monogenês*“ des Abraham bezeichnet, obwohl dieser schon mit Hagar den Ismael und mit Keturah sechs andere Söhne gezeugt hatte. Isaak ist also nicht der „Einziggezeugte“ (Sohn), sondern der „Einzigartige“ (= der Sohn der Verheißung). Mit der Änderung von „unicus“ zu „unigenitus“ durch Hieronymus an den Stellen Joh 1,14.18; 1 Joh 4,9; Hebr 11,17 „sollten offenbar diese Texte einer „arianischen“ Auslegung entzogen werden“ (ebd. 1083).

23 R. M. Hübner, Paradox 237.

„Im Blick auf die Apologeten ist es wichtig, zu beachten, dass die philonische Logospekulation innerhalb der hebräischen Tradition der ausgreifendste Versuch ist, »Weisheit« (oder »Logos«) zu hypostasieren. Wir können damit Justin vergleichen, der ja auch seine Aufgabe darin sah, Heiden und Juden von der Wahrheit der christlichen Botschaft zu überzeugen. Seine Logoslehre hat hier ihren »Sitz im Leben«. Justins Fortschritt gegenüber Philo und der Stoa kommt in seiner Verkündigung zum Ausdruck, dass der Logos Fleisch geworden sei.“²⁴

Grillmeier stellt also fest, dass Justin und die anderen Apologeten den Logos im Johannesprolog so verstanden wie der Mittlere Platonismus, nämlich als ein eigenes reales Mittlerwesen zwischen Gott und der Schöpfung, oder wie in der Stoa als das immanente (hier mit der Gottheit gleichgesetzte) Prinzip des Weltgeschehens.²⁵ Grillmeier kritisiert aber auch eine der Folgen, die sich daraus ergaben:

„Dennoch blieb der neue Schritt ein Wagnis. Man kann nicht sagen, dass er den Apologeten ganz gelungen sei. Die Krise, die mit dem Namen des Arius verbunden ist, ist nichts anderes als das Ausbrechen des Fiebers in einem Prozess, der durch Keime ausgelöst wurde, deren Virulenz die Apologeten zu wenig beachtet haben ... Indem sodann der Mittelplatonismus und das alexandrinische Judentum die absolute Transzendenz Gottes, seine Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit (»Namenlosigkeit«) sowie die Einzigkeit (die innere Einheit) Gottes überbetonten, wurde der Logos, von dem die Christen redeten, zu sehr auf die Rolle des untergeordneten Mittlers eingeeengt. ... Die Gefahr der Unterordnung (»Subordinationismus«) lag nahe.“²⁶

Diese Kritik Grillmeiers an der Logospekulation der Apologeten greift meines Erachtens viel zu kurz: Er hinterfragt in keiner Weise die darin enthaltene Hypostasierung des Logos und die darauf beruhende Gleichsetzung dieses „zweiten Gottes“ mit Jesus Christus, sondern setzt beides als richtig voraus. Darin besteht aber der fundamentale Irrtum dieser philosophischen Theologie. Die Unterord-

24 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, 225f, ergänzt Grillmeier: „Die griechische Philosophie wirkte aber auf die Apologeten auch auf dem Umweg über das gnostische Schrifttum ein. Auch hier ist vom Logos die Rede. Dieser hat eine kosmische Rolle bei der Schöpfung, als Zwischenwesen oder als Emanation. Oder er konkretisiert sich im Auftreten einer mythischen Gestalt, des Erlösers der Seele.“

25 Zum Begriff „Logos“ in der stoischen Philosophie und im Mittelplatonismus bei Philon vgl. Verbeke, Gérard, *Art. Logos*, in: *HWP* 5, 491-499, hier 495-497. Ebd. 496f zu Philon: „Bei Philon kann man drei Hauptbedeutungen von Logos unterscheiden: Zuerst gehört der Logos zum Göttlichen, ohne einfach mit Gott identifiziert werden zu dürfen. Der Logos ist gleichsam ein zweiter Gott oder der erste Sohn Gottes. Im System der göttlichen Kräfte, welche die Wirkung Gottes schlechthin in der Welt ausdrücken, nimmt der Logos die erste Stelle ein ... So ist der Logos eine Art Mittelglied zwischen Gott und Welt ... Auch zum Menschen steht er in enger Beziehung: Der Logos, Bild Gottes, hat auch im Menschen seine Abbildung, nämlich im Intellekt. Darum ist der Mensch nach Gottes Bild geschaffen. Endlich steht der Logos auch mit dem Kosmos in Beziehung: Er ist die Idee der Welt, die im Voraus in Gott war. ... Er stellt also die Sammlung der platonischen Ideen dar. Der Logos ist auch das Band des Universums, welches alles zusammenhält ... Der Logos ist weiter auch Instrument Gottes bei der Welterschöpfung, Führer des Weltalls.“

26 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, 227f.

nung des Logos-Christus unter Gott bei den Apologeten ist in Wirklichkeit nur eine notwendige Folge dieser ersten grundlegenden Fehlinterpretation. Denn jene sahen durchaus richtig und besser als die Kirche später, dass ein aus Gott hervorgehendes oder von ihm gezeugtes Mittleres nicht Gott sein kann. Zum Wesen Gottes gehört es, dass er seinen Grund in sich hat und daher von keiner anderen Wirklichkeit abhängig ist. Außerdem müsste bereits philosophisch kritisiert werden, dass ein solches Mittleres zwischen Gott und der Schöpfung das Problem, wie der vermeintlich beziehungslose (monadische) Gott zum Schöpfer werden kann, nicht löst, sondern es nur verschiebt auf die ungeklärte Frage, wie es denn zu jenem Zwischenwesen kommen kann, wenn dieses aus einem Gott, der als das absolut Eine rein in sich über allem thront, hervorgehen müsste.²⁷

b) Das Logos-Sarx-Schema als der damit korrelierende Irrtum

Die erste grundlegende Fehlinterpretation der christlichen Apologeten bestand also darin, den Logos des Johannesprologs mit dem Logos der (mittel-)platonischen Philosophie zu identifizieren, ihn dadurch zu hypostasieren und mit Jesus Christus gleichzusetzen. Jesus Christus war demnach der in Menschengestalt erschienene göttliche Logos. Das hing aufs Engste mit einer zweiten Fehlinterpretation zusammen, die einerseits daraus folgte und andererseits das erstgenannte Missverständnis ermöglichte: Wenn der Logos die Person Jesu Christi war, konnte die „sarx“/das „Fleisch“, zu dem der Logos „wurde“, nicht mehr – wie in der Bibel – generell die Menschen in ihrer Hinfälligkeit meinen, sondern nur den Leib eines einzelnen Menschen. Das entsprach auch der Bedeutung des griechischen Wortes „sarx“. Dieses Verständnis wurde durch den Leib-Seele-Dualismus der griechisch-platonischen Philosophie verstärkt. Daher galt auch umgekehrt: Wenn „sarx“ nur mehr der Leib war, musste der Logos, der in diesem erschien, eine eigene Person

27 Zu dieser Problematik der platonischen Kosmologie vgl. Schupp, Franz, *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Bd. 1: Antike, Hamburg 2003, 244f: „Die Welt als ganze hat eine Seele, die *Weltseele*. ... Die primäre Absicht bei der Einführung der Weltseele scheint gewesen zu sein, eine Verbindung zwischen dem Bereich der reinen Ideen und der sichtbaren Welt, die ein Abbild des ersteren sein soll, herzustellen. ... Bei ontologisch radikal Unterschiedenen sind immer die Mittleren problematische Wesenheiten: Es ist schwer vorstellbar, was ein Mittleres zwischen dem Unteilbaren und dem Teilbaren sein sollte. Man könnte also sagen: Die Weltseele ist eigentlich gar keine Lösung, sondern nur die Formulierung eines Problems, was Platon jedoch sicher nicht meinte.“ – Durch ein solches „Mittleres“ lässt sich die Frage der Außenbeziehung eines absolut Einen nicht lösen, sondern nur durch ein relationales Seins- und Personverständnis, wonach Sein und Beziehung gleich ursprünglich sind. Zu dem dafür nötigen Paradigmenwechsel vgl. Weß, Paul, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz 1989, 441-503.

sein. Deshalb legten die Apologeten und die griechischen Kirchenväter Joh 1,14 dahingehend aus, dass der göttliche Logos einen menschlichen Leib angenommen oder „angezogen“²⁸ habe. Das verstanden sie als „Inkarnation“. Es waren also zwei verhängnisvolle Fehlinterpretationen, die beide aus der platonischen Denkweise kamen und zueinander passten wie Schlüssel und Schloss: Die Gleichsetzung des hypostasierten Logos mit Jesus Christus schon vor der Inkarnation und das sogenannte Logos-Sarx-Schema, nach dem dieser göttliche Christus-Logos bei der Inkarnation im Menschen Jesus von Nazareth die Stelle der menschlichen Geistseele einnahm.

Dieses Logos-Sarx-Schema vertraten nicht nur die Arianer, für die dieser Logos ein seit Ewigkeit von Gott gezeugtes Mittlerwesen war, sondern auch deren Gegner, die unter Berufung auf Joh 1,1 den Logos als wahren Gott ansahen. So schreibt Alois Grillmeier über die Position des Athanasius, des Führers im Kampf gegen den Arianismus:

„Man darf wohl im Sinne des Athanasius so formulieren: ... Die Fleischesnatur Christi ist nur ein Teil (*méros*) des großen Kosmos-Soma. Wenn nun der Logos das ganze Welt-Soma beleben kann, um wie viel mehr den Teil. In diesem seinem Leibe wohnt der Logos wie in einem Tempel, und zwar in seiner ganzen Fülle.“²⁹

Ob nun in Jesus der Logos einfach an die Stelle der Geistseele tritt (indem er sie ersetzt) oder ob er ihre Funktionen übernimmt (indem er sie in sich aufnimmt, sich mit ihr vermischt und ihr dabei ein Schattendasein lässt), das läuft auf dasselbe hinaus: In beiden Fällen liegt das Logos-Sarx-Schema zugrunde, das die Übertragung der Gottesprädikate des hypostasiert gedachten Logos auf Jesus Christus scheinbar rechtfertigt.³⁰

(2) *In Nizäa wurde Jesus für „gleichwesentlich“ mit Gott erklärt, wobei offen blieb, ob desselben realen Wesens (Westen) oder desselben idealen Wesens (Osten) gemeint ist. Als erkannt wurde, dass Jesus auch eine menschliche Seele gehabt haben muss, wurde das Problem, wie beide Naturen gemeint sind, in Chalkedon nur verbal „gelöst“.*

Das Dogma von Nizäa lautet (in der Übersetzung der griechischen Version):

„Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener [im griechischen Text steht hier *monogenē*. P. W.] aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren

28 So Athanasius, Oratio III contra Arianos, 27 und 35 (PG 26, 382 und 398).

29 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1, 464f.

30 Dazu ebd. 478f. „Was aber der christologischen Formel des Athanasius und des Logos-Sarx-Schemas überhaupt ihre besondere Bedeutung für die Zukunft gibt, das ist die klare Herausstellung der »Einheit des Subjekts« in Christus. Der *Logos* ist der alles beherrschende und einheitliche Träger allen Seins und darum auch aller Aussagen in Christus.“

Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, ... der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist ...“ (DH 125).

Hier wurden die beiden genannten verhängnisvollen Fehlinterpretationen mit ihren Konsequenzen nicht durchschaut und korrigiert, sondern festgeschrieben. Jesus Christus wird mit dem Logos als hypostasierter zweiter göttlicher Person identifiziert, die Fleisch annahm und dadurch Mensch wurde.³¹ Damit wurde ein doppeltes Problem geschaffen: Wie kann ein gezeugter Gott noch Gott sein, und wie soll diese Zweiheit (und dann mit dem Heiligen Geist die Dreiheit) von göttlichen Personen mit dem biblischen Monotheismus vereinbar sein? Dazu schreibt Reinhard Hübner:

„Das Konzil von Nicaea erklärt in seinem Glaubensbekenntnis, dass wir nur an einen einzigen Gott, den Schöpfer des Alls, glauben, und dass der Sohn Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott ist, *homoousios* mit dem Vater. Eine Begründung für diese Aussage finden wir in den Texten von Nicaea nicht. Das ist umso verwunderlicher, als Arius (dessentwegen das Konzil berufen wurde) die wahre Gottheit des Sohnes um des rigorosen altkirchlichen Monotheismus willen bestritten hat: Es kann nicht zwei wahre Götter geben. Wenn der Vater der eine wahre Gott ist, kann der Sohn nicht wahrer Gott, sondern nur ein untergeordneter, geschaffener zweiter Gott sein. Das Konzil von Nicaea aber erklärt, dass sowohl der Vater als auch der Sohn wahrer Gott sind und dass die Christen dennoch nur an einen einzigen wahren Gott glauben. Logisch gesehen ist das ein Widerspruch. Das Konzil beharrt aber auf der wahren Gottheit des Sohnes (und nimmt den logischen Widerspruch in Kauf), weil der Sohn Gottes nur als wahrer Gott Erlöser der Menschen geworden sein kann.“³²

Wenn Widersprüche nicht behoben, sondern mit bloßen Worten übergangen und damit fixiert werden, kann das nur zu einer – letztlich „faulen“ – Kompromissformel führen. Das gilt auch von dem entscheidenden Wort *homoousios* im Konzil von Nizäa.³³ Denn „gleichen Wesens“ kann entsprechend dem Begriff

- 31 Hier ist zu beachten, dass mit dem Namen „Jesus Christus“ bereits der innergöttliche Sohn allein bezeichnet wird, noch vor dessen Menschwerdung; demnach würde die menschliche Natur nicht zu seinem Wesen gehören. Wenn die Inkarnation nur als Annahme eines Leibs verstanden wird, ist diese Redeweise möglich. Darin zeigt sich, dass die Väter von Nizäa ganz im Logos-Sarx-Schema dachten.
- 32 Hübner, Reinhard M., Die eine *Person* und die zwei Naturen – Der Weg zur Zweitnaturenlehre, in: Rohls, Jan/Mödl, Ludwig/Wenz, Gunther (Hg.), Das Wesen des Christentums (Münchener Theologische Forschungen 1), Göttingen 2003, 156f. Der von Hübner genannte Grund für die Akzeptanz des Widerspruchs zwischen der Gottheit des Sohnes und dem Glauben an die Einzigkeit Gottes, dass der Sohn nur als wahrer Gott Erlöser sein könne, wird hinfällig, wenn man im Sinn der Bibel festhält, dass der eine Gott durch Jesus Christus die Erlösung bewirkt und vollenden wird (vgl. 2 Kor 5,19f).
- 33 Vgl. Brennecke, Hans Christoph, Art. Nicäa, *Ökumenische Synoden*. I. Ökumenische Synode von 325, in: TRE 24, 429-441; hier 434; und Stead, G. Christopher, Art. Homousios (*homoousios*), in: RAC 16, 364-434, hier 411: „Die genaue Bedeutung von *homoousios* im nizanischen Credo ist folglich nicht nur schwer auszumachen, sondern es ist auch vergeb-

„ousia/Wesen“ in einem zweifachen Sinn verstanden werden: entweder als „von gleicher essentia“ oder als „von einer substantia“ (vgl. den Unterschied in der Bedeutung von „Wesen“ zwischen „Die zwei *haben* dasselbe Wesen“ und „Die zwei *sind* verschiedene Wesen“). So steht bereits in der lateinischen Version des Glaubensbekenntnisses von Nizäa für *homoousion tō patri* nicht „unius essentiae cum Patre“, das hieße „gleichen Wesens mit dem Vater“, sondern „unius substantiae cum Patre“, also „von *einer* Substanz mit dem Vater“ (DH 125). Darin werden schon die beiden grundverschiedenen Verständnisse sichtbar, die hinter dieser Kompromissformel standen:

Nach der von der Mehrheit der *östlichen* Theologen vertretenen Dreihypostasenlehre handelt es sich um drei göttliche Hypostasen mit ein und demselben Wesen im Sinn von „essentia“, wobei nach der idealistischen Denkweise der platonischen Philosophie die „Idee“ die eigentliche Wirklichkeit ist und ihre Verwirklichung in mehreren realen Wesen demgegenüber sekundär. In diesem Sinn erklären später die Kappadozier die Einheit der drei Personen in Gott. Gregor von Nyssa drückt das so aus: „Es ist auch Petrus und Paulus und Barnabas nach dem Menschsein ein Mensch; und nach diesem selbst, dem Menschsein, können sie nicht viele sein; sie werden aber missbräuchlich viele Menschen genannt, aber nicht im eigentlichen Sinn.“³⁴ Daraus folgert er: „Daher sprechen wir richtig nicht von zwei oder drei Menschen; wenn das schon vom Menschen nachgewiesen ist, um wie viel mehr trifft es dann auf die ewige und göttliche Wesenheit zu, dass nicht jede der Personen als solcher Gott und als solcher da bezeichnet wird.“³⁵ – Hier handelt es sich um die Vorstellung einer göttlichen „Dreieinigkeit“, die mit drei Sonnen zu vergleichen ist (die nach dem zitierten Satz eine Sonne sind); wobei allerdings offen bleibt, was hier Monotheismus noch bedeuten soll.³⁶

Demgegenüber verstanden Marcell von Ankyra und andere Theologen das von ihnen mitformulierte *homoousios* im Sinn einer Einhypostasentheologie („unius substantiae“), die dann in der Rezeptionsgeschichte besonders *im Westen* maßgebend wurde. Die passende Bezeichnung für Trinität ist hier „Dreifaltigkeit“. Theologen wie Karl Rahner, der diese Sicht vertritt und statt von drei „Personen“

lich, sie zu suchen. Eine Auslegung des Begriffs wurde nicht festgelegt, lediglich die Unterschrift verlangt, ein weitergehender Konsens nicht erreicht.“

- 34 Gregor von Nyssa, *Tractatus adversus Graecos ex communibus notionibus* (PG 45, 180).
 35 Ebd. (PG 45, 185). Gleiche Aussagen finden sich auch bei Gregor von Nazianz und Basilius von Caesarea (dem Großen). Auf der Basis solcher Vorstellungen von der Realität der „Ideen“ konnte die Lehre von der göttlichen „Dreieinigkeit“ – statt „Dreifaltigkeit“ – scheinbar legitimiert werden.
 36 Heute verbreitet sich diese „tritheistische“ Sicht auch in der westlichen Theologie; vgl. etwa Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg i. Br. 1997, 122, wo dieser in Gott „drei Selbstbewusstseine (drei »Ich«), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten“ als „Personsubjekte“ annimmt, deren „Vollzüge »zusammenwachsen«“.

lieber von drei „Subsistenzweisen“ des einen Gottes spricht,³⁷ müssen dann den Vorwurf hinnehmen, „Modalisten“ zu sein.³⁸ Alle diese Probleme und Konflikte um die Trinitätstheologie werden hinfällig, wenn man hinter die dogmatische Christologie zurückgeht und die ihr zugrunde liegenden Fehlinterpretationen aufgibt.³⁹ Dann wären die Transzendenz und die Einheit Gottes gewahrt, an denen die Arianer noch festhalten wollten; aber auch diese hypostasierten den Logos und identifizierten ihn mit Jesus Christus so wie ihre Gegner.

Aber neben diesen Widersprüchen in der Gotteslehre hatte das Konzil von Nizäa ein weiteres ungelöstes Problem zur Folge: das durch das Logos-Sarx-Schema verursachte Übersehen der menschlichen Geistseele Jesu und daher die offen bleibende Frage, wie der als Gott-Logos definierte Christus zugleich ein ganzer Mensch mit Leib und Seele sein soll. Das betraf nicht nur die Arianer, sondern auch ihre vermeintlich rechtgläubigen Gegner. Dazu wieder Alois Grillmeier:

„In den Arianern hat das Logos-Sarx-Schema einen ersten größeren Kreis von Vertretern gefunden ... Eine der merkwürdigsten dogmengeschichtlichen Tatsachen ist nun, dass auch eine Anzahl ihrer Gegner zu den Vertretern desselben christologischen Typus gerechnet werden muss. Ja, hier kommt diese Christologie erst zu ihrer klassischen Ausgestaltung und geschichtlichen Auswirkung, und zwar, wie es scheint, in einer kirchlichen und einer häretischen Form. Die großen Namen, welche diese Formen vertreten, sind hier *Apollinarios*, dort *Athanasios*.“⁴⁰

- 37 Rahner, Karl, Art. Trinität, in: SM 4, 1005-1021; hier 1019: „Man wird ... statt von drei Personen von drei distinkten Gegebenheitsweisen (ökonomisch) und drei verschiedenen Subsistenzweisen (immanent) des einen Gottes sprechen können. ... Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen. Der Vater, der Sohn, der Geist sind distinkt *als* gegenläufige Relationen ...“
- 38 Vgl. zu dieser Problematik: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die deutschen Bischöfe, Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie (Nr. 83), Bonn 2006, 68-88.
- 39 Auch dann kann man noch von einer immanenten Trinität in dem *einen* Gott sprechen: Wenn Gott nach 1 Joh 4,8.16 als subsistierende Liebe verstanden wird, lassen sich in ihm als Voraussetzungen seines Heilswirkens drei Grundformen dieser Liebe unterscheiden: schenkend (Vater/Mutter-Sein) – empfangend (Sohn/Tochter-Sein) – teilend (Bruder/Schwester-Sein), die in der Schöpfung, im Glauben der Menschen und als Geist der Gemeinschaft wirksam sind. Zu einer solchen monotheistischen Trinitätslehre vgl. Weiß, Paul, Wann wird Kommunikation zur Communio, wie hängt diese mit dem Glauben zusammen, und was sagt sie uns von Gott und über die Kirche? Bemerkungen zur „Kommunikativen Theologie“, in: Scharer, Matthias/Hinze, Bradford E./Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Kommunikative Theologie. Zugänge – Auseinandersetzungen – Ausdifferenzierungen/Communicative Theology. Approaches – Discussions – Differentiation (Kommunikative Theologie – interdisziplinär/Communicative Theology – Interdisciplinary Studies 14), Wien/Berlin 2010, 58-106; hier 88-93.
- 40 Grillmeier, Alois/Bacht, Heinrich, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band I: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg 1951, 77.

Doch hier handelt es sich keineswegs um „eine der merkwürdigsten dogmengeschichtlichen Tatsachen“, sondern um eine sehr verständliche, weil das Logos-Sarx-Schema (zusammen mit der Hypostasierung des Logos und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus) die gemeinsame Voraussetzung sowohl der Arianer als auch ihrer Gegner war. Diese beiden Parteien zogen daraus jedoch gegensätzliche Konsequenzen: Die Arianer sahen darin neben der Abhängigkeit des Logos von Gott einen zusätzlichen Beweis für dessen Geschöpflichkeit, weil sich auf diese Weise die Grenzen und Leiden dieses untergeordneten „Gottes“ verstehen ließen. Damit führten sie aber ein eigenes Mittlerwesen zwischen Gott und Mensch ein. Die „rechtgläubigen“ Antiarianer hingegen setzten auf Grund desselben Schemas an die Stelle der menschlichen Seele Jesu den Gott-Logos und konnten so scheinbar erklären, wie ein Mensch auch Gott sein kann, aber auf Kosten seines wahren Menschseins. Denn spezifisch menschliche Eigenschaften Jesu wie Traurigkeit oder Lernen-Müssen und andere ignorierten sie oder schrieben sie allein seiner Leiblichkeit zu. Das Logos-Sarx-Schema hatte also entscheidende und irreführende Auswirkungen auch auf die „kirchliche Form“ der Christologie. Es hat wesentlich dazu beigetragen und es scheinbar gerechtfertigt, dass der Name Jesu Christi dem „fleischgewordenen Gott-Logos“⁴¹ zugeschrieben und dieser in Nizäa – im Gegensatz zu den Arianern – als Gott bzw. als zweite göttliche Person definiert werden konnte.

Erst auf den Konzilien von Konstantinopel (381) und Chalkedon (451) wurde dieses verhängnisvolle Übersehen der menschlichen Geistseele Jesu korrigiert. Grillmeier spricht im Hinblick darauf von einer „rückläufigen Enthellenisierung“.⁴² Doch diese Richtigstellung betraf nur das Logos-Sarx-Schema, nicht

41 Die Mia-Physis-Formel „eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos“ für Jesus Christus, die von Apollinarios stammte, wurde von Cyrill von Alexandrien aufgegriffen in der Meinung, sie stamme von Athanasius. Der Sache nach läuft sie auf einen Monophysitismus hinaus, auch wenn in der Wiener christologischen Erklärung vom 29.8.1976 festgehalten wurde, dass die altorientalischen Kirchen („Antichalkedonier“) unter einer Natur „nicht schlechthin eine einfache Natur, sondern eher eine einzige Natur, in der Gottheit und Menschheit ungetrennt und unvermischt vereinigt sind“, verstehen. Vgl. Hainthaler, *Theresia*, Art. Monophysitismus, Monophysiten, in: *LThK*³ 7, 418-421; hier 418f.

42 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, 497: „Wir müssen daher in erster Linie die Logos-Sarx-Christologie ... verantwortlich machen für die Unterbetonung der wahren und ganzen Menschheit Jesu. ... Zwar kam die Logosfrage gerade in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus sehr stark in den Vordergrund, aber die Langsamkeit, mit der die griechischen Väter des vierten Jahrhunderts zu einer vollen Erkenntnis der Menschheit Jesu kamen, hat sicher noch einen anderen Grund, und zwar hatten einige Väter selbst ein unzulängliches Bild von Christus, in dem die Menschheit Jesu keinen eigentlichen Platz hatte. ... An der ganzen Entwicklung des großen Komplexes der Logos-Sarx-Christologie wird jedenfalls deutlich, was der Einfluss philosophischer, außerchristlicher Elemente auf das Verständnis des christologischen Kerygmas bedeuten konnte. Bis diese fremden Keime wieder ausgestoßen wurden, bedurfte es eines langwierigen Prozesses der

die Hypostasierung des Logos zu einer eigenen „Person“ und deren Gleichsetzung mit Jesus Christus schon vor der Inkarnation. Sie ging nicht weit genug vor die zuvor erfolgte „Hellenisierung“ zurück und war daher nur eine „halbe Sache“, die neue Fragen aufwarf. Denn mit der Akzeptanz einer menschlichen Geistseele Jesu entstand das Problem, wie diese mit dem göttlichen Logos in Jesus Christus geeint sein kann. Nestorius wollte im Geist der antiochenischen Schule⁴³ an einer klaren Unterscheidung zwischen den beiden Naturen festhalten und daher Maria nicht „Gottesgebärende“, sondern nur „Christusgebärende“ nennen, lehnte also die sogenannte Idiomenkommunikation ab. Das trug ihm den Vorwurf ein, in Jesus Christus „zwei Söhne“ anzunehmen, obwohl er an der ontologischen Einheit der Person Christi festhalten wollte.⁴⁴ Sein eigentlicher Fehler war, dass er die Hypostasierung des Logos und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus nicht hinterfragte. Sein Gegenspieler Cyrill von Alexandria vertrat die entgegengesetzte Position: eine physische Einheit von Gott und Mensch. Im oder – genauer – nach dem Konzil von Ephesus siegte Cyrill über Nestorius, allerdings mit unwürdigen Methoden: Durch Bestechung brachte er Kaiser Theodosius II., der das Konzil zuerst abgelehnt hatte, dazu, es doch anzuerkennen.⁴⁵

rückläufigen Enthellenisierung [Hervorhebung P. W.], der sich weit in die nächsten Jahrhunderte hinein fortsetzt.“ Zur Kritik des Theodor von Mopsuestia am Logos-Sarx-Schema siehe ebd. 619-622. Spezifisch menschliche Vollzüge im Leben Jesu wie Angst und Traurigkeit wären nicht denkbar, wenn Gott in ihm die Stelle der menschlichen Seele eingenommen hätte. Vgl. auch Grillmeier, Alois, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1975, 539f, wo Grillmeier diese „Enthellenisierung“ primär darauf zurückführt, dass „die antiochenische Schule ... an die Stelle dieses Logos-Sarx-Schemas das Logos-Anthropos-Schema stellte“. Dazu kam die Einsicht der Theologen, dass die Inkarnation den Menschen nur erlösen kann, wenn auch dessen Seele angenommen wird; dazu vgl. Grillmeier, Alois, *Art. Quod non assumptum – non sanatum*, in: *LThK*² 8, 954f; hier 955.

- 43 Das Anliegen der antiochenischen Schule war nicht nur das vollständige Menschsein Jesu Christi, sondern vor allem die Wahrung der Transzendenz und Einheit Gottes; vgl. Drewery, Benjamin, *Art. Antiochien. II. Die Bedeutung Antiochiens in der alten Kirche*, in: *TRE* 3, 103-113; hier 104-109.
- 44 Ob ihm das gelungen ist und überhaupt gelingen konnte, ist eine andere Frage. Vgl. Amato, Angelo, *Art. Nestorius, Nestorianismus*, in: *LThK*³ 7, 745-749.
- 45 Vgl. die erschreckende Schilderung der Methoden Kyrills von R. M. Hübner, *Person* 146f: „Dem geschickten Taktiker Kyrill aber, der den Vorsitz auf der ökumenischen Synode von Ephesus 431 usurpiert hatte, dessen Synode vom Kaiser Theodosius II. für rechtswidrig und nichtig erklärt, dessen Verurteilung und Absetzung als Häretiker (durch die Gegensynode des Johannes von Antiochien) von eben diesem Kaiser bestätigt worden war, gelang es in den Jahren danach, nicht nur den Bischofsthron von Alexandria wieder zu erlangen, sondern auch sein schismatisches Konzil (das den Nestorius wegen seiner Zwei-Naturenlehre verurteilt hatte) mit Hilfe unermesslicher Bestechungsgelder, die an den Kaiserhof gingen, und durch den Druck demonstrierender konstantinopler Mönche als heiliges, ökumenisches Konzil durchzusetzen. (Es ist unser 3. ökumenisches Konzil). Die Anerkennung des römischen Papstes Sixtus, des Nachfolgers des 432 gestorbenen Coelestin,

Weil diese Fragen weiterhin ungeklärt blieben und zu heftigen Auseinandersetzungen führten, wurde 451 vom Kaiser das Konzil von Chalkedon einberufen, auf dem definiert wurde: „Derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib ... Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei ... die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt“ (DH 301f).

Es handelt sich bei dieser Definition um eine rein verbale „Lösung“ der Frage, wie Gott(-Sohn) und ein „vollständiger“ Mensch mit Leib *und* Seele in dem einen Jesus Christus geeint sein sollen. Der „Trick“ der Formel besteht darin, dass die „Person“ oder Hypostase, die die Einheit dieses ein und desselben Jesus Christus begründen soll, als eine eigene, dritte Größe neben oder über den beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – gedacht wird, deren Trägerin sie sein soll. Aber eine solche dritte Größe gibt es real nicht, sie ist eine gedankliche und sprachliche Konstruktion. Daher ist diese Formel in Wahrheit nur eine Schein-Lösung, eine rein verbale oder „sprachliche“, wie auch Alois Grillmeier, sicher der beste Kenner der geschichtlichen Entwicklung der konziliaren Christologie, schreibt: „Anspruchsvollere Christen brauchten einen solchen sprachlichen Ausweg, um sich eine gewisse Rechenschaft von ihrem Glauben geben zu können.“⁴⁶

Nestorius hatte also durchaus Recht mit seiner Kritik an der Idiomenkommunikation, ebenso wie neuerdings Jon Sobrino, der deswegen einen römischen Verweis erhielt.⁴⁷ Denn sie läuft in letzter Konsequenz auf eine Übertragung der göttlichen Eigenschaften auf den Menschen Jesus Christus hinaus. Damit wird die Transzendenz Gottes *über* den Menschen, sein Größer-Sein auch gegenüber Jesus Christus (Joh 14,28), aufgehoben. Das führt dann zu Formulierungen wie der folgenden von Joseph Ratzinger: „Jesus *ist* Christus, Gott *ist* Mensch und des Menschen Zukunft heißt darum Einssein mit Gott und so Einssein mit der Menschheit.“⁴⁸

hat sich Kyrill durch ein geschicktes sprachliches Täuschungsmanöver erwirkt.“ Ebd. 147, Anm. 16, verweist Hübner auf „die Auflistung der Geschenke und Geldsummen im Directorium Kyrills für seinen Archidiakon Epiphanius (Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 4, S. 222-225)“.

- 46 Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg i. Br. 1986, 378f.
- 47 Zur Problematik der Idiomenkommunikation und ihren Folgen sowie zur Rechtfertigung der Position Jon Sobrinos gegenüber der römischen Kritik vgl. Weiß, Paul, *GOTT, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie* (Edition ITP-Kompass), Münster 2010, 27-76 (im Internet unter: <http://www.itpol.de/?p=333>).
- 48 Ratzinger, Joseph, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 199.

Ohne hier auf die anderen biblischen Texte, die als Argument für die Gottheit Jesu Christi herangezogen werden, eingehen zu können,⁴⁹ kommen wir damit in die Gegenwart, zu einer heutigen Sicht dieser Problematik der dogmatischen Christologie, und anschließend zu den Perspektiven für die Zukunft.

II. Zur Möglichkeit und Notwendigkeit einer Korrektur dogmatischer Lehren

(3) *Joseph Ratzinger schrieb nach dem Konzil, dass es in der Kirche neben der legitimen „auch die entstellende Tradition“ gibt. Das betrifft nach ihm aber nicht die vom Platonismus geprägten Dogmen, weil er im Christentum „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ sieht.*

In seinem Kommentar zur Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils schrieb Joseph Ratzinger:

„Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein ..., sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition. ... Das Vaticanum II hat ... bedauerlicherweise ... das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen.“⁵⁰

- 49 Ein in diesem Zusammenhang besonders wichtiger Text ist der Philipperhymnus, dessen erster Vers (Phil 2,6) nach der Einheitsübersetzung lautet: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein.“ Aber auch wenn diese Übersetzung richtig wäre, würde sich daraus nicht ergeben, dass Jesus selbst Gott, sondern dass er Gott gleich oder wie Gott war (entsprechend einem „vergöttlichten“ Menschen). Denn das eigene Wesen kann man nicht ablegen und ein anderes annehmen, sondern man kann sich nur eines Zustands entäußern, der einem verliehen wurde oder den man angenommen hat. Demnach hätte Christus auf eine ihm gegebene, aber nicht wesensmäßige Göttlichkeit verzichtet und sich den Menschen in ihrem jetzigen Zustand der Gottferne angeglichen, die „Gestalt eines Sklaven“ (Vers 2,7) angenommen. Schon allein aus der Aussage des Hymnus, dass Jesus als Vorbild der Demut seine göttliche Position aufgegeben und an ihrer Stelle die eines Knechtes eingenommen hat, ergibt sich also, dass hier keinesfalls gemeint sein kann, er sei seinem Wesen nach selbst Gott.

Aber der griechische Urtext lautet in wörtlicher Übersetzung anders und schließt ein Gott-Sein Jesu sogar ausdrücklich aus: „Er war (kam) in Gottes Gestalt, sah es aber nicht als ein Raubgut (oder als einen Glücksfund) an, Gott gleich zu sein.“ Wenn Christus es abgelehnt hat, Gott gleich sein zu wollen (schon bei der Versuchung in der Wüste), ist ein Gott-Sein Jesu dem Wesen nach erst recht undenkbar. Dasselbe ergibt sich aus den richtig übersetzten Versen 10 und 11: „... damit alle ... ihre Knie beugen im [nicht: vor dem] Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist Herr [nicht: der Herr] zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Jesus ist also jener, durch den die Ehre Gottes, des Vaters, (wieder)hergestellt wurde (vgl. 1 Kor 15,28). Ausführlich zu diesem und einigen weiteren Texten vgl. P. Weß, *Wahrer Mensch* 73-79; abgedruckt in ders., *Erfahrung* 61-70.

- 50 Ratzinger, Joseph, Kommentar zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: *LThK²*. E 2, 515-528, hier 519f. Zu weiteren Aussagen Joseph

Dieses Übergehen der Traditionskritik im Zweiten Vatikanum war unvermeidlich, weil sich nach der kirchlichen Lehre am Glaubensgut (nicht nur an den feierlich verkündeten Dogmen) nichts ändern durfte. Wie Papst Johannes XXIII. schon in seiner Eröffnungsansprache betonte, war auch im letzten Konzil nur an eine bessere und zeitgemäße Formulierung, aber nicht an eine inhaltliche Korrektur der bisherigen Lehre gedacht. Er unterschied zwischen den unveränderlichen Glaubenswahrheiten und ihrer veränderlichen „Aussageweise, auch wenn diese immer denselben Sinn und Inhalt meint“.⁵¹ Ganz in diesem Sinn erklärt Papst Benedikt XVI. „die Hermeneutik der Kontinuität als immer dringlicher ..., um die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils in angemessener Weise zu verstehen“.⁵² Er will damit die Pius-Priesterbruderschaft zurückgewinnen, die durchaus mit Recht sagt, dass das Konzil in einigen Fragen doch inhaltliche Änderungen vorgenommen hat, die allerdings nicht als solche eingestanden wurden.⁵³

Aber dem Papst geht es in seinem Willen, an der Kontinuität der kirchlichen Lehre festzuhalten, noch um viel mehr als um die inhaltliche Übereinstimmung einzelner Aussagen des letzten Konzils mit der Tradition. Er fordert diese Unveränderlichkeit auch generell für das Christentum als „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“.⁵⁴ Als Argument dafür führt er die „äußerst merkwürdige und dramatische Erzählung“ in der Apostelgeschichte 16,6-10 an, wo berichtet wird, dass ein Makedonier in einer nächtlichen Vision dem Paulus zuruft: „Komm herüber nach Makedonien und hilf uns!“⁵⁵ Aus dieser biblischen Sicht des Beginns der Glaubensverkündigung in der

Ratzingers zu dieser Frage und zu seiner Antwort darauf vgl. Weß, Paul, *Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. Mit einer Antwort von Hans-Joachim Schulz, Wien 2008, 21-26.

- 51 Papst Johannes XXIII., Rede zur Konzilsöffnung, 11. Oktober 1962, in: AAS 54 (1962) 786-795; hier 792; zitiert in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“, Artikel 62.
- 52 Papst Benedikt XVI., Der Priester ist „Eigentum“ Gottes. Ansprache an die Teilnehmer eines Theologischen Kongresses zum Priester-Jahr am 12. März 2010, in: OR(D) 40 (2010) Nr. 13/14 vom 2. April 2010, 11.
- 53 Vgl. Weß, Paul, Papst im Dilemma. Kirchenreform ohne Korrekturen des Dogmas?, in: Galrev, Til (Hg.), *Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?*, Berlin 2009, 81-92; abgedruckt in: P. Weß, *Erfahrung* 167-183.
- 54 Ratzinger, Joseph, *Kirche. Ökumene und Politik*. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, 205.
- 55 Ebd. Anschließend führt Ratzinger die Bitte der Griechen „Herr, wir möchten Jesus sehen“ (Joh 12,28) an, um damit zu begründen, dass der „griechische Geist“ die zweite wesentliche Komponente des Christentums sei. Doch von einem Beitrag dieser „Griechen“ zum Glauben ist da keine Rede. In der Enzyklika „Fides et Ratio“ Papst Johannes Pauls II. vom 14. September 1998 erkennt man den Einfluss des jetzigen Papstes, wo es heißt (Nr. 72): „Wenn die Kirche mit großen Kulturen in Kontakt tritt, mit denen sie vorher noch nicht in Berührung gekommen war, darf sie sich nicht von dem trennen, was sie sich durch die Inkulturation in das griechisch-lateinische Denken angeeignet hat. Der Verzicht auf ein

griechischen Welt leitet der Papst ab, dass das vollwertige Christentum erst aus der Synthese des Glaubens Israels mit der griechischen Philosophie entstanden sei. Daher lehnt er jede Form einer „Enthellenisierung“ desselben ab.⁵⁶ Das Neue, das Jesus Christus gegenüber dem Glauben des Alten Testaments gebracht hat, wäre demnach nur darin gelegen, dass er Israel für diese Begegnung mit dem Griechentum geöffnet hätte, ohne selbst einen neuen Zugang zu Gott zu erschließen (im Sinn der Verheißung des Neuen Bundes bei Jer 31,31-34). Selbst wenn man eine solche nächtliche Vision als Offenbarung gelten lässt, sagte der Makedonier nicht: „Komm herüber, wir machen miteinander etwas Besseres, das wahre Christentum.“ Sondern er bat um Hilfe, um die Verkündigung des Evangeliums. Schon aus zeitlichen Gründen kann Jesus eine solche lange nach ihm erfolgte „Synthese“ nicht vermittelt haben. Er selbst und die Judenchristen hätten dieses vollständige Christentum nicht gekannt und nicht verwirklichen können. Noch ein Argument spricht gegen die Auslegung der Vision des Paulus durch Ratzinger: Diese spätere „Synthese“ erfolgte nicht in Makedonien, sondern in Alexandrien und Kleinasien.

Aus dem zweifachen Seinsideal der platonisch, im „griechischen Geist“ denkenden Theologen – dem der Unendlichkeit der Ideenwelt und damit auch des menschlichen geistigen Horizonts sowie jenem einer absoluten Einheit Gottes, woraus sich die Annahme eines notwendigen „Mittleren“ zwischen Gott und der Welt ergab – und aus der damit verbundenen negativen Sicht des Leibes der Menschen als Gefängnis ihrer geistigen Seelen ergab sich eine „griechisch-idealistische“ Vorstellung von Erlösung, die Karl-Heinz Ohlig treffend so beschreibt:

„Dem hellenistischen Daseinsverständnis lag – strukturell – die Überzeugung zugrunde, dass Gott, Mensch, Welt im letzten Eines sind, die faktische Mannigfaltigkeit und auch die (oft dualistisch erlebten) Entzweiungen, an denen der Mensch leidet, einen unglückseligen und somit zu überwindenden Aggregatzustand des Einen darstellen. ... Die Heilshoffnung richtete sich also darauf, dass dieser Unheilszustand aufgehoben wird, der Mensch die endlichen Bedingungen, oft: die Verknüpfung an die Materie, hinter sich lässt und sich mit dem Göttlichen verbindet. Der naturalen Wendung der menschlichen Unheilserfahrung entsprach eine ebensolche Sicht der Erlösung im Sinne wenigstens tendenziell monistischer Vergöttlichung. ... Nur wenn hellenistisch denkende Menschen im Christentum ihre Heilshoffnung artikuliert und erfüllt sahen, konnte eine Missionierung dieser Kultur gelingen. Das Christentum hat diese Herausforderung angenommen: Von den späteren Schriften des Neuen Testaments über die »Apostolischen Väter« und Apologeten führt ein –

solches Erbe würde dem Vorsehungsplan Gottes zuwiderlaufen, der seine Kirche die Straßen der Zeit und der Geschichte entlangführt.“ Für eine Kritik an dieser „Hellenisation“ beziehungsweise „Platonisation“ (zu diesen Begriffen vgl. Anm. 58) ist demnach kein Platz.

56 Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i. Br. 2007, 23-27. Ebd. 27 sagt er, dass auf diese Weise „vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt“.

nicht geradliniger, aber konsequenter – Weg hin zur alexandrinischen Theologie, in der die Vergöttlichungssehnsucht ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat.⁵⁷

Diese „Hellenisation“ – oder genauer gesagt: „Platonisation“⁵⁸, weil die philosophischen Vorstellungen des Platonismus maßgebend waren – der biblischen Erlösungshoffnung wirkte sich gerade auf die Lehre von Christus als dem Vermittler dieser Erlösung aus; mit den Worten von Karl-Heinz Ohlig:

„Wenn Jesus für die neue Kultur »der Christus« werden sollte, setzte dies voraus, dass er für die Vermittlung des von ihr erwarteten Heils eine unverzichtbare Funktion wahrnehmen konnte. Deswegen ist es *kulturgeschichtlich zwangsläufig* gewesen, ihn als den (nicht geschichtlichen, sondern »naturalen«) *Vermittler zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Gott und Mensch* zu verstehen. Damit der Mensch durch Jesus »Gott« werden kann, muss zuvor schon der Mensch Jesus Gott *sein*. Diese Christologie hat in der alten Kirche ihren klassischen Ausdruck gefunden, einmal *funktional*, in der schon im Neuen Testament angelegten, bei *Ignatius* in philosophischen Antithesen verschärften, bei *Irenäus* dann ausdrücklich formulierten *Theorie des Tausches* ... Dieser *Topos des Tausches* durchzieht von jetzt an wie ein roter Faden die altkirchliche Theologie ... Am reinsten wurde er in der alexandrinischen Theologie aufgegriffen; *Athanasius* z.B. formuliert ganz scharf: »... Er ist also nicht, da er Mensch war, später Gott geworden, sondern da er Gott war, später *Mensch geworden, um vielmehr uns zu Göttern zu machen.*« ... *Zum anderen* hatte diese funktionale Christologie (oder christologische Heilsfunktion) dem hellenistischen Denken entsprechend ontische Voraussetzungen. Die *Bedingung ihrer Möglichkeit* war die seinshafte Zugehörigkeit des einen Herrn Jesus Christus zu beiden Dimensionen, die er zuallererst in sich selbst vermitteln musste. ... Die Gott-Mensch-Christologie wurde in der Folgezeit zum beherrschenden theologischen *Topos*, jedes Abweichen von dieser Norm wurde nach heftigen Kämpfen schließlich von der hellenistischen Majorität verurteilt.“⁵⁹

- 57 Ohlig, Karl-Heinz, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 153f.
- 58 Die Bezeichnungen „Hellenisation“ oder „Platonisation“ – statt „Hellenisierung“ oder „Platonisierung“ – sollen deutlich machen, dass es sich hier nicht um absichtliche Veränderungen handelt, sondern um das Ergebnis einer Interpretation unter anderen Verstehensvoraussetzungen. Man spricht auch nicht von „Inkulturation“, sondern von „Inkulturation“; hier geht es um eine solche. Eine „Enthellenisierung“ auf der Basis einer Korrektur jener Paradigmen ist hingegen ein bewusst gewollter Vorgang. Man sollte auch diesbezüglich eher von „Entplatonisierung“ sprechen, weil es nicht um die Rücknahme der Übersetzung des Christentums in die griechische Welt als solche geht, sondern um die Korrektur der philosophischen Verstehensvoraussetzungen des Platonismus, die dabei bestimmend waren.
- 59 K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie* 155-157. Der zitierte Text von Athanasius stammt aus dessen erster Rede gegen die Arianer, 39 (PG 26, 91). Vgl. dieselben Aussagen bei Schönborn, Christoph, Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen, in: *FZPhTh* 34 (1987) 3-47; hier 25: „Vergöttlichung ist also das Ziel des Planes Gottes, ist auch das Ziel der menschlichen Sehnsucht: darin war man sich in der Alten Kirche einig. Diese Selbstverständlichkeit erklärt u. E. die weite Verbreitung des Arguments der Vergöttlichung in der Beweisführung für die Gottheit Christi: Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen.“

Die griechisch-philosophische Wunschvorstellung, vergöttlicht und dadurch unsterblich werden zu können, war also das wichtigste Motiv für die Entstehung und Verbreitung des Dogmas von der Gottheit Jesu Christi. Eine Revision der dogmatischen Christologie erfordert auch eine kritische Überprüfung dieser Prämissen.

(4) *Karl Rahner rechnete wegen der Geschichtlichkeit der Wahrheit auch in Dogmen mit irrigen „Amalgamen“, sodass die Dogmengeschichte „in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen“ kann; das werde Veränderungen bringen, „die wir uns heute noch kaum vorstellen können“.*

Karl Rahner schrieb zu der Geschichtlichkeit der Dogmen und den Konsequenzen daraus:

„Auch dogmatisch schlechthin verbindliche Wahrheiten können unter faktisch Mitgedachtem, unter Vorstellungsmodellen und wie selbstverständlich mitradierten Verstehensweisen ausgesagt und tradiert werden, die bei einer solchen Aussage ungeschieden und wie selbstverständlich mitüberliefert werden und sich später dann durchaus als nichtverbindlich oder sogar als falsch herausstellen. ... Das muss heute für die künftige Dogmengeschichte deutlich gesehen und bei der Interpretation der Lehre des Ersten Vatikanums nüchtern einkalkuliert werden, dass nämlich ein Dogma immer in dem »Sinn« weiter festgehalten werden müsse, den es bei seiner früheren Verkündigung gehabt hat. Es gibt solche Amalgame; sie sind bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit gar nicht vermeidbar ...“⁶⁰

Was für die Auslegung der Bibel gilt, betrifft also auch die Interpretation der Dogmen:

„Die Regeln der biblischen Hermeneutik, die seit der Aufklärung langsam ins reflexive Bewusstsein der Kirche gekommen sind und heute nach einer langen und schwierigen Entwicklung auch vom Lehramt der Kirche ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt worden sind, müssen auch (natürlich *mutatis mutandis*) als Regeln der Interpretation der Lehren des späteren Lehramtes gesehen und anerkannt werden.“⁶¹

Für die Zukunft „wird man nicht daran zweifeln können, dass auch die Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche Veränderungen mit sich bringen wird, die wir uns heute noch kaum vorstellen können“⁶². Was Rahner hier für nötig hält, ist also nicht nur eine „Relecture“, ein „Wieder-Lesen“ (für ein besseres Verstehen), son-

60 Rahner, Karl, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie* 13, 11-47; hier 19f (der Beitrag erschien erstmals in: ZKTh 99 [1977] 1-24). Mit der im vorletzten Satz des Zitats angesprochenen „Lehre des Ersten Vatikanums ...“, dass nämlich ein Dogma immer ...“ ist das Dogma vom stets gleich bleibenden Sinn der kirchlichen Lehrsätze gemeint (DH 3020; vgl. DH 3043), das also ebenfalls irrige Elemente enthalten und daher fehlbar sein kann. Mit anderen Worten: Das Dogma von der Ungeschichtlichkeit der Dogmen ist auch selbst geschichtlich.

61 Ebd. 33.

62 Ebd. 43.

dern eine *Revision*, eine „prüfende Wiederdurchsicht“ der kirchlichen Lehre, die auch zu inhaltlichen Änderungen führen und diese einschließen kann. Das heißt mit seinen Worten: „Dogmengeschichte kann auch in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen.“⁶³

Karl Rahner selbst übernahm allerdings die griechisch-platonischen Paradigmen der kirchlichen Theologie und damit auch die Tradition der dogmatischen Christologie und Soteriologie. Er hielt an der Vergöttlichungslehre fest,⁶⁴ wollte jedoch die Vorstellung überwinden, die Vergöttlichung bedeute das Aufsetzen eines über-natürlichen Stockwerks auf die menschliche Natur. Das war in seinem Denken möglich, weil er im Sinn jener idealistischen philosophischen Prämissen eine unendliche geistige Kapazität des Menschen annahm, wodurch dieser schon von Natur aus fähig ist, vergöttlicht zu werden, und dann von Gott in Freiheit dazu bestimmt wird. Daher konnte Rahner sagen: „Es ist dem Christen verboten (einziges Verbot, das ganz ernst genommen werden muss), sich mit weniger als der unendlichen Fülle Gottes zu begnügen ...“⁶⁵ An die Stelle des biblischen Verbots, wie Gott werden zu wollen, tritt hier als wichtigstes Verbot, *nicht* unendlich wie Gott werden zu wollen. Karl Rahner hat also die Dogmatik zwar prinzipiell für Revisionen geöffnet, aber die platonisch-idealistischen Paradigmen der christlichen Theologie nicht als geschichtlich bedingte irrige „Amalgame“ derselben gesehen und sie nicht korrigiert.

(5) *Für Hans-Joachim Schulz sind die Bibel und ihre Auslegung nicht ‚irrtumslos‘ und ‚unfehlbar‘. Er sieht ‚Beimischungen von Irrtümern ... in konziliaren Lehrartikulationen ... So verkennt das Konzil von Nicaea offensichtlich die alttestamentlich vorgegebene erwählungstheologische Bedeutung der biblischen ‚Sohn-Gottes‘-Aussagen.“*

Wie Karl Rahner rechnet auch Hans-Joachim Schulz in der Lehre der Kirche (wie schon in der Bibel) mit geschichtlich bedingten irrigen Elementen⁶⁶ und zeigt das gerade an der Geschichte der christologischen Dogmen auf:

63 Ebd. 17.

64 Entsprechende Aussagen finden sich in: K. Rahner, Schriften 4, 89; 6, 220 u. 236; 10, 466; 12, 61; sowie in: Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 124, 155, 174, 183.

65 Rahner, Karl, Vom Mut zum kirchlichen Christentum, in: K. Rahner, Schriften 14, 11-22; hier 13.

66 H.-J. Schulz, Bekenntnis 46f: „Der Schlüssel zur Vereinbarkeit des ‚Wort-Gottes‘-Charakters der ganzen Schrift mit der Feststellung verfasserschaftlicher Mängel liegt eben in der Tatsache, dass Gott in der Schrift ‚in‘ menschlichen Schriftstellern und ‚durch‘ sie (Art. 11: DH 4215) und also ‚nach Menschenart‘ (Art. 12: DH 4217) gesprochen hat. Und eben dies ist der Grund, dass ‚Irrtumslosigkeit‘ und ‚Unfehlbarkeit‘ zwar von Seiten Gottes die Offenbarung kennzeichnen, dass aber der *Partizipationsmodus des menschlichen Dialogpartners* bei der Niederschrift des Wortes Gottes, und erst recht bei der Ausle-

„Der Gang durch die Konziliengeschichte lehrte, dass Beimischungen von Irrtümern ... in konziliaren Lehrartikulationen bei der Interpretation von Schrift und Überlieferung unbestreitbar sind. So verkennt das Konzil von Nicaea offensichtlich die alttestamentlich vorgegebene erwählungstheologische Bedeutung der biblischen ‚Sohn-Gottes‘-Aussagen bzw. meinte, eine solche hätten die neutestamentlichen Autoren hinter sich gelassen.“⁶⁷

In der Bibel ist mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ für Christus nicht ein innergöttlicher Sohn gemeint, sondern es soll damit seine einzigartige Verbundenheit mit Gott, seine Erwählung und Sendung als Messias ausgedrückt werden. Als dieser ist er nicht der einzige Sohn, sondern der „Erstgeborene von vielen Brüdern [und Schwestern]“ (Röm 8,29), der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) und der „Erstgeborene der Toten“ (Kol 1,18), der also zur Schöpfung gehört und sterblich ist. Wie in Joh 1,12f gesagt wird, gibt das göttliche Wort allen, die es aufnehmen, die Macht, Kinder – Söhne und Töchter – Gottes zu werden, „allen, die an seinen [des Wortes] Namen glauben, die ... aus Gott geboren sind“. Aus Gott geboren zu sein wird demnach nicht nur von Jesus Christus ausgesagt.⁶⁸

Hans-Joachim Schulz stellt hier nach biblischen Kriterien Fehler in der Entwicklung der konziliaren Christologie fest. Er geht somit über Rahners allgemeine Überlegungen zur Geschichtlichkeit der Dogmen hinaus. Doch es gab in der Geschichte der Kirche noch andere Traditionen, an die anzuknüpfen auch heute möglich sein muss.

gung der Schrift in der nachapostolischen Kirche, die Qualifikation „irrtumslos“ und „unfehlbar“ nicht zulässt.“ Die Angaben der Artikelnummern in diesem Zitat beziehen sich auf die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Vgl. auch ebd. 266 und 410f.

- 67 Ebd. 408; vgl. ebd. 343: „Nun zeigt jedoch die Traditionsanalyse der „trinitarischen“ Glaubensartikulationen im Neuen Testament, dass die „Sohn-Gottes“-Titulatur *erwählungstheologisch-messianologisch* zu verstehen ist und das ausgeprägte Bewusstsein Jesu, in einzigartiger Weise „Sohn“ des himmlischen „Vaters“ zu sein, weit vom Begriff der Homoousie entfernt ist.“
- 68 Es gab frühe Versuche, auch Joh 1,13 im Singular wiederzugeben, um es allein auf die jungfräuliche Geburt Jesu Christi hin auslegen zu können (vgl. Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium* I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 [HThK IV/1], Freiburg i. Br. ³1981, 240f). In Wahrheit müsste man die theologische Aussage der jungfräulichen Empfängnis Jesu dahingehend interpretieren, dass bei ihm das Sohn-Gottes-Sein „nicht aus dem Willen des Mannes“ schon vom Anfang seiner Existenz an gegeben war. Augustinus übersetzt Joh 1,13 ebenfalls im Singular und bezieht es nicht auf die jungfräuliche Empfängnis bei der Menschwerdung des Wortes, sondern im Anschluss an die Platoniker bereits auf die innergöttliche Zeugung des Wortes/Logos: „... dass das Wort, Gott, »nicht aus dem Fleische, ... sondern aus Gott geboren« ist“ (Augustinus, *Confessiones* VII, 9 [PL 32, 740f]).

III. Die bleibende Gültigkeit der jüdischen Auslegung des Christentums

(6) Nach Norbert Brox hat es alternative und bleibend gültige „jüdisch orientierte Überlieferungen des Christentums gegeben, die weit über die Zeit des Urchristentums hinausreichen und nicht oder nur wenig hellenistisch beeinflusst waren: jüdische Wege der Auslegung des Christentums, die nicht über Nikaia und Chalkedon führten“.

„Der Begriff »Judenchristentum« muss ausgeweitet werden und kann viel Wichtigeres aus der Kirchengeschichte in Erinnerung rufen als nur eine sektiererische Erstarrung oder Fehlleitung bzw. eine archaische Frühform von Kirche. Es hat jüdisch orientierte Überlieferungen des Christentums gegeben, die weit über die Zeit des Urchristentums hinausreichen und nicht oder nur wenig hellenistisch beeinflusst waren: jüdische Wege der Auslegung des Christentums, die nicht über Nikaia und Chalkedon führten.“⁶⁹

So schreibt Norbert Brox und betont dabei vor allem den „Einfluss, den die jüdische Vorentscheidung im Gottesbegriff und den auch die messianischen Rahmenvorstellungen des Judentums auf die Entfaltung der Christologie in solchen judenchristlichen Teilkirchen genommen haben“⁷⁰. Als besonders wichtiges Beispiel greift Brox „*Das Christentum des syrischen Vaters Afrahat*“ auf und beschreibt dessen semitisches theologisches Denken, das im Unterschied zum griechischen „nicht abstrakt-begrifflich, sondern symbolisch-figurativ“⁷¹ ist. Auch Afrahat, der älteste syrische Kirchenvater (gestorben nach 345), glaubt „an die Gottheit Christi“, aber

„wie nun die Gottessohnschaft »gezeigt« wird, macht deutlich, dass diese Gedanken hier nichts mit der vornizänischen, griechischen Diskussion zu tun haben und auch nicht von dort kommen. ... Er will die Göttlichkeit Jesu erweisen, ohne die monotheistische Grundlage des christlichen Glaubens zu verlassen. Das sieht so aus: „Der ehrwürdige Name der Gottheit wird auch gerechten Menschen beigelegt, und sie sind würdig, mit ihm genannt zu werden, und die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hat, nennt er »meine Kinder und Freunde«. Mose, seinen Freund und Geliebten, nennt er, da er ihn auserwählt und ihn zum Haupt und Lehrer und Priester seines Volkes macht, Gott. Denn er spricht zu ihm: Ich habe dich zu einem Gott gemacht für Pharao' (Ex 7,1f; Hom. XVII,3).“⁷²

69 Brox, Norbert, *Jüdische Wege* des altkirchlichen Dogmas, in: Kairos 26 (1984) 1-16; hier 1f.

70 Ebd. 3.

71 Ebd. 10f.

72 Ebd. 13. Vgl. ebd. 12: „Das sind keine Definitionsversuche, da wird nicht philosophisch gefragt und reflektiert, sondern da werden zu einer Christologie ganz einfach Metaphern gehäuft, »Namen«.“ Auch solche Metaphern oder Namen drücken in einem bildhaften Vergleich die reale Beziehung zwischen Jesus und Gott aus und sind Seinsaussagen, die sich auf bestimmte Elemente des metaphorisch verwendeten Prädikatsnomens beziehen (also mehr offen lassen und daher die Analogie besser wahren als Wesensaussagen). Oft handelt es sich dabei um dynamische oder relationale Eigenschaften, die aber im Sein fun-

Daher die Folgerung: „Die Gottesbezeichnung Jesu wird hier jedenfalls an den biblisch-alttestamentlichen Beispielen als innerhalb des jüdischen Monotheismus möglich und plausibel erwiesen.“⁷³ Somit tritt Norbert Brox dafür ein, die Christologie des Ahrhahat nicht „archaisch“ zu nennen, sondern sie als „alternativ“ zu bezeichnen; andernfalls würde man „eine bestimmte Denkform und Philosophie (die hellenistische) absolut setzen, weil sie die gewohnte ist. ... Man muss es vermeiden, einen bestimmten Kulturkreis und seine Denkformen und Sprachmöglichkeiten mit der verbindlichen Identität des Christentums gleichzusetzen.“⁷⁴

Dementsprechend schreibt auch Dietmar Winkler:

„Es gerät allzu leicht in Vergessenheit, dass im 4. Jahrhundert zwei sehr verschiedene Modelle des theologischen Diskurses nebeneinander existierten: das griechisch-sprachige, das sich vor allem während und nach der arianischen Kontroverse das analytisch-spekulative Instrumentarium ihres philosophischen Umfeldes anzueignen begann; und das syrisch-sprachige, das der terminologischen Fixierung und Definition argwöhnisch gegenüberstand ...“⁷⁵

Über dieses zweite Modell sagt Winkler:

„Es ist eine poetische Theologie, vor der die theologische Spekulation der griechisch-lateinischen Theologie, die das Wesen der Trinität und Christi terminologisch zu erfassen versuchte, geradezu ärmlich anmutet. ... Bei Ahrhahat und Ephräm ... kommt diese Bilder-Theologie zur vollen Entfaltung. Sie zeigen uns, wie ein semitisches Christentum hätte sein können, wenn es nicht die historisch-theologischen Umstände an die Seite gedrängt hätten.“⁷⁶

diert sind. Auch hier kann man von Wahrheit im Sinn einer „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ sprechen.

73 Ebd. 13. Außer in der von Ahrhahat zitierten Stelle Ex 7,1 für ein „Gott-Sein“ des Mose in einem „funktionalen“ Verständnis wird diesem in Ex 4,16 gesagt, dass er für seinen Bruder Aaron „Gott sein“ wird (auch die Anrede Jesu als „Gott“ im Ausruf des Thomas bei Joh 20,28 wird so zu verstehen sein). Zur Christologie Ahrhahats vgl. Bruns, Peter, *Das Christusbild Ahrhahats des Persischen Weisen* (Studien zur Alten Kirchengeschichte 4), Bonn 1990. Zur „christologischen Entwicklung in der ostsyrischen Kirche bis zur Schwelle des 7. Jahrhunderts“ vgl. Winkler, Dietmar W., *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 26), Münster 2003, 42-78.

74 N. Brox, *Jüdische Wege* 14.

75 D.W. Winkler, *Ostsyrisches* 44. Vgl. ebd. 47: „Wie Bruns schlüssig aufzeigt, kommt es bei Ahrhahat zu einer Verknüpfung von Christologie und Anthropologie. ... Christus stellt hierbei das »Höchstmaß des menschlich Möglichen« dar. Gemäß dem Zusammenhang von Namen und der dahinterliegenden Realität im semitischen Denken ist aber jener selbst Gott, der den Schöpfer in dieser Welt sichtbar machte ... Das Wort Gottes ist als jene Seite Gottes gemeint, die der Welt zugewandt ist; als Gottes offenbarende Anrede, verkörpert durch Christus. Der Sohn Gottes ist jener, durch den Gott erkennbar wird.“ Winkler beruft sich hier auf P. Bruns, *Christusbild* 126f, 139, 150.

76 D.W. Winkler, *Ostsyrisches* 54f. Ephräm der Syrer lebte bis 373.

Auch heute muss ein Anschluss an diese judenchristliche Theologie und Christologie möglich sein, wenn die Bibel der bleibende Maßstab des Glaubens sein soll. Dafür hat wieder Rahner einen Weg gezeigt mit seinen nachkonziliaren Überlegungen zu der Frage, wie die christliche Botschaft in der ganzen Welt ankommen kann:

(7) Karl Rahner schrieb nach dem Konzil, „dass wir heute zum ersten Mal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum gegeben war.“ Und „niemand von uns kann sagen, wie genau, mit welcher Begrifflichkeit, unter welchen neuen Aspekten die alte Botschaft des Christentums in Asien, in Afrika, in den Gebieten des Islams, vielleicht auch in Südamerika in Zukunft verkündet werden muss, damit diese Botschaft wirklich überall in der Welt präsent ist.“ Also ist ein „Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft“ nötig, um „das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren.“

Aus dem Anliegen, dass die Kirche durch andere Inkulturationen als die hellenistische wirklich Weltkirche wird, stellte Karl Rahner nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzliche Überlegungen zur Frage alternativer Theologien in der Kirche an. Er unterschied in der Kirchengeschichte: „1. die kurze Periode des Juden-Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist.“⁷⁷ Im Rückblick auf diese geschichtlichen Entwicklungsphasen wollte Rahner „die These wagen, dass wir heute zum ersten Mal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum gegeben war“⁷⁸. Daraus folgerte er:

„Entweder sieht und anerkennt die Kirche diese wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen, in die hinein sie Weltkirche werden soll, und zieht aus dieser Anerkennung die notwendigen Konsequenzen mit einer paulinischen Kühnheit, oder sie bleibt westliche Kirche und verrät so letztlich den Sinn, den das II. Vatikanum gehabt hat.“⁷⁹

Die folgende Frage Rahners ist wohl rhetorisch gemeint:

„Die offene Frage ist doch die, ob die Kirche bei solchen geschichtlichen Zäsuren, wie der gemeinten zweiten, Möglichkeiten legitim wahrnehmen kann, von denen sie während der zweiten Großperiode nie Gebrauch gemacht hat ... Bei dieser Aufgabe ... wird wohl unter Berufung auf die Hierarchie der Wahrheiten, die das Konzil genannt hat, ein Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft notwendig sein, um von da aus in un-

77 Rahner, Karl, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: K. Rahner, Schriften 14, 287-302; hier 294.

78 Ebd. 297.

79 Ebd. 298.

befangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren.“⁸⁰

Das Ansinnen Rahners, die hellenistische Inkulturation des Christentums zu relativieren, um weltweit neue Inkulturationen zu ermöglichen, läuft darauf hinaus, dass es auch heute noch möglich sein muss, zu jener ersten Zäsur zurückzugehen und wieder an das biblische Christentum anzuknüpfen, dem die von Brox beschriebene „alternative“ Christologie weit mehr entspricht als die platonisch-hellenistisch geprägte. Die aus der jüdischen Tradition stammenden Christen wussten am besten, wie die in ihrem Volk entstandene Bibel richtig zu verstehen ist. Ihr Christus-Glaube wurde auf dem sogenannten Apostelkonvent nicht in Frage gestellt; ganz abgesehen davon, dass mit der damals erfolgten Öffnung für das Heidenchristentum in der frühen Kirche keineswegs die spätere griechisch-philosophische Interpretation der biblischen Christologie vorweg gutgeheißen wurde (Paulus und seine Mitstreiter ahnten von ihr noch nichts und wären wohl kaum mit ihr einverstanden gewesen). Auf der Grundlage einer bibelgemäßen Christologie wäre eine neue Begegnung sowohl mit dem Judentum als auch mit anderen Religionen und Kulturen möglich. Denn die Geschichte zeigt,

„dass das Christentum als westliche Exportware faktisch bisher bei den Hochkulturen des Ostens und in der Welt des Islams nicht angekommen ist. ... Niemand von uns kann sagen, wie genau, mit welcher Begrifflichkeit, unter welchen neuen Aspekten die alte Botschaft des Christentums in Asien, in Afrika, in den Gebieten des Islams, vielleicht auch in Südamerika in Zukunft verkündet werden muss, damit diese Botschaft wirklich überall in der Welt präsent ist.“⁸¹

Auch die hier vorgelegten Überlegungen sind fehlbar und kritisch zu hinterfragen. Ihr Ergebnis lässt sich so zusammenfassen: Es stimmt nicht, dass der Verweis auf die Bibel die Gläubigen in der Frage der Gottessohnschaft Jesu Christi „im Nebel ließ“⁸² und die Kirche deshalb in den ersten Konzilien – vor allem durch das *homoioušios* des Ersten Konzils von Nizäa – klären musste, wer Jesus von Nazareth war, wie Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. meint.⁸³ Es trifft auch nicht zu, dass es im Neuen Testament zwei gegensätzliche Christologien gibt – die synoptische („Sohn Gottes“ als der von Gott erwählte Messias) und die johanneische („Sohn Gottes“ als zweite göttliche Person) – und die Kirche sich dann in unumkehrbarer Weise für die Letztere entschieden hätte, wie Edward Schillebeeckx

80 Ebd. 299f.

81 Ebd. 298f. Hier ist noch zu ergänzen: Notwendig wäre auch eine neue Inkulturation des christlichen Glaubens in die moderne religionskritische „westliche“ Welt. Vermutlich sah Rahner das deshalb nicht, weil er an der abendländischen Version des Christentums mit ihren idealistischen Prämissen festhielt.

82 J. Ratzinger, Prinzipienlehre 120f.

83 Vgl. J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI., JESUS 406f.

schrieb.⁸⁴ Sondern es gilt durchaus, was Papst Benedikt sagt: „Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe.“⁸⁵; allerdings nicht in dem Sinn, wie er es versteht. Vielmehr ist Jesus bei Johannes ebenso nicht Gott wie bei den Synoptikern, aber das Christusbild des vierten Evangeliums wurde im Verlauf der Platonisation des Christentums missverstanden, und die darauf beruhende Lehre von der Gottheit Jesu Christi wurde dogmatisiert.

Doch wegen der Geschichtlichkeit der menschlichen – nicht göttlichen – kirchlichen Lehren ist eine Revision dieser Dogmen möglich und aus den angeführten Gründen auch angebracht, zugleich mit einem Wiederanknüpfen an die Christologie des Neuen Testaments. Konkret würde das bedeuten, das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, in dem „die Altlast des »homooúsios«, wie auch die der in Spannung zu Joh 17,3 stehenden forciert antiarianischen Aussage »wahrer Gott aus wahren Gott« erhalten geblieben“ ist, nicht mehr als eine für alle Christen verbindliche Glaubensnorm anzusehen, sondern dem „in allen Teilen weit deutlicher schrifttransparenten“ Apostolischen Glaubensbekenntnis den Vorzug zu geben, wie Hans-Joachim Schulz aus den zwei angeführten Gründen vorschlägt.⁸⁶ Aber auch in diesem Credo müssten die Worte „et in Jesum Christum, filium eius unicum“ korrekt und damit bibelgerecht übersetzt werden.⁸⁷ Statt: „Ich glaube ... an Jesus Christus, seinen *ein(zig)gebore-*

84 Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1975, 504f.

85 J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI., JESUS 143.

86 Schulz, Hans-Joachim, Der „Alexandrinismus“ der ersten Konzilien und der byzantinischen Liturgie. legitimiert durch die johanneische Christologie?, in: Richter, Clemens/Kranemann, Benedikt (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg i. Br. 1995, 150-186; hier 185. Allerdings schränkt Schulz diesen Vorrang des Apostolicums auf das „lateinisch geprägte Liturgiegebiet“ ein (ebd.), obwohl diese zwei von ihm genannten Gründe doch für alle christlichen Kirchen relevant sind. Vgl. auch: Schoonenberg, Piet, Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas, in: ders. (Hg.), Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969, 58-110, hier 73: „Es ist bemerkenswert, dass sich das alte römische Symbolum im 6. und 7. Jahrhundert zu unserem heutigen Apostolischen Glaubensbekenntnis entwickelt hat, ohne dass die Glaubensbekenntnisse von Nizäa und Konstantinopel darauf Einfluss ausgeübt haben.“

87 Zur Übersetzung von *monogenés* im Apostolischen Glaubensbekenntnis vgl. McHugh, John F., Vom Sinn des *monogenés* in Joh 1.14.18, in: Schmidt, Margot/Reboiras, Fernando D. (Hg.), Von der Suche nach Gott (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik. Bd. 15). FS Helmut Riedlinger, Stuttgart/Bad Cannstatt 1998, 339-349; hier 345: „Wahrscheinlich breitete sich in den Jahren 200-250 das römische Glaubensbekenntnis in lateinischer Sprache mehr und mehr aus. Die Worte *tòn huiòn tòn monogenè* wurden mit »filium eius unicum« – also nicht »unigenitum«! – übersetzt. Diese Übersetzung herrscht vor bis in unsere Gegenwart hinein. ... Nur in Südgallien und in Alemannien stoßen wir etwa zwischen 500 und 800 auf »unigenitum«.“ In DH 10-36 werden die westlichen Formeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ange-

nen Sohn“ (wofür „unigenitum“ stehen müsste) sollte es dann heißen: „... an Jesus Christus, seinen *einzigartigen*“ oder „seinen *geliebten* Sohn“ (nach Mt 3,17). Sinngemäß richtig wäre nach Lk 9,35 und 23,35 sowie nach Joh 1,34 in anderer Lesart⁸⁸ auch: „seinen (*aus*)*erwählten*“, oder nach Röm 8,29: „seinen *erstgeborenen* Sohn.“ Eine solche Rückbesinnung auf den biblischen Christusglauben würde – jenseits von einem fundamentalistischen Absolutheitsanspruch einerseits und einem relativistischen Gleich-Gültigkeits-Standpunkt andererseits – neue Chancen eröffnen für das Gespräch mit dem Judentum und dem Islam sowie mit anderen Religionen und Weltanschauungen.⁸⁹ Dann könnten die Christen an einem „Dialog der Kulturen“ auf der Grundlage der Vernunft teilnehmen und dabei Jesus von Nazareth so verstehen wie im Neuen Testament sowohl die Dämonen (Mk 1,25; Lk 4,34) als auch Petrus und die Jünger (Joh 6,69), wenn sie zu ihm sagen: „Du bist der Heilige Gottes.“⁹⁰ Das bedeutet im Sinn einer revidierten Christologie: *Wahrer Mensch vom wahren Gott.*

führt, darunter in DH 25 und 27 die zwei späteren Texte mit „unigenitum“. Ebd. 346 fährt Mc Hugh fort: „Hier ist »Filius eius unicus« in der Bedeutung der »eine und einzige Sohn« nicht gebraucht, um das vorinkarnatorische göttliche Wort in der Heiligsten Dreifaltigkeit zu bezeichnen, sondern den irdischen Christus, den einen und einzigen Gottessohn, der empfangen wurde durch den Heiligen Geist und geboren wurde von der Jungfrau Maria.“ – Zum biblischen Verständnis der Aussage „empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ vgl. Anm. 20 und Anm. 68.

88 Zum Vorrang dieser Lesart von Joh 1,34 vgl. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 305.

89 Vgl. P. Weß, *Glaube* zwischen 28-37.

90 Zu der damit aufgeworfenen fundamentaltheologischen Frage, wie sich die Wahrheit der Botschaft Jesu Christi und damit sein Gesandt-Sein von Gott und der christliche Glaube rechtfertigen lassen, vgl. P. Weß, *Erfahrung*.