

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

31. Jahrgang

1980

Heft 3

## Die Auseinandersetzung um das christologische Dogma im Zeitalter des Modernismus im Werke G. Essers

*Von Elmar Fastenrath, Bonn*

Der Modernismus<sup>1</sup>, der in der epistola encyclica »Pascendi dominici gregici« vom 8. 9. 1907 durch Pius X. (1903–1914) bekämpft wurde<sup>2</sup>, gehört der Vergangenheit an und ist insofern Gegenstand geschichtlicher Forschung<sup>3</sup>. Das aktuelle Interesse jedoch, das Untersuchungen zum Modernismus-Streit finden, rührt daher, daß Grundfragen christlichen Glaubens und Lebens nicht genügend geklärt sind. Es wurde die Vermutung geäußert, daß die kirchenamtlichen Maßnahmen zu Beginn unseres Jahrhunderts die negativen Folgen einer theologischen Krise wohl abblocken, die zugrunde liegenden Probleme jedoch nicht bewältigen konnten. Bei der Revision,

<sup>1</sup> R. Aubert, Modernismus. In: SM III (1969) 581-591. – Ders., Modernismus. In: HThL 5 (1973) 93-100. – Ders., Die modernistische Krise. In: Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878–1914). (Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd. VI. – Zitiert: HKG.) Freiburg – Basel – Wien 1973, 435-500. – J. Rivière: Modernisme. In: DThC 10,2 (1929) 2009-2047. – Ders., Le Modernisme dans l'Eglise. Paris 1929. – M. Ranchetti: Modernismo. In: Enciclopedia delle Religioni 4 (1972) 555-563.

<sup>2</sup> Vgl. DS 3475-3500. – Acta Pii X. modernismi errores reprobantis collecta et disposita cum licentia Ordinarum. Oeniponte 1907. – Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae X Epistola Encyclica de Modernistarum Doctrinis, Freiburg i. Br. 1907. – Der Syllabus Pius' X. Der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition Erlaß vom 3. 7. 1907. (»Lamentabili sane exitu«). Lateinischer und deutscher Text. Mit dem Pastoral schreiben der Kölner Bischofskonferenz vom 10. 12. 1907. – Der neue Syllabus Pius' X. oder Dekret des heiligen Offiziums »Lamentabili« vom 3. Juli 1907. Dargestellt und kommentiert von Dr. Fr. Heiner. Mainz 1907. – Vgl.: Ders., Die Maßregeln Pius X. gegen den Modernismus, Paderborn 1910. – Il Programma dei Modernisti. Riposta all' Enciclica di Pio X »Pascendi Dominici Gregis«, Roma 1908. – H. J. Cladder: Die Enzyklika Pascendi und der Modernismus. In: StML 74 (1908) 1–18. – A. Mitschelitsch, Der neue Syllabus samt anderen Dokumenten gegen den Modernismus, Graz – Wien 1908. – J. Müller, Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. In: ZKTh 32 (1908) 100–114. – Ders., Die Enzyklika Pius X. gegen den

die nun die Kontroverse erfährt, steht die systematische Theologie vor der Aufgabe, über die kirchenpolitischen Aspekte hinaus<sup>4</sup> zum theologischen Kern vorzudringen.

Nach H. Stirnimann handelt es sich beim Modernismus um eine christologische Irrlehre, und zwar um eine im Namen der Historie vollzogene Leugnung der Erlöserwürde Jesu<sup>5</sup>. Wir wollen diese These hier nicht nachprüfen; stattdessen stellen wir zur Klärung der geistigen Situation die Frage: Was hat die katholische Dogmatik ihrerseits zur Zeit des Modernismus christologisch gelehrt? Bei einer angemessenen Bestandsaufnahme müssen die verschiedenen Theologen so zu Wort kommen, daß

---

Modernismus und Erhard's Kritik derselben, Innsbruck 1908. – L. Atzberger, Was ist Modernismus? Eine hochaktuelle Frage, auf Grund der Enzyklika Pascendi beantwortet. In: *Apologetische Rundschau* 3 (1908) 201–214, 241–252, 281–292. – Ders., Was ist Modernismus?, Einsiedeln 1908. – Ph. Kneib, Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus. Dargestellt im Anschluß an seine Kritiker. Mainz 1908. – T. Engert, Der deutsche Katholizismus und die Enzyklika Pascendi. In: *Religion und Geisteskultur* 2 (1908) 148–153. – J. Kübel, Geschichte des katholischen Modernismus, Tübingen 1909. – E. Troeltsch, Der Modernismus. In: *Die neue Rundschau* 20 (1909) 465–481. – Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen 1913, 45–67. – M. Grabmann, *Der Modernismus*, Eichstätt 1911. – J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus. Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider die Modernisten*, Freiburg i. B. 1912. – Karl Holl, *Modernismus*, Tübingen 1908. – Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. III, Tübingen 1928, 437–459. – J. Rivière, *Qui rédigea l'encyclique «Pascendi»?* In: *Bulletin de litterature ecclesiastique*, Toulouse 1946, 143–161. – Vgl. dazu den Brief von A. Perbal, *Ebd.*, 242–243.

<sup>3</sup> Vgl.: J. C. Fenton, The encyclical »Pascendi« and the modernistic frame of mind. In: *American Ecclesiastical Review* 137 (1957) 176–191. – H. Stirnimann, Zur Enzyklika »Pascendi«. Eigenart und Gültigkeit. In: *FZPhTh* 8 (1961) 254–274. – R. Aubert, *Aux origines de la réaction antimoderniste. Deux documents inédits*. In: *ETHL* 37 (1961) 557–578. – Ders., *Neue Literatur über den Modernismus*. In: *Concilium* 2 (1966) 520–528. H. R. Schlette, »Modernismus« und »Neomodernismus«. In: *Wort und Wahrheit* 25 (1970) 276–278. – V. Berning, *Modernismus und Reformkatholizismus in ihrer prospektiven Tendenz*. In: *Die Zukunft der Glaubensunterweisung*. Hrsg. von Franz Pöggeler. (Herrn Prof. D. Dr. Adolf Heuser zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 27. Oktober 1970), Freiburg 1971, 9–32. – J. Hulshof, Alfred Loisy. Wahrheit und Geschichte, Essen 1972. – P. Neuner, *Friedrich Hügels Bild von der Kirche. Kirchenvorstellung im Modernismus und moderne Kirchenreform*. In: *StZ* 189, Bd. 97 (1972) 25–42. – Ders., »Modernismus« und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Encyklika Pius'X. In: *StZ* 190, Bd. 97 (1972) 249–262. – Ders., *Friedrich von Hügel, der »Laienbischof der Modernisten«*. In: *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus*. Hrsg. von G. Schwaiger, Göttingen 1976, 9–22. – Ders., *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie*, München – Paderborn – Wien 1977. – Ders., *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Frankfurt am Main 1977. – Ders., *Modernismus und Antimodernismus. Der theologische- und kirchengeschichtliche Hintergrund der Bewegung um Erzbischof Lefebvre*. In: *HK* 31 (1977) 36–42. – K. H. Apfelbacher, *Religiöse Erfahrung im »Modernismus«*. In: *StZ* 196, Bd. 103 (1978) 127–130. – *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*. Hrsg. von E. Weinzierl, Graz – Wien – Köln 1974. – Dieselbe, *Der Antimodernismus Pius X.*, *ebd.* 235–255.

<sup>4</sup> Vgl. u. a.: *Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von E. Weinzierl, Salzburg 1970, 109–123. – R. Lill, *Der Kampf der römischen Kurie gegen den »praktischen« Modernismus*, *Ebd.*, 109 bis 123. – Fr. Padinger, *Zum Verständnis des Konflikts zwischen Glaube und Wissenschaft im Modernismustreit*. In: *Der Modernismus*, 43–56. – W. Pfeifenberger, *Modernismus und vatikanische Außenpolitik*. In: *Der Modernismus*, 199–209. – N. Trippen, *Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchner Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913*. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Norbert Trippen unter Mitarbeit von Alois Schnitzer. In: *Aufbruch ins 20. Jahrhundert*, 139–222. – Ders., *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg – Basel – Wien 1977.

<sup>5</sup> Stirnimann, 274.

ihre Aussagen bei der Wiedergabe nicht durch das Vorurteil heutiger Sicht perspektivisch verzerrt werden. Ein wertendes Urteil über die Theologie der Vergangenheit kann erst am Ende der Gesamtuntersuchung stehen.

Eine umfassende Beantwortung der oben gestellten Frage beansprucht einen größeren Vorlesungszyklus; insofern kann zunächst nur an Einzelbeispielen erläutert werden, welche Aussagen die Dogmatik in der modernistischen Krise machte. Nachdem ich bereits anderen Orts<sup>6</sup> den Ursprung der Kontroverse nach den Analysen des Freiburger Dogmatikers C. Braig<sup>7</sup> aufgezeigt habe, wende ich mich nun der Darstellung zu, die das christologische Dogma unter Berücksichtigung seiner dogmengeschichtlichen Entwicklung in der Theologie des Bonner Dogmatikers Gerhard Esser fand. Zuvor möchte ich jedoch in einer allgemeinen Einführung aufzeigen, unter welchem Aspekt die Problematik heute zu sehen ist, welche Bedeutung der Historie für das Dogma zukommt und welche Methode zur Lösung gegenwärtiger Schwierigkeiten beitragen kann.

## I. Einführung

In dem von J. Feiner und M. Löhrer herausgegebenen Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik *Mysterium Salutis* wird in der Einleitung zum Teilband über das Christusereignis<sup>8</sup> auf das Problem verwiesen, wie die Dogmatik überhaupt das Wirkliche

<sup>6</sup> E. Fastenrath, *Christologie im Zeitalter des Modernismus. Die Analyse der christologischen Problematik in den Schriften des Freiburger Dogmatikers Carl Braig*.

<sup>7</sup> C. Braig (1853–1923), seit 1893 ao. Prof. für philosophisch-theologische Propädeutik, ab 1897 o. Prof. für Dogmatik in Freiburg i. Br. – Vgl. Fr. Stegmüller, *Carl Braig*. In: *Oberrheinisches Pastoralblatt* 54 (Karlsruhe 1958) 120–128. – Ders., Braig. In: *LThK* 2 (21958) 642. – In Zusammenhang mit dem Modernismus vgl. folgende Schriften: C. Braig, *Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Prinzip des Subjektivismus. Ein apologetischer Versuch*, Freiburg im Breisgau 1882. – Ders., *Das Wesen des Christentums an einem Beispiel erläutert oder Adolf Harnack und die Messiasidee. Ein Vortrag*, Freiburg im Breisgau 1903. – Ders., *Das Dogma des jüngsten Christentums*. In: *Reden, gehalten in der Kunst- und Festhalle am 15. Mai 1907 bei der öffentlichen Feier der Übergabe des Prorektorats der Universität Freiburg i. Br. von dem abtretenden Prorektor Geh. Hofrat Professor Dr. Franz Himstedt und dem antretenden Prorektor Professor Dr. Carl Braig*, Freiburg i. Br. 1907, 25–95. – Ders., *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie. Zwei akademische Arbeiten*, Freiburg 1907. – Ders., *Was soll der Gebildete vom Modernismus wissen?*, Hamm i. W. 1908. – Ders., *Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft*, Freiburg i. Br. 1911. – Über den Einfluß von C. Braig auf M. Heidegger und R. Guardini vgl.: R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1936. – Dass., Ebd. <sup>2</sup>1963, 7 (Widmung). – M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt 1972, X-XI: »Die entscheidende und darum in Worten nicht faßbare Bestimmung für die spätere eigene akademische Lehrtätigkeit ging von zwei Männern aus, die zu Gedächtnis und Dank hier eigens genannt seien: Der eine war der Professor für systematische Theologie, Carl Braig, der letzte aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Schule, die durch die Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling der katholischen Theologie Rang und Weite gab. . .«. Vgl.: Ders. In: Hermann Niemeyer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1963, 30f. – Dass. in: Ders., *Zur Sache des Denkens. Mein Weg in die Phänomenologie*. – Vgl.: M. Heidegger in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von W. Biemel*, Reinbek bei Hamburg 1973, 7. 21. 35. – R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, 3–10: Anregungen aus theologischer Quelle: Heideggers theologischer Lehrer Carl Braig.

<sup>8</sup> *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hrsg. von Johannes Feiner und Magnus Löhrer. Das Christusereignis. Band III/1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, (Zitiert: MS.).

im historischen Ereignis treffen könne. Für die Herausgeber handelt es sich um die Frage einer fundamentalen Theologie der Heilsgeschichte, die im weitesten Sinn das Verhältnis von Anthropologie und Theologie umspannt<sup>9</sup>.

Die Problematik, die dem Versuch einer Neuorientierung katholischer Dogmatik zugrunde liegt, wird neuerdings reflektiert in einem Artikel von P. Henrici über die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft heute<sup>10</sup>. Im Rückblick auf die Enzyklika Leo XIII. »Aeterni Patris« vom 4. August 1879<sup>11</sup> formuliert er folgende Thesen:

(a) Der Beitrag der kirchlichen Wissenschaft, im Gespräch mit der Welt von heute, liegt auf der Ebene transzendenter Sinngebung.

(b) Der Beitrag der kirchlichen Wissenschaft wird wissenschaftlich vermittelt durch den Rückgriff auf die Geschichte<sup>12</sup>.

Zunächst sei festgestellt, daß die genannte Enzyklika selbst die systematische Bedeutung der historischen Theologie außer acht ließ; und dies, obwohl die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert bereits zu beachtlicher Höhe gelangt war<sup>13</sup>. Darüber hinaus stand die spekulative Theologie, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Römischen Schule unter dem Einfluß von J. A. Möhler<sup>14</sup>. Bekanntlich war dieser zu einem einheitlichen Offenbarungsverständnis gekommen, indem er die organische Zuordnung von Schrift und Tradition in der vom göttlichen Pneuma gewirkten Einheit der Kirche erkannte. Auf diesem Hintergrund erschloß sich ihm auch das Wesen von Geschichte und Kirchengeschichte<sup>15</sup>.

Nach R. Aubert besteht das Hauptverdienst der Tübinger Schule darin, daß das katholische Dogma mit einem ausgeprägten Sinn für die »historische Dimension«, deren Entdeckung einen der Hauptzüge des Geisteslebens des 19. Jahrhunderts darstellt, neu durchdacht wurde<sup>16</sup>. Heute ist die Geschichte der Kirche als »unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes« weithin aner-

<sup>9</sup> Ebd., 7.

<sup>10</sup> P. Henrici, Die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft heute. Hundert Jahre nach »Aeterni Patris«. In: ThPh 54 (1979) 321–334.

<sup>11</sup> DS 3135–3140: Leo XIII., Epistola encyclica »Aeterni Patris« (4. VIII. 1879): De philosophiae valore ad fidem stabilendam. – Deutsch: Die Kirche und die Wissenschaft. (»Aeterni Patris« vom 4. 8. 1879.) In: Lumen De Caelo. Erweiterte Ausgabe des »Leo XIII. der Lehrer der Welt«. Praktische Ausgabe der wichtigsten Rundschreiben Leo XIII. und Pius XI. in deutscher Sprache mit Übersicht und Sachregister. Hrsg. von Carl Ulitzka, Ratibor 1934, 76–95.

<sup>12</sup> Henrici, 328. 331.

<sup>13</sup> Vgl. Aubert, In: HKG VI/1. S. 685.

<sup>14</sup> J. A. Möhler (1796–1838), dozierte 1823–1835 in Tübingen, 1835–1838 in München Kirchengeschichte. – Die wichtigsten Schriften: J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825. – Dass. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman, Köln und Olten 1957. – Ders., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832. – Dass. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman, Köln und Olten 1958.

<sup>15</sup> J. R. Geiselman, Möhler. In: LThK 7 (21962) 521–522. – Vgl.: Ders., Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule. (1942), (Die Überlieferung in der Theologie. Band I-II.) Freiburg – Basel – Wien 21966. – Ders., Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel, Freiburg 1955.

<sup>16</sup> Aubert, In: HKG VI/1, 684. – Zur Tübinger Schule vgl. u. a., K. Bihlmeyer, Tübingen. Kath.-theol. Fakultät. In: LThK 10 (1938) 322–323. – H. Fries, Kath. Tübinger Schule. In: LThK 10 (21965) 390–392. –

kannt<sup>17</sup>. Damals allerdings barg die neue Konzeption in sich eine Gefahr, die in der Auseinandersetzung zwischen historisch-orientierter und neuscholastischer Theologie offen zutage trat. Zwar war auch der Versuch, zur Theologie der Scholastik zurückzukehren, von einem historischen Interesse bedingt; allein es ist R. Aubert zuzustimmen, wenn er mit genauer Kenntnis der theologiegeschichtlichen Entwicklung urteilt, der neuscholastischen Schule habe es an biblischem und geschichtlichem Denken wie auch am Sinn für das Mysterium gefehlt<sup>18</sup>.

Die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen theologischen Schulen fand ihren ersten Höhepunkt im Zusammenhang mit der Versammlung katholischer Gelehrter in München 1863<sup>19</sup>. Bei seiner Eröffnungsansprache verwies J. Döllinger<sup>20</sup> darauf, daß in Deutschland (wie er damals meinte, nur in Deutschland) die beiden Augen der Theologie, Geschichte und Philosophie, mit Sorgfalt und Gründlichkeit gepflegt wurden<sup>21</sup>.

In dieser Formulierung des Münchener Theologen begegnet uns ein Programm, dessen Ausführung bis heute mancherlei Früchte zeitigt. Es sei daran erinnert, daß sich auch der Münchener Fundamentaltheologe G. Söhngen<sup>22</sup> in seiner philosophisch-theologischen Propädeutik auf das Konzept Döllingers berief, allerdings mit der ergänzenden Feststellung, daß diese beiden wissenschaftlichen oder methodischen Augen des Theologen durchseelt sein müssen vom übernatürlichen Auge und

M. Haug, *Tübinger Theologie* (2.). In: EKL 3 (1959) 1517–1518. – H. Dannenbauer, Tübingen. In: RGG 5 (2<sup>1931</sup>) 1306–1307. – M. Elze, Tübingen. Universität. In: RGG 6 (2<sup>1962</sup>) 1068–1069. – K. Adam, *Die katholische Tübinger Schule. Zur 450-Jahr-Feier der Universität Tübingen*. In: Hochland 24/II (1927) 581–601. – Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und zur Theologie der Gegenwart*. Hrsg. von Fritz Hofmann, Augsburg 1936, 389–412. – P. Schanz, *Die katholische Tübinger Schule*. In: ThQ 80 (1898) 1–49. – M. Glossner, *Tübingen katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet*. In: JPhStH 15 (1900) 166–194; 16 (1901) 1–50; 309–329; 17 (1902) 2–42. – J. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg 1964.

<sup>17</sup> Aubert. In: *Concilium* 6 (1970) 501–507.

<sup>18</sup> Ders. In: HKG VI/1. S. 695.

<sup>19</sup> Vgl.: *Die Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München, Regensburg 1863*. – K. Möller, *Leben und Briefe von Johannes Theodor Laurent, Titular-Bischof zu Chersones, Apostolischer Vikar von Hamburg und Luxemburg. Als Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, zusammengestellt von seinen Freunden und mit Vorwort hrsg. von K. Möller. Drei Theile, Trier 1887–1888–1889. Besonders Theil III. S. XIII–XXVIII*. – J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger, sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt. Drei Bände, München 1899–1901. Besonders Bd. III. S. 270–354*. – H. Lang, *Die Versammlung katholischer Gelehrter in München St. Bonifaz vom 28. IX. bis 1. X. 1863*. – In: HJ 71 (1952) 246–258.

<sup>20</sup> J. J. I. v. Döllinger (1799–1890), dozierte seit 1823 Kirchengeschichte, zuerst in Aschaffenburg, dann ab 1826 in München. – Vgl.: A. Schwarz, *Döllinger*. In: LThK 3 (2<sup>1959</sup>) 475. – W. Küppers, *Johann Joseph Ignaz von Döllinger*. In: NDB 4 (1959) 21–25. – Ders., *Ignaz von Döllinger*. In: *Die großen Deutschen. Deutsche Biographie*. Hrsg. von Hermann Heimpel, Theodor Heuß, Benno Reifenberg, 5. Bd. Berlin 1957, 301–308.

<sup>21</sup> Aubert. In: HKG VI/1. 684.

<sup>22</sup> G. Söhngen (1892–1971) 1947–1958 Professor für Fundamentaltheologie in München. – Vgl.: H. Fries, *Gottlieb Söhngen*. In: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*. Hrsg. von Hans Hürgen Schultz, Berlin–Olten–Freiburg i. Br. 1966. – *Die Veröffentlichungen von G. Söhngen unter Verwendung der in dem Sammelband, Die Einheit in der Theologie, München 1952, 426–432, enthaltenen, bis zum Jahre 1952 reichenden Autobiographie zusammengestellt von W. Böckenförde*. In: *Einsicht und Glaube*. Hrsg. von J. Ratzinger und H. Fries. (Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag am 21. Mai 1962.), Freiburg – Basel – Wien 1962, 479–486.

Licht des göttlichen Glaubens<sup>23</sup>. Nur so kann jener Historismus und Rationalismus vermieden werden, von denen – wie R. Aubert feststellte – die Münchener Schule in den Tagen Döllingers mehr und mehr verdorben wurde<sup>24</sup>.

Mit Recht bedauert der Kirchenhistoriker, daß im Umkreis der Neuscholastik von manchen Theologen nicht zur Kenntnis genommen wurde, daß die Fortschritte der historischen Methoden auf vielen Gebieten neue Standpunkte erforderlich machten<sup>25</sup>. Genau diese Ansicht vertrat auch C. Braig<sup>26</sup>. Er sah die Probleme keineswegs dadurch gelöst, daß man dem Historismus einen Scholastizismus unvermittelt entgegenstellte. Dem Konzept Döllingers entsprechend erklärte er: »Die wahre Wissenschaft ist prinzipiell, logisch und empirisch, historisch«<sup>27</sup>.

In einer Besinnung auf die Methode der historischen Theologie vertrat der zeitweise wegen »Modernismus« angefeindete und von 1920 bis 1927 in Bonn lehrende Kirchenhistoriker A. Ehrhard<sup>28</sup> die Ansicht<sup>29</sup>, daß das Wesen des Christentums sich erst im Verlauf seiner Geschichte in seinen konstitutiven Elementen entfaltet und offenbart hat. Er folgerte daraus ein inniges Verhältnis zwischen der historischen Theologie und den übrigen Zweigen der theologischen Wissenschaft, die ohne ihre Mitwirkung gar nicht imstande wären, ihre Aufgaben zu erfüllen<sup>30</sup>.

Obwohl die Beschreibung der dogmatischen Methode, die Ehrhard im gleichen Aufsatz gab, aus unserer heutigen Sicht als zeitgebunden erscheint und als unzulänglich kritisiert werden muß<sup>31</sup>, so ist ihm doch zuzustimmen, daß auch der Dogmatiker ohne Kenntnis der historischen Theologie nicht fähig wäre, seine Aufgaben mit der nötigen Umsicht und mit vollem Erfolg zu erfüllen. Für A. Ehrhard jedenfalls standen die historische und die dogmatische Methode nicht in einem notwendigen Gegensatz; er sah sie vielmehr dazu befähigt und bestimmt, in einem harmonischen Verhältnis zueinander zu stehen und sich gegenseitig wichtige Dienste zu leisten<sup>32</sup>.

Im Zuge einer methodischen Besinnung ist nun zu bedenken, daß auch nach H. Jedin Geschichte Selbstverständnis der Gegenwart aus der Vergangenheit ist. Entsprechend der Einsicht J. A. Möhlers erklärte er, die Gegenwart der Kirche sei nicht

<sup>23</sup> G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen. Wissen. Glauben*, Freiburg – München 1955, 1.

<sup>24</sup> Aubert. In: HKG VI/1. S. 695.

<sup>25</sup> Ebd., 689.

<sup>26</sup> Siehe oben, Anm. 7.

<sup>27</sup> C. Braig, *Über Geist und Wesen des Christentums*. In: Festschrift der Albrecht-Ludwigs-Universität in Freiburg. Zum fünfzigjährigen Regierungsjubiläum seiner königlichen Hoheit des Großherzogs Friedrich, Freiburg i. Br. 1902, 13–62; Zitat: S. 46.

<sup>28</sup> Vgl.: Fr. Loidl, Ehrhard. In: LThK 3 (21959) 719. – W. Hengstenberg, Ehrhard. In: NDB 4 (1959) 357. – K. Baus, *Albert Ehrhard 1862–1940*. In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Katholische Theologie, Bonn 1968, 114–122. – A. Dempf, *Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende*, Kolmar 1944.

<sup>29</sup> A. Ehrhard, *Die historische Theologie und ihre Methode*. In: Festschrift. Sebastian Merkle zu seinem 60. Geb. gew. v. Schülern und Freunden. Hrsg. unter Mitwirkung von Johannes Hehn und Fritz Tillmann von Wilh. Schellberg, Düsseldorf 1922, 117–136.

<sup>30</sup> Ebd., 119–120.

<sup>31</sup> Ebd., 131.

<sup>32</sup> Ebd., 134.

zu begreifen, wenn nicht zuerst die ganze Vergangenheit begriffen ist<sup>33</sup>. Das Verhältnis von Dogmatik und Kirchengeschichte bestimmte er folgendermaßen: »Während die Dogmatik an Hand der Offenbarung das transzendente Wesen der Kirche und das Bleibende in ihr aufzeigt, richtet die Kirchengeschichte ihren Blick vornehmlich auf ihr geschichtliches Werden und auf das Wechselnde; dort wird die Kirche in ihrem Wesen begriffen, hier in ihrer geschichtlichen Erscheinung«<sup>34</sup>.

Es bleibt indes zu fragen, in wie weit das Wesen der Kirche gerade in ihrer geschichtlichen Erscheinung erkannt werden kann. Bei aller Besonderheit der Gesichtspunkte handelt es sich hinsichtlich der historischen und der systematischen Theologie von der Sache her gesehen nicht um zwei verschiedene Wissenschaftsbereiche. Da es zur Wissenschaft schlechthin gehört, daß sie in ihrer Methode systematisch ist, ist auch die Kirchengeschichte eine systematische Wissenschaft. Die Aufteilung der Theologie in verschiedene Disziplinen darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß vom Ursprung her ihre wechselseitige Anordnung sehr komplexer Art ist. Insofern ist auch die Zweiteilung in historische und systematische Theologie, wie sie noch von G. Söhngen in den Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik dargestellt wurde<sup>35</sup>, fragwürdig. Nach P. Henrici ist jedenfalls Historie überhaupt die Form von Wissenschaftlichkeit, die kirchlicher Wissenschaft angemessen ist. Denn – so argumentiert er – Sinn aus Glauben kann auf wissenschaftlicher Ebene nur historisch vermittelt werden. »Ein Glaubensinhalt wird nur im Zeugnis jener, die diesen Glauben teilen, wissenschaftlich faßbar, und dieses Zeugnis wiederum ist, epistemologisch gesehen, Gegenstand historischer Erkenntnis«<sup>36</sup>.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß für den christlichen Glauben bestimmte Ereignisse in der Geschichte konstitutive Bedeutung für das Heil haben; daß von diesen sinnstiftenden Ereignissen aus und in Bezug auf sie für den Glaubenden die ganze Geschichte zur Heilsgeschichte wird<sup>37</sup>. Hinsichtlich der kirchlichen Wissenschaft folgert P. Henrici, sie werde sich in dem Maß erneuern und damit der wissenschaftlichen Welt von heute etwas zu sagen haben, als sie je auf die Geschichte zurückgreift<sup>38</sup>.

Mit dieser Einführung sind einige Gesichtspunkte genannt, die im folgenden Ziel und Methode der Untersuchung bestimmen. Die Spannungen, die zwischen historisch-kritischer Wissenschaft und dogmatischer Glaubenslehre allzu leicht entstehen, brachen zu Anfang unseres Jahrhunderts im Streit um den Modernismus offen aus. Was die Vergangenheit betrifft, so sei jedoch die Vermutung ausgesprochen, daß für die katholische Theologie in Deutschland der entscheidende Krisenpunkt nicht im

<sup>33</sup> H. Jedin, Die Aktualität der Kirchengeschichte. In: LThK 6 (21961) 217. – Ders. In: HGK I, 11. – Vgl. J. A. Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze. Hrsg. von Dr. J. I. Döllinger, Bd. II, Regensburg 1840, 287.

<sup>34</sup> Jedin. In: LThK 6 (21961) 217.

<sup>35</sup> G. Söhngen, Zweiteilung in historische und systematische Theologie. In: MS. Bd. I, 960–961.

<sup>36</sup> Henrici. In: ThPh 54 (1979) 331. – W. Biemel verweist darauf, daß schon im Denken M. Heideggers die übliche Trennung von systematischer und historischer Fragestellung hinfällig wurde, denn »im geschichtlichen Kontext allein kann die systematische Fragestellung begriffen werden, sie ist immer geschichtlich«. Vgl. M. Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 37.

<sup>37</sup> Henrici. In: ThPh 54 (1979) 322.

<sup>38</sup> Ebd., 333–334. – Vgl.: Ders., Philosophieren aus dem Glauben. Hundert Jahre nach »Aeterni Patris«. In: ZKTh 101 (1979) 361–373.

Streit um den Modernismus lag, sondern bereits in der Auseinandersetzung um die theologische Methode, wie sie im Zusammenhang mit der Versammlung katholischer Gelehrter in München 1863 ausgetragen wurde. Wenn gesagt wird, daß die katholische Theologie im Zeitalter des Modernismus gar nicht fähig war, die mit dem Historismus aufgeworfenen Probleme zu bewältigen, so lag der Grund für jenes Unvermögen vielleicht schon in der Vorentscheidung, die im 19. Jahrhundert getroffen wurde. Da jedoch – trotz mancher kirchenamtlicher Eingriffe – die historische Erforschung von Dogma und Evangelium nicht grundsätzlich unterbunden, vielmehr in mancher Hinsicht ausdrücklich gefördert wurde, so vollzog sich mit zunehmender Erkenntnis eine Revision der theologischen Methode, die die geschichtliche Vermittlung der Wahrheit im Dogma der Kirche besser zur Geltung kommen läßt.

Die Einsicht, daß diese Entscheidung nicht erst in jüngster Zeit, vielmehr schon mit der dogmengeschichtlichen Arbeit im 19. Jahrhundert fiel, ist zum Verständnis der Theologie in der Gegenwart unerlässlich. Darüber hinaus läßt der historisch geschulte Blick erkennen, in wie weit die Auseinandersetzung um den Modernismus eine zeitbedingte Phase im Ringen um das Wesen des Christentums, d. h. um den wesentlichen Kern des christlichen Glaubens war. Wenn wir fragen, welche Stellung die katholische Dogmatik in der damaligen Krise bezog, so bleibt zu hoffen, daß die Antwort zur Klärung aktueller Probleme dient.

## *II. Das christologische Dogma unter Berücksichtigung der dogmengeschichtlichen Entwicklung in der Darstellung des Bonner Dogmatikers Gerhard Esser*

Nachdem das Heilige Offizium mit seinem Dekret »Lamentabili« vom 3. 7. 1907 die modernistischen Irrtümer über Christus zurückgewiesen hatte<sup>39</sup>, fand im Sommer des Jahres 1908 in Freiburg i. Br. ein Hochschultag statt, auf dem katholische Theologen zu den aktuellen Fragen der Theologie in exegetischer, dogmatischer und pastoraler Sicht Stellung nahmen<sup>40</sup>.

Zunächst verteidigte der Exeget G. Hoberg<sup>41</sup> den geschichtlichen Charakter der vier Evangelien<sup>42</sup>, dann sprach der Apologet und Exeget S. Weber<sup>43</sup>, über die Gottheit Jesu im Zeugnis der Heiligen Schrift<sup>44</sup>. Der schon erwähnte Freiburger Dogma-

<sup>39</sup> Decretum S. Officii »Lamentabili« (3. VII. 1907). DS 3401–3466.

<sup>40</sup> Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg im Breisgau 1908, gehalten von Dr. Karl Braig, Dr. Gottfried Hoberg, Dr. Cornelius Krieg, Dr. Simon Weber, Professoren an der Universität Freiburg i. Br., und von Dr. Gerhard Esser, Professor an der Universität Bonn, Freiburg i. Br. 1908. – Zweite, verbesserte Auflage. Ebd. 1911. (Zitiert wird, wenn nicht anders vermerkt, die 1. Auflage.)

<sup>41</sup> G. Hoberg (1857–1924) Prof. für Exegese in Freiburg i. Br. 1890–1919. – Vgl.: A. Deissler. In: LThK 5 (1960) 397.

<sup>42</sup> In: Jesus Christus, 1–40. – Vgl. G. Hoberg, Syllabus und Enzyklika Pius X. und die Bibel, Ebd., 375–388.

<sup>43</sup> S. Weber (1866–1929) o. Prof. für Exegese des Neuen Testaments in Freiburg i. Br. – Vgl.: Ders., Christliche Apologetik. In Grundzügen für Studierende, Freiburg i. Br. 1907. – H. Riedlinger, Weber, Simon. In: LThK 10 (1965) 973. – S. Hirt, Nekrolog. In: Freiburger Diözesan-Archiv N. F. 32 (1931) 22–27.

<sup>44</sup> In: Jesus Christus, 41–104.



tiker C. Braig<sup>45</sup> referierte über das Christusverständnis außerhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert<sup>46</sup>, der Pastoraltheologe und Pädagoge C. Krieg<sup>47</sup> über Jesus Christus, die Wahrheit, der Weg und das Leben<sup>48</sup>. Die Hauptlast der dogmatischen Arbeit hatte der Bonner Theologe Gerhard Esser zu bewältigen: In zwei Vorträgen sprach er über die Christologie in der protestantischen Theologie und im Modernismus<sup>49</sup>, in zwei weiteren über das Dogma von der hypostatischen Union<sup>50</sup>. Zunächst kurz zu seiner Person:

G. Esser (1860–1923) stammte aus Ophoven im Kreis Heinsberg<sup>51</sup>. Bei seinem Studium in Würzburg (1879–1882) war er Schüler des Exegeten Josef Grimm<sup>51a</sup> des Kirchenhistorikers J. von Hergenröther<sup>52</sup>, des Fundamental-Theologen und Apologeten F. S. Hettinger<sup>53</sup> und des Dogmatikers H. J. Denzinger<sup>54</sup>. Diese Theologen gelten als Hauptvertreter der Würzburger Schule<sup>54a</sup>; deren Eigenart bestand darin, das Dogma der Kirche als das positive Fundament jeder spekulativen Interpretation und kirchlichen Verkündigung zu nehmen. An sich schloß diese Methode nicht aus, die historische Dimension des Dogmas angemessen zu berücksichtigen<sup>55</sup>. So galten denn auch die Studien Gerhard Essers der Theologie Tertullians<sup>56</sup>. 1898–1922 lehrte er in Bonn Dogmatik. Wenden wir uns nun der Darstellung zu, die er 1908 dem christologischen Dogma gab.

<sup>45</sup> Zu C. Braig siehe oben Anm. 7.

<sup>46</sup> In: Jesus Christus. S. 105–221. – Vgl. außerdem: C. Braig, Wie sorgt die Enzyklika gegen den Modernismus für die Reinerhaltung der christlich-kirchlichen Lehre?, Ebd. 389–440. – Ders., Die neueste Bestreitung des päpstlichen Primats ein Beispiel der freien Kritik jüngster Zeit. In: Jesus Christus. 2. Auflage, 119–169. – Ders., Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, Ebd., 292–347.

<sup>47</sup> C. Krieg (1838–1911), Prof. für Pastoraltheologie und Pädagogik in Freiburg i. Br. – Vgl.: J. Mayer. In: Freiburger Diözesan-Archiv N. F. 17 (1916) 9–12. – L. Bopp. In: LThK 6 (1961) 643.

<sup>48</sup> In: Jesus Christus, 313–371. – Vgl. Joh 14, 6.

<sup>49</sup> In: Jesus Christus, 225–264.

<sup>50</sup> Ebd., 265–311.

<sup>51</sup> Vgl.: J. P. Junglas, Esser, Gerhard. In: LThK 3 (1959) 1114.

<sup>51a</sup> J. Grimm (1827–1896). Vgl. dazu: K. Staab. In: LThK 4 (1960) 1238.

<sup>52</sup> J. Hergenröther (1824–1890), seit 1852 Prof. für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Würzburg. – Vgl.: A. Bigelmaier. In: LThK 5 (1960) 245–246. – A. Wendehorst, Hergenröther. In: NDB 8 (1969) 609–610. – S. Merkle, Die Vertretung der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg bis zum Jahre 1879. In: Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg. Festschrift zum 350-jährigen Bestehen der Universität. Hrsg. von Max Buchner, Berlin 1932, 186–214.

<sup>53</sup> Fr. S. Hettinger (1819–1890), seit 1856 Prof. der theologischen Einleitungswissenschaften, 1867 der Apologetik, 1883 der Dogmatik. – Vgl. Josef Hasenfuß. In: LThK 5 (1960) 314. – Ders. In: NDB 9 (1972) 30–31.

<sup>54</sup> H. J. Denzinger (1819–1883), seit 1894 o. Prof. für Dogmatik in Würzburg. – Vgl. J. Hasenfuß. In: LThK 3 (1959) 233–234. – M. Schmaus, Denzinger. In: NDB 3 (1957) 604.

<sup>54a</sup> Vgl. H. Jedin. In: Bonner Gelehrte. S. 68–69.

<sup>55</sup> Die Würzburger Schule war keineswegs nur eine Außenstelle der Römischen Schule. Es ist vielmehr zu beachten, daß die alte Bischofsstadt durch das Bemühen des fränkischen Geschichtsforschers Fr. G. Benkert (1790–1859) zu einem Zentrum der katholischen Erneuerung in Deutschland wurde. Die hier gezeugte Spiritualität konnte durch das Wirken bedeutender Theologen Einfluß nehmen auf das Leben der Gesamtkirche.

<sup>56</sup> G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893. – Ders., Die Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzdekret des Papstes Kallistus. Ein Beitrag zur Geschichte der Bußdisziplin, Bonn 1905.

In der Sicht G. Essers ist der Gottmensch Jesus Christus das große Sakrament der Welt. Als solcher ist er das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt das Leben gibt<sup>57</sup>; er verbindet Himmel und Erde, vollzieht die Erlösung, ist Bote einer unendlichen Liebe Gottes, König des Gottesreiches, Richter der Welt, Auferwecker der Toten, Spender der Unsterblichkeit<sup>58</sup>. In ihm ist das Geheimnis Gottes in die geschichtliche Wirklichkeit getreten<sup>59</sup>.

Um zu verstehen, gegen welche andersartige Auffassung der Bonner Theologe das Dogma von der hypostatischen Union verteidigte, sei kurz skizziert, wie er die Christologie in der protestantischen Theologie und im Modernismus sah.

Ein wichtiger Ansatzpunkt war die Behauptung A. v. Harnacks, die chaledonenische Formel sei eine Fessel gewesen, die die führenden Geister der Reformation verhindert, bis auf den »historischen Jesus« zurückzugehen<sup>60</sup>. Der Dogmengeschichte des Berliner Historikers entnahm er, daß der reine und lautere Begriff der hypostatischen Union und damit der Inkarnation bereits in der Christologie Luthers aufgegeben sei, und zwar in Zusammenhang mit der Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur, speziell des Leibes Christi. Zur Rechtfertigung dieses Hilfssatzes für die Abendmahlslehre habe der Reformator auf die *communio* der Naturen in Christus verwiesen, d. h. er statuierte eine förmliche Übertragung einer göttlichen Eigenschaft auf die menschliche Natur. So sei in der lutherischen Theologie das berichtigt gewordene *genus maiestaticum* der Idiomenkommunikation entstanden<sup>61</sup>, das einen Hauptgegenstand des Streites zwischen den lutherischen und reformierten Theologen bildete. Dieses *genus maiestaticum* behauptet nach G. Esser kurzweg, daß infolge der Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur die Eigenschaften der göttlichen Majestät, wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit der menschlichen Natur in Christus mitgeteilt werden<sup>62</sup>.

Für den Bonner Dogmatiker handelte es sich nicht um eine infolge der hypostatischen Union von der göttlichen als der *causa efficiens* in der menschlichen Natur bewirkte Bereicherung mit geschaffenen Gaben und Gnaden, sondern darum, daß göttliche Eigenschaften als solche auf die menschliche Natur übergehen und ihr habituell angehörig werden. Weil er darin den Monophysitismus *optima forma* erneuert sah, erklärte er: Diese Konstruktion der lutherischen Christologie gefährde die Wahrheit des geschichtlichen Lebensbildes Christi, denn die Zustände der menschlichen Natur wären dann zugleich an allen Orten; was jedoch schwerer wiege, sie sei unvereinbar mit dem christlichen Gottesbegriff. Als Gegenthese lehrte er, es gebe keine göttlichen Eigenschaften, die der Kreatur als *forma inhaerens* innewohnten, weil alle durch die

<sup>57</sup> Vgl. Joh 6, 33.

<sup>58</sup> Esser. In: Jesus Christus, 225.

<sup>59</sup> Ders. In: Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Hrsg. von G. Esser und J. Mausbach, Zweiter Band, Kempten und München <sup>2</sup>1914.

<sup>60</sup> Esser. In: Jesus Christus, 228. Dort Hinweis auf A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, Bd. II–III, Freiburg i. Br. – Leipzig – Tübingen <sup>3</sup>1897, 610f., 776ff. – Vgl.: Ebd., 788. – Vgl.: Vierte, neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage, 682–685, 863ff., besonders S. 874–877.

<sup>61</sup> Vgl.: O. Scheel, Christologie. In: RGG I (1909) 1760–1761.

<sup>62</sup> Esser. In: Jesus Christus, 231.

göttliche Aseitität innerlich bestimmt und daher inkommunikabel seien; göttliche Eigenschaften könnten nur nachgeahmt werden in natürlicher oder übernatürlicher Teilnahme von seiten der Kreatur, und diese Teilnahme können nur durch die schöpferische Kausalität von seiten Gottes bewirkt werden, die stets die realste Abhängigkeit des Geschaffenen vom Schöpfer in sich schließe<sup>63</sup>.

War somit für G. Esser der reine und lautere Begriff der hypostatischen Union aufgegeben, so bezeugten ihm die Vertreter der rationalistischen Theologie, wie verhängnisvoll dieser Schritt war. Denn diese vertraten die Ansicht, es komme der lutherischen Christologie zuletzt vornehmlich darauf an, daß im Leben und Wirken der menschlichen Persönlichkeit Christi Gott sich in einzigartiger Weise geoffenbart habe. An die Stelle der hypostatischen Union trete eine Vergöttlichung des Menschen Christus, eine Verbindung Gottes mit diesem Menschen, für die der Begriff, daß die menschliche Natur nicht in eigener Hypostase subsistiere, völlig in den Hintergrund trete. So habe auch Luther betont, die Hauptsache sei nicht, was Christus »in sich«, sondern was er »für uns« sei. Somit werde der Gedanke angebahnt, den dann Theologen wie H. Schultz<sup>64</sup> und A. v. Harnack vertraten, daß Gott in Christus sich offenbare, und Gott besonders in seinem Liebeswillen, in dem geschichtlichen Christus, angeschaut werde<sup>65</sup>.

Nach dem Urteil von G. Esser fand damit in Christus nur eine Theophanie statt: Die Vertreter der lutherischen Orthodoxie begründeten sie durch eine Inhärenz göttlicher Eigenschaften in der Menschheit Christi; bei den Rationalisten trete dagegen an die Stelle der Zweinaturenlehre die »Doppelheit der Gesichtspunkte«. Er verwies auf eine Überschrift, die H. Schultz in seiner Abhandlung über die Lehre von der Gottheit Christi der lutherischen Christologie gab: Die Richtung auf Aufhebung der Zweinaturenlehre durch folgerichtige Ausbildung der Lehre von der *communicatio idiomatum*<sup>66</sup>. Esser schloß: Die *communicatio idiomatum*... bestehe nur darin, daß in Christus rein menschlichem Leben Gottes Liebe, Güte und Wahrhaftigkeit sich offenbarten. Das werde dann »Gott in Christus« genannt; von der Gottheit Christi sei jedoch geblieben nur das Wort<sup>67</sup>.

Bei einer kritischen Wertung muß zunächst festgestellt werden, daß sich G. Esser allem Anschein nach nicht mit den Schriften Luthers direkt befaßt hat. Es ist nun nicht möglich, die Deutung, die die lutherische Christologie<sup>67a</sup> in der liberalen protestantischen Theologie fand, und deren Kritik durch G. Esser einer genauen Prüfung zu unterziehen. Hingewiesen sei nur darauf, daß auch Theologen wie H. Thielicke

<sup>63</sup> Ebd., 232. – Vgl.: Religion, Christentum, Kirche, 171.

<sup>64</sup> H. Schultz (1836–1903), seit 1876 Prof. der evang. Theologie in Göttingen; Ritschlianer. – Vgl.: P. Glaue. In: RGG V (21931) 309.

<sup>65</sup> Esser. In: Jesus Christus, 235.

<sup>66</sup> Die Lehre von der Gottheit Christi. *Communicatio idiomatum*. Dargestellt von H. Schultz in Göttingen, Gotha 1881, 182–267.

<sup>67</sup> Esser. In: Jesus Christus, 236.

<sup>67a</sup> Vgl. u. a., G. Müller, Luthers Christusverständnis. In: Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Marburg, Marburg 1963, 41–58. – Y. M.-J. Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther. In: Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 457–486.

von »Fehlkonstruktion der liberalen Christologie« sprechen<sup>68</sup>; ähnlich sieht O. Weber in der liberalen Christologie Harnacks einen »Fehlweg«, der nicht zum Ziel führen kann<sup>69</sup>. Hier interessiert die unterschiedliche Auffassung nur insofern, als sie uns besser verstehen läßt, was der katholische Dogmatiker im Gegenzug über das christliche Dogma und seine dogmengeschichtliche Entwicklung lehrte. Ebenso wenig können wir jetzt die religionsphilosophischen Voraussetzungen erörtern, von denen aus die Christologie der liberal-kritischen Theologie und des Modernismus zu verstehen, zu kritisieren und zu würdigen sind.<sup>69a</sup> Wir halten fest:

Für G. Esser gipfelte in der Forderung, auch Christus sei ein von ihr selbst hervorgebrachtes Produkt der Menschheit, der Widerspruch der Zeit gegen die übernatürlichen Kräfte und Ziele des Christentums. Ist Jesus Christus nur eine in der Geschichte unter besonderen geschichtlichen Bedingungen auftretende Persönlichkeit, ausgezeichnet durch ein religiöses Erlebnis, der erste in einer langen Reihe, weil sein religiöses Erlebnis in den anderen zündete und sich in der Geschichte fortpflanzte, so ist er wohl der »Erstgeborene unter Brüdern«, es fällt jedoch die reale Präexistenz, seine Gottheit, sein Erlösungstod; es fällt sein reales Fortleben in seiner königlichen Macht im Himmel und seiner erlösenden Macht in der Kirche und ihren Gnadenmitteln; es fällt sein reales Fortwirken durch die Gnade des Heiligen Geistes in den Seelen. Als eine längst vom Tode verschlungene Persönlichkeit lebte er dann nur in der Geschichte fort, in der Einwirkung, die er auf die religiöse Entwicklung der Menschheit ausübte. Mit den anderen Religionsstiftern steht er wesentlich auf derselben Linie, nur ragt er über sie empor als der Größte unter ihnen<sup>70</sup>.

Gegenüber dieser Auffassung verteidigte G. Esser die Wahrheit, daß der Mensch Jesus Christus nicht bloßer Mensch, sondern zugleich wahrer Gott ist, als Angelpunkt des katholischen Glaubens. Gegenüber den mannigfachen, dieses Zentralgeheimnis entstellenden Irrtümern, bekennen wir diesen Glauben in dem Satz: »Der ewige Sohn Gottes ist Mensch geworden und mit dem aus Maria der Jungfrau geborenen Menschen so vereinigt, daß, ohne daß die Zweiheit der Naturen aufhört, die Person in Christus nur eine ist«<sup>71</sup>.

Der Theologie obliegt nach G. Esser die Aufgabe zu zeigen, daß dieser Glaube in den Glaubensquellen enthalten ist und somit die göttliche Autorität für ihn eintritt; speziell hat sie gegenüber den Konstruktionen der liberalen Theologie zu beweisen, daß der katholische Glaube nicht einen vom Glauben selbst geschaffenen, einen er-

<sup>68</sup> H. Thielicke, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. II. Bd: Gotteslehre und Christologie*, Tübingen 1973, 445. – Vgl.: Ebd., 234, Anm. 25; 370. – Außerdem: P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh <sup>8</sup>1972, 123.

<sup>69</sup> O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik. Zweiter Band*, Neunkirchen-Vluyn <sup>5</sup>1977, 49. – Vgl.: Ebd., 138. – Vgl. auch: K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. 4. Band. 2. Teil: Die Lehre von der Erlösung*, Zürich 1964, 22. – Vgl. ebenso die Kritik von H. Dembowski, *Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Christi*, München 1971, 123.

<sup>69a</sup> Vgl.: Esser. In: *Religion, Christentum, Kirche*, 149–150; 196.

<sup>70</sup> Ders. In: *Jesus Christus*, 249–250. – Vgl.: Ders., *Das Christusbild in der sog. historisch-kritischen Theologie*. In: *Religion, Christentum, Kirche*, 144–160.

<sup>71</sup> Ders. In: *Jesus Christus*, 267.

dichteten und übermalten, in eine unnatürliche Höhe emporgehobenen Christus, sondern den wahren wirklichen Christus umfaßt<sup>72</sup>.

In diesem Zusammenhang erörterte G. Esser, daß nach katholischer Auffassung jedes Dogma eine Offenbarung Gottes ist, und daß der Glaube an das Dogma sich auf die göttliche Autorität stützt. Zwar ist die christliche Religion nicht ein bloßes System von Lehren, sondern ihrem Kern nach übernatürliches Leben mit Gott in der Gnade des Heiligen Geistes; aber jedes geistige Leben bedarf der Erkenntnis des Lebenszieles und der Mittel, es zu erreichen. Und wenn Christus der Weg zu Gott ist, so bedarf es der Kenntnis seiner Person und seines Werkes. Ihrem Wesen nach und zugleich ausgerüstet mit göttlicher Autorität, wendet sich die Offenbarung zunächst an den Intellekt, als an jene Kraft des inneren Menschen, die auch im Natürlichen dem Begehren vorausgeht, dem Willen die Fackel vorträgt, damit er zur Tätigkeit und zu ordnungsgemäß gestalteter Tätigkeit übergehe. Soll die Religion das ganze Wesen des Menschen durchdringen und vom Zentrum seiner Persönlichkeit aus ihn bewegendende Macht sein, so darf sie am Intellekt nicht vorübergehen<sup>73</sup>.

Mit dieser Bemerkung versuchte G. Esser den Vorwurf abzuwehren, die dogmatisierende Tätigkeit der Kirche habe den lebendigen Christusglauben in tote Dogmen und unnütze Formeln umgesetzt, die einfach weitergegeben und von der Theologie bearbeitet, durch trügerischen Schein das Leben gefangen halten sollen. Dagegen hielt er daran fest, daß eine gesunde Theologie auf eine feste Terminologie ebenso wenig verzichten kann wie auf bestimmte und richtige Begriffe<sup>74</sup>. Wenn nun die Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes treu hütete, schützte und weiterpflanzte, was der Evangelist vom Herrn gesehen und erfahren hatte, dann bediente sie sich in immer genauerer Formulierung und Fixierung der Begriffe des menschlichen Denkens, ebenso wie auch die göttliche Offenbarung in menschlichen Begriffs- und Sprachformen zu Menschen sprechen mußte, um von Menschen verstanden zu werden. Allerdings war der Dogmatiker überzeugt, daß diese Begriffe nicht den Inhalt schaffen, ebenso wenig als überhaupt die menschliche Sprache die Wahrheit schafft. G. Esser blickte zurück auf den progressus fidei im christologischen Dogma und verwies auf die Lehre des Vinzenz von Lerin<sup>75</sup>, nach der die Kirche mit ihren Konzilsbeschlüssen nichts anderes hervorgebracht hat, als daß eben das, was zuvor einfachhin geglaubt wurde, danach gewissenhafter geglaubt werde, was vorher unbesorgt bewahrt, danach sorgfältiger ausgearbeitet werde... wobei sie wegen des Lichtes der Einsicht einen keineswegs neuen Sinn des Glaubens mit der Eigentümlichkeit eines neuen Namens bezeichnete<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Ebd., 267.

<sup>73</sup> Ebd., 266.

<sup>74</sup> Ebd., 235.

<sup>75</sup> Vgl.: K. Baus, Vinzenz (Vincentius) v. Lérins. In: LThK 10 (<sup>2</sup>1965) 800–801. – B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien <sup>8</sup>1978, 454 bis 455.

<sup>76</sup> Esser. In: Jesus Christus, 296. – Dort Anm. 1: Commonitorium c. 30 und 32. – Das lateinische Zitat jedoch in: Vincentius Lirinensis: Commonitorium primum XXIII. In: Migne. Patrologia Series Latina. Bd. 50. Parisii 1846. Sp. 669. – Aus dem Lateinischen übersetzt (von Dr. G. Rauschen), Kempten und München 1914, 59–60.

Eingehend versuchte nun der katholische Dogmatiker darzulegen, daß der kirchliche Glaubensfortschritt im christologischen Dogma die innerlich konsequente Entfaltung und Entwicklung dessen war, was der Evangelist in das Wort niederlegte: *Verbum caro factum est*<sup>77</sup>. Er wußte sehr wohl um die Eigenart des vierten Evangeliums<sup>77a</sup>, verwies jedoch darauf, daß Wilhelm Bousset<sup>78</sup> in Bezug auf das Markusevangelium lehrte, schon dieses älteste Evangelium sei vom Standpunkt des Glaubens geschrieben; schon für Markus sei Jesus nicht nur der Messias des jüdischen Volkes, sondern der wunderbare ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtet. Mit Recht habe man hervorgehoben, daß in dieser Hinsicht die drei synoptischen Evangelien nur dem Grad nach verschieden seien von dem vierten<sup>79</sup>.

Es würde zu weit führen, wollten wir die Etappen der Entwicklung des christologischen Dogmas im einzelnen nachzeichnen. Nach G. Esser wahrt und verteidigt die Kirche Christus, den Gottmenschen, das Lebensprinzip, aus dem sie entsprungen ist, aus dem sie lebt und von dem sie den Geist des Pfingstfestes empfing, um das bleibende Wesen des Christentums zur lebendigen Wirklichkeit zu gestalten. »Ihre christologischen Definitionen sind nur die Offenbarung des inneren Gehaltes, der lebendigen Festigkeit und der inneren Logik des Christusglaubens, die sie ... von Christus und den Aposteln empfing«<sup>80</sup>.

Wichtig schien G. Esser, daß alle Systeme, die die wahre Menschheit Christi angriffen, in der Konsequenz auch zur Preisgabe des wahren Gottesbegriffes gedrängt wurden. Von der Kirche hingegen sagte er: Die Wahrheit des geschichtlichen Lebensbildes Jesu und ihr apostolisches Depositum wahren, stelle sie den Häresien das Bekenntnis entgegen: Christus ist wahrer Mensch, und der Sohn Gottes hat eine wahre menschliche Natur, einen von einer individuellen geistigen menschlichen Seele informierten menschlichen Leib angenommen; dem *Patri consubstantialis secundum divinitatem* tritt das *nobis coessentialis secundum humanitatem* als von gleicher Bedeutung für das Geheimnis Christi und der Erlösung zur Seite; dem *natum ex*

<sup>77</sup> Joh 1, 14.

<sup>77a</sup> Vgl. u. a.: P. W. Schmiedel, Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten, Halle 1906. – A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, Paris 1903. – H. J. Holtzmann, *Das Evangelium des Johannes*, Freiburg – Leipzig <sup>2</sup>1893. – J. Belsler, *Das Evangelium des hl. Johannes*, übersetzt und erklärt, Freiburg i. Br. 1905.

<sup>78</sup> W. Bousset (1865–1920), neutestamentlicher Exeget, ab 1889 in Göttingen, ab 1916 o. Prof. in Gießen. Mitbegründer der religionsgeschichtlichen Schule. – Vgl.: H. Schlier. In: *LThK 2* (<sup>2</sup>1958) 632. – E. Kamlah. In: *RGG I* (<sup>1</sup>1957) 1373–1374. – H. Grass, *Die Christologie der neueren Systematischen Theologie* (19. Jahrhundert und Gegenwart). In: *Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten*, 116–117.

<sup>79</sup> Esser. In: *Jesus Christus*, 276. – Vgl.: Ders. In: *Religion, Christentum. Kirche*. Bd. 2, 161. – Vgl.: W. Bousset, *Was wissen wir von Jesus?* Halle a. S. 1904. – 2. Auflage. Ebd. 1906. – Ders., *Jesus*, Halle a. S. 1904. – 3. Auflage. Tübingen 1907. – 4. photo-mechanisch gedruckte Auflage. Mit einer Einführung von Karl Ludwig Schmidt. Ebd. 1922. – Ders., *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Göttingen 1892. – Ders., *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlegung des Glaubens. Vortrag*, Berlin-Schöneberg 1910. – Ders., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1913. – 2., umgearbeitete Auflage. Ebd. 1921. – Unveränderter 3. Abdruck der 2., umgearbeiteten Auflage. Ebd. (1965.) – Ders., *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos*, Göttingen 1916.

<sup>80</sup> Esser. In: *Jesus Christus*, 267.

Patre secundum divinitatem stehe zur Seite das natum ex Maria virgine secundum humanitatem. Die Realität und Integrität der menschlichen Natur sah Esser durch den Ursprung durch die wahre mütterliche Zeugung garantiert, damit aber auch zugleich die Arteinheit zur Stammesgeschichte erhöht: Christus ist als Mensch aus unserem Geschlecht ein Glied der von Adam abstammenden Menschheit<sup>81</sup>.

Was nun das andere Element der hypostatischen Union, die wahre Gottheit Christi betraf, so beschränkte sich der Dogmatiker auf einige allgemeine Bemerkungen. Hinsichtlich des Selbstbewußtseins Jesu stellte er fest, daß Jesus am Vorabend seines Todes vor der Welt als Erlöser der Welt steht, der im Siegesbewußtsein in seinem Tod der Welt das Leben schenkt, das Gottesreich gründet und den ewigen Bund der Gottesgemeinschaft stiftet. Mit Berufung auf J. Hehn<sup>82</sup> erklärte er: Nur in vollem Bewußtsein seiner Erlöseraufgabe und seiner göttlichen Macht, nur im Angesicht seiner Auferstehung und Verklärung habe Jesus das Abendmahl so feiern und stiften können, wie es die historischen Zeugnisse berichteten. Er feiert es im Anschluß an das alttestamentliche Passahmahl, er weiß sich als Ziel und Zusammenfassung aller göttlichen Offenbarung, als Mittelpunkt des Gottesreiches, als Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt das Leben gibt. »So steht hier der historische Christus vor der Welt, so leuchtet sein Selbstbewußtsein«<sup>83</sup>. Esser folgerte: Nach seinem Selbstbewußtsein sei Christus von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen, sei seine Religion von oben, von Gott, – nach der modernen evolutionistischen Denkweise seien beide von unten, Produkt der Menschheitsentwicklung, Entwicklungsprodukt der der Menschheit immanenten Kräfte. Für G. Esser lag hier der große Gegensatz, durch den das Selbstbewußtsein Christi sich von dem Bewußtsein seiner Kritiker unversöhnlich scheidet<sup>84</sup>.

Die neutestamentliche Christologie war für G. Esser jedoch keineswegs nur im Selbstbewußtsein Jesu begründet; vielmehr behauptete er mit Hinweis auf die Darstellung der messianischen Weissagungen bei Fr. Delitzsch<sup>84a</sup>, daß schon im Protoevangelium die Christologie im Keim enthalten sei. Das Resultat der gesamten Geschichte der Offenbarung fand er in Phil 2,6 zusammengefaßt<sup>85</sup>. In einem kurzen Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung wollte G. Esser dartun, wie das apostolische Wort im stetigen Glauben der Kirche Wiederhall fand. Die Entscheidung des Nicänums faßte er dahingehend zusammen, daß die Kirche die Gottheit des Sohnes, und zwar in concreto die Gottheit der Person Jesu bekannt habe. Wenn die

<sup>81</sup> Ebd., 271.

<sup>82</sup> J. Hehn (1873–1932), alttestamentlicher Exeget und Orientalist seit 1903 in Würzburg. – Vgl.: J. Ziegler. In: LThK 5 (²1960) 62.

<sup>83</sup> Esser. In: Jesus Christus, 283. – Vgl.: J. Hehn, Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi, Würzburg 1900, 118ff.

<sup>84</sup> Esser. In: Jesus Christus, 283. – Vgl.: Ders., Das Selbstbewußtsein Jesu. In: Religion, Christentum, Kirche, Bd. 2, 169–251.

<sup>84a</sup> Fr. Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, Leipzig 1890. – Fr. J. Delitzsch (1813–1890), evangelischer Alttestamentler und Judenmissionar, seit 1867 in Leipzig. – Vgl.: O. Kaiser. In: LThK 3 (²1959) 210–211. – E. Kutsch. In: RGG II (²1958) 74–75. – H. Bardtke. In: NDB 3 (1957) 581–582.

<sup>85</sup> Esser. In: Jesus Christus, 283. – Vgl.: Ders., In: Religion, Christentum, Kirche, 243, 310.

Arianer auf die menschlichen Prädikate und das menschliche Leiden hinweisen, so betonten die Väter, daß die Möglichkeit und der Grund, solche Prädikate vom Sohn Gottes auszusagen, in der wahren Menschwerdung liege, derzufolge eine wahre, in ihrer Eigenart fortbestehende menschliche Natur dem Logos, und ihm allein, wahrhaft eigen geworden sei. Die dogmengeschichtliche Entwicklung der folgenden Zeit bewegte sich – wie G. Esser erklärte – nicht mehr so sehr um die beiden Bestandteile der hypostatischen Union, sondern in erster Linie um die Art der Einigung und die Einheit in dem einen Christus, also um die hypostatische Union als solche<sup>86</sup>.

Hier nun begannen die Ausführungen, mit denen der Theologe das Dogma der Kirche verständlich machen wollte und die wir im folgenden zusammengefaßt wiedergeben:

Um die Glaubensentscheidungen der Kirche zu würdigen und zu begründen, erinnerte G. Esser an den von der Offenbarung verbürgten Tatbestand, daß von Christus Göttliches und Menschliches ausgesagt wird: Von dem Sohn Gottes, daß er geboren wurde und gelitten hat, von dem einen Christus, daß er, obwohl er in der Gestalt Gottes ist, sich selbst erniedrigte und die Gestalt des Knechtes annahm; von dem Christus, der aus den Vätern dem Fleisch nach ist, daß er sei hochgelobt in Ewigkeit<sup>87</sup>. Diese beiden Prädikatreihen werden von einem und demselben Christus und zwar in einem so spezifischen Sinn ausgesagt, daß nur *ein physisches Subjekt*<sup>88</sup> Träger dieser Prädikate ist.

Zum Begriff der Hypostase und Person, die ja nur eine vernünftige Hypostase ist, gehört nach G. Esser, daß sie für sich besteht, ein abgeschlossenes Ganzes, das handelnde Subjekt ist. Diese Einheit nun, den Kernpunkt der Inkarnation, sah er durch die rationalistische Christologie des Nestorius aufgelöst. Er erklärte, daß die Kirche dagegen auf dem Ephesinum den überlieferten Glauben gewahrt habe, indem sie betonte, daß Christus nur Einer ist im wahrsten und strengsten Sinn des Wortes. Im Gegensatz zu der bloß moralischen Einigung wurde die Einigung als eine physische festgesetzt. Nicht die menschliche Natur für sich betrachtet ist Mensch und ein menschliches Subjekt, auf das Gott bloß einwirkt, sondern der Sohn Gottes ist durch sie Mensch und wirkt durch sie, die sein physisches Eigentum ist, Menschliches. Die bloß akzidentelle Vereinigung wurde ausgeschlossen durch die Bestimmung, daß die Vereinigung eine substantielle ist<sup>89</sup>.

Schon zuvor hatte G. Esser dargelegt, daß dasselbe Geheimnis der Einheit in Christus gegen den Monophysitismus geschützt wurde, der, anscheinend im Interesse der Einheit, durch Vereinerleung es zerstörte. Dagegen lehrte das Dogma: Die wahre Einheit hebt die Vollkommenheit der beiden Naturen nicht auf und gefährdet nicht ihre Wahrheit und Eigenart. Der eine Christus ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch. Der Eingeborene des Vaters ist wahrhaft in der Zeit der Mensch Jesus geworden, und wie er kraft ewiger Notwendigkeit mit dem Vater und dem Heiligen

<sup>86</sup> Ders. In: Jesus Christus, 290.

<sup>87</sup> Vgl. Röm 9, 5.

<sup>88</sup> Von Esser betont. – Vgl.: Ders. In: Religion, Christentum, Kirche, 244.

<sup>89</sup> Ders. In: Jesus Christus, 293.



Geist der menschliche Gott ist, so ist er kraft freien Ratschlusses Gottes in der Zeit wahrer Mensch geworden<sup>90</sup>.

Die Verbindung der zwei Naturen in Christus ist nach G. Esser eine streng hypostatische, nicht eine in sich unmögliche Verwandlung der einen Natur in die andere, ebenso wenig eine ebenso unmögliche Verbindung zu einer aus Gottheit und Menschheit resultierenden neuen Natur, sondern so vollzogen, daß die ewige und unendliche Person des Sohnes Gottes eine menschliche Natur im Schoß der Jungfrau zur Einheit seiner Person aufnahm, sich zum Subjekt und Träger derselben machte, um von da an auch als Mensch dazusein und zu leben. Demnach ist im Gottmenschen einer der Seiende, zweifach die das Sein bestimmende Wesenheit, einer der Wirkende, zweifach das, was ihn befähigt einerseits Göttliches, andererseits Menschliches zu wirken.

G. Esser faßte zusammen: Nur als eine hypostatische kann die Verbindung mit der Menschheit ausgesagt werden. Unmöglich kann von der göttlichen Natur als solcher die Menschwerdung ausgesagt werden. So verkündet uns denn auch die Offenbarung, daß eine göttliche Person, und zwar die Person des Sohnes Gottes, Mensch geworden ist. Das ist der Inhalt des Dogmas von der hypostatischen Union, nicht eine philosophische Theorie oder hellenistische kosmologische Spekulation, nicht eine ideale Konstruktion der freien Ausstrahlung des unbestimmten Glaubensinstinktes, sondern die in wissenschaftliche Formeln gefaßte Wesensbestimmung des wahren und wirklichen Christus, wie er auf Erden erschienen ist, – vom Evangelisten in das Wort gefaßt: *Verbum caro factum est*<sup>91</sup>.

Gegenüber der modernistischen Idee, derzufolge Christus ein von ihr selbst hervorgebrachtes Produkt der Menschheit sei, betonte G. Esser, daß der Begriff der Menschwerdung des Sohnes Gottes der übernatürlichen göttlichen Offenbarung angehört und für die menschliche Vernunft ein Geheimnis im strikten Sinne des Wortes ist, das uns nur durch die Offenbarungstätigkeit des die Tiefen der Gottheit durchforschenden Heiligen Geist zur Kenntnis kommen konnte. G. Esser argumentierte: Was wäre ein Gott, dessen Tiefen die menschliche Vernunft ausdenken könnte, und was wäre ein Gott, der in seiner Schöpfung sich erschöpft hätte?! Da wir Gott nicht unmittelbar erkennen, hätten wir auch keine adäquate Erkenntnis von dem Wesen einer göttlichen Hypostase. So könnten wir auch nicht positiv beweisen, daß die Aneignung einer geschaffenen Natur mit der Vollkommenheit Gottes sich verträgt. Ebenso wenig aber könne die Vernunft beweisen, daß einer göttlichen Hypostase eine solche Vereinigung unmöglich sei. Die menschliche Natur werde durch ihre persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes in eine ganz andere höhere Ordnung erhoben, als diejenige sei, der das menschliche Wesen als solches angehört. Für G. Esser war somit klar, daß wir aus dem Wesen der menschlichen Natur nicht ermitteln können, ob sie für eine persönliche Vereinigung mit Gott empfänglich ist. Wohl aber kenne das vernünftige Denken die unbedingte Unterordnung des Geschöpfes unter die Herrschaft des Schöpfers, und folglich könne sie die Möglichkeit einer solchen übernatürlichen

---

<sup>90</sup> Ebd., 294.

<sup>91</sup> Ebd., 295.

Erhebung der menschlichen Natur nicht bestreiten, es sei denn, daß sie, wie es im modernen Kult der Persönlichkeit geschieht, die Selbständigkeit des Geschöpfes zu einer absoluten erhebt, das kreatürliche Ich oder die Gattung Menschheit vergöttlicht und die Herrschaftsrechte, ja den Begriff Gottes als des selbstmächtigen Geistes antastet<sup>92</sup>.

Der Gegensatz, der sich hier zwischen der christlichen und der naturalistischen Weltanschauung auftrat, war für G. Esser der tiefste und weiteste, da er das höchste Prinzip, die absolute Kausalität, den wahren Gottesbegriff erfaßt. Er stimmte H. Schell zu, der in seiner apologetischen Dogmatik schrieb: »Wenn die wesenhafte Weisheit selbst Urheber und König der Welt ist, dann ist es ein wahnsinniges Vermessen, Gott in seiner königlichen Herrschaft konstitutionell, d. h. durch die substantielle Verfassung der Geschöpfe beschränken zu wollen, ihm jede Herrschaft zu verwehren, die mehr ist als die naturgemäße Entfaltung der geschaffenen Substanzen«<sup>93</sup>.

Spekulativ begründete G. Esser das christologische Dogma folgendermaßen:

Der Sohn Gottes besitzt die menschliche Natur als seine, ist der Inhaber derselben wie er Inhaber der göttlichen Natur ist, und so ist Christus ein Subjekt göttlicher und menschlicher Tätigkeit, und in dem Gesamtwesen ist der Logos das hegemonische, das den Charakter des Ganzen bestimmende Prinzip. Der Grund dafür ist darin zu sehen, daß die göttliche Natur in ihrer unendlichen Vollendung nicht Wesensform eines Endlichen werden kann. Die göttliche Person bedarf nicht etwa der menschlichen Natur, wie die Seele des Leibes, um in ihrem Dasein ergänzt zu werden. In ihrer Vereinigung mit der Menschheit entsteht keine neue Natur, auch keine Person, die vordem nicht gewesen wäre. Und auch die menschliche Natur Christi ist als Natur die Verbindung von Seele und Leib vollendet und als solche einer Vollendung durch ein neues Wesensprinzip weder bedürftig noch fähig<sup>94</sup>. Ihre Konstituierung als volle Menschennatur erhielt sie durch den Schöpfungsakt des dreieinigen Gottes, und es gebricht ihr nichts, um in der ihr eigenen Weise da sein und wirken zu können. G. Esser erklärte: Die hypostatische Union ist die Aufnahme dieser geschaffenen Natur in die persönliche Einheit mit dem Sohn Gottes, eine Vereinigung, die mit der Erschaffung derselben in einem Augenblick zusammenfiel. Diese menschliche Natur wurde für den göttlichen Logos geschaffen und war stets seine Natur, in der er Mensch war. Sie existierte keinen Augenblick in eigener Persönlichkeit, sondern vom ersten Augenblick an in der Person des Sohnes Gottes. Mit Thomas von Aquin sagte auch G. Esser: Die eigene Persönlichkeit fehlte ihr nicht wegen eines Defektes von irgend etwas, das zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, sondern wegen der Zugabe von etwas, das über die menschliche Natur hinaus ist, nämlich die Einigung mit der göttlichen Person<sup>95</sup>. Aus dieser Vereinigung resultiere Christus, der Gottmensch, aber nicht – wie G. Esser noch einmal betonte – die Person des Gottmen-

<sup>92</sup> Ebc., 297.

<sup>93</sup> Vgl.: H. Schell, *Katholische Dogmatik in sechs Büchern*, 3. Bd., 2. Teil, Paderborn 1893, 860.

<sup>94</sup> Esser verwies auf J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit* vertheidigt, Bd. III, Münster 1873, 55.

<sup>95</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologica* III q 4 (De modo ex parte naturae humanae assumptae) a 2 (Utrum Filius Dei assumpserit personam) ad 2.

schen. »Vielmehr hat die von Ewigkeit her in absoluter Vollkommenheit konstituierte Person des Logos sich zum Träger einer menschlichen Natur gemacht und diese in die Einheit ihres persönlichen Seins emporgehoben«<sup>96</sup>.

Trotz dieser spekulativen Vertiefung stand nach G. Esser die Vernunft vor dem Geheimnis, daß die Vereinigung des Sohnes Gottes mit einer menschlichen Natur sich nur einmal vollzog im Gottmenschen Jesus Christus. Sie gehört der übernatürlichen Ordnung an, die nicht minder als die natürliche ein Kosmos innerlich zusammenhängender Werke Gottes ist. Sie wird nach Ansicht des Dogmatikers geglaubt auf Grund dessen, was Christus gesagt und getan hat und auf Grund des authentischen Zeugnisses, das diejenigen von ihm abgelegt haben, die das Wort des Lebens gesehen und berührt haben<sup>97</sup>.

G. Esser war allerdings der Ansicht, daß die menschliche Vernunft sich hochbefriedigt fühlen müsse, wenn sie findet, daß in diesem Geheimnis die Grenzen zwischen Gott und Kreatur gewahrt sind. Das christliche Dogma »Gott wird Mensch, der Unendliche wird ein Endliches« besagt nicht: Gott verwandelt sich in die Kreatur, der Unendliche wird depotenziert in endliche Seinszustände herabgezogen. Nach dem Verständnis des Bonner Theologen bleibt Gott Gott in unendlicher Erhabenheit über alles Kreatürliche, Allursache, Prinzip und Spender aller Vollkommenheiten auch für die menschliche Natur Christi, aus seiner unendlichen Fülle mitteilend, ohne zu verlieren, die menschliche Natur in die persönliche Einheit aufnehmend, ohne zu gewinnen. Er lehrte: »Die Menschwerdung bedeutet keine Veränderung Gottes, sondern eine Erhebung, Erhöhung und Vervollkommnung der menschlichen Natur, bei welcher alle Veränderung auf seiten der letzteren fällt, insofern sie nach Gottes freiem Gnadenratschluß in eine einzigartige Beziehung zu Gott tritt und eine einzigartige Einwirkung Gottes erfährt«<sup>98</sup>.

Für G. Esser war das so: Als Gott Weltschöpfer wurde, veränderte er sich nicht, sondern die Dinge traten ins Dasein und in eine reale Beziehung zu ihm, ihrer Allursache. Die Weltschöpfung bedeutet keine Vermehrung oder Verminderung seiner unendlichen Wesensfülle. Die Dinge und ihre Vollkommenheiten sind ganz das Werk Gottes, der ohne sie in gleicher unendlicher Vollkommenheit besteht. Die Vollkommenheit der Welt kann zur Vollkommenheit Gottes nicht addiert werden, da Gott alles schon, und zwar in unendlicher Fülle hat, was die Welt ihm bringen könnte. So beruht auch die Menschwerdung auf dem freien, ewigen und unveränderlichen Gnadenratschluß Gottes, und auch die persönliche Aneignung der menschlichen Natur ist keine Vermehrung der göttlichen Vollkommenheit des Logos, da er das alles in unendlicher Fülle besitzt, was die menschliche Natur ihm bringen könnte. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden heißt deshalb nicht, er habe eine Vollkommenheit empfangen, die er vorher nicht hatte und für die er vorher nur empfänglich war. Zur Begründung erklärte G. Esser: Empfangend verhalte sich die menschliche Natur allein; nicht die göttliche erfahre eine reale Einwirkung und trete zum Sohn Gottes in eine Beziehung, die keiner Kreatur geschenkt wurde; das reale Fundament

<sup>96</sup> Esser. In: Jesus Christus, 300.

<sup>97</sup> Vgl. 1. Joh 1, 1.

<sup>98</sup> Esser. In: Jesus Christus. S. 302.

dieser Beziehung sei ihre wirkliche Teilnahme am persönlichen Sein des Sohnes Gottes, wodurch sie sein persönliches Eigentum werde<sup>99</sup>.

Im folgenden machte der Dogmatiker deutlich, daß die Lehre von Gott das Verständnis der Inkarnation bestimmt. Mit Hinweis auf die Darstellung bei Chr. Pesch<sup>100</sup> und K. v. Schaezler<sup>101</sup> führte er aus: Wie alle Vollkommenheit der Kreatur in Gott ist, aber in göttlicher Weise, und wie Gott in einem Akt seines Denkens und Wollens, ohne sich zu verändern, alles und unendlich mehr leistet, als was die geistigen Kreaturen in fortwährender Veränderung leisten, so besitzt er als Urgrund aller Vollkommenheit auch die Vollkommenheit der menschlichen Persönlichkeit in unendlicher Fülle. Gerade wegen ihrer Unendlichkeit vermag die göttliche Persönlichkeit für eine menschliche Natur der unmittelbare Grund ihres persönlichen Seins zu werden und die kreatürliche Persönlichkeit durch seine göttliche zu ersetzen. Nicht der Logos empfängt durch die Vereinigung eine Vollendung seiner Persönlichkeit, vielmehr erhebt er die menschliche Natur in übernatürlicher Vollendung zur Teilnahme an seiner Persönlichkeit, sie so hoch erhebend, daß sie ihre letzte Vollendung, ihren persönlichen Abschluß nicht in eigener Persönlichkeit, sondern in seiner göttlichen Persönlichkeit findet und dadurch ihm persönlich eigen wird<sup>102</sup>.

Bei einem Vergleich der hypostatischen Union mit den Natureinheiten hielt es G. Esser für erforderlich, sie zugleich aller Unvollkommenheiten, die jeder Natureinheit anhaftet, zu entkleiden und sie eben als rein hypostatisch zu fassen. Wegen seiner unendlichen Vollkommenheit sei in Gott jede Vereinigung zu einer Natureinheit ausgeschlossen, aber weil er der absolut Selbstständige und Einfache ist, könne er die geschaffenen so gewaltig an sich ziehen, daß er sie in einer ganz besonders vollkommenen und unumschränkten Weise besitzen und beherrschen, sie sein eigen nennen könne, ohne an sie gebunden zu sein. Nicht als ob die Vernunft diese hypostatische Vereinigung adäquat begreifen könnte, aber im Begriff einer rein hypostatischen Vereinigung könne sie keinen Widerspruch zur göttlichen Vollkommenheit entdecken<sup>103</sup>.

Die menschliche Natur Christi andererseits war und blieb für G. Esser das Werk göttlicher Schöpfungsmacht. Er führte aus: Wie jede Kreatur in Gott ihr schöpferisches, erhaltendes und regierendes Prinzip, ihren Ursprung und ihr Ziel hat, so verdankt sie ihm alles, was sie an natürlicher und übernatürlicher Vollkommenheit besitzt. Die hypostatische Union sprengt nach G. Esser nicht die Kategorien, die das Verhältnis der geschöpflichen menschlichen Natur zu Gott bestimmen; die Wahrheit, daß Christus der Sohn Gottes ist, hebt die andere, daß er wahrer Mensch ist,

<sup>99</sup> Ebd., 303.

<sup>100</sup> Vgl.: Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae quas in collegio Dittion-Hall habebat*. Tom. IV: De verbo incarnato. De beata virgine Maria. De cultu sanctorum. Tractatus dogmatici, Ed. II, Friburgi Brisgoviae 1900, P. 1, sect. 1, art. 4; sect. 2, art. 1. – Zu Ch. Pesch (1853–1925) vgl.: Fr. Lakner. In: LThK 8 (21963) 309.

<sup>101</sup> Vgl.: C. v. Schaezler, *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes*. Im Geiste des heil. Thomas dargestellt, Freiburg i. Br. 1870, 276. – C. v. Schaezler (1827–1880), Privatdozent für Dogmengeschichte in Freiburg i. Br. – Vgl.: Kl. Reinhardt. In: LThK 9 (21964) 375.

<sup>102</sup> Esser. In: *Jesus Christus*. S. 303.

<sup>103</sup> Ebd., 303.

nicht auf. Der Sohn Gottes wurde Mensch, indem er Knechtsgestalt annahm; als Mensch ist Christus Gottesknecht, in der Niedrigkeit seiner menschlichen Natur der göttlichen Herrschaft unterworfen, der Inhaber einer gottverpflichteten und gottesbedürftigen Natur. So erweist sich für G. Esser auch die Heiligkeit Jesu des Menschensohnes nach seinem geschichtlichen Lebensbild als die Gesinnung vollkommener Hingabe an Gott und seinen messianischen Beruf in freiem Gehorsam, in innigster Gottesliebe und opferreichster Nächstenliebe; er ist der Gottesknecht in unwandelbarer Treue. In Unterordnung aber der geschaffenen Natur unter Gott sah G. Esser keine Unvollkommenheit, sondern einen Vorzug und die Quelle aller geschöpflichen Güte. »Das Geschöpf kann keine Vollkommenheit haben ohne Gott, sein Endziel nur haben in Gott, und seine Vollendung und Vervollkommnung liegt in der Richtung der Verähnlichung mit Gott«<sup>104</sup>.

Dieser Dienst des Menschensohnes erschien dem Bonner Dogmatiker in wundervoller Hoheit, eben weil diese menschliche Natur persönliches Eigentum des Sohnes Gottes ist, ein substantiell mit dem Sohn Gottes geeintes Organ der Gottheit, *instrumentum coniunctum*, wie die Väter das Verhältnis bezeichneten. Das ewige Wort sprach durch die menschliche Stimme, derjenige, der das ewige Leben und der Urheber des Lebens ist, gab am Kreuz sein Leben dahin. G. Esser begründete das: Weil er der Sohn Gottes ist, der in den menschlichen Tätigkeiten wirkt, so erhalten sie, obwohl in sich endlich, einen unendlichen Wert, weil von der Würde einer unendlichen Person getragen, und auf ihnen ruht das Wohlgefallen des Vaters. Derjenige, der in seiner Menschheit Gott anbetete, Gottes Willen vollstreckte, den Auftrag des Vaters ausführte, Genugtuung leistete, ist Gott selbst. Die ewige Weisheit, von Ewigkeit her aus Gott entsprungen und in Ewigkeit bleibend, hat im heiligen Zelt ihrer Menschheit ihr königliches Priestertum angetreten<sup>105</sup>. Das ist nach G. Esser die Herrlichkeit des Menschen Christus, daß er kraft der hypostatischen Union der wesenhaft mit der Kraft und Weisheit Gottes ausgestattete Sitz derselben ist<sup>106</sup>.

Der Bonner Dogmatiker vertiefte diese Aussage im folgenden noch im Hinblick auf die Gnadenlehre:

Da die Menschheit Christi die angenommene Natur des Sohnes Gottes ist, so habe sie in ihrem eigenen Ich die göttliche Quelle aller Gnaden. G. Esser erklärte: Infolge der *gratia unionis* erfahre sie auch in sich selbst in einer wunderbaren und übernatürlichen Bereicherung und Ausstattung die Gnadeneinflüsse der göttlichen Natur. Da die beiden Naturen unvermischt bleiben, so sei diese Bereicherung und Verklärung der menschlichen Natur nicht so zu denken, als ob die Gottheit immanentes formales Lebensprinzip der menschlichen Natur würde. Das göttliche Wissen kann nach G. Esser nicht werden und wird nicht formell das Wissen der menschlichen Natur, die Heiligkeit Gottes wird nicht das formale Prinzip der ethischen Heiligkeit des menschlichen Willens, vielmehr wird diese Ausstattung von der Gottheit als der *causa efficiens* bewirkt, aber aus der Innigkeit der Verbindung folgt, daß diese übernatürliche Ausstattung und Bereicherung eine in einziger Fülle ist. Er distinguierte: Nicht über

<sup>104</sup> Ebd., 304.

<sup>105</sup> Esser verwies auf Sir 24, 14.

<sup>106</sup> Esser. In: *Jesus Christus*, 304–305.

die Schranken des Geschöpflichen überhaupt wird die menschliche Natur erhoben, aber innerhalb der göttlichen Gnadenordnung ist sie über alle Geschöpfe hoch erhoben, ihre Gnadenfülle im Vergleich zu der aller anderen Geschöpfe eine absolute. Wenn die Väter die Gottheit mit einem Feuer vergleichen, das die ihm angenäherte Kohle durchglüht, mit einer Salbe, die den Körper mit Wohlgeruch durchdringt, so sind dies nach G. Esser Bilder, die keineswegs sagen wollen, daß Gott mit Naturnotwendigkeit wirke; sie wollen vielmehr ausdrücken, daß infolge der unio hypostatica die Verherrlichung der menschlichen Natur durch die Gottheit unfehlbar erfolge kraft der Harmonie und Teleologie jenes göttlichen Ratschlusses, der Christus zum Welterlöser, zum Haupt der Kirche, zum Erstgeborenen der Brüder, zum Richter der Lebendigen und der Toten, zum König der Welt erhob<sup>107</sup>.

Noch einmal erörterte der Dogmatiker die Analogie der Natureinigungen von toter Materie, sensitivem und geistigem Leben: Ähnlich der hier erfolgenden Aufhebung entbehre die menschliche Natur Christi zwar der eigenen Persönlichkeit, aber sie gewinne ein Unendliches, die Persönlichkeit des Logos; ein Unendliches, das ihre Eigenart nicht zerstört, sondern ihre Vollkommenheit in wunderbarer Weise übernatürlich erhöht. Nach G. Esser war es höchst konvenient, daß die menschliche Natur, substantiell mit Gott geeint und zum Organ Gottes erhoben, auch in sich und ihren Tätigkeitsprinzipien in der vollkommensten Weise übernatürlich mit Gott durch die *gratia creata* verähnlicht war, um mit denkbar höchster Gottinnigkeit und Gott begeisterter Tatkraft in den Funktionen tätig zu sein, die die göttliche Person durch sie wirkt. Diese Vorzüge der menschlichen Natur bestimmte G. Esser als Vorzüge der Weisheit und des Wissens, der Heiligkeit des Willens und der Macht, entsprechend dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Christi. Er unterschied somit im Menschen Christus ein dreifaches Gnadenmysterium, und zwar so, daß das erste der Grund und die Wurzel der beiden anderen ist, die hypostatische Union, vermöge deren die Menschheit substantiell mit der Person des Sohnes Gottes geeint ist, die aus dieser Einigung entspringende Verklärung und Verähnlichung der menschlichen Natur in der Ordnung der Gnade und Glorie, und endlich jenes Verhältnis zum Logos, kraft dessen sie als das Werkzeug desselben in seiner übernatürlichen Wirksamkeit auftritt. G. Esser verwies hier auf M. J. Scheeben<sup>108</sup>, der in den »Mysterien des Christentums«<sup>109</sup> schrieb: »Alle drei Mysterien lassen sich zusammenfassen unter dem Begriff der Salbung, wodurch im Gottmenschen der Mensch zum Christus, d. h. zum Gesalbten Gottes wird«<sup>110</sup>. In diesem Sinn verstand der Dogmatiker Eph 3,4 ff.: Die Rede des Apostels vom Mysterium Christi und den unschätzbaren Reichtümern, die er den Völkern verkündet<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Etd., 305.

<sup>108</sup> M. J. Scheeben (1835–1888), seit 1860 Prof. für Dogmatik am Priesterseminar zu Köln. – Vgl. J. Höfer. In: LThK 9 (21964) 376–379.

<sup>109</sup> M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach Jer in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspective dargestellt, Freiburg im Br. 1865. – 2. Auflage besorgt von L. Küpper, Ebd., 1898.

<sup>110</sup> Etd., 110.

<sup>111</sup> Esser. In: Jesus Christus, 306.

Zum Schluß richte G. Esser kurz den Blick auf die Konvenienzgründer für das Geheimnis der Menschwerdung, ohne sie im einzelnen weiter auszuführen. Er stellte jedoch heraus:

In jedem Gotteswerk erwarte die Vernunft eine Offenbarung göttlicher Eigenschaften zu seiner Verherrlichung, daher müsse sie sich erhaben fühlen bei der strahlenden Offenbarung göttlicher Größe in dieser höchsten Offenbarung Gottes nach außen: Hier schaffe die göttliche Allmacht die Krone aller ihrer Werke, verbinde sich das Höchste und das Letzte durch das innigste und zugleich stärkste Band, das von keiner Macht zerrissen werden kann. Weil das Band die Person Gottes ist, die durch keine ihr entgegenwirkende Kraft überwunden werden kann, deshalb dauert nach G. Esser die Verbindung bis in Ewigkeit. Die anthropologische Konsequenz dieser Christologie wird deutlich, wenn er lehrte: Das Wesensbild des Vaters verbinde sich mit dem geschaffenen Ebenbild Gottes, um das verlorene übernatürliche Bild Gottes im Menschen wiederherzustellen; das Prinzip aller Dinge verbinde sich mit dem Menschen, dem Kompendium der ganzen Schöpfung, dem Mikrokosmos im Makrokosmos. So war es auch besonders konvenient, daß der Sohn Gottes seine Verbindung mit der *menschlichen* Natur vollzog, denn weil vernünftig – so erklärte der Theologe – habe sie die Fähigkeit, an das Wort selbst gewissermaßen heranzureichen, dadurch daß sie es erkennt und liebt<sup>112</sup>.

Für G. Esser war es staunenswert, wie in diesem Werk die göttliche *Weisheit* triumphiert, die das schönste aller Gotteswerke ersann, zugleich das schönste und für den Menschen ehrenvollste Mittel seiner Erlösung, wie das erhabenste Mittel der göttlichen Verherrlichung. So fragte er weiter, was ferner der Güte Gottes angemessener sei, als sich mitzuteilen, und wo Gott mehr spende als in der Menschwerdung. Er verwies darauf, daß die Inkarnation das höchste Abbild jener immanenten Selbstmitteilung ist, die im Schoß der Trinität stattfindet; in ihr zeigt sich die höchste Kraft der vereinigenden Liebe. Sie knüpft die höchste Beziehung zu Gott und begründet den wahrhaft absoluten Charakter der christlichen Religion<sup>113</sup>.

G. Esser erinnerte auch an das, was Augustinus und Thomas von Aquin über die pädagogische Bedeutung der Menschwerdung darlegten: Gott sichtbar im Fleisch, das ist die wunderbare Erfüllung des tiefsten Bedürfnisses des gottsuchenden Menschen, die vollkommenste Lösung des religiösen Problems, zugleich die Zerstörung des Wahns aller falschen Religionen. Im Gottmenschen erhält der Glaube sein sicherstes Fundament. G. Esser erklärte, daß Gott damit seiner Offenbarung den herrlichsten Abschluß, allen Glaubensgeheimnissen den tragenden und belebenden Mittelpunkt gab; daß sich Christus zugleich durch geschichtliche Tatsachen als den Urheber und Vollender unseres Glaubens erwies. Ebenso empfing die christliche *Hoffnung* die sicherste Bürgschaft und die *Gottes-* und *Nächstenliebe* ihren reinsten und tiefsten Beweggrund und ihre höchste Kraft. . . In der geheimnisvollen Liebe Gottes zu uns ist zugleich das *Geheimnis des Menschen* offenbart, denn die Inkarnation ist die höchste und eindringlichste Offenbarung des unendlichen Wertes der Menschenseele, der

<sup>112</sup> Ebd. S. 307.

<sup>113</sup> Esser verwies auf Joh 17, 26.

wunderbaren Größe des übernatürlichen Lebenszieles in der Kindschaft Gottes auf Erden und in der Anschauung Gottes in der Ewigkeit, zugleich die adäquateste Offenbarung der Heiligkeit der sittlichen Verpflichtung und des furchtbaren Ernstes der Sünde<sup>114</sup>.

Hinsichtlich der *Gnadenordnung* lehrte G. Esser, daß sie durch den Gottmenschen eine ewige und unwandelbare Grundlage empfing, ... denn seine Religion ist nicht nur die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gadenordnung, sondern die vollkommenste Vollendung derselben im gottmenschlichen Haupt und Mittler, die Stiftung eines neuen und ewigen Bundes im Blut Christi. In seinem gottmenschlichen Leben ist so dann das Sittengesetz sichtbar geworden. G. Esser betonte, daß Christi Vorbild in unvergleichlicher Kraft und Schönheit in die Welt strahlt, das mächtigste und universalste Bildungsmittel der Welt. Christus ist das Prinzip aller wahren Humanität<sup>115</sup>.

So erschien der Gottmensch die wunderbarste *Vollendung der ganzen Schöpfung*, deren Krone, *des Reiches Gottes*, dessen Haupt er ist. Mit H. Schell sagte auch G. Esser: »Gott wird im Gottmenschen zum innerweltlichen Zentrum, wie er an sich ihr überweltlicher Ursprung und Endzweck ist«<sup>116</sup>. So bestimmt Christus, in der Mitte der Zeiten erscheinend, die tatsächliche Weltordnung und Weltentwicklung als beherrschender Mittelpunkt. Der Dogmatiker verwies darauf, daß wegen der Größe und Bedeutung dieses Gotteswerkes die Theologie die Frage aufwirft, ob es bloß durch die Sünde des Stammvaters bedingt ist oder ob es nicht vielmehr in Gottes Weltplan absolut prädestiniert ist<sup>117</sup>.

Noch einmal kam der Bonner Theologe auf die *ekkesiologische Dimension* dieser Christologie zu sprechen. Denn als beherrschender Mittelpunkt, als Haupt- und Lebensprinzip des Reiches Gottes gibt der Gottmensch diesem seine Wesensgestalt und Lebenskraft. So trägt und bestimmt nach G. Esser das Geheimnis des Gottmenschen das Wesen der Kirche<sup>118</sup>. Wie in ihm Gottheit und Menschheit, so sind in der Kirche Göttliches und Menschliches geeint. So wenig wir Christus teilen, so wenig teilen wir seine Kirche. Als Abbild des Herrn ist die Kirche ein göttlich-menschlicher Organismus. G. Esser betonte: »Die Verbindung seiner Menschheit mit der Gottheit ist Vorbild und *wirkende Ursache* ihres Seins«<sup>119</sup>. Er stimmte J. A. Möhler zu, wenn dieser in seiner Symbolik lehrte: »Der tiefste Grund für die Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menschwerdung des Sohnes Gottes... Hatte sich die Gottheit in menschlicher Form in Christo tätig erwiesen, so war damit die Form, in der sein Werk fortgesetzt werden sollte, gleichfalls bezeichnet«<sup>120</sup>.

G. Esser erklärte dies so: Das Göttliche, das Unsichtbare der Kirche ist der in ihr fortlebende Christus und der in ihr wirkende, von Christus ihr gesandte Heilige Geist; das Menschliche und Sichtbare ist das Organ, durch das das Göttliche vermit-

<sup>114</sup> Esser. In: Jesus Christus, 308.

<sup>115</sup> Ebd., 308–309.

<sup>116</sup> Ebd., 309. – Vgl.: H. Schell, Katholische Dogmatik III/1, 23.

<sup>117</sup> Esser. In: Jesus Christus, 309.

<sup>118</sup> Esser zitierte Eph 1, 22–23.

<sup>119</sup> Esser. In: Jesus Christus, 309.

<sup>120</sup> J. A. Möhler, Symbolik, Mainz <sup>12</sup>1900, 332.



telt wird. Das Sichtbare kommt nach G. Esser nicht zufällig wie ein bloßes Akzidenz zum Unsichtbaren hinzu, sondern ist ein Wesensteil des von Christus gestifteten und von ihm belebten gottmenschlichen Organismus. Auch hier betonte der Dogmatiker, das Göttliche könne nicht vom Menschlichen, das Menschliche nicht vom Göttlichen getrennt werden, ebensowenig in der Kirche wie in Christus. So trage und vermittele der Glaube an Christus den Glauben an die Kirche, und zwar

a) an ihre göttliche Sendung und an ihre heiligen Geheimnisse, an ihr Lehr-, Priester- und Hirtenamt;

b) an ihre Unfehlbarkeit, an ihre Gewalt, an ihre heiligen Sakramente, an denen wiederum entsprechend der Natur des Gottmenschen und entsprechend der Natur des Menschen die göttliche Gnade sichtbar vermittelt wird;

c) an ihr höchstes Sakrament, ihr höchstes Gut, an die heilige Eucharistie, in der Christus in ihr unter den sichtbaren Gestalten wohnt, an ihr heiliges immerwährendes Opfer, in dem sie seinen Tod verkündet, bis er wiederkommt<sup>121</sup>.

Noch einmal erinnerte G. Esser daran, daß das Band der hypostatischen Union die unendliche Macht des göttlichen Logos selbst ist. Entsprechend wie Christus nicht stirbt, kann auch die Kirche nicht sterben. Aus ihm lebend, – so lehrte Esser –, nimmt sie zu an Jahren ohne zu altern, wächst sie, ohne sich zu verändern. In der Kraft seines Geistes trägt sie ihn, die Kraft und Weisheit Gottes, das Brot des Lebens, durch die Menschheit bis zum Abschluß aller Dinge. Wahrlich, sie ist eine Königin. Christus setzte ihr das strahlende königliche Diadem auf das Haupt, gab ihr das Sternenbanner der Liebe in die Hand. Er legte die Worte des ewigen Lebens auf ihre Zunge, die himmlischen Güter der Gnade in ihre Hände. »Wir lieben die Kirche, weil wir Christus lieben, wir stehen zur Kirche, weil wir zu Christus stehen, wir lassen nicht von der Kirche, weil wir von Christus nicht lassen, weil wir von Gott nicht lassen«<sup>122</sup>. Gott weist nach G. Esser auf Christus, Christus weist auf seine Kirche hin. Und wiederum die Kirche trägt in den Glaubwürdigkeitsmotiven, mit denen Christus sie beschenkt und auszeichnet, in sich das Kennzeichen und das unwiderlegliche Zeugnis ihrer göttlichen Sendung. So schließt sich der Kreislauf: »Die Kirche führt uns zu Christus, bringt uns Christi Wahrheit und Gnade, Christus führt uns zu Gott«<sup>123</sup>.

Zum Schluß seiner Vorträge brachte der Bonner Dogmatiker auch die *eschatologische Dimension* zur Geltung. Danach ist das Samenkorn des Evangeliums in den Akerboden dieser Welt gelegt, um in geschichtlicher Entwicklung sich zu entfalten. G. Esser gab zu, daß wir weder die Wirkung des Reiches Christi in den Seelen noch seine geschichtliche Auswirkung in der Zeit dieser Welt vollkommen durchschauen können. Dennoch verwies er darauf, daß die göttliche Offenbarung das ewige Ziel der Menschwerdung, den ewigen Abschluß der Weltentwicklung, die ewige Vollendung in der immer dauernden Herrlichkeit des Reiches Gottes in der Ewigkeit verkündet.

<sup>121</sup> Vgl.: 1. Kor 11, 12.

<sup>122</sup> Esser. In: Jesus Christus, 310.

<sup>123</sup> Ebd., 311.

Er schloß mit dem Hinweis auf Kol 1,15–20: »In dieser ewigen Herrlichkeit, in der dereinstigen Auferstehung und in der Verklärung der Schöpfung erstrahlt im vollsten Glanze seiner wunderbaren Wirkungen das erhabenste Gotteswerk, das Werk der Menschwerdung«<sup>124</sup>.

### III. Kurze Revision

Schauen wir von hier aus noch einmal zurück, so können wir folgendes feststellen:

G. Esser war sich bewußt, daß der Streit um den Modernismus letztlich das Kern-dogma des Christentums betraf. Gegenüber den Irrlehren der neuen Zeit, in denen er z. T. die Schwierigkeiten der alten Kirche wiederkehren sah, verteidigte er den orthodoxen Glauben, indem er die Problematik aufwies, aus der heraus die Lehre der Kirche in verschiedenen Etappen formuliert worden war. Insofern widerspricht die von ihm entwickelte Konzeption nicht jener von Yves Congar vertretenen Forderung, die Geschichte der Kirche als »locus theologicus« zu erachten<sup>125</sup>. Geschichte der Kirche ist ja immer auch Geschichte des Denkens<sup>126</sup>; Theologiegeschichte in diesem Sinn ist Problemgeschichte; dogmatische Theologie ist dabei – nach einem Wort von Dietrich Wiederkehr – selber geschichtliche Hermeneutik<sup>127</sup>.

Prüfen wir die Theologie G. Essers mit diesem Maßstab, so ist zu bemerken, daß der Bonner Dogmatiker, obwohl ein Schüler H. Denzingers, keine abstrakt-sterile »Denzinger-Theologie« vorlegte<sup>128</sup>. Stattdessen trug er der geschichtlichen Entfaltung des Denkens Rechnung und bemühte sich zugleich, das christologische Dogma spekulativ zu durchdringen, so daß es in seiner Begründung dem menschlichen Verstand als konvenient erscheinen konnte. Dabei ging es ihm nicht nur um »worthafte Wahrheitsvermittlung«<sup>129</sup>. Auch kann nicht behauptet werden, daß in dieser Christologie die seinsmäßigen Kategorien von Natur, Person und Union »gar keine geschichtlichen Vorstellungen evozierten«<sup>130</sup>. Obwohl er das Augenmerk besonders auf die Lehre von der hypostatischen Union lenkte, löste er die damit verbundene Problematik nicht aus dem Gesamtzusammenhang der Geschichte und des Geschickes Jesu; ebenso wenig vergaß er den eschatologischen Gesamthorizont der biblischen Christologie<sup>131</sup>. In dieser Hinsicht wirkte sich das apologetische Interesse des Bonner Dogmatikers fruchtbar aus, denn es führte ihn zur Beschäftigung mit der protestantischen Theologie und zur Rezeption der exegetischen Arbeit seiner Zeit.<sup>131a</sup>

<sup>124</sup> Ebd., 311.

<sup>125</sup> Congar. In: Concilium 6 (1970) 496–501.

<sup>126</sup> Vgl. z. B.: A. Dempf, Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur, Stuttgart 1964.

<sup>127</sup> D. Wiederkehr, Konfrontation und Integration der Christologie. II. Die Christologie innerhalb der geschichtstheologischen Entwürfe. In: Theologische Berichte. II. Zur neueren christologischen Diskussion, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, 47.

<sup>128</sup> Über den richtigen Gebrauch des »Denzinger« vgl.: J. Schumacher, Der »Denzinger«. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1974, 289–292.

<sup>129</sup> Wiederkehr, 50.

<sup>130</sup> Ebd., 48.

Wenn Walter Kasper neuerdings verlangt, das christologische Dogma müsse – wenn gleich bleibend verbindliche Auslegung der Schrift – dennoch in das biblische Gesamtzeugnis integriert und von diesem her interpretiert werden<sup>132</sup>, so bleibt hinsichtlich der Christologie Essers festzustellen, daß in ihr diese Forderung prinzipiell schon erfüllt wurde<sup>133</sup>.

In der Theologie Essers wurden Person und Worte Christi nicht voneinander getrennt. In systematischer Sicht gelang es ihm, das christologische Dogma als den Angelpunkt der gesamten Glaubenslehre darzustellen. Seine Freiburger Vorträge boten einen wohl durchdachten Versuch, Gottes- und Schöpfungslehre, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie in der dogmatischen Lehre von Jesus Christus universell darzulegen und in einer zwar streng theologisch geformten, jedoch allgemein verständlichen Sprache vorzustellen. Obwohl von der Liebe zu Christus und seiner Kirche durchdrungen, bewahrte ihn die Nüchternheit des Geistes vor falscher Polemik und emotionalem Überschwang. Heute scheint seine theologische Bedeutung fast völlig vergessen zu sein, obwohl er mit Joseph Mausbach<sup>134</sup>, Norbert Peters<sup>135</sup>, Fritz Tillmann<sup>136</sup> und manchen anderen zu jenen Theologen gehörte, die den Problemen der Zeit kritisch zugewandt, durch solide Arbeit – und nicht durch kirchenpolitische Manipulationen – verhinderten, daß die katholische Theologie in Deutschland im Zuge des Modernismus ein Debakel erlitt. G. Esser verstand es zu verdeutlichen, was die in Christus Erlösten verlieren, wenn sie in der Reflexion des Glaubens die Menschheit Jesu zur alleinigen Bekenntnisaussage machen wollen<sup>137</sup>.

Das christologische Dogma, wie es von der Kirche in mancherlei Auseinandersetzungen festgelegt wurde, befriedigt nach Ansicht des Bonner Dogmatikers zwar auch den Geist, ist jedoch in seiner vollen Bedeutung nie vorrangig ein Gegenstand intellektueller Spekulation, sondern Grundaussage jenes Heils, das uns in ganzer Fülle durch den Gottmenschen Jesus Christus geschenkt ist. Christologie ist wesentlich Soteriologie – dies zeichnet sich ab als die wichtigste Aussage katholischer Dogmatik in der Kontroverse mit dem Modernismus.

<sup>131</sup> Vgl.: W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 281.

<sup>132</sup> Ebd., 281.

<sup>133</sup> Vgl. in dieser Hinsicht besonders: Esser, *Jesus Christus der göttliche Lehrer der Menschheit*. In: *Religion, Christentum, Kirche*, 123–232.

<sup>134</sup> J. Mausbach (1861–1931) seit 1892 Ordinarius für Moral und Apologetik in Münster. – Vgl.: G. Schreiber. In: *LThK 7* (21962) 199–200. – Vgl.: J. Mausbach, *Die Religion und das moderne Seelenleben*. In: *Religion, Christentum, Kirche*, Bd. 1, 21913, 1–134. – Ders., *Die Kirche und die moderne Kultur*, Ebd., Bd. 3, 21914, 165–391.

<sup>135</sup> N. Peters (1863–1938), Prof. für alttestamentliche Exegese in Paderborn. – Vgl.: O. Schilling. In: *LThK 8* (21963) 316. – N. Peters, *Die Religion des alten Testaments in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients*. In: *Religion, Christentum, Kirche*, Bd. 1, 21913, 637–806. – Vgl.: Ders., *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung*, Paderborn 1905. – Ders., *Bibel und Naturwissenschaft*, Paderborn 1906. – Ders., *Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht*, Paderborn 1907. – Ders., *Die Wahrheit der hl. Schrift nach den Anschauungen der neueren katholischen Exegese*. In: *Hochland* (1907) 276–295.

<sup>136</sup> F. Tillmann (1874–1953) habilitierte sich 1908 für neutestamentliche Exegese, 1913–1939 Prof. für Moraltheologie in Bonn. – Vgl.: P. Hadrossek. In: *LThK 10* (21965) 196. – W. Schöllgen. In: *Bonner Gelehrte*, 94–104. – Vgl.: F. Tillmann, *Der Menschensohn*, Freiburg 1907. – Ders., *Die Quellen des Lebens Jesu*. In: *Religion, Christentum, Kirche*, Bd. 2, 1–122.

<sup>137</sup> Vgl. u. a.: Esser. In *Religion, Christentum, Kirche*, 150.