*Gedruckt in:*

Jesus von Nazareth, herausgegeben von Franz Joseph Schierse, Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, 1972, 156-166.

*Zusammenfassung:*

Gemeinschaft mit Gott ist nur so aussagbar, dass der Mensch in die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn aufgenommen ist. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um uns dies in menschlichem Wort zu offenbaren. Sein Gottsein und sein Menschsein bleiben voneinander unterschieden („ohne Vermischung“), sie sind aber durch die Relation der Selbstpräsenz Gottes, die das Personsein des Sohnes ausmacht, miteinander verbunden („ohne Trennung“).

Peter Knauer

**JESUS ALS GEGENSTAND**

**KIRCHLICHER CHRISTOLOGIE**

Nach dem neutestamentlichen Befund kann man Jesus nicht einfachhin mit Gott identifizieren. Vielmehr verweist neutestamentliche „Christologie“ von Jesus weg auf Gott als seinen Vater, während allerdings die neutestamentliche „Gotteslehre“ davon bestimmt ist. daß eben dieser Jesus der Sohn Gottes ist.

Grundsätzlich kann deshalb auch die weitere Entfaltung der Christologie im Lauf der Kirchengeschichte nur auf dem Hintergrund dessen verständlich sein, worum es überhaupt im Glauben an Gott geht.

Jeder Mensch hat schon immer seinen Gott, mag er ihn nennen, wie er will. Die Frage ist nur, ob es auch der rechte Gott ist. Wirklicher Glaube an Gott, also Glaube an den rechten Gott, ist der Gegensatz zu jeder Weise, etwas in der Welt zu vergöttern bzw. unter veränderten Bedingungen daran zu verzweifeln. Sich an irgend etwas in der Welt um jeden Preis klammern, so daß man, wie es heißt, auch „über Leichen geht“, ist das eigentliche Unheil für den Menschen. Denn er läßt sich dann gegebenenfalls zu jeder Unmenschlichkeit erpressen: man braucht ihm nur das zu entziehen, worauf er sich letzten Endes stützt. An den wirklichen Gott glauben heißt, sich auf nichts mehr in der Welt, sondern allein auf ihn als ihren Schöpfer zu verlassen. Nicht als ob einem dann die Welt gleichgültig würde: sie wird erst so zu einem solchen Bild der Gemeinschaft mit Gott, daß ihre Vergänglichkeit dagegen kein Einwand mehr ist. Im Glauben geht es um die Befreiung des Menschen von der Angst um sich selbst, die ihn an seiner Menschlichkeit hindert.

Aber die Möglichkeit solchen Glaubens ist nicht von vornherein selbstverständlich. Gott ist in sich selbst kein Gegenstand menschlicher Erfahrung. Einen Gottesbegriff gibt es nur in der Weise, daß man die eigene Geschöpflichkeit als das von Gott Verschiedene und auf ihn Verweisende begreift; in allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden, sind wir nichts als ein Bezogensein auf eine solche andere Wirklichkeit, daß diese überhaupt nur durch die Restlosigkeit unseres Bezogenseins auf sie bestimmt werden [157>] kann.[[1]](#footnote-1) Die Restlosigkeit unseres Bezogenseins auf Gott bedeutet nun aber, daß man nicht behaupten kann, die Welt sei darüber hinaus der konstitutive Terminus eines Bezogenseins Gottes auf sie. Dies käme nämlich der nachträglichen Leugnung unseres Geschaffenseins aus dem Nichts gleich. Aber wie kann dann Glaube als Gemeinschaft des Menschen mit Gott und damit als gegenseitige Beziehung überhaupt noch sinnvoll ausgesagt werden, wenn Geschaffensein aus dem Nichts das schlechthin einseitige Bezogensein des Geschaffenen auf Gott meint?

Die Bedeutung Jesu besteht darin, daß er gerade auf dem Hintergrund der radikal ernst genommenen Welterfahrung als einer Gotteserfahrung im Modus seiner Abwesenheit („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Mk 15, 34) Glauben verstehbar gemacht hat.

Glauben heißt in christlichem Verständnis, sich von Gott mit einer Liebe geliebt zu wissen, die ihr Maß nicht an einem selbst und nicht am eigenen Wohlbefinden hat, sondern die nur als die gleiche, allein dem Glauben zugängliche Liebe ausgesagt werden kann, in der Gott von Ewigkeit her einem göttlichen Gegenüber zugewandt ist. Denn solange man sich Gottes Liebe als von menschlicher Leistung oder sonstigen irdischen Bedingungen abhängig vorstellt, könnte man sich auf sie genausowenig wie auf sich selbst oder auf irgend etwas anderes in der Welt verlassen und würde mit dieser Vorstellung dem eigenen Geschaffensein aus dem Nichts widersprechen. Ein solcher Gott wäre letzten Endes nur eine ins Unendliche vergrößerte menschliche Selbstprojektion, also Weltvergötterung. Gemeinschaft des Menschen mit dem wirklichen Gott ist nur als Hineingenommensein in ein von Ewigkeit her bestehendes Gegenüber von Gott zu Gott sinnvoll aussagbar. Gott hat keine andere Liebe als seine göttliche, ewige Liebe zu seinem eigenen Sohn, die der Heilige Geist ist. Diese Liebe Gottes, die nicht an der Welt ihr Maß hat und folglich auch nicht an ihr abgelesen werden kann, kann einem nur im Wort mitgeteilt werden und wird nur in der Weise erfahren, daß man sie sich im Glauben gesagt sein läßt.

Dieses Verständnis geht historisch auf den Menschen Jesus zurück (1). Soll es als wahr geglaubt werden, so impliziert es, daß derjenige, von dem es ursprünglich herkommt, selbst als der von Ewigkeit her von Gott ursprünglich Geliebte zu verstehen ist und daß dies sein Personsein ausmacht; [158>] das ist der erst innerhalb des Glaubens selbst (und nicht im voraus dazu) zugängliche Grund des Glaubens. In Jesus Christus wird nichts anderes offenbar als die wahre Wirklichkeit der Welt von Anfang an: nämlich daß sie in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen ist; und umgekehrt würde dieser verborgene Sachverhalt gar nicht wirklich bestehen, wenn er nicht die Notwendigkeit einer Menschwerdung des Sohnes implizierte, in der allein er offenbar werden kann. An Jesus Christus als an den Sohn Gottes glauben heißt somit nichts anderes, als sich mit ihm und um seinetwillen von Gott unendlich geliebt zu wissen (2.1) und dieses Verständnis ihm als einem wirklichen Menschen, also seinem Wort zu verdanken. Denn der Begriff eines Wortes Gottes ist, wenn man bedenkt, daß es Wort nur als menschliches Wort geben kann, abgesehen von einer Menschwerdung Gottes gar nicht endgültig sinnvoll (2.2). Jesus ist deshalb auch nicht nur der geistesgeschichtliche Initiator des christlichen Glaubens, sondern dieser Glaube ist als Anteilhabe an seinem Gottesverhältnis bleibend auf ihn angewiesen. Der Glaube an ihn ist ein Anteilhaben an seinem Geist, durch den er der Kirche gegenwärtig ist (2. 3).

Weil in diesem Glauben selbst unsere Erlösung besteht, können Person und Werk Jesu nur ineins gesehen werden, so daß eine Trennung der Lehre von der Menschwerdung von der Erlösungslehre ein offenbares Mißverständnis ist. Die Bedeutung Jesu für den Glauben ist nicht nur die eines Sittenlehrers oder eines bloßen moralischen Vorbildes, sondern sie besteht darin, daß er durch die Anteilgabe an seinem Gottesverhältnis den Menschen von jener letzten Angst um sich selbst befreit, die ihn sonst daran hindert, wirklich menschlich und im vollen Sinn vernünftig zu sein.

Damit ist bereits die grundlegende Entwicklung kirchlicher Christologie skizziert, wie sie im folgenden mehr im einzelnen darzustellen ist. Geleitet wird diese Entwicklung von der Frage, unter welchen Bedingungen allein die christliche Botschaft verantwortet und damit überzeugend weitergegeben werden kann.

***1 Der Mensch Jesus als Grundvoraussetzung der Christologie***

Die Möglichkeit, den Glauben von einer Illusion zu unterscheiden, in die man sich von sich aus hineinsteigern kann, hängt an der Geschichtlichkeit des Menschen Jesus, auf den sich der Glaube bezieht.

Deshalb setzt kirchliche Christologie mit der Bestreitung des Versuchs ein, Jesus Christus als bloßen Scheinmenschen oder als mythische Personifizierung allgemeiner Vernunftwahrheiten zu interpretieren, auf die man von [159>] selbst verfallen kann. Sie verweist auf das konkrete menschliche Handeln und Leiden, Leben und Sterben Jesu und meint mit dem Bekenntnis zur leiblichen Auferstehung, daß wir es im Glauben mit dem historischen Jesus selbst und nicht nur mit einer Erinnerung an ihn zu tun haben; nicht mit dem, der gekreuzigt war, sondern mit dem, der gekreuzigt ist.

In den Sakramenten kommt wirklich er selbst in Raum und Zeit für den Glauben als der zur Erscheinung, den die ersten Zeugen, die ihn in seinem irdischen Leben gekannt hatten, wiedererkennen konnten.

So schreibt *Ignatius von Antiochien* gegen die frühchristlichen Irrlehrer: „Alles das hat er für uns gelitten, damit wir gerettet werden. Und er hat wirklich gelitten, wie er auch wirklich vom Tod erstanden ist, und nicht, wie einige Ungläubige sagen, er habe nur scheinbar gelitten. Dieses Scheinbar fällt auf sie selbst zurück: so wie sie denken, wird ihnen auch geschehen, weil sie leiblos und gespenstisch sind“ (Smyr. 2).

Die Auffassung des *Doketismus*, die das Leiden Jesu für bloßen Schein ansehen will, wird also als mit einem Glauben unvereinbar angesehen, der sich der Welterfahrung und ihren Leiden stellen will. Im Glauben darf nichts über Jesus ausgesagt werden, was nicht Anhalt am historischen Jesus selbst hat.

***2 Die Glaubensaussagen über Jesus***

Der christliche Glaube entstammt dem hebräisch-aramäischen Sprachraum und beansprucht gleichwohl, jeden Menschen um seines Menschseins willen anzugehen. Das bedeutet, daß die christliche Verkündigung grundsätzlich in jede Sprache und Kultur übersetzbar sein muß, ja daß sie nur so überhaupt erst ihren Reichtum entfalten kann. Aber eine solche Übersetzung ist nur dann sachgemäß, wenn zugleich der Widerspruch des christlichen Glaubens gegen jede Weise, wie sich der Mensch in den verschiedenen Sprachen und Kulturen von sich aus zu verstehen sucht, zur Geltung kommt. Es würde dem Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens  
widersprechen, wollte man seine Berührung etwa mit dem griechischen Denken für ein bedauerliches Mißgeschick halten und am liebsten rückgängig machen; richtig ist nur, daß sich der Glaube nie in ein vorgefundenes Vorverständnis glatt einordnen läßt, sondern immer dieses selbst mitverändert.

*2.1 Nizäa: Die Gottessohnschaft Jesu*

Der Glaube ist das Anteilhaben am Gottesverhältnis des historischen Jesus. Aber in welchem Verhältnis steht Jesus wirklich zu Gott?

Griechische Philosophie war schon vor ihrem Konfrontiertwerden mit biblischer Tradition zum Begriff eines „unbewegten Bewegers“, eines „höchsten, ur-einen Seienden“ und damit zu einer Ahnung von der alles Begreifen übersteigenden Transzendenz Gottes gelangt. Gleichwohl war dieses Verständnis von Transzendenz noch immer das einer »schlechten« Transzendenz, weil man meinte, über die Anerkennung der eigenen Abhängigkeit von Gott hinaus zu einem Begriff von Gott selbst (das „Absolute“) gelangen zu können.

Der *Arianismus* (*Arius* war ein alexandrinischer Priester, + 336) stellte nun den Versuch dar, den christlichen Glauben fugenlos in das griechische Vorverständnis einzufügen, wodurch er jedoch seine Identität verloren hätte. Nach der Lehre des *Arius* schließt es die Transzendenz und Ur-Einheit Gottes aus, von einer Gottessohnschaft Jesu im eigentlichen Sinn seiner Gottgleichheit zu sprechen. Vom Logos als dem Sohn Gottes könne nur so die Rede sein, daß er Gottes erstes und vornehmstes Geschöpf sei, das dann seinerseits alles andere geschaffen habe: „Es gab also eine Zeit, in der es ihn noch nicht gab.“ Selbst wo man im Arianismus einen seit jeher und ohne zeitlichen Anfang existierenden Logos annahm, wurde er noch immer als Geschöpf verstanden.

Die Menschwerdung dieses geschaffenen Logos wurde als die Verbindung zweier geschöpflicher Wirklichkeiten so vorgestellt, daß er sich mit einem menschlichen Leib verbindet und in ihm die Stelle der ausgefallenen menschlichen Seele einnimmt. Das ständig wiederholte Argument des Glaubens gegen eine solche Konstruktion wie auch später gegen den Ähnliches lehrenden apollinarischen Monophysitismus lautete: Wir sind nur dann dem ganzen Menschen nach erlöst, wenn Jesus Christus selbst ein ganzer Mensch ist: „Was nicht aufgenommen ist, ist nicht erlöst.“

Gegenüber dem Arianismus besteht die kirchliche Christologie darauf, daß von Erlösung und Gemeinschaft des Menschen mit Gott überhaupt nur unter der Bedingung sinnvoll die Rede sein kann, daß der Mensch an jener göttlichen Beziehung (dem Heiligen Geist) Anteil gewinnt, in der Gott Vater dem Sohn als seinem eigenen göttlichen Gegenüber zugewandt ist (wobei noch zu klären sein wird, wie sich diese Lehre von einem unannehmbaren Tritheismus, einer Drei-Götter-Lehre, unterscheidet). Anders als in diesem Gegenüber kann kein Geschöpf, und mag es noch so vollkommen sein, mit Gott Gemeinschaft haben.

[161>] Gerade angesichts der vom Arianismus mit Recht betonten Transzendenz Gottes kann Erlösung also nur in einem trinitarischen Gottesverständnis ausgesagt werden. Deshalb erklärt das Konzil von Nizäa (325): „Wir glauben ... an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, aus dem Vater gezeugt als der Einziggeborene, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, wesensgleich dem Vater; durch ihn ist alles geworden im Himmel und auf Erden; für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er herabgekommen und hat Fleisch angenommen, ist Mensch geworden und hat gelitten ...“ (DS 125).

Von Jesus Christus wird hier die Sohnschaft im vollen Sinn der Gottheit, ausgesagt: er ist der ursprünglich und von Ewigkeit her von Gott unendlich Geliebte, und gerade darin besteht sein Personsein. An der *Präexistenz*, nicht im arianischen Verständnis einer zeitlich-geschöpflichen Existenz schon vor der Menschwerdung nach der Art, wie man sich ein schon lange existierendes „höheres Wesen“ vorstellen würde, sondern *im Sinn der Gottgleichheit* hängt unsere Erlösung, nämlich die Möglichkeit unserer Gemeinschaft mit Gott. Denn eine reale Beziehung Gottes auf die Welt zu behaupten, widerspricht nur dann nicht unserem Geschaffensein aus dem Nichts und damit der Gottheit Gottes, wenn diese Beziehung „vor Grundlegung der Welt“ eine Beziehung Gottes auf Gott ist.

Nur wenn Gott in sich selbst dreifaltig ist („immanente Trinität“), ist unser eigenes Hineingenommensein in das Verhältnis des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist („heilsgeschichtliche, ökonomische Trinität“) für den Glauben verstehbar. Von der immanenten Trinität zu reden hat aber auch umgekehrt nur um der ökonomischen Trinität willen Sinn.

Das trinitarische Gottesverständnis findet als die Grundlage des christlichen Glaubens (wir beten: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“) seinen Ausdruck in der traditionellen dogmatischen Grundformel: *„Drei Personen in einer Natur“*. Es soll damit ausgesagt werden, daß man nur von dem Gott wesensgleichen Sohn her im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben kann, während Gott abgesehen davon nur als Abwesender begegnet, auf den die Weltwirklichkeit als das bleibend von ihm Verschiedene nur verweist, den sie jedoch nicht selbst mitteilen kann. Die Formel wird aber nur recht verstanden, wenn ihre Wahrheit als allein dem Glauben zugänglich aufgefaßt wird; vor der Vernunft kann man lediglich zeigen, daß sich kein Einwand gegen diesen Glauben zu Recht auf die Vernunft berufen kann.

Auf die Anfrage, ob denn das Sprechen von einer göttlichen Dreifaltigkeit [162>] nicht doch in sich widersprüchlich sei, ist zu antworten, daß „Person“ hier Selbstbesitz meint (also eine Relation der unbegreiflichen Wirklichkeit Gottes auf sich selbst). Die Dreifaltigkeit Gottes wird als drei untereinander verschieden vermittelte Weisen solchen Selbstbesitzes ausgesagt, die in einem ähnlichen Verhältnis zueinander stehen wie die Personworte Ich - Du - Wir: das Du kann nur von einem Ich her gesagt werden, und das Wir ist die Gemeinsamkeit von Ich und Du.

Ist solche Rede von der Dreifaltigkeit Gottes aber nicht doch unzulässige Spekulation? Sie wird es in der Tat, sobald sie nicht mehr allein dazu dient, gegen den Einwand der Widersprüchlichkeit das Recht des Glaubens geltend zu machen, sich betend durch Jesus Christus im Heiligen Geist an Gott zu wenden. Die Anrede Gottes ist das Gegenteil des spekulativen Gottesbegriffs derjenigen Theologen, die nach einer Formulierung Luthers von der Trinität reden „wie der Schuster von seinem Leder“ (WA 3; 382, 9 ff).

*2.2 Chalkedon: Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott*

Wenn der Glaube Jesus Christus als Gottes Sohn bekennt, entsteht die Frage, inwiefern dies nicht doch seinem wahren Menschsein widerspricht. Muß die Gottessohnschaft Jesu vielleicht so verstanden werden, daß Jesus eine Art Mischwesen aus Gott und Mensch, weniger als Gott und mehr als ein Mensch ist? Für den *Apollinarismus* (nach *Apollinaris von Laodizäa*, 4. Jahrhundert) hatte die Person des Logos nur einen menschlichen Leib ohne Seele angenommen. Oder lassen sich menschliche Natur und Gottheit ähnlich miteinander vermischen wie ein Tropfen Wasser mit dem Wein?

Jede solche Vorstellung, für die Gott und Geschöpf unter ein und denselben Wirklichkeitsbegriff fallen, so daß die menschliche Wirklichkeit Jesu von seiner Gottheit gleichsam „aufgesogen“ werden kann, bezeichnet man als *Monophysitismus*. Wie unterscheidet sich der Glaube an Jesus Christus davon, wie man sich in antiken heidnischen Mythologien Götterboten in Menschengestalt vorgestellt hat, die nicht wirkliche Menschen, sondern Übermenschen (und als solche bloße Phantasiegebilde) sind?

Bleibt als Alternative nur die Möglichkeit, entweder Jesus zunächst als einen bloßen Menschen aufzufassen, der erst nachträglich als Sohn Gottes „adoptiert“ (*Adoptianismus*) wird, oder ihn überhaupt als eine vom Logos verschiedene Person zu verstehen, in der dieser wohnt wie in einem Tempel (die dem *Nestorianismus*, nach *Nestorius*, Erzbischof von Konstantinopel, + um 451, zugeschriebene Lehre)?

Für ein Denken, das Gott und Welt je für sich begreifen zu können meint [163>] und dann erst eine nachträgliche Verbindung herzustellen sucht, muß es unmöglich erscheinen, die Einheit von Gottheit und menschlicher Natur in Jesus anders als nach den genannten Modellen der Vermischung oder Trennung zu verstehen.

Nach dem gegen den Nestorianismus gerichteten Konzil von Ephesus (431) hat vor allem das gegen den Monophysitismus lehrende Konzil von Chalkedon (451) das demgegenüber spezifisch andere und neue Verständnis, das der christliche Glaube mit sich bringt, dargestellt:

„Indem wir den heiligen Vätern folgen, lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen; er ist als derselbe vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit, als derselbe wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus Vernunftseele und Leib, dem Vater wesensgleich nach der Gottheit und uns wesensgleich nach der Menschheit, in allem uns gleich außer der Sünde; vor der Zeit aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, in diesen Endtagen aber als derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus der Jungfrau und Gottesgebärerin Maria nach der Menschheit. Er ist also als ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborener in zwei Naturen zu verstehen, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt, unauflöslich. Nirgends wird die Unterscheidung der Naturen durch die Einheit aufgehoben, vielmehr bleibt die Eigenart jeder der beiden Naturen gewahrt, indem sie zu einer einzigen Person und einer einzigen Subsistenz zusammenkommen. Er ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern als ein und derselbe Sohn, Gott, Logos unser Herr Jesus Christus ...“ (DS 301 f).

Es handelt sich hier nicht um den Versuch, zwischen Vermischung und Trennung eine nicht genau zu bestimmende mittlere Lösung und damit eine Art Kompromiß zu behaupten, in dem weder die Gottheit noch die Menschheit „überbetont“ werden dürfe; es geht ja gerade darum, beides extrem zu wahren. Vielmehr bedeutet „unvermischt“ dasselbe wie unterschieden (die Gottheit Jesu ist nicht mit seiner menschlichen, geschaffenen Existenz identisch), während „ungetrennt“ das Aufeinanderbezogensein des so zu Unterscheidenden meint. Die menschliche Wirklichkeit Jesu ist in ihrem menschlichen Selbstbesitz so in den göttlichen Selbstbesitz des Logos aufgenommen, daß ihr letzter Selbstbesitz, ihr Personsein in der Gottessohnschaft selbst besteht. Gegen die Vorstellung einer nur nachträglichen Vereinigung hatte schon *Leo der Große*, dessen Formulierungen die Vorlage für das Konzil von Chalkedon boten, gelehrt: „Unsere menschliche Natur ist nicht in der Weise aufgenommen worden, daß sie zunächst geschaffen und dann erst aufgenommen wurde, sondern indem sie in der [164>] Aufnahme selbst geschaffen wurde“ (DS 298). Aus dieser Personidentität folgt auch die sogenannte „Idiomenkommunikation“ als sprachliche Regel: Man kann vom Menschen Jesus die Gottessohnschaft und vom Gottessohn die Menschwerdung aussagen.

Die aus diesem Verständnis resultierende dogmatische Grundformel lautet: *„Eine Person in zwei Naturen“*. Diese Formel stellt von nun an das Kriterium der Rechtgläubigkeit für alle Aussagen des christlichen Glaubens dar. Mit der Unterscheidung der beiden Naturen, nämlich Gottheit und Menschheit, sollen nicht zwei Gegenstände innerhalb des gleichen Wirklichkeitshorizontes unterschieden werden, sondern es geht um die Unterscheidung zwischen der Unbegreiflichkeit Gottes und unserem menschlichen Wirklichkeitshorizont. Nur in der kompromißlosen Anerkennung dieses Grundsatzes (der seine Anwendung auch auf jedes andere theologische Thema hat) läßt sich der christliche Glaube vor der Verkehrung in Mythologie bewahren, deren Charakteristikum die Vermischung von Gottheit und Menschheit bzw. deren Subsumption unter den gleichen Wirklichkeitshorizont ist. Wenn man die Formel in ihrer Konsequenz bedenkt, warnt sie vor allem vor einer unkritischen Exegese der Schrift, bei der man etwa die Wunderberichte fälschlich im Sinn der jüdischen Zeichenforderung so verstünde, als habe Jesus in seiner menschlichen Natur für das konstatierende, irdische Erkennen übermenschliche Fähigkeiten an den Tag gelegt. Die Theologiegeschichte ist bis heute eine Geschichte ständiger Versuchung zu solcher Mythologie.

In der Formel von Chalkedon geht es vielmehr um eine radikale Entmythologisierung (die nicht das Wegstreichen mythischer Ausdrucksweisen, sondern deren Interpretation im Sinn des Glaubens meint). Es ist ebenso falsch, Glaubensaussagen über Jesus (Hoheitstitel oder Wunderberichte), anstatt sie eben als *Glaubens*aussagen auf seine historische Wirklichkeit zu beziehen, für in ihrem Inhalt in sich selbst historisch zu halten, wie es unsinnig ist, den Goldhintergrund mittelalterlicher Buchmalereien entweder für die unmittelbare Wiedergabe eines historischen Details anzusehen, als habe der historische Jesus selbst auf einem Goldhintergrund gelebt, oder umgekehrt zu meinen, ein solcher Goldhintergrund sei also eine unzulässige Fälschung; vielmehr soll damit diejenige Bedeutung des historischen Jesus ausgesagt werden, die in ihrer Wahrheit nur dem Glauben selbst, nicht aber historischem Konstatieren zugänglich ist, weil sie nicht von geschöpflicher, sondern von göttlicher Realität ist.

Der wichtigste Aspekt der Lehre von Chalkedon, der erst in unserer Zeit in helles Licht zu rücken beginnt, besteht jedoch in der Anweisung, die [165>] Gottessohnschaft Jesu Christi von seinem wirklichen *Mensch*sein her zu verstellen. Als Mensch unterscheidet sich Jesus von uns nicht durch übermenschliche Kräfte, sondern allein dadurch, daß er „ohne Sünde“ ist, Zwischen Menschsein und Menschlichkeit besteht bei ihm keine Kluft. Er ist als der Sohn frei von jener Angst um sich selbst, die sonst der Grund dafür ist, daß Menschen immer wieder unmenschlich werden. Und durch das von ihm ausgehende Gottesverständnis (Glauben als ein bedingungslos-Geliebt werden durch Gott) vermag er auch andere Menschen davon zu befreien, sich ihr Handeln von Frustrationsangst diktieren zu lassen. Diese Erfahrung der Befreiung in der Konfrontation unseres Menschseins mit seinem Menschsein, mit dem nämlich, was in ihm zur Sprache gekommen ist, findet ihren Ausdruck im Bekenntnis des Glaubens an ihn.

*2.3 Zweites Vatikanisches Konzil: Jesus Christus als der Ursprung des Heiligen Geistes in den Christen*

In der zeitgenössischen Theologie sind die eigentlich christologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils bisher noch wenig beachtet worden; sie fallen im Rahmen der vielen anderen Äußerungen des Konzils nicht genügend auf. Sie legen jedoch eine dritte dogmatische Grundformel nahe, die die Formeln von Nizäa und Chalkedon erst zum Abschluß bringt.

Das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis glaubt sich zu naturwissenschaftlicher und historischer Objektivation genötigt und meint immer wieder, der Gestalt Jesu Christi durch biographische Rekonstruktion oder psychologische Einfühlung gerecht werden zu können. Die solchem Historismus entsprechende Theologie versucht, die Einrichtungen der Kirche durch Zurückführung auf bestimmte Äußerungen Jesu, mit denen er etwa die Hierarchie angeordnet habe, zu legitimieren. Will man der geschichtlichen Gestalt Jesu wirklich gerecht werden, muß man jedoch von seinem Gottesverhältnis ausgehen, also davon, wie in ihm der Glaube zur Sprache gekommen ist.

Im Gegensatz zu einem bloßen Historismus lehrt das Zweite Vatikanische Konzil, daß Jesus die Kirche durch die Mitteilung des Geistes gegründet habe, der nunmehr ein und derselbe in Haupt und Gliedern ist (Kirchenkonstitution, Nr. 7). Der Heilige Geist ist also „*eine Person in vielen Personen*“[[2]](#footnote-2), nämlich ein und derselbe in Christus und in den Christen. [166>] Dies ist insofern noch einmal eine christologische Aussage, als der Heilige Geist als der Geist Christi bestimmt wird.

Die Gegenwartsbedeutung Jesu Christi kommt demnach nicht schon dadurch zustande, daß man sich den historischen Jesus vorstellend vergegenwärtigt, sondern dadurch, daß man sich durch das Wort der christlichen Verkündigung, in dem er selbst für den Glauben zur Sprache kommt, das eigene Hineingenommensein in sein Gottes-Verhältnis zusagen läßt. Das bedeutet, daß die Gottessohnschaft Jesu nicht objektiviert als solche, abgesehen davon, daß sie geglaubt werden will, erfaßt werden kann. An Jesus Christus als an den Sohn Gottes glauben kann man nicht absehend von der eigenen Subjektivität, sondern nur in der Weise, daß man sich selbst mit ihm und um seinetwillen von Gott unbedingt geliebt weiß. An Jesus Christus als an den Sohn Gottes glauben ist für kirchliche Christologie dasselbe, wie von seinem Heiligen Geist erfüllt sein. Erst darin kommen alle christologischen Aussagen zur Vollendung.

1. Begründet ist diese Aussage darin, daß sich die Widerspruchsproblematik weltlicher Wirklichkeit als eines Zugleich von Sein und Nichtsein nur unter der Bedingung von einem wirklichen Widerspruch unterscheiden und als sie selbst anerkennen läßt, daß man dafür das Zugleich der verschiedenen Hinsichten eines restlosen „Bezogenseins auf ... / in Verschiedenheit von“ angeben kann. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vgl. Heribert Mühlen, Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Paderborn 31968. [↑](#footnote-ref-2)