

Das Christudogma der Alten Kirche und das neutestamentliche Christusbild

Von Basil Studer OSB

Man geht wohl in der Annahme nicht fehl, daß die Christusfrage gegenwärtig weniger große Wellen schlägt als noch vor fünfzehn, zwanzig Jahren. Gott, das Gemeinsame aller Religionen, die Erhaltung der Schöpfung und die gemeinsamen sozialen Aufgaben der christlichen und nicht-christlichen Konfessionen beschäftigen die Theologen und jene, welche sich als solche ausgeben, bei weitem mehr als die Frage, ob Jesus von Nazareth als der Sohn Gottes anzusehen ist. Trotzdem kommt, wer sich als Christ bekennt, nicht darum herum, sich zu fragen, was uns heutigen Menschen Jesus Christus zu bedeuten hat. Dabei sieht er sich im besonderen mit der Frage konfrontiert, wie weit das, was die Christen der ersten Jahrhunderte als gemeinsamen Christusglauben rezipierten und was noch heute weitgehend die Grundlage der christlichen Bekenntnisse bildet, mit dem Christusbild des Evangeliums übereinstimmt.

Um auf diese spezielle Frage antworten zu können, ist es vorerst nötig, einige Begriffe abzuklären, welche die ganze Problematik bestimmen. Erst auf Grund dieser Vorüberlegungen wird es möglich sein, das Verhältnis der altkirchlichen Orthodoxie zur apostolischen Überlieferung, wie sie sich in den vier Evangelien und den anderen neutestamentlichen Schriften niedergeschlagen hat, näher zu umschreiben. Zum vollen Verständnis dieser Konfrontation soll dann abschließend die Bedeutung des altkirchlichen Christusglaubens für die damalige und die heutige Zeit herausgestellt werden¹.

I. Vorüberlegungen

1. Das kirchliche Dogma als Abgrenzung des kirchlichen Glaubens

Offensichtlich stellt die vor allem von den Konzilien und Synoden festgelegte Glaubenslehre der Alten Kirche eine Verengung gegenüber der biblischen Botschaft von Jesus Christus dar. Aus der Fülle der in den neutestamentlichen Schriften gemachten Aussagen über den Herrn und Heiland der Menschen wurden nur jene herausgegriffen, welche für das die Gemeinden im Glauben zusammenhaltende Bekenntnis als wichtig erschienen. Dabei begnügte man sich weitgehend mit einer Sprachregelung. Man suchte, das gemeinsame Glauben sprachlich so zu fassen, daß keine wichtige Aussage aus der Fülle des apostolischen Erbes in Frage gestellt wurde. Diese inhaltliche und formale Verengung besaß allerdings ihre Wurzeln in der apostolischen Überlieferung selbst. In dieser hatten sich

¹ Die Eigenart dieses Essai legt es nahe, die Anmerkungen auf das Nötigste zu beschränken. Die fraglichen Textbelege und die weiteren bibliographischen Angaben können in meinem Buch »Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche« (Düsseldorf 1985) leicht eingesehen werden.

bereits gewisse Christustitel, wie Jesus-Christus, Herr, Sohn Gottes, Erlöser sowie gewisse Bekenntnisformeln, wie »Jesus als den Herrn bekennen und glauben, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hat« (Röm 10,9) oder »bekennen, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist« (1 Joh 4,2), durchgesetzt. Doch gingen die nachapostolischen Gemeinden in der Auswahl der als grundlegend angesehenen Daten der Christusverkündigung und damit in deren Verengung immer weiter, bis man schließlich das Evangelium von Jesus Christus in der dogmatischen Formel von den zwei Naturen in der einen Person auf einen Nenner brachte. Diese sicher verengende Entwicklung versteht sich am besten von der Schutzfunktion her, welche einem kirchlichen Bekenntnis zukommt. Es geht nämlich in einem solchen nicht darum, den gemeinsamen Glauben in seinem ganzen Reichtum zur Darstellung zu bringen, sondern ihn vielmehr kurz und bündig zusammenzufassen und ihn damit von allem abzugrenzen, das seine Tragweite in Frage stellen könnte. Nicht umsonst wurde es Übung, das positiv formulierte Bekenntnis mit den sog. Anathematismen zu sanktionieren².

2. Die dogmatischen Entscheidungen betreffen die Person Christi.

In den verschiedenen Bekenntnissen, welche in der Tauf liturgie verwendet oder auch für die Propaganda des christlichen Glaubens und für die theologische Reflexion herangezogen wurden, kommt jeweils das ganze Heilswerk Christi zur Sprache. Soweit man indes solche Bekenntnisformen auf der synodalen Ebene übernahm, um damit den rechten, für alle Kirchen verbindlichen Glauben festzulegen, setzte man die Schwerpunkte auf die Person Christi oder auch des Heiligen Geistes. Die Soteriologie hingegen wurde kaum thematisiert³. Das Heilswirken Christi und des Heiligen Geistes treten nur soweit ins Blickfeld, als damit ihre persönliche Eigenart abgeklärt werden. Man bemühte sich nicht einmal, das Christusbild, soweit es in den zeitgenössischen Gemeinden rezipiert worden war, umfassend zur Darstellung zu bringen. Es fand also eine weitere Verengung der biblischen Botschaft statt.

3. Die hellenistische Form des antiken Christus-Dogmas

Wie allgemein bekannt ist, griff das Konzil von Nizäa (325) in seiner Definition des Verhältnisses des eingeborenen Sohnes zu seinem Vater auf technische Ausdrücke zurück, wie »aus dem Wesen des Vaters«, »wesensgleich«, »Wesen« und »Hypostase« (DS 125 f). Ebenso steht fest, selbst wenn es nicht immer genügend beachtet wird, daß die christologischen Auseinandersetzungen, welche um 360 einsetzten und bis ins 7. Jahrhundert andauerten, weitgehend nur eine Diskussion über die christologische Ver-

² Vgl. die Anathematismen von Nizäa: DS 126; von Konstantinopel: DS 151, und Chalcedon: DS 303. Das Konzil von Ephesus begnügte sich sogar mit der bloßen Verdammung des Nestorius. — Vgl. zur negativen Ausrichtung der Konzilsbeschlüsse H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979), 26–34, sowie B. Studer, Gott, 288.

³ Es ist bezeichnend, daß im Enchiridion symbolorum (DS) unter dem Stichwort *Soteriologia* (E 4/5), von den Hinweisen auf die in den Symbolen angeführten Heilsereignisse und auf die Notwendigkeit der *gratia Christi* abgesehen, nur wenige Zeugnisse aus der Alten Kirche angegeben werden. Vgl. dazu auch B. Studer, Zur Soteriologie der Kirchenväter: HDG III, 2a (Freiburg 1978), 56 ff.

wendung dieser zuerst für die Trinitätslehre erarbeiteten Ausdrücke war⁴. Es ist jedoch nicht weniger offensichtlich, daß die sog. Hellenisierung der christlichen Botschaft nicht erst im zweiten Jahrhundert begonnen hat⁵. Das Christentum ist vielmehr auf dem hellenistischen Mutterboden der Kaiserzeit entstanden. Im Hintergrund der apostolischen Überlieferung, welche uns nur in griechisch abgefaßten Schriften zugänglich ist, steht die hellenistisch geprägte Übersetzung der alttestamentlichen Schriften. Paulus, in dessen Briefen das Christentum zuerst literarisch faßbar erscheint, war ein Jude der griechischen Diaspora. Ähnliches gilt von den Verfassern der johanneischen und den anderen neutestamentlichen Schriften. Die »hellenistischen Weichen« waren also gestellt, ehe die griechischen Apologeten, die christlichen Gnostiker und die alexandrinischen Theologen begannen, die theologischen Ansätze der Frühzeit zu entfalten, und damit die dogmatischen Entscheidungen des vierten und fünften Jahrhunderts vorbereiteten. Die Vorentscheidungen für eine technische Formulierung der Glaubensbekenntnisse waren somit schon von Anfang an gefallen.

4. Innerkirchliche Vorentscheidungen

Für das rechte Verständnis der Entwicklung der kirchlichen Lehre ist schließlich nicht zu übersehen, daß in den ersten hundert Jahren des Christentums, von den »Logia des Herrn« abgesehen, ausschließlich die alttestamentlichen Schriften, und zwar, wie gesagt, in ihrer griechischen Version, als »biblische Autorität« galten. So lag es nahe, daß die ersten Christen ihre Vorstellungen von der Übertreffenheit Jesu, wie sie von diesem selbst bezeugt worden war, aus jenen für sie kanonischen Schriften übernahmen. Dabei lieferten ihnen die Weisheitsbücher, welche am meisten vom griechischen Geist geprägt waren, die wichtigsten Begriffe und Denkformen. Das bedeutet konkret, daß man die Präexistenz Christi im Anschluß an die Kosmologie der jüdischen Weisen zum Ausdruck brachte, wie das im übrigen schon die deuteropaulinischen und johanneischen Schriften getan hatten. Gerade diese kosmologische Ausrichtung der Christologie mußte früher oder später notwendig zu einer Konfrontation mit dem Weltbild der griechischen Philosophen führen. Diese Auseinandersetzungen wiederum bildeten den Ansatz des Konzils von Nizäa, das den »eingeborenen Sohn« eindeutig auf die Seite des allmächtigen Schöpfers stellte und damit die weitere christologische Lehrentwicklung entscheidend bestimmte. Mit anderen Worten, nicht die griechische Philosophie als solche, sondern die bereits hellenistisch orientierte Weisheit des Judentums muß als Ausgangspunkt der hellenistisch ausgerichteten Christologie der Alten Kirche betrachtet werden⁶. Die Wurzeln des antiken Christusglaubens sind demnach im griechischen Mutterboden des Evangeliums selbst zu suchen.

⁴ Vgl. B. Studer, *Gott*, 141 ff; 219–223; 232–237; 276–283.

⁵ Vgl. dazu bes. M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, und andere Studien desselben Autors.

⁶ Vgl. bes. die Exegese von Spr 8, 22.

5. Methodologische Konsequenzen

Aus den bisher gemachten Vorüberlegungen ergibt sich vorerst, daß es unrichtig wäre, den dogmatisch festgelegten Glauben der Alten Kirche unbedacht mit dem Christusbild des Evangelium zu vergleichen. Um gerecht urteilen zu können, müßte man vielmehr auf der gleichen Ebene bleiben, Christusbild mit Christusbild, Bekenntnisformeln mit Bekenntnisformeln einander gegenüberstellen. Die frühchristlichen Dogmen brachten nämlich nicht den ganzen Christusglauben ihrer Zeit und noch weniger das ganze damalige Christusbild zum Ausdruck.

Natürlich ist es berechtigt, die christologische Problematik auf die Frage einzuschränken, wie weit die diesbezüglichen dogmatischen Entscheidungen der Konzilien und Synoden den Gegebenheiten der apostolischen Überlieferung konform sind, wie weit sie sie vereinfachen, wie weit sie vielleicht ihre Linien ausziehen. Doch bei dieser verengten Fragestellung sind auf jeden Fall zwei Dinge zu beachten. Einmal versteht man diese dogmatischen Entscheidungen nicht außerhalb ihres kerygmatischen und pastoralen Kontextes. Man darf auf keinen Fall sich mit den lehramtlichen, im *Enchiridion symbolorum* verzeichneten Zeugnissen zufrieden geben. Wenn einer z.B. die Tragweite des *Tomus ad Flavianum* Leos I. verstehen will, muß er sich mit den Predigten dieses römischen Bischof und seiner Zeitgenossen vertraut machen. Andererseits ist zu bedenken, daß das Christusbild, wie es in den verschiedenen Gemeinden der Alten Kirche verkündet und gelebt wurde, auch alle späteren Auslegungen der christologischen Texte der Bibel bis auf den heutigen Tag orientiert hat. Die christologischen Vorstellungen, welche im Hintergrund der modernen Exegese stehen, enthalten sicher noch Züge, welche ohne die im vierten und fünften Jahrhundert entstandenen Liturgien von Weihnachten, Epiphanie und Christi Himmelfahrt nicht denkbar wären. Ebenso muß dabei mit dem Einfluß der frühchristlichen bildlichen Darstellungen des Kreuzes und der Herrlichkeit des Weltenherrschers rechnen. Die biblischen Themen der Rechtfertigung, der Versöhnung und des wundersamen Tausches, welche noch heute die Theologen erwärmen können, fänden ohne die Übermittlung und ohne die Anstöße der Kirchenväter nicht das gleiche Interesse⁷. Mit einem Wort, die Beurteilung des Christusbildes des Evangeliums, an welcher die dogmatischen Entscheidungen der Alten Kirche gemessen werden sollen, ist selbst wiederum weitgehend durch das Christusbild der Alten Kirche bedingt. Allein mit diesen Reserven also können wir an die Frage herantreten, welche uns hier speziell interessiert.

⁷ Vgl. etwa R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, und die anderen Studien des gleichen Autors.

II. Wie weit entspricht das Christudogma der Alten Kirchen dem Evangelium von Jesus Christus?

Ohne Zweifel darf der Glaube von Chalcedon (451) als Ende der ersten christologischen Kontroversen angesehen werden⁸. Wie wohl bekannt ist, steht im Vordergrund dieses von den Synodalen zuerst verweigerten, aber von der kaiserlichen Autorität geforderten schriftlichen Christus-Bekenntnisses die Aussage, wonach unser Herr Jesus Christus sowohl dem Vater wie uns gleichwesentlich ist⁹. Dieses Bekenntnis zur doppelten Gleichwesentlichkeit war die logische Folge des Glaubens an die doppelte Geburt Christi, an seine ewige Geburt aus dem Vater und an seine zeitliche Geburt aus Maria¹⁰. Modern ausgedrückt, ist damit ausgesprochen, daß Jesus Christus sowohl mit Gott als auch mit den Menschen solidarisch ist, sich auf der Seite Gottes als auch auf der Seite der Menschen befindet und damit gut steht für Gott und für die Menschen¹¹.

Diese doppelte Solidarität Christi entspricht m. E. im besonderen den zwei Themen, welche bekanntermaßen das Evangelium von Jesus Christus beherrschen. »Mit Gott solidarisch sein« hat seine Wurzeln in der »Gottes-Reich-Predigt« Jesu, »mit den Menschen solidarisch sein« gibt seine Identifizierung mit dem Gottesknecht wieder.

Wenn man nun Jesus absprechen wollte, sich mit dem Gottesknecht des Jesaja gleich gesetzt zu haben, stände noch immer fest, daß mindestens die nachösterliche Gemeinde diese Identifizierung vorgenommen hat. Auf jeden Fall haben wir heute keine Schwierigkeit, diese Gleichsetzung mit dem Gottesknecht, der unsere Schwächen auf sich genommen hat, als die Solidarität Jesu mit uns allen zu verstehen. Für uns war er nicht nur im vollen Sinn Mensch und nicht bloß ein Glied der Menschheitsfamilie, sondern auch der Mensch für die Menschen¹². Im Vorfeld von Chalcedon hingegen fiel es manchen Christen schwer, sich voll in diese Perspektive zu stellen. Überzeugt von seiner jungfräulichen Geburt und damit von seiner Gottessohnschaft, hatten sie Schwierigkeiten in Christus einen uns in allem gleichen Menschen zu sehen. Gerade das aber wollte das Konzil mit seiner Formel »uns wesensgleich« klar herausstellen. Es ist denn auch beachtlich, daß die sonst wenig biblisch formulierte *Ekthesis* gerade im Zusammenhang damit auf den Hebräerbrief anspielt (Hebr 4, 15); bringt doch speziell dieser Brief die Gleichwesentlichkeit mit uns am stärksten zum Ausdruck¹³.

⁸ Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg 1979), 751–775, mit dem Hinweis auf K. Rahner, Chalcedon — Ende oder Anfang?: Chalcedon III (Würzburg 1954), 3–49.

⁹ DS 301: erster Teil der Ekthesis.

¹⁰ Vgl. das Ende von DS 301. Dazu B. Studer, *Consubstantialis Patri — consubstantialis matri*: REtAug 18 (1972) 87–115.

¹¹ Vgl. als Illustration dieser Gleichsetzung von Konsubstanzialität und Solidarität mein Kapitel über die Christologie Leos des Großen: Soteriologie 200–212.

¹² Vgl. etwa R. Schwager, Jesus im Heilsdrama, 216–220.

¹³ Vgl. Hebr 2, 8–18, bes.: »und deshalb mußte er in allem den Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester im Dienst vor Gott, um die Sünden des Volkes zu sühnen.« — Dazu R. A. Greer, *The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, Tübingen 1973. Zu den S. 79–87 zitierten Texten könnte man noch hinzufügen: Ep. ad Epictetum 5–9: PG 26, 1057B–1065B.

Die Gleichwesentlichkeit Christi mit Gott hingegen, welche um 450 von den meisten Christen ohne weiteres angenommen wurde, ist vielen Christen von heute ein Problem geworden. Man anerkennt wohl ohne allzu große Schwierigkeiten, daß das von Jesus verkündete Reich Gottes mit seinem Wirken, ja mit seiner Person zusammenfiel¹⁴. Noch weniger wird bestritten, daß schon die apostolischen Gemeinden den Kyrios-Titel damit in Zusammenhang brachten¹⁵. Vor allem lassen sich die Aussagen Jesu über das Gericht durch den Menschensohn nicht übersehen (vgl. Mt 13,41 ff), welche schon Paulus im 1. Korintherbrief theologisch mit den Worten zusammengefaßt hat: »Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15,28)¹⁶. Doch die damit ausgesprochene Solidarität Jesu mit Gott wird wie schon in der Zeit vor der endültigen Rezeption des nizänischen Glaubens verschieden gedeutet¹⁷. Die einen betrachten Christus einfach als die Offenbarung des Vaters oder als den uns mit sich versöhnenden Gott. Doch wie kann man diese undifferenzierte Gleichsetzung Christi mit Gott aufrecht erhalten, wenn man den Karfreitag ernst nimmt, an dem sich der Sohn dem Willen des Vaters anheimstellte, ihm gehorsam war bis zum Tod? Muß man eine solche Identifikation im Hinblick auf die von den Evangelien berichtete Agonie Jesu am Ölberg nicht zusammen mit dem Christen um 200 ausschließen, welche sie als Patripassianismus gebrandmarkt haben? Andere wiederum, vielleicht die Mehrzahl von jenen, welche mit dem nizänischen Glauben wenig anzufangen wissen, sehen in Jesus nur einen Propheten, wohl solidarisch mit Gott, aber dennoch nur einen von Gott gesandten Menschen. Doch wie kann man ein solche Deutung, die man früher als Adoptionismus kennzeichnete, mit dem Anspruch Jesu vereinen, mit Gott auf ganz eigenartige Weise verbunden zu sein, in ihm auf ganz andere Art den Vater zu sehen? Zum mindesten müßte man historisch erklären, wie die ersten, vom jüdischen Monotheismus durchdrungenen Christen spätestens zwanzig Jahre nach dem Tod Jesu dazu kamen, seinen Namen anzurufen¹⁸.

Es sollte also klar geworden sein, daß die Hauptaussage des Christus-Bekenntnisses von Chalcedon zwei grundlegenden Themen des NT entspricht, der Reich-Gottes-Predigt Jesu und der wohl auf Jesus selbst zurückgehenden Gottesknecht-Theologie. Man kann sich außerdem auf eine ganze Reihe von Texten berufen, welche in bekennender Art einen gewissen Dualismus in der Person Jesu aussprechen, ihn als »göttlich« und »menschlich« hinstellen¹⁹.

1. Der eine Christus.

Zusammen mit der Verschiedenheit der zwei Naturen, aber mehr sekundär, bekannte sich das Konzil von Chalcedon auch zur Einheit der Hypostase Christi. Obgleich es näm-

¹⁴ Vgl. etwa R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, bes. 65 ff.

¹⁵ Vgl. etwa die Anmerkung zu Mt 4, 17 in »Neue Jerusalem Bibel« (Freiburg 1985), 1382 f.

¹⁶ Vgl. O. Cullmann, *Die Christologie des NT* (Tübingen³ 1963), 169–186.

¹⁷ Vgl. zur Geschichte der patristischen Exegese dieses Textes E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*, Tübingen 1971.

¹⁸ Vgl. besonders die Anrufung *maranatha*. Dazu O. Cullmann, *Christologie* 214–222, mit der Erklärung von 1 Kor 16,22.

¹⁹ Vgl. u. a. 1 Kor 2,8; 2 Kor 8,9; Röm 1,3 f (alle drei Texte um 56); Eph 1,3–10; Hebr 2,5–10.

lich in erster Linie beabsichtigte, den von Leo und anderen als Monophysitismus taxierten Irrtum des Eutyches zu treffen, tat es dies im Anschluß an die von Cyrill 431 präsierte Bischofsversammlung, welche die als zu dualistisch beurteilte Christologie des Nestorius verurteilt hatte. Gleichzeitig berief es sich allerdings auch auf die 433 zwischen Cyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien zustande gekommene Einigung²⁰. Nach der neuesten Forschung steht selbst fest, daß Basilius von Seleucia in der endgültigen Fassung der *Ekthesis* im Sinne von Cyrill die Aussagen von der Einheit Christi noch verstärkt hat²¹. Tatsächlich wird darin nicht nur dreimal auf den »einen Sohn und Herrn Jesus Christus« hingewiesen. Es wird darin auch ausdrücklich zusammen mit dem »Unvermischt« und dem »Ungetrennt« der beiden Naturen die Einheit der Person und der Hypostase ausgesprochen²². Als nach dem Konzil dessen Glaubensbekenntnis von verschiedener Seite als nestorianisch angefochten wurde, wurde es selbst nötig, die Einheit der Person Christi noch stärker zu betonen²³. Das zeigt sich besonders klar in den nach 451 verfaßten Briefen und Predigten Leos I., in denen die *via media*, die Abgrenzung sowohl Eutyches als auch von Nestorius ausdrücklich herausgestellt wird²⁴.

Die Frage nach der Einheit Christi nun, auf welche das Konzil von Chalcedon 451 eine grundsätzliche Antwort gab und auf welche man in der durch das 2. Konzil von Konstantinopel (553) abgeschlossenen Rezeption des chalcedonensischen Glaubens mit der Definition der hypostatische Union antwortete, war erst um 360 gestellt worden, als Apollinaris von Laodicäa von der einen Natur und der einen Hypostase des menschengewordenen Logos sprach²⁵. Zuvor hatte zwar Irenäus die Formel vom »einen und demselben Christus« geprägt. Ebenso hatte Origenes die innige Einigung der präexistenten Seele Jesu mit dem Logos mit Hilfe des Bildes vom durchglühten Eisen zu erklären versucht. Doch die Einheit Christi als Einigung in einer Hypostase war nicht diskutiert worden. Eine solche Fragestellung war denn auch erst möglich geworden, als man anfang, auf Grund der zwei Geburten von zwei Naturen zu sprechen. Dennoch wurzelt selbst diese Auffassung vom einen Christus, der sowohl mit Gott als auch mit den Menschen solidarisch ist, in der apostolischen Überlieferung.

Es seien dazu nur die beiden von den Kirchenvätern unzählige Male zitierten Zeugnisse, der Christus-Hymnus aus dem wohl zwischen 53 und 56 verfaßten Brief an die Philipper und der Johannes-Prolog, angeführt²⁶. In jenem aus der Tradition übernommenen Lied spricht Paulus von Christus Jesus, »der als er in Gottes Gestalt war, es nicht für

²⁰ Vgl. DS 300, mit der Einleitung zur *Ekthesis*. Dazu B. Studer, *La recezione del concilio di Efeso = Studia Ephemeridisi »Augustinianum«* 31 (Roma 1990), 427–442.

²¹ Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus I, 755–759*, der A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine: RThLouv 7 (1976) 3–23*, 155–170, folgt.

²² DS 303; zweiter Teil der *Ekthesis*.

²³ Vgl. dazu außer den weiteren Bänden von A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vor allem L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980.

²⁴ Vgl. bes. ep. 124 (a. 453), welcher in ep. 165 (a. 458) erweitert übernommen wird, sowie serm. 28,5 aus dem Jahre 452. — Wie ep. 28 können auch diese beiden Briefe nur von den gleichzeitig gehaltenen Predigten her voll verstanden werden. Dabei sind in erster Linie die Predigten im Umfeld von ep. 124 zu beachten (vgl. die chronologische Tafel in CChL 138, CXCV); denn ep. 165 bildet nur eine zweite Auflage von ihm.

²⁵ Vgl. B. Studer, *Soteriologie*, 179 ff, mit der dort verzeichneten Literatur.

²⁶ Zur Bedeutung dieser zwei Texte in der patristischen Tradition vgl. u. a. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

einen Raub hielt, wie Gott zu sein, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechts Gestalt annahm und den Menschen ähnlich wurde« (Phil 2, 5 ff). Er unterscheidet also zwei Gestalten, jene, die Gott, und jene, die dem Knecht zusteht. Er tut dies gewiß noch nicht im Sinn der Unterscheidung der in zwei Ursprüngen begründeten Naturen. Es ist jedoch beachtlich, wie er damit zwei Dinge, das in der Gestalt Gottes und das in der Gestalt des Menschen Sein, von einem einzigen Subjekt aussagt. Er nahm damit die Form der christologischen Aussage voraus, welche man im Symbol von Nicäa, in der von diesem bestimmten antiochenischen Theologie und schließlich in der *Ekthesis* von Chalcedon wiederfindet.

Im Prolog des Johannes-Evangeliums begegnet man einer Doppelaussage anderer Art. Es heißt dort vom Logos, daß er Gott bei Gott war und dann Fleisch geworden ist. Der Kontext läßt keinen Zweifel darüber, daß mit dem Logos Jesus Christus gemeint ist (Joh 1, 17). Dieser wird zudem als der »einzig Sohn« bezeichnet, »der im Schoß des Vaters ist« (Joh 1, 18). Doch in den ersten Versen des Prologs, welche man auch als Hymnus betrachten kann, ist nicht Jesus Christus, sondern der Logos Subjekt. Der Ausgangspunkt der von oben nach unten verlaufenden Bewegung wird also noch eindeutiger in Gott, genauer in den »Gott beim Gott« verlegt²⁷. Damit war der Ansatz der alexandrinischen Theologie gegeben, welche schon in dem der chalcedonensischen *Ekthesis* zugrunde liegenden Unionsymbol von 433 zur Geltung kam, in der endgültigen Fassung des Glaubens von 451 verstärkt wurde und sich erst recht in dessen Rezeption im sechsten Jahrhundert voll durchsetzte.

So ist es nicht übertrieben festzustellen, daß das Interesse an der einen Person Jesu Christi und die Art und Weise ihre Einzigkeit auszudrücken in der apostolischen Überlieferung verwurzelt sind. Selbst wenn die Frage des einen Christus auf der Ebene seines göttlichen und menschlichen Seins erst spät gestellt worden war, war die Grundlage für die Antwort auf sie von Anfang an gelegt worden²⁸.

III. Zusammenfassende Erwägungen.

Das Bekenntnis zum einen sowohl mit Gott als auch mit den Menschen solidarischen Sohn und Herrn im Glauben von Chalcedon darf also mit Recht als echte Reinterpretation des Evangeliums von Jesus Christus angesehen werden. Ohne Zweifel stellt diese Grundaussage der damaligen Orthodoxie eine Reduktion der biblischen Botschaft dar. Es wurde darin nur ausgesprochen, was damals in Frage gestellt erschien, was man jedoch für den gläubigen Zusammenhalt aller Kirchen als unbedingt notwendig erachtete. Die soteriologische Bedeutung der über die Person Jesu gemachten Aussagen, wie sie besonders in der Verkündigung vor den Gläubigen zum Tragen kommt, wurde hingegen weiter

²⁷ Es ist wohl zu beachten, wie schon hier die Spannung zwischen Gott, bei dem ein anderer ist, und diesem, der auch Gott ist, erscheint, welche den Kirchenvätern und schließlich allen Theologen bis heute viel zu schaffen machte.

²⁸ Vgl. auch die bekenntnisartigen Texte von 1 Kor 8, 6: »So gibt es doch für uns nur einen Gott, den Vater von dem alle Dinge sind und wir zu ihm, und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn«; Eph 4, 5: »ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller«.

nicht entfaltet. Das Geheimnis der Person Christi selbst wurde auf dem Hintergrund der damaligen von der neuplatonischen Philosophie geprägten Anthropologie gesehen²⁹. Für eine tiefere Erfassung des Innenlebens Jesu, seines Gehorsams, seiner Anfechtungen sowie vor allem der innersten Wurzel seiner Offenheit für Gott bestand jedoch wenig Interesse. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß das Wenige, was im Glauben von Chalcedon ausgesprochen wird, eine ganze Reihe von zentralen Themen des Evangelium zusammenfassend wiedergibt. Es geht darin, wie die zeitgenössische Verkündigung ohne weiteres bestätigt, weitgehend darum, die Tragweite jener biblischen Zeugnisse, welche als grundlegend erachtet wurden: den Hymnus des Philipperbriefes, den Johannes-Prolog, gewisse von Johannes überlieferte Worte Jesus, wie Joh 10,30 oder 14,28, den Bericht über die Agonie Jesu (Mt 26,36–46 par.) auf dem Hintergrund der schon im NT als prä-existente³⁰ und von Nicäa als solche dogmatisch definierte Sohnschaft Christi, genauer zu bestimmen³¹.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob es berechtigt war, die apostolische Verkündigung so auf die Person Jesu zu konzentrieren und dabei diese Person in die Ordnung der Schöpfung und in den Verlauf der Geschichte einzuordnen. Dazu sind indes zwei Dinge zu vermerken. Einmal muß es jeder Zeit zugestanden werden, die eigenen Fragen an das Evangelium heranzutragen und diese Fragen auch von den eigenen Anschauungen und Erfahrungen her zu beantworten. Weiter ist nicht zu übersehen, daß gerade unter den christologischen Haupttexten des NT sich solche befinden, welche vorwiegend sich mit der Frage befassen, wer und was Jesus Christus gewesen ist³². Es ist darum nicht verwunderlich, daß die moderne Exegese wie schon Origenes und seine Schüler den Christus-Titeln große Aufmerksamkeit geschenkt hat³³. Es ist also den frühchristlichen Gemeinden keineswegs zu verargen, daß sie in ihren Glaubensbekenntnissen nicht nur aufgezählt haben, was Christus für uns getan hat, sondern auch und vor allem herausgestellt haben, was er selbst ist und für uns geworden ist³⁴.

Man kann sich jedoch auch fragen, ob wir die Frage nach der Person Jesu Christi in ähnlicher Weise noch heute stellen dürfen und sollen. K. H. Ohlig antwortet darauf mit

²⁹ Vgl. F. Gahbauer, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon*, Würzburg 1984.

³⁰ Vgl. Kol 1,14 f; Joh 1,18; 1 Joh 4,9; Hebr 1,2. — Dazu O. Cullmann, *Christologie*, 281–213.

³¹ Bei der Erklärung der Geschichte der Trinitätslehre und der Christologie der Alten Kirche kann man die Tatsache kaum überschätzen, daß das Verhältnis von Gott und Jesus von Anfang an vorzüglich mit dem Bild Vaterschaft — Sohnschaft ausgedrückt wurde und diese Art davon zu sprechen auch in den Taufglauben einging, wie er schon in Mt 28,19 bezeugt wird. Tatsächlich bildete die Aussage, daß Jesus der Sohn Gottes ist, den Katalysator für die ganze frühchristliche Lehrentwicklung. Leider wurde jedoch das Verhältnis von Vater und Sohn zuerst zu einseitig in einem kosmologischen Rahmen (*per quem omnia facta sunt*) bestimmt, während das Ostergeschehen (Annahme des Gehorsams des Sohnes durch den Vater) zu wenig beachtet wurde. Immerhin hob schon Augustinus die Spannung zwischen diesen zwei Arten, das Verhältnis von Vater und Sohn zu sehen, dahin auf, daß er den Gehorsam des einzigen Gerechten in seiner ewigen Sohnschaft verankerte. Vgl. dazu B. Studer, *Gott*, 218 f.

³² Außer auf die schon zitierten Texte: Phil 2,5–11; Joh 1,1–18, Hebr 1–2, sei verwiesen auf 1 Kor 1,11–31; Röm 9,4–17, sowie auch auf das Hauptanliegen des Markus-Evangeliums.

³³ Vgl. die reiche Bibliographie von A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 16 f.

³⁴ Vgl. etwa die Symbole der zweiten Antiochenischen Synode vom Jahre 341 bei A. Hahn–G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, nn. 153–156.

einer Unterscheidung³⁵. Er stellt nämlich den judenchristlichen die hellenistischen Überlieferungen gegenüber. Nur innerhalb von diesen läßt sich nach ihm die Gottheit Jesu vertreten. Selbst wenn sie schon zwanzig Jahre nach dem Tod Jesu zur Geltung kamen, kommt ihnen indes kein transkultureller Wert zu, und kann demgemäß ihre Übernahme heute nicht mehr von allen Menschen, sondern nur von jenen, erwartet werden welche irgendwie im griechisch-römischen Kulturraum stehen³⁶. In dieser Auffassung werden indes zwei Gegebenheiten zu wenig berücksichtigt. Einmal ist die Entfaltung des christlichen Denkens von Anfang in die hellenistische Kultur der Kaiserzeit eingebettet. Jedenfalls ist uns heute die vorgriechische Verkündigung, wenn es eine solche in reinem Zustand gegeben hat, nicht mehr zugänglich. Auf der anderen Seite, und das ist entscheidend, ist man bei der Annahme dieser Entscheidung gezwungen, für die ersten zwanzig Jahre nach dem Tod Jesu eine ungeheure geistige Entwicklung der ersten Christen zu postulieren. Doch eine solche Hypothese widerspricht offensichtlich den Grundgesetzen einer religiösen Gemeinschaft. Die apostolischen Gemeinden hätten das Aufkommen von Ideen, welche überhaupt keinen Rückhalt in der Verkündigung Jesu hatten, nicht verkraften können. Sie wären unweigerlich auseinander gefallen³⁷. Kurz, jene Unterscheidung zwischen den transkulturellen judenchristlichen und den nicht-transkulturellen griechischen Soteriologien wirft mehr Probleme auf, als sie erklärt.

Gewiß wird man heute die Frage nach der Person Jesu Christi anders stellen und beantworten als vor 1600 und mehr Jahren. Doch ein denkender Christ kommt um diese Frage nicht herum. Er muß sich irgendwie fragen, was mit dem Sohn Gottes des Evangelium gemeint ist. Wenn er indes sich mit den Vätern und Müttern im Glauben verbunden fühlt oder wenigstens in weiser Bescheidung aus der Geschichte lernen will, wird er in seiner Suche nach dem Sinn des Evangeliums von Jesus Christus auch offene Ohren für die Christus-Verkündigung der Alten Kirche haben. Oder sind wir wirklich in unserem Denken und Erleben so verschieden von den Gläubigen der ersten Jahrhunderte, daß wir ganz anders vor Christus stehen, von dem es heißt, »Jesus Christus ist gestern und heute derselbe und in Ewigkeit« (Hebr 13, 8)? Eines kann uns jedenfalls Leo I., stellvertretend für die anderen Kirchenväter, mitgeben. Wir dürfen uns nicht damit begnügen, aufrichtig zu glauben, was die Evangelien uns von Jesus Christus erzählen. Mit Hilfe der Gnade des Heiligen Geistes müssen wir vielmehr suchen, den Sinn des Geheimnisses Christi, die *ratio sacramenti*, tiefer zu erfassen. Wenn wir nämlich uns dazu aufschwingen, wird auch uns geschehen, daß wir Gott, die Quelle aller Liebe, demütiger und zugleich inniger lieben³⁸.

³⁵ Vgl. K.H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur (München 1986), bes. 628 ff. Dazu meine Besprechung in *Augustinianum* 30 (1990) 205–221.

³⁶ Vgl. K.H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*, 630: »Historisch und hermeneutisch gewiß kann als »transkultureller Kern« aller Christologien nur herausgearbeitet werden, daß *allen Prädikaten gemeinsam die Aussage ist, daß Jesus Christus der Mittler zwischen (»personalem«) Gott und Mensch ist*. In allem anderen bestehen kulturbedingte Unterschiede, die auch durch die Verpflichtung auf die Tradition nicht eingeebnet werden.«

³⁷ Vgl. dazu die Überlegungen bei R. Schwager, *Jesu im Heilsdrama*. 196–202.

³⁸ Vgl. Leo I., *serm.* 66, 1. — Zur geschichtlichen Einordnung dieser Auffassung von Theologie, vgl. B. Studer, *Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen*: FS M. Pellegrino (Torino 1975). 915–930,