

Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein

Zu Hans Küng, Christ sein

Von Alois Grillmeier, S.J.

Jeder Generationenwechsel, jede neu anbrechende Epoche im Geistesleben der Menschheit ist auch ein Anruf an die Christen, ihre Botschaft an die Welt, die ihnen von Jesus Christus aufgetragen ist, neu auszusprechen und darzustellen. Im Vergleich zu ihnen lebt keine andere Religionsgemeinschaft in einer solchen Dringlichkeit, Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft lebendig zu erhalten. Für die Katholiken ist diese Spannung verschärft durch die ihnen eigene Bindung an Dogma und Institution. Die Anpassung an je neue Zeiten stellt darum gerade an die katholischen Theologen und Gläubigen besondere Anforderungen, dies um so mehr, je länger etwa die Aufgabe der Über- und Umsetzung des Alten ins Neue vernachlässigt worden ist. Christus und Christ sein einst und heute: beides in gleicher Weise gültig zu erfassen und auszusagen ist eine gigantische Aufgabe.

Hans Küng hat vor einem Jahr den anspruchsvollsten Versuch der neueren katholischen Theologie in dieser Richtung gewagt¹ – etwa gleichzustellen dem Unternehmen Adolfs von Harnack, das „Wesen des Christentums“ darzustellen, das am Anfang unseres Jahrhunderts steht. Der ungeheure Erfolg beider Werke zeugt von dem Blick ihrer Verfasser für Zeit und Stunde. Harnack hat als liberaler Theologe vor allem für die Protestanten seiner Richtung geschrieben. Katholiken und Orthodoxe waren nur polemisch angesprochen. Küng macht sich zum Deuter Christi und des Christlichen über die Grenzen seiner Kirche und des Christentums hinaus. Vielen scheint er eine Tür aufgetan zu haben, um wieder zu Jesus Christus hinzufinden. Dies müssen alle Christen dankbar annehmen und anerkennen. Jedem von uns muß es ein Anliegen sein, daß ein solcher Versuch gelingt. Dies steckt als Motiv auch hinter diesen Ausführungen. Sie sind vor allem darauf ausgerichtet zu fragen, ob Hans Küng den Christusglauben der Konzile und der Väterzeit in seiner Fülle mit in die Zukunft nimmt, oder ob er – in seinem Bemühen, Christus und das Christsein verständlich zu machen – das Maß nicht allzu klein genommen hat, weil er – wie es scheint – Kopf und Verstand des modern-kritischen Menschen dafür

¹ H. Küng, Christ sein (München–Zürich 1974), hier zitiert nach der 4. Aufl. Vgl. dazu *ders.*, 20 Thesen zum Christsein (Serie Piper) (München 1975).

erwählt hat, der gar leicht erklärt, er könne nicht mehr „verstehen“. Hat Küng den christlichen Glauben wohl „verständlich“, nicht aber zugleich „plausibel“ gemacht? ²

Im Zentrum von Küngs „Christ sein“ steht Christus, die Person des konkreten Jesus von Nazaret. Eigenart und Wertigkeit des Christentums sollen in der Einzigartigkeit Christi selbst verankert werden. Wie kann sie aber dem modernen Menschen eingängig und neu erfahrbar gemacht werden, um ihm neuen Mut zum Christsein zu geben, nachdem sich alte Formen der Verkündigung und der Institution überlebt haben? Zur Lösung dieser Frage läßt sich Küng auf eine Kritik der traditionellen, insbesondere der dogmatisch-kirchlichen Begründung dieser Einzigartigkeit ein, um dann seine eigenen Alternativen zu skizzieren. Damit ist angegeben, was darzulegen und zu überprüfen ist: erstens die historische Kritik Küngs am traditionell-dogmatischen Christusbild, zweitens seine Alternativen, drittens die Berechtigung seiner Kritik und die Gültigkeit seines Neuentwurfs des Christusbildes.

I. Die Kritik am Christusbild der Väterzeit

Es ist ein legitimes, ja notwendiges Bestreben, sich von allen Verzerrungen der Christusgestalt oder unzulässigen Verlagerungen der Personmitte Jesu freizumachen, etwa vom Jesus des „Dogmatismus“ (worunter man eine Verbildung vermuten kann, weil Dogmatismus Erstarrung besagt, was jedoch mit dem recht verstandenen Dogma und Dogmenglauben nicht gegeben sein muß), oder vom Jesus des Pietismus, des Protestes, der Aktion, der Revolution, dem Jesus der Gefühle, der Sensitivität, der Phantasie (137). Am Ende steht eine wichtige Erkenntnis: „Nur als der geschichtliche Glaube hat sich das Christentum schon am Anfang gegen alle Mythologien, Philosophien, Mysterienkulte durchsetzen können“ (138). Die geschichtliche Person Jesu von Nazaret soll in die Mitte treten, und zwar Jesus der Gekreuzigte:

„Nicht als der Auferweckte, Erhöhte, Lebendige, Göttliche, sondern als der Gekreuzigte unterscheidet sich dieser Jesus Christus unverwechselbar von den vielen auferstandenen, erhöhten, lebendigen Göttern und vergotteten Religionsstiftern, Cäsaren und Heroen der Weltgeschichte...“ (399-400).

Dieser Satz könnte einseitig ausgelegt werden, wird aber verdeutlicht: „Das Kreuz trennt den christlichen Glauben vom Unglauben und Aberglauben. Das Kreuz gewiß im Lichte der Auferweckung, aber zugleich die Auferweckung im Schatten des Kreuzes“ (400). Die rechte Spannung muß aufrechterhalten bleiben: „Ohne den Glauben an das Kreuz fehlt dem Glauben an den Auferweckten die Unterschiedenheit und die Entschiedenheit. Ohne den Glauben an die Auferweckung

² Vgl. J. Ratzinger, Christ sein – plausibel gemacht: ThRev 71 (1975) Sp. 353-364.

fehlt dem Glauben an den Gekreuzigten die Bestätigung und Ermächtigung“ (ebd.).

Ebenso legitim wie die Entlarvung von Verzeichnungen der Jesus-Gestalt ist das Aufdecken mißbräuchlicher Berufung auf seine Person, wenn es auch reichlich rhetorisch zugeht:

„Jesus, in den Kirchen domestiziert, erschien oft geradezu als der alles rechtfertigende Repräsentant des religiös-politischen Systems, seines Dogmas, Kultes, Kirchenrechts: das unsichtbare Haupt eines sehr sichtbaren kirchlichen Apparates, der Garant alles Gewordenen in Glaube, Sitte, Disziplin. Was mußte er in den 2000 Jahren Christenheit alles legitimieren und sanktionieren in Kirche und Gesellschaft! Wie haben sich christliche Herrscher und Kirchenfürsten, christliche Parteien, Klassen, Rassen auf ihn berufen! Wofür alles – für welche merkwürdige Ideen, Gesetze, Traditionen, Gebräuche, Maßnahmen – mußte er erhalten. So muß denn gegen Domestizierungsversuche aller Art deutlich gemacht werden: Jesus war kein Mann des kirchlichen und gesellschaftlichen Establishments“ (1969).

Alle möglichen gesellschaftlichen Kontexte kommen unter dieser Sicht kritisch zur Sprache (C I). Welcher Christus soll denn nun das Besondere des Christentums tragen? Eine Reihe von Fragezeichen wird gesetzt: Der Christus der Frömmigkeit? Der Christus des Dogmas? Der Christus der Schwärmer? Der Christus der Literaten? (119–136). Das zweite dieser Fragezeichen interessiert uns hier besonders: Was bedeutet uns heute der Christus des Dogmas (121–125)? Es ist der Christus der großen Konzile vom vierten bis zum achten Jahrhundert. In der Hauptsache geht es um Nikaia (325), Konstantinopel I (381), Ephesos (431), Chalkedon (451), bis hin zu Konstantinopel II (553) und III (680/1). Das Bedenken Küngs besteht zunächst darin, daß es sich „ausnahmslos um griechische Konzilien handelt. Der Christus war aber nicht in Griechenland geboren worden. Es handelt sich also bei diesen Konzilien wie bei der Theologie, die dahintersteht, um eine fortgesetzte Übersetzungsarbeit . . .“ (123), also – wie dann deutlicher wird, um eine Hellenisierung der Botschaft von Christus.

„Die Wichtigkeit dieser Lehre sei nicht verkleinert. Sie hat Geschichte gemacht. Sie drückt eine echte Kontinuität des christlichen Glaubens aus und liefert bedeutungsvolle Leitlinien für die gesamte Diskussion und auch für jede künftige Interpretation“ (123) . . . „Und kein Theologe wird ungestraft die große Tradition vernachlässigen. Es hat Sinn, daß noch heute die Glaubensbekenntnisse der alten Konzilien – gleichzeitig abbreviative Zusammenfassungen wie defensive Abgrenzungen – in Ehre gehalten werden. Sie sind nicht nur Antiquitäten und Kuriositäten. Sie sind Zeichen der Beständigkeit des durch die Jahrhunderte sich wandelnden christlichen Glaubens“ (124).

Trotz dieser anerkennenden Worte äußert Küng starke Vorbehalte gegenüber den griechischen Synoden und ihren zwar „unvermeidlichen“, aber auch „ungenügenden Kategorien“ . . . Was soll ein Jude, Chinese, Japaner oder Afrikaner, was aber auch der heutige durchschnittliche Europäer oder Amerikaner mit jenen griechischen Chiffren anfangen? (123). Ein zweiter Einwand kommt hinzu:

„Diese große Tradition ist von überraschender Komplexheit. Sehr verschieden, kontrastvoll, oft disparat und widersprüchlich sind die Zeugnisse vom einen und selben Christus. Und Wahrheit und Dichtung bedürfen gerade in diesem Zentrum theologischer Sichtung. Auch traditionell gesinnte Theologen müssen zugeben: Alles in dieser Tradition kann nicht gleich wahr sein, alles kann nicht gleichzeitig wahr sein“ (124).

Auch die konziliare Tradition wird also in Frage gestellt. Sie wird am Verständnis, der Verständnisbereitschaft des heutigen Menschen gemessen. Wird ihm Christus verständlich, „wenn man einfach dogmatisch von einer etablierten Trinitätslehre ausgeht? Wenn man schlicht die Gottheit Jesu, eine Präexistenz des Sohnes voraussetzt, um dann nur noch zu fragen, wie dieser Gottessohn eine Menschennatur mit sich verbinden, annehmen konnte..? Wenn man den Titel Gottessohn einseitig favorisiert [man kann ihn aber, wie man sieht, auch einseitig belasten], Jesu Menschlichkeit möglichst verdrängt und ihm das menschliche Personsein abspricht? Wenn man Jesus mehr als Gottheit anbetet, statt ihm irdisch-menschlich nachzufolgen?“ (124–125).

Mit solchen Sätzen ist das Problem erst angerissen. Noch ist manches offengelassen, was später, besonders in „Deutungen“ (C VI, 401–453) mehr und mehr kritisch eingeschränkt wird. In seinen Ausführungen über die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese (vgl. C IV, Der Konflikt, 268–331) ist ein beachtlicher Ansatz gegeben, der ausgebaut werden könnte, um schließlich doch nicht so viel von der Überlieferung stromabgehen zu lassen, wie es tatsächlich geschieht. Küng spricht vom letzten inneren Geheimnis Jesu und seinem Verhältnis zum Vater:

„Dies aber wird man sagen dürfen: So wenig Jesus selber den prononcierten Sohnestitel in Anspruch genommen hat und so wenig eine nachösterliche Gottessohn-Christologie in die vorösterlichen Texte eingetragen werden darf, so wenig kann doch übersehen werden, wie sehr die nachösterliche Bezeichnung Jesu als ‚Sohn Gottes‘ im vorösterlichen Jesus seinen realen Anhalt hat“ (308). (Küng läßt ahnen, daß die Offenbarung Gottes als „Vater“ durch Jesus etwas aussagt über diesen Jesus selbst:) „Er (Jesus) lebte, litt und kämpfte aus einer letztlich unerklärlichen Gotteserfahrung, Gottesgegenwart, Gottesgewißheit, ja aus einer eigentümlichen Einheit mit Gott heraus, die ihn Gott als seinen Vater anreden ließ. Daß man ihn in der Gemeinde wohl zunächst ‚den Sohn‘ nannte, dürfte einfach der Widerschein sein, der vom verkündeten Vater-Gott auf sein Antlitz fiel. Von da aus war der Übergang zum traditionell geprägten Titel ‚Sohn Gottes‘ verständlich“ (380)³.

Leider wird dieser so vortrefflich formulierte Ansatz nicht weitergeführt oder wiederaufgenommen. Er sieht ihn von Gestrüpp überwachsen und verdeckt: „Mythenbildung ist besonders bezüglich Ursprung und Vollendung, Geburt und Tod Christi, insofern sie ans

³ Vgl. dazu *M. Hengel*, *Der Sohn Gottes* (Tübingen 1975); *ders.*, *Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn*, in: *H. von Stietencron* (Hrsg.), *Der Name Gottes* (Düsseldorf 1975) 90–111.

Unanschauliche grenzen, zu erwarten. Immer wird gerade hier – bei Opfer, Tod und Meßopfer, Präexistenz und Jungfrauengeburt – die Frage laut: „Muß man das alles glauben?“ (409)⁴. Küngs Kritik konzentriert sich aber zunächst auf die Rede vom „Gottessohn“ und die Idee der ewigen, göttlichen Präexistenz Jesu. Hierzu möchte er eine neue Interpretation als seine Alternative anbieten.

1. „Gottessohn“: Funktionsbezeichnung oder Seinsaussage?

Der Titel „Gottessohn“ hat nach Küng für Jesus eine je andere Bedeutung im jüdisch-judenchristlichen Raum und im hellenistischen Bereich. Wie und warum kam es zu einem Wandel? Was besagt er? Gewiß wird zugegeben, daß schon in der jüdischen Tradition Person und Sache Jesu mit den Vorstellungen vom Gottessohn, dann auch mit der des vom Geist Gezeugten, des Präexistenten und des Schöpfungsmittlers gedeutet wurden. Zunächst aber sollte damit nicht mehr ausgesagt werden, als dies, „wie sehr der Mensch Jesus von Nazaret zu Gott gehört, wie sehr er an Gottes Seite steht, nun der Gemeinde und der Welt gegenüber, nur dem Vater und sonst niemand untertan. Als der endgültig zu Gott Erhöhte ist er jetzt im definitiven und umfassenden Sinn – ‚ein für allemal‘ – gegenüber den Menschen Gottes Stellvertreter. Titel wie ‚Beauftragter‘, ‚Treuhandler‘, ‚Vertrauter‘, ‚Freund‘, ja ‚Repräsentant‘, ‚Platzhalter‘, ‚Stellvertreter‘ Gottes sagen heute für manche vielleicht deutlicher das aus, was die alten Namen ‚König‘, ‚Hirte‘, ‚Heiland‘, ‚Gottessohn‘ oder auch die traditionelle Lehre von den drei ‚Ämtern‘ Jesu Christi (prophetisches, königliches, hohepriesterliches Amt) auszusagen versuchten“ (380; vgl. 427).

Mit dem Eintritt in die hellenistische Welt weckte die christliche Botschaft von Jesus, sofern sie diese Titel und Bezeichnungen gebrauchte, ganz andere Assoziationen als im Ursprungsland. Schon in den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften, vor allem aber im Johannesprolog, waren Lehre und Vorstellung von der „Menschwerdung des Gottessohnes“ aufgetaucht. Hier ist für Küng der Einsatz einer folgenreichen, bedenklichen Akzentverlagerung gegeben:

„Oder läßt sich übersehen, daß es durch eine vermehrte Konzentration auf die Menschwerdung in der christlichen Theologie und Frömmigkeit schon früh zu einer Akzentverlagerung kam? Eine Akzentverlagerung, die von der ursprünglichen Botschaft nicht gedeckt war und die auch heute ein Verständnis der christlichen Botschaft erheblich erschwert? Eine Akzentverlagerung von Tod und Auferweckung auf ewige Präexistenz und Menschwerdung: der Mensch Jesus von Nazaret im Schatten des Gottessohnes?“ (429). (An die Stelle der ursprünglichen Erhöhungschristologie tritt eine oben einsetzende Inkarnationschristologie; die von unten aufsteigende Christologie verwandelt sich in eine von oben herabsteigende. Die Aszen-

⁴ Siehe unten zu Anm. 12.

denzchristologie wird abgelöst durch eine Deszendenzchristologie!) „Für sie bedeutet die Gottessohnschaft eine – immer genauer in hellenistischen Begriffen und Vorstellungen zu umschreibende – *seinhafte Zeugung* höherer Art. Es geht jetzt weniger um die alttestamentlich verstandene Rechts- und Machtstellung Jesu Christi, sondern um seine hellenistisch verstandene *Abkunft*. Es geht weniger um die Funktion als um das Wesen. Begriffe wie Wesen, Natur, Substanz, Hypostase (im Text steht: Hypothese), Person, Union sollten eine wachsende Bedeutung bekommen“ (430).

Im jüdisch-judenchristlichen Bereich besagte also „Gottessohn“ eine Machtstellung, eine „Funktion“. Dadurch war Jesus für seine Anhänger als Sachwalter, Bevollmächtigter, Stellvertreter Gottes gekennzeichnet. Für die Hellenen war er aber „ganz selbstverständlich ein göttliches Wesen, das kraft seiner göttlichen Natur von der menschlichen Sphäre unterschieden ist. Ein übermenschliches Wesen göttlichen Ursprungs und göttlicher Kraft! Ein Wesen, das bei Gott von Ewigkeit vorausexistiert, aber in der Fülle der Zeit eine menschliche Gestalt annimmt und im Menschen Jesus erscheint“ (430). Hierzu nur eine vorläufige Frage: soll damit nur der erste Eindruck wiedergegeben werden, den das Wort „Gottessohn“ bei dem hellenistischen Durchschnittshörer (mit seinen mythologischen Vorstellungen) geweckt haben mochte, oder der „Glaube“, wie er sich im Bereich der griechischen Sprache durchsetzte, der Glaube auch eines Justin, eines Origenes, eines Athanasius?

2. Der Präexistente

Gegen die Annahme eines von Ewigkeit her bei Gott und in Gott existierenden, gegenüber der Menschenerscheinung Jesu prae-existierenden Logos oder Sohnes hat Küng wohl noch größere Schwierigkeiten als gegen die Bezeichnung „Gottessohn“. Letztere könnte ja auch metaphorisch gemeint sein, bedarf jedenfalls einer besonderen Rechtfertigung, wenn es sich um eine wirkliche Sohnschaft gegenüber Gott handeln soll. Wenn von „Präexistenz“ die Rede ist, ist die Entscheidung schon gefallen. Gewiß wäre auch hier ein bildhafter Gebrauch möglich, so etwa, wie sich die Rabbinen die Tora als auf dem Thron Gottes liegend vorstellen, um die unveränderliche Geltung des Gesetzes zum Ausdruck zu bringen. Man könnte von einer „idealen“ Präexistenz reden. Manche Exegeten und Theologen wollen in diesem Sinn auch das Sein des „Logos“, des „Wortes“ bei Gott im Johannesprolog verstehen: das vom irdischen Jesus verkündete Wort Gottes soll – indem es als präexistenter Logos dargestellt wird – in seiner göttlichen Herkunft und Gültigkeit gekennzeichnet werden. Jedenfalls sieht Küng hellenistisches Reden von Voraus-Existenz der Gefahr ausgesetzt, eine „Idee“ als eine „Realität“ zu nehmen. Ein solcher Gedanke habe in der Luft gelegen. Man brauchte dafür nicht eigene „Offenbarungen“:

„Das Denken in hellenistischen physisch-metaphysischen Kategorien war selbstverständlich. Mit allen im damaligen Verstehenshorizont zur Verfügung stehenden Begriffen und Vorstellungen wurde versucht, die unvergleichliche Bedeutung dessen, was mit und in Jesus geschehen war, zum Ausdruck zu bringen. Mythisches hat sehr stark mitgespielt, sich indessen nie schlechthin durchgesetzt“ (436)⁵.

Die Tatsache, daß Jesus Christus, obwohl Mensch, doch ewiger, präexistenter Sohn Gottes sei, wird offensichtlich nicht zu dem gerechnet, was nur aufgrund von Gottes Offenbarung in der Kirche geglaubt werden kann. Diese Idee konnte und mußte sich – wenn Küng beim Wort genommen werden darf (vgl. 435 unten!) – aus einem rein denkerischen Prozeß vom Milieu her in selbstverständlicher Weise ergeben. Auch die Annahme der Präexistenz Jesu habe der Absicht der Christen gedient, durch eine Metapher den einzigartigen Anspruch des gekreuzigten und doch lebendigen Jesus sichtbar zu machen und für die christliche Praxis zu begründen. Küng gibt zu, daß „schon in neutestamentlicher Zeit theologische Folgerungen für ein Vorausedistieren des Gottessohnes in Ewigkeit gezogen worden (sind)“ (436). Sie seien aber so zeitgebunden und milieubedingt, daß mit solchen Vorstellungen auch der Inhalt, eben die Annahme einer realen Vorausedistenz, aufgegeben werden muß:

„Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ‚Göttergeschichte‘ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, können nicht mehr die unseren sein“ (436).

3. Ein Christus in „zwei Naturen“?

Damit ergibt sich von selbst, daß nach Küng auch die sogenannte Lehre von den zwei Naturen in Christus, die das Konzil von Chalcedon verkündet hat, nicht nur einer besseren Neuaussage, sondern einer tiefgreifenden Revision bedarf, was praktisch deren Eliminierung bedeutet (122–123):

a) Weil eben aus hellenistischer Geistigkeit entstanden, in griechischer Sprache ausgedrückt, werde sie jedenfalls *heute* nicht mehr verstanden. Man solle sie darum auch in der „praktischen Verkündigung“ tunlichst umgehen.

b) Sie habe aber schon *damals* nach dem Zeugnis der nach-chalcedonischen Geschichte die anstehenden Schwierigkeiten nicht gelöst, vielmehr in immer neue Aporien hineingeführt.

c) Nach der Auffassung „vieler Exegeten“ sei sie keineswegs identisch mit der „ursprünglichen“ Christusbotschaft des Neuen Testaments.

Man wird den Eindruck nicht los, daß Küng das Christusbild der

⁵ Man wünschte eine Klärung dessen, was hier unter Mythenbildung zu verstehen ist. Diese sei besonders zu erwarten, wenn die Ereignisse des Lebens Jesu „ans Unanschauliche“ grenzen. Was soll das heißen?

altkirchlichen Konzile, vor allem das von Nikaia und Chalkedon, trotz seiner guten Worte über diese Tradition nicht gerade mit Sympathie oder wenigstens nicht mit Objektivität behandelt. Das Ergebnis beider Synoden wird stark relativiert. Am Anfang hätten die ökumenischen Konzile überhaupt keine „Satzunfehlbarkeit“ in Anspruch genommen, wofür die Autorität des hl. Athanasius herangezogen wird, dies aber kaum zu Recht⁶. Offensichtlich sieht Küng in der Aussage von Nikaia eine Einseitigkeit gegeben. Nach ihr sei „Jesus nur ‚gleichwesentlich mit dem Vater‘“, weshalb es wohl des ausbalancierenden Konzils von Chalkedon bedurft hätte, um zur Erkenntnis zu kommen, daß Jesus „gleichwesentlich mit uns Menschen“ sei. „Und gerade das große Konzil von Chalkedon war auch der Anlaß zur ersten großen bleibenden, noch heute nicht überwundenen Kirchenspaltung (zwischen den chalkedonischen Kirchen und anderen, die sich auf das vorausgegangene Konzil von Ephesos beriefen). Chalkedon hatte denn auch die Frage keineswegs auf die Dauer gelöst“ (123).

Wahre, wesenhafte Sohnschaft in Gott, ewige Vorexistenz Christi als Sohn Gottes, chalkedonische „Zwei-Naturen-Lehre“ sind – so stellen wir als Ergebnis fest – nicht so sehr dem „Glaubensbewußtsein“ der Urkirche und seiner Entfaltung zu verdanken, sie sind vielmehr Produkt einer mythologisierenden Neigung und einer von griechischer Philosophie beeinflussten und bedingten Reflexion. Dies mochte für eine bestimmte Zeit und einen entsprechenden Raum legitim gewesen sein, als ganzes handelt es sich um eine nicht mehr gültige ontologische Interpretation der Einzigartigkeit Jesu Christi. In diesem Prozeß, der sich vor allem auf griechisch-hellenistischem Boden vollzog, erfolgte der Übergang von der biblisch-funktionalen Christologie zur typisch griechisch-ontologischen oder von einer mehr rechtlichen zu einer ontisch-realen Betrachtungsweise der Sendung und der Person Jesu Christi. Küng übernimmt damit ohne weitere Prüfung

⁶ H. Küng, *Christ sein* 122 f. Er verweist auf sein Buch: *Fehlbar? Eine Bilanz* (1973) Kap. E VI: Die wahre Autorität der Konzilien; seine Berufung auf Athanasius dafür, daß die Konzilien keine Satzunfehlbarkeit beansprucht hätten, besteht in dieser Form nicht zu Recht, weil damals die Problematik noch nicht diese Termini gebrauchte. Leider wird der Artikel von H.-J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee, I, (Athanasius): TheolPhil* 45 (1970) 353–389, für die Formulierung Küngs zu Unrecht angerufen. S. hat dies gezeigt: Athanasius hat die Verpflichtung und Gültigkeit von Nikaia, die er selbstverständlich annahm und immer stärker verteidigte, zunächst nicht einer schon vorgegebenen, formalen Konzilsautorität zugeschrieben, sondern aus der Tatsache abgeleitet, daß das Konzil die Paradosis, die Überlieferung über den Sohn Gottes materialiter weitergegeben habe. Diese materiale Autorität steht für ihn im Vordergrund. Diese Paradosis sieht er vor allem in den Sätzen zusammengefaßt: wahrer Gott vom wahren Gott, aus dem Wesen des Vaters, gezeugt, nicht geschaffen. Auf diesen Sätzen insistiert er, weil die Arianer zwar „Gott von Gott“ aber nicht „wahrer Gott vom wahren Gott“ zugeben wollen. Im harten Kampf um Nikaia kam Athanasius immer mehr dazu, die Autorität des Konzils auf den besonderen Beistand Gottes zurückzuführen. Schließlich ist ihm das Konzil „das Wort Gottes, das bleibt in Ewigkeit“ (Jes 40,8).

oder Begründung die These von der „Hellenisierung der christlichen Botschaft über Jesus von Nazaret“, und zwar in der Form, wie man sie vor allem bei Adolf von Harnack finden kann⁷. Bevor wir diese Voraussetzungen überprüfen, soll versucht werden, die Alternativen Küngs in der Zeichnung seines entmythologisierten und enthellenisierten, dem modernen Verständnis angepaßten Christusbildes vorzustellen.

II. Ein verstehbarer Jesus von Nazaret

Durch die alten Dogmen über Trinität und Inkarnation, durch ihre schwer verständlichen Formeln scheint für viele Christen heute der Zugang zu Christus eher versperrt als eröffnet zu sein. Mit Recht kann Küng die Frage stellen: „Wie verhalten sich denn zu dieser einen konkreten Wahrheit des Christentums, die Jesus Christus selber ist, die verschiedenen christlichen ‚Wahrheiten‘, ‚Glaubenssätze, Dogmen, die anders als die konkrete Figur Jesu so schwer verstehbar und assimilierbar sind?“ (401).

1. Der konkrete Jesus von Nazaret

Die Antwort Küngs auf die eben gestellte Frage lautet: „Diese ‚Wahrheiten‘ sind zu verstehen als Deutungsversuche der einen Wahrheit“ (ebd.). Der konkrete Jesus von Nazaret, die Gestalt des historischen Jesus wird in den Mittelpunkt gestellt, in einer merkwürdigen Abkehr von A. Schweitzer, Rudolf Bultmann und vor allem von Karl Barth. Die ganze Botschaft und Theologie des Christentums wird auf diesen „konkreten Jesus“ gebaut, auf den „wirklichen Christus“, der offensichtlich durch historische Rekonstruktion ausgemacht werden kann. In der Tat scheint sich auch bei manchen Exegeten das Vertrauen zu bestärken, daß sich im NT doch mehr über den geschichtlichen Jesus finden läßt, als etwa die radikale Kritik eines Herbert Braun angenommen hatte. Was aber nun bei Küng dieser Wende ihre Eigenart gibt, ist eine Art von Basis-Historismus, der fordert, daß eben nur die wissenschaftlich ausmachbare Urgestalt Norm unseres Glaubens sein dürfe. Küng möchte zwar den Glauben nicht dem Historiker ausliefern (153). Wer sagt uns aber, welcher Christus uns zum Glauben ruft? Die Bibel nicht einfachhin, weil offensichtlich auch darin sich schon Hellenismus eingeschlichen hat, etwa in der paulinischen Lehre von Gottes „eigenem Sohn“ (vgl. Röm 8,32), vom Präexistenten, vom Schöpfungsmittler (vgl. Phil 2,5–11; Kol 1,15), oder vor allem im Johannesprolog und im Bekenntnis zu Jesus als Herrn und Gott

⁷ Vgl. dazu A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, jetzt in: *ders.*, Mit ihm und in ihm (Freiburg–Basel–Wien 1975) 423–448. Zu Harnack 454 f.

(Joh 20, 28). Die Schrift scheint auch nicht im traditionellen Sinn als inspiriertes Wort Gottes betrachtet zu werden. Schriftinspiration bemißt sich nach ihm daran, „ob und wie sich der Mensch selbst von ihrem Wort inspirieren läßt“ (458). Das kirchliche Lehramt, die Konzile eingeschlossen, kann nach Küng keine „Satzunfehlbarkeit“ beanspruchen. Die Geschichte des kirchlichen Dogmas ist nicht eine Geschichte der Entfaltung des Glaubensbewußtseins, sondern ein dem „soziokulturellen Milieu“ ausgelieferter und von daher in Gang gehaltener geistesgeschichtlicher Prozeß (nebenbei: das Wort „soziokulturell“ ist zwar recht modisch verwertbar, gilt aber den Soziologen als Tautologie). So bleibt also schließlich doch die kritische Vernunft Richterin darüber, welcher Jesus unseren Glauben beanspruchen soll und darf.

Durch die Dogmenentwicklung ist „der Mensch Jesus von Nazaret“ in den „Schatten des Gottessohnes“ gestellt worden (429). Dieser Schatten braucht nur zu verschwinden, und Jesus, der wahre Mensch, steht wieder vor uns. So soll also eine verderbliche Akzentverlagerung wieder rückgängig gemacht werden, worin schon Adolf von Harnack den eigentlichen Sündenfall der Dogmengeschichte gesehen hatte. Er begreift sie nämlich „als Geschichte der Verdrängung des historischen Christus durch den präexistenten (des wirklichen durch den gedachten) in der Dogmatik“⁸. Dadurch ist nach Harnack auch eine Verkehrung der Haltung der Gläubigen zu Christus bewirkt worden: „Der lebendige Glaube scheint sich in ein zu glaubendes Bekenntnis verwandelt zu haben, die Hingabe an Christus in Christologie“⁹. Wer könnte es da nicht als Versuchung empfinden, mit Harnack dem „speculativen progressus“ eine Absage zu erteilen, um nur noch den „regressus“ zum schlichten Evangelium Jesu zu vollziehen, wo allerdings der konkrete Jesus von Nazaret nur noch die Funktion des Verkünders und nicht des Verkündeten hat: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein“¹⁰.

In diese Richtung geht auch das Programm Küngs, doch mit einigen Unterschieden. Harnack ist mit dem Christus des Dogmas dadurch fertig geworden, daß er das, was er als Zutat zum historisch-kritisch erarbeiteten Jesusbild betrachtet, eliminiert und weiterer Diskussion nicht für wert erachtet. Für Küng sind die dogmatischen Formeln und Entscheidungen der altkirchlichen Konzile nicht einfachhin abgetan. Sie sind jedoch nach Form und Inhalt so zeitgebunden, daß sie „interpretiert“ werden müssen, und zwar lediglich auf die Bedeutsamkeit dieses konkreten Jesus von Nazaret hin. Damit soll Jesus Christus im

⁸ A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Nachdruck der 4. Aufl. 1909 (Darmstadt 1964) I, 704 f., zit. bei M. Hengel, Der Sohn Gottes (oben Anm. 3) 12.

⁹ A. von Harnack, ebd. 116; ders., Das Wesen des Christentums, 4. Aufl. 1901, 121; beides bei M. Hengel, a. a. O. 13.

¹⁰ A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums 91; M. Hengel 14.

Zentrum christlichen Interesses verbleiben. Die Richtung auf ihn hin und durch ihn zum Vater soll eingehalten werden. Doch wird zu fragen sein, ob mit der Drangabe von wahrer Gottessohnschaft und Präexistenz Christi nicht auch die Bedeutsamkeit dieses Christus innerlich verändert worden ist.

2. „Bedeutsamkeit“ abstrakt und konkret

„Bedeutsamkeit“ ist ein abstrakter, formaler Begriff, der eine vielfache Anwendung kennt. Jeder Mensch steht in einem Bezugssystem zu Gott, Mensch-Menschheit, Welt. Jeder und jedes ist für jeden von Bedeutung, natürlich in verschiedenem Grad und in wechselnder Intensität. In ganz logischer Weise wird Küng dadurch veranlaßt, für Jesus eine „einzigartige“ Bedeutung oder Bedeutsamkeit für uns und einen „einzigartigen“ Anspruch an uns zu behaupten (436), ebenso wie auch „eine universale Bedeutung“ (437). Weil es also verschiedene Weisen und Grade von Bedeutsamkeit gibt, so muß sowohl inhaltlich als auch ursächlich konkretisiert werden, was die Bedeutsamkeit Jesu ist. So wird etwa der Titel „Gottessohn“ umgesetzt in die Aussage, „wie sehr der Mensch Jesus von Nazaret zu Gott gehört, wie sehr er an Gottes Seite steht, nun der Gemeinde und der Welt gegenüber, nur dem Vater und sonst niemand untertan“ (380; vgl. 427). Kurz: Jesu Bedeutsamkeit wird so „konkretisiert“: sie bestehe in einer „definitiven“ („ein für allemal“; vgl. Hebr 9,28; 10,2; 1 Petr 3,18) und „umfassenden“ Stellvertretung: er vertritt Gott gegenüber den Menschen und die Menschen gegenüber Gott. Die Bestätigung dieser zweiseitigen Funktion geschah nach dem Kreuzestod durch die Auferweckung: „Erst jetzt wurde er als der Menschen- und Gottessohn erkannt, als der Erlöser und Versöhner, als der einzige Mittler und Hohepriester des Neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen, ja als der Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes für die Menschen“ (381). Nach Küng genügt für die Auffüllung des leeren Begriffs von Bedeutung der Hinweis auf die „Funktion“ Jesu, ohne auf die Ontologie einer „Zwei-Naturen-Lehre“ zurückgreifen zu müssen:

„In diesem Jesus, so haben es die Menschen ganz konkret erfahren, und so bekennt es der Glaube, ist also Gott selbst am Werk. In ihm ist, wie wir gesehen haben, Gottes Wort und Wille offenbar, ‚Fleisch‘ geworden . . . Nein, in Jesu *ganzem* Leben, in seinem *ganzen* Verkündigen, Verhalten und Geschick hat . . . Gottes Wort und Wille Fleisch, eine menschliche Gestalt angenommen: Jesus hat in seinem ganzen Reden, Tun und Leiden, hat in seiner ganzen Person Gottes Wort und Willen *verkündet, manifestiert, offenbart*. Ja, man kann sagen: Er, in dem sich Wort und Tat, Lehren und Leben, Sein und Handeln völlig decken, *ist leibhaftig, ist in menschlicher Gestalt Gottes Wort und Wille*“ (433–434).

Die Bedeutsamkeit Jesu wird also nicht mehr von Seinsaussagen her begründet, sondern ausschließlich in die „geschichtliche“ Funktionalität

der Person des konkreten Jesus von Nazaret verlagert. Diese ist von Gott gänzlich zum Instrument seines geschichtlichen Handelns in und mit der Welt gemacht worden, und zwar ein für allemal.

3. Grund dieser einmaligen und allgemein gültigen Bedeutung

Wenn der Grund dieser Einmaligkeit Jesu nicht mehr in nikänisch-chalkedonischer Seinsaussage gesucht werden soll, dann doch in einer besonderen Beziehung dieses Menschen Jesus zu Gott. „Präexistenz“ wird zu einer bildhaften Aussage für eben diese spezielle Bezogenheit, und zwar in dem Sinne, daß sie nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden, sondern von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist (vgl. 437). Was heißt aber dieses „von vornherein“, dieses „in Gott selbst grundgelegt“? Es will besagen, daß Gott von Anfang an so ist und auch immer so sein wird, wie er in Jesus offenbar geworden ist. Gottes Sein und Handeln ist von Anfang an „christologisch“ geprägt (ebd.). Dies setzt wiederum voraus, daß Gott und Welt, Gott und Geschichte in einer Weise zusammengehören, daß man nachfragen muß, wie Küng das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz Gottes gegenüber Welt und Geschichte versteht. „Gott“ ist nach ihm zu bestimmen als „das Unendliche in allem Endlichen, das Sein selbst in allem Seienden“ (292 f.). Oder: „Heutiges Gottesverständnis muß (...) von einem einheitlichen Wirklichkeitsverständnis ausgehen: Gott in dieser Welt, und diese Welt in Gott“ (285). Ferner: „Gott ist ausgerichtet auf die Welt: kein Gott ohne Welt! Und die Welt ist ganz bezogen auf Gott: keine Welt ohne Gott“ (296). So scheint es also nicht schwer zu sein zu folgern, daß sich Gott auch einem einzelnen Menschen von Ewigkeit so zusprechen und verbinden kann, daß dieser Mensch – eben Jesus von Nazaret – zum Antlitz Gottes in der Welt wird. Gott scheint also in eine fast pantheistische Nähe zur Welt, zum Menschen und zur Geschichte gebracht zu sein. Schimmert nicht Hegel durch?

4. Konsequenzen dieser christologischen Prägung Gottes

In einem letzten Zugriff versucht Küng noch einmal die Bedeutsamkeit Jesu zu erklären: Er läßt sich nicht in den Lauf der Geschichte einordnen:

„Was in und mit Jesus geschehen ist, erklärt sich für den glaubenden Menschen also nicht aus dem Lauf der Geschichte allein; in seinem letzten Ursprung erklärt es sich für ihn nur von Gott her. In Jesu Anspruch ist nach Jesus selbst Gottes Anspruch laut geworden. In seinem Wort Gottes Wort...“ (437).

In Jesus wird der Schöpfer selbst mit-leidend mit seinem Geschöpf (438). In Jesus ruft dieser eine wahre Gott selbst uns an, er ruft uns

selbst auf den Weg (438), und zwar alle Menschen. Jesu Verbindung mit dem universalen Gott garantiert die Universalität seiner Sendung. Darin liegt die Berechtigung der christlichen Mission. Selbst wenn es außerhalb der Kirche – extra Ecclesiam – Heil gibt, was Küng bereitwilligst einräumt, so „nicht außerhalb jenes Gottes, der, für Nichtchristen unerkannt, Jesu Antlitz trägt“ (437). „Nur durch das glaubende Bekenntnis zu Jesus als dem Christus Gottes wird aus dem Nichtchristen ein Christ“ (ebd.). So hat also „Mission“ einen Sinn, selbst wenn Küng an anderer Stelle das Christentum eigentlich nur als kritischen Katalysator und Kristallisationspunkt der religiösen, moralischen, asketischen, ästhetischen Werte der anderen Religionen betrachtet (104).

5. Synthese eines zeitgemäßen Christus- und Gottesbildes

„In aller Fehlbarkeit“ will Küng zum Abschluß versuchen, nach allen negativen Grenzziehungen das Wesentliche des alten dogmatischen Christus- und Gottesbildes nach seinen berechtigten Wesenszügen und zeitgemäß in einer skizzenhaften Synthese zu zeichnen (439–440):

a) *Das Christusbild*: Jesus Christus ist wahrhaft Gott und Mensch: Damit sollen die Bekenntnisse von Nikaia und Chalkedon aufgenommen, zugleich aber umgedeutet werden. Denn „vere deus“ ist nur der Vater im eigentlichen Sinn. Wenn Christus „wahrhaft Gott“ genannt wird, dann nur als Zusammenfassung oder Kurzformel für die Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazaret, das dazu berechtigt, ihn als Sachwalter und Platzhalter, als Repräsentanten und Stellvertreter Gottes auf Erden, als Ausdruck der Nähe und Wirksamkeit Gottes, des endgültig Offenbaren zu betrachten, besonders auf Grund der Auferweckung. Wenn Nikaia und Chalkedon das „vere deus“ unbedingt als Seinsaussage genommen und im Vollsinn auf Christus als präexistenten, Fleisch gewordenen Sohn des Vaters bezogen haben, so ist das als mythologische oder halbmythologische Zeitaussage qualifiziert. Andererseits will Küng doch nicht von Christus als einem „bloßen Menschen“ sprechen, offensichtlich um die funktionale Einheit Jesu mit Gott möglichst existentiell einzubauen. Man könnte in der Sprache von Heidegger-Bultmann diese Rollen-Funktionalität als Existential des konkreten Jesus von Nazaret bezeichnen. Wäre damit freilich eine ontologische Aussage gemeint, würde sich Küng energisch dagegen wehren. Das würde ja eine neue Zwei-Naturen-Lehre einbringen. Wie diese Einheit von Gott und dem Menschen Jesus auch immer gemeint ist, die Väter von Ephesos und Chalkedon würden darin die nestorianische „hénosis katá schésin (Einheit der Beziehung nach) und eine „hénosis kat' eudokían“ (gnadenhafte, aber

auflösbare Einheit) ausgedrückt sehen, allerdings nach dem Modell des Praxeas, des Gegners Tertullians. Jedenfalls würden sie in Küngs Ausdeutung des „vere deus“ ihre eigene Meinung nicht wiedererkennen.

Wenn es heute gilt, das „wahre Menschsein“ Jesu zu betonen, so kann man gewiß über den historischen Kontext von Chalkedon hinausgehen, wo die Väter eine Verflüchtigung der Fleischwirklichkeit Christi abwehren mußten. Heute brauchen uns die exzentrischen Eutychianer nicht mehr zu irritieren. Küng wehrt sich gegen andere Schwärmer (125–130). Wenn er vom Jesus als dem „wahren Menschen“ spricht, so heißt dies, daß er das Modell des Menschseins ist, also der Mensch „der wahrzumachenden Wahrheit“, der Mensch „der Einheit von Theorie und Praxis, von Bekenntnis und Nachfolge, von Glauben und Handeln“, und dies in seiner „Verkündigung, seinem Verhalten und Geschick“ (440). Dies alles ist wahr. Kann es aber nicht erst seinen rechten Hintergrund finden, wenn eben dieser wahre Mensch Jesus von Nazaret der bei uns weilende wahre Sohn Gottes ist? Kann durch eine rein funktionale Christologie aufgeholt werden, was sich aus der chalkedonischen Christologie – recht interpretiert – für die Anthropologie ergibt?

b) *Ein dreifaltiger Gott?* Von der Christologie her ist bei Küng schon über das Gottesbild entschieden, dem Anspruch nach zu Recht, dem Ergebnis nach in allzu reduzierender Weise. Mit Recht wird als Befund aus dem NT erhoben, daß Gott, Christus und Heiliger Geist zunächst in der Einheit des Offenbarungsgeschehens erscheinen (466). Wir hätten darüber nachzudenken, wie diese drei Größen verschieden und doch wieder ungetrennt eins seien. Das sei die Legitimation oder legitime Grundintention der traditionellen Trinitätslehre. Eine solche sei nicht etwa aus dem Grunde abzulehnen, weil sie hellenistische Kategorien verwende. Doch dürfe eine künftige Trinitätslehre nicht auf solche Begriffe und Kategorien festgelegt werden. Sie seien einmal hilfreich gewesen, dürften aber nicht als zeitlose Glaubensverpflichtung aller Gläubigen verstanden werden. Wer stimmt nicht mit dem Satz überein: „Der von Israel übernommene und mit dem Islam gemeinsame Ein-Gott-Glaube darf in keiner Trinitätslehre aufgegeben werden: Es gibt außer Gott keinen anderen Gott“? (467). Was wird aber dabei unter „Gott“ verstanden? Man kommt nicht an der Tatsache vorbei, daß Küng den altkirchlichen Trinitätsglauben seiner Deutung von Monotheismus opfert, wie er ihn bei Juden und Muslimen gegeben sieht. (Zu einer supponierten Identität eines christlichen Monotheismus ohne Trinität, mit dem des Judentums und des Islam siehe aber RGG³ III, 921 f. [2a].) Er fordert zwar: „In trinitarischer Betrachtungsweise muß über die christologische hinaus das Verhältnis von Gott und Jesus im Hinblick auf den Geist reflektiert werden; eine Christologie ohne

Pneumatologie (Lehre vom Geist) wäre unvollständig“ (468). Doch beläßt Küng alles im Bannkreis seiner funktionalen Christologie: „Das ‚wahrhaft Gott‘ wurde christologisch wie folgt bestimmt: Der wahre Mensch Jesus von Nazaret ist des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung. Von daher die Frage: wie wird er das für uns?“ Antwort: „Nicht physisch-materiell, aber auch nicht unwirklich, sondern im Geist, in der Daseinsweise des Geistes, als geistige Wirklichkeit. Der Geist ist die Gegenwart Gottes und des erhöhten Christus für die Glaubensgemeinschaft und den einzelnen Glaubenden. In diesem Sinne ist Gott selbst durch Jesus Christus offenbar im Geist“ (ebd.; vgl. 462). Für die Verkündigung wird dies zusammengefaßt in der schönen Formel: „Gott Vater ‚über‘ mir, Jesus als der Sohn und Bruder ‚neben‘ mir, Gottes und Jesu Christi Geist ‚in‘ mir“ (467). So wie diese Formel lautet, ist sie gute biblische und patristische Tradition, wird aber von den Vätern im Sinne der alten Konzile verdeutlicht durch die Zusammenschau von „Oikonomia“ und „Theologia“, das heißt von heilsökonomischer und gottimmanenter Trinität. Küng weiß das:

„Das altkirchliche trinitarische Bekenntnis hat dann als theologisch immer mehr ausgebaute Trinitätslehre eine große Geschichte durchgemacht, die ihren letzten Höhepunkt im vergangenen Jahrhundert in der Religionsphilosophie Hegels [ist dies aber noch die Trinität, wie die Väter sie verstanden haben?] und im gegenwärtigen Jahrhundert in der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ Karl Barths hatte. Bis in Gottesdienst und Liedgut, aber auch in die (ohne Auseinandersetzung mit Nikaia und Chalkedon angenommene) Basis-Formel des Weltrates der Kirchen hinein, welche die Unitarier ausschließt, spielt sie noch immer eine bedeutende Rolle. Jeder Versuch einer kritischen Neuinterpretation wird sich vor dieser großen Tradition zu verantworten haben. Vom Neuen Testament her gesehen ist die klassische Trinitätslehre ebenso wie die klassische Zwei-Naturen-Lehre weder gedankenlos zu wiederholen, noch gedankenlos abzutun, sondern differenziert für die Gegenwart zu interpretieren...“ (467).

Was heißt aber „interpretieren“, wenn feststeht, daß es keine wahre Sohnschaft in Gott, keine Präexistenz gibt, wenn „Pneuma“ schließlich nur die Pneuma-Existenz des Erhöhten ist? Die „Theologia“, welche die Väter von Nikaia und Konstantinopel als tragenden Grund der „Oikonomia“ verkündet und ausgedeutet haben – diese strenge Zuordnung ist zu beachten –, ist bei Küng aufgegeben zugunsten einer reinen Wirk- und Offenbarungseinheit, die aus drei sehr verschiedenen Größen besteht, wie in den künstlerischen Darstellungen der Taufe Jesu schön zum Ausdruck komme (man erinnere sich nur an die arianische Taufkapelle in Ravenna!): „Vater, Sohn und Geist können nach dem Neuen Testament nicht so schematisch ontologisch in eine göttliche Natur eingebeutet werden (3 Personen in einer göttlichen Wesenheit), wie dies bei den Kappadokiern logisch-formalistisch entwickelt und dann besonders von Augustin – der Neuerung wohl bewußt – anthropologisch-psychologisch durchdacht worden war“

(465). Ist das wirklich das Ergebnis des ungeheuren Glaubenskampfes, den die Väter im vierten Jahrhundert durchgeföhrt haben, eben gegen die Grundthese der Arianer, daß Vater, Sohn und Geist „drei verschiedene Größen“ – oder in ihrer Sprache: drei sehr verschiedene Hypostasen – seien? ¹¹

Offensichtlich möchte Küng zu einem unitarischen Gottesbild zurückkehren, das er – auf dem Hintergrund seines Gott-Welt-Bildes bzw. des von ihm gezeichneten Verhältnisses von Gott und Welt – reliefartig bereichert durch die Selbstzuordnung des „Vaters“ zu Jesus, dem wahren Menschen, als seinem Antlitz und seinem Stellvertreter, welcher dadurch auch an seinem (d. h. Gottes) Geist Anteil erhält (464).

Ohne Zweifel ist damit ein bedeutend vereinfachtes Gottes- und Christusbild „gewonnen“. Nimmt man auch noch die Reduzierungen hinzu, die Küng in bezug auf Mariologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre vornimmt (wovon hier nicht gesprochen werden soll), so ist vieles abgeschüttelt, was als „Glaubenslast“ empfunden wird. Wie groß diese sein muß, mag an einer Feststellung und einer Frage Küngs offenbar werden. Erstere lautet: „Mythenbildung ist besonders bezüglich Ursprung und Vollendung, Geburt und Tod Jesu Christi, insofern sie ans Unanschauliche grenzen, zu erwarten“ (409). Zum zweiten: „Immer wird gerade hier – bei Opfer, Tod und Meßopfer, Präexistenz und Jungfrauengeburt – die Frage laut: Muß man das alles glauben?“ (ebd.). Man wird an das „Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars“ bei J. J. Rousseau in seinem *Émile ou de l'éducation* (1762) erinnern. Hier wird unter Verwechslung von Glaubensverkündigung und wissenschaftlich-historischer Theologie die angeblich verpflichtende Schuttmasse veralteter Dogmen so belastend dargestellt, daß die Befreiung davon als humane Pflicht erscheint ¹². Unterscheidet man aber das eigentliche Glaubensverständnis der Kirche und seinen Ausdruck in Verkündigung und theologischer Reflexion, so läßt sich der Weg zu einer Hermeneutik finden, die mit der äußeren Form nicht Inhalte wegräumt, sondern zu deren neuem Besitz im Glauben führt. Dann drängt sich nicht die Frage auf: „Muß ich dies alles glauben?“, sondern „Darf ich dies alles glauben?“. D. h. ist Gott uns Menschen wirklich so nahe gekommen, wie es die glaubende Kirche in den Dogmen von Nikaia und Chalkedon verkündet? Diese Haltung entspricht viel mehr dem Geist des AT und des NT als die Neigung, dort Mythen und Hellenismen anzunehmen, wo wirklicher Glaube gefordert wird.

¹¹ Ein ganz anderes Bild ergibt die 39. Homilie Gregors von Nazianz nach der Analyse von H. Dörrie, Die Epiphanius-Predigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung, in: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, ed. by P. Granfield and J. A. Jungmann, I, (Münster i. W. 1970) 409–423.

¹² Zitiert in A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm (oben Anm. 7) 439.

Dogmenkritik muß schließlich der befreienden Bereicherung des Glaubens dienen, jenes Inhalts nämlich, der nicht zusammenfällt mit seinem jeweiligen geschichtlichen Ausdruck und darum auch nicht mit dessen Wechsel oder Verwandlung verloren geht. Damit kommen wir zu einer Überprüfung der Dogmenkritik bei Küng und seiner Deutung der Einzigartigkeit Jesu Christi selbst.

III. Wahre und falsche Kritik

Unsere Fragen gelten Küngs Deutung der Dogmen- und Konzilsgeschichte und den daraus abgeleiteten Folgerungen für die Interpretation der Person Christi und ihres Verhältnisses zu Gott. Zunächst überprüfen wir das Verhältnis von Funktion und Sein, dies in der jüdisch-christlichen Interpretation Jesu von Nazaret und im hellenistisch-römischen Gegenbild; wir untersuchen die Lehre von der realen Präexistenz Christi und der wahren Sohnschaft in Gott in bezug auf ihre Leichtigkeit oder Schwierigkeit, bei den Griechen anzukommen; endlich gehen wir auf die konkrete Deutung von Nikaia und Chalcedon ein.

Vorbemerkungen: Bevor wir die genannten Fragen behandeln, sei noch von einigen Verlegenheiten gesprochen, die sich beim Lesen des großen Buches ergeben:

(1) Zweideutigkeiten: Küng läßt mehr als einmal seine Leser darüber im dunkeln, was eigentlich gelten soll. Was soll man schließlich davon halten, wenn es in bezug auf die Präexistenz Christi heißt: „Mythisches hat sehr stark mitgespielt, sich indessen nie schlechthin durchgesetzt“ (436)? Noch schwieriger lassen sich Beteuerungen zugunsten der überlieferten Lehre und darauf folgende Einschränkungen gegeneinander abwägen. Einerseits wird betont: „An der vom Neuen Testament wirklich gedeckten Wahrheit der alten christologischen Konzilien soll nichts abgestrichen werden, auch wenn sie aus dem soziokulturellen hellenistischen Kontext immer wieder in den Verstehenshorizont unserer Zeit hinein zu übersetzen sind“ (440). Zur Christologie von Chalcedon heißt es: „Die Wichtigkeit dieser Lehre (d. h. von den zwei Naturen Christi) sei nicht verkleinert. Sie hat Geschichte gemacht. Sie drückt eine echte Kontinuität des christlichen Glaubens aus und liefert bedeutsame Leitlinien für die gesamte Diskussion und auch für jede künftige Interpretation“ (123).

Zu diesen bejahenden Feststellungen kommen aber jeweils einschränkende Verstehenshinweise, daß doch alles wieder zurückgenommen zu sein scheint. Z. B. (1): Es wird hervorgehoben, daß die Zwei-Naturen-Lehre „gerade nach der Auffassung vieler Exegeten nicht identisch ist mit der *ursprünglichen* Christusbotschaft des Neuen Testaments: Manche sehen sie als Verlagerung oder teilweise gar Verfälschung der

ursprünglichen Christusbotschaft, andere als zumindest nicht ihre einzig mögliche oder gar optimale Interpretation“ (124; ähnlich 429). Was heißt: „vom Neuen Testament nicht gedeckt“?, was „von der ursprünglichen Botschaft nicht gedeckt“? Hierüber ist bei Küng keine volle Klarheit zu erreichen. Denn er stellt z. B. fest, daß „der Name und Begriff ‚in-carnatio‘ (‚en-sarkosis‘, ‚Fleisch-werdung‘, ‚Mensch-werdung‘) (sich) vom Johannesprolog her mächtig (aufgedrängt habe)“. Die Theologie nämlich von jenem Wort, „das schließlich im Johannesprolog als göttliche Person ‚Fleisch‘ wird für die Menschen: Jesu Menschwerdung als Gottes *Offenbarung* (Leben, Licht, Wahrheit) in der Welt“ (428). Das Johannes-Evangelium gehört nun zum NT und könnte somit Nikaia und Chalkedon insofern „decken“, als darin das „Menschwerdungs-Schema“ oder die „Deszendenz-Christologie“ beherrschend ist. Aber auch für den Jesus der Synoptiker hat Küng zugegeben, daß dieser ein so einzigartiges Gottesverhältnis gezeigt habe, daß der Titel „Sohn Gottes“ sich verständlicherweise einstellen konnte (380; siehe oben). Unter den Exegeten ist ein gewisser Consensus darüber erreicht, daß die Abba-Vater-Anrede gegenüber Gott zu den *ipsissima verba* Jesu und damit zur ursprünglichen Botschaft gehört¹³. Sind daraus nicht legitime Einsichten abzuleiten, die die Glaubenserkenntnis der Kirche über die Herkunft Jesu in jene Richtung lenken durfte, welche sich auf den späteren Konzilien durchsetzte? Ist also der Graben zwischen NT und Nikaia-Chalkedon so tief, wie er dann doch wieder hingestellt wird? Betonung der dauernden Bedeutsamkeit dieser Konzile einerseits und dann doch wieder merkwürdig starke Absagen an deren Dogma im Stile liberaler Religionskritik des 19. Jahrhunderts: kann beides gleichzeitig wahr sein?

(2) Was besagen die Fragezeichen bezüglich der „Verständlichkeit“ alter Dogmen? Z. B.: „Die Zwei-Naturen-Lehre wird mit ihren von der hellenistischen Sprache und Geistigkeit geprägten Worten und Vorstellungen jedenfalls *heute* nicht mehr verstanden. Sie wird denn auch in der praktischen Verkündigung tunlichst umgangen“ (123 f.). Werden hier Sprache, Geistigkeit, Worte, Vorstellungen als Einheit genommen und – auf Chalkedon angewandt – als heute unverständlich bezeichnet, so hätte der Christusglaube dieses Konzils keine Aussicht mehr, in unserer Zeit weiterzuleben. Was ist es dann um die von Küng gerühmte Funktion der Zwei-Naturen-Lehre, „eine echte Kontinuität des christlichen Glaubens“ ausgedrückt und „Geschichte gemacht“ zu haben? Läßt sich nicht – wenn auch mit einiger Mühe – ausmachen, was der „Glaube“ der Väter von Chalkedon war, auch wenn selbstverständlich zugegeben werden muß, daß sie diesen Glauben in griechischer Sprache und Begrifflichkeit ausgesagt haben? Goethe

¹³ M. Hengel, *Der Sohn Gottes* (oben Anm. 3) 99 f., Anm. 116; J. Jeremias, *Abba, Studien z. neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Berlin 1966) 33–56.

und mit ihm die besten Kenner der griechischen Sprache haben deren einzigartige Fähigkeiten gerühmt, die Probleme zu formulieren und sich an die Lösungen heranzuarbeiten¹⁴. Furcht vor der chaledonischen Klarheit wird hier getarnt mit ihrer angeblichen Verquickung mit hellenistischen Ausdrucksformen. Im Grunde ist es jener horror physeos, von dem Karl Barth gesprochen hat. Wir werden genauer fragen müssen, wo und wie Hellenismus in der Theologie der alten Konzile sich ausgewirkt hat und wo gerade durch die Konzile der Hellenismus überstiegen worden ist.

Nebenbei sei es erlaubt zu bemerken, daß der Wortreichtum Küngs der Verständlichkeit seiner Aussage manchmal gar nicht dienlich ist. Was bedeutet z. B. die rhetorische Frage danach, welche Christologie denn die wahre sei?

„Ist es im Altertum der Christus des Bischofs Irenäus von Lyon oder der seines Schülers Hippolyt (Gegenpapst von Calixtus), ist es der des genialen Griechen Origenes oder der des wortgewandten lateinischen Juristen Tertullian? Ist es der Christus des konstantinischen Hofbischofs und Historiographen Eusebios oder der des ägyptischen Wüstenvaters Antonius, der des größten Theologen im Westen Augustin oder der des bedeutendsten Papstes der ersten fünf Jahrhunderte Leo? Ist es der Christus der Alexandriner oder der der Antiochener, derjenige der Kappadokier oder der der ägyptischen Mönche (usw. für Mittelalter und Neuzeit) . . .“ (120–121).

Haben solche Gegenüberstellungen für einen Leser einen Sinn, der nicht einmal die Namen kennt, sich jedenfalls gar nichts unter ihren Christologien vorstellen kann? Solche Alternativen hätten nur Wert, wenn die verschiedenen Richtungen kurz gekennzeichnet würden, wobei zu beachten wäre, daß es sich meist um sich ergänzende, nicht um gegensätzliche Christologien handelt. Warum also die Leser verunsichern durch das immer wiederholte „oder“? Kann man doch nachweisen, daß selbst so dezidierte „Antipoden“ wie Kyrill von Alexandrien und Nestorios bei allen Gegensätzen grundsätzlich an dem einen Sohn des Vaters, der in der Zeit Mensch geworden ist, festgehalten haben?¹⁵

(3) Küngs eigene Verständlichkeit bleibt manchmal – mit Verlaub sei es gesagt – offensichtlich ebenso fraglich, wie die der alten Konzile. Im Rahmen der Kritik des kirchlichen Christusdogmas beanstandet er zwei Redeweisen: a) „Gott in Menschengestalt“: das ist Monophysitismus (122). Was kann sich ein ungeschulter Leser unter Monophysitismus vorstellen, wenn dieser gar nicht eingeführt ist? Als solchen bezeichnet man die Lehre (aa), daß in Christus der Logos anstelle der Seele sei und eine Symbiose oder Natureinheit mit dem Fleisch eingehe,

¹⁴ Vgl. die Zitate aus Goethe und J. Stenzel in: *A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm*, 479 f.

¹⁵ *L. I. Scipioni, Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* (Milano 1974); *A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition I²* (London und Oxford 1975) 447–472, 501–519; *ders., Mit ihm und in ihm* (oben Anm. 7) 245–282.

was der apolinaristische Monophysitismus ist, der die Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Logos“ geprägt hat; (bb) die Lehre, daß in Christus Gottheit und Menschheit so vereint seien, daß dabei das Menschsein mehr oder minder verschwinde (Real-Monophysitismus), wie sie von eutychanischen Gruppen um 451 vertreten wurde, dies zum Kummer der gleich zu nennenden dritten Gruppe, nämlich (cc) der sog. Verbal-Monophysiten. Sie bekannten sich zum wahren Menschsein Jesu (mit Leib und Seele), wollten aber nicht die Formel Chalkedons von der einen Hypostase in zwei Naturen bekennen. Nun war es gerade das Ziel der Väter von 451, solche Redeweisen wie „Gott in Menschengestalt“ zu klären, und zwar in dem Sinne: ein und derselbe ist vollkommen in der Gottheit, vollkommen aber auch in der Menschheit. Jeder einigermaßen unterrichtete Christ weiß also, wie die Kirche ihre Botschaft von der Menschwerdung versteht. Das „ungetrennt“ und „unvermischt“ von Gott und Mensch im einen Sohn Gottes (Gott von Ewigkeit, Mensch in der Zeit) wehrt jeden Monophysitismus ab. b) Noch unverständlicher ist der lapidare Satz: „Gott leidend am Kreuz‘: das ist Patripassianismus“ (122). Was weiß ein historisch nicht versierter Leser von solch einer Häresie, mit der sich Tertullian in „Adversus Praxean“ auseinandergesetzt hat? Den Vorwurf des Patripassianismus kann man der altkirchlichen Formel nur machen, wenn man in Gott den Sohn leugnet, wie Praxeas, und die Menschwerdung also dem „Vater“ zuschreibt. Die genannte Formel meint etwas anderes. Es handelt sich um die seit Ignatius von Antiochien übliche Redeweise von der sog. Idiomenkommunikation oder der Möglichkeit, vom einen menschgewordenen Sohn (Sohnsubjekt) Göttliches und Menschliches auszusagen, dies freilich in einer pointierten, ekliptischen Redeweise. Bei Melito von Sardes, Paschahomilie § 96, hören wir: „Gott ist durch Israels Hand getötet worden“. Damit sollte die Ungeheuerlichkeit des Karfreitagsgeschehens, aber auch die Größe unserer sotería erklärt werden. Wir haben eine altchristliche schockierende Gott-ist-tot-Theologie von beeindruckender Aussagekraft! Melito wußte um die Unterscheidung von Vater und Sohn und darum, daß der Sohn, und nicht der Vater im Fleische geboren, gestorben und auferstanden ist (vgl. ebd. § 8). Aus zwei Gründen wurde von den Vätern an dieser theopaschitischen Formel (siehe unten) festgehalten: um die Eigenart der Erlösung in Christus zu zeigen und um zu betonen, daß Christus – obwohl Gott und Mensch – nur *einer* ist, nämlich der wahre Sohn Gottes in Gottheit und Menschheit (gegen Nestorios). Ein geschulter Christ weiß also, wie er es zu deuten hat: Gott am Kreuz. Man braucht nicht zu fürchten, auf den Stand der alten Germanen zurückzufallen, die sich „vom Gott Wotan zum Gott Jesus bekehrten“ (122). Diese hatten zudem Bischöfe wie Wulfila, der wohl Semarianer war und so die Unterscheidung von Vater und

Logos bekannte und sicherlich Jesus als Menschen nicht einfachhin mit Gott identifizierte.

Nach diesen Vorbemerkungen nun zur Deutung der dogmengeschichtlichen Vorgänge durch Küng.

1. Deutungen der Dogmen- und Konzilsgeschichte

a) *Funktion und Sein*: Eine Grundthese Küngs ist, daß die älteste Christologie nur von Jesu Machtstellung gesprochen habe, in die ihn Gott nach Leiden und Tod durch die Tat der Auferweckung eingesetzt habe. Also eine Christologie von unten, die nur von einer Erhöhung Jesu wußte, nicht von einem anderen, etwa gar göttlichen Sein. Erst mit dem Übertritt des Christentums in den hellenistischen Raum sei die Rede von Funktion in Rede von Sein umgewandelt worden, und zwar weil den Griechen keine anderen Kategorien zur Verfügung gestanden hätten, um die Einzigartigkeit Jesu auszudrücken (436; siehe oben I 2). Also: Seinschristologie von oben anstelle einer funktionalen Christologie von unten, dies infolge einer Hellenisierung der Botschaft von Jesus von Nazaret, woran auch Nikaia und Chalkedon ihren Anteil hatten.

Entspricht diese Zeichnung der Entwicklung den wirklichen Vorgängen? Sind nicht gewisse Einzelzüge erst isoliert und dann für absolut genommen worden?

(aa) Ältere Christologie rein funktional, rein von unten? Sein und Funktion sind gewiß zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Dies gilt schon für die Verkündigung von Jesu Auferweckung. Die Christen machten sich nicht nur Gedanken über die Machtstellung dessen, der zum Kyrios erhoben worden war, sondern über die Wirklichkeit des Erhöhten selbst. Schon sehr früh gab es doketische Strömungen, die auf ihre Weise das Ärgernis des Kreuzes und des Gekreuzigten zu beseitigen suchten. „Denn dort, wo man unter dem Zwang von das damalige Denken beherrschenden religiösen und philosophischen Prämissen die Menschlichkeit des leidenden und sterbenden Jesus zur Scheinwirklichkeit erklärte, zerfiel das christologische Denken in gnostischer Spekulation.“¹⁶ Für die Deutung des Christusgeschehens kam es also darauf an, die Kyriosherrlichkeit am Gekreuzigten und Auferweckten selbst als wirklich zu nehmen, um den Doketen eine klare Antwort erteilen zu können. Man mußte sich schließlich fragen, wie und warum man den Kyrios-Namen für Jesus begründen konnte, was den ganzen Weg Jesu in den Blick brachte, und zwar von Gott her und zu Gott, dem Vater, zurück, wie der Phil-Hymnus zeigt (Phil 2,5–11). Annahme des Menschseins, Kreuz und Doxa bekommen ihre Tiefe und Höhe erst auf dem Hintergrund dieser Gesamtgeschichte. Von den Synoptikern

¹⁶ M. Hengel, Die christologischen Hoheitstitel (oben Anm. 3) 93.

her waren auch schon einzelne Ansätze gegeben, das Kommen Jesu mit einem Beginn „von oben“ ansetzen zu lassen, z. B. mit dem Thema vom Anbruch der Gottesherrschaft, die mit der Verkündigung und den Machttaten Jesu einsetze, oder der Abba-Vater-Anrede Jesu. Von hier aus ließ sich – wie Küng selbst feststellt – ein einzigartiges Gottesverhältnis Jesu erahnen, das sich in der Bezeichnung „Sohn“ ausdrückte. Die Fragen: Wer ist Jesus von Nazaret? Wer ist Jesus Christus? Wer bist du? ließen sich weder mit dem bloßen Hinweis auf eine Machtstellung noch mit einer reinen Christologie von unten beantworten. Das letzte Geheimnis Jesu lag beim Vater und im Vater, lag „oben“ (vgl. Joh 8,23: ich bin von oben). Dem kam die alttestamentliche Wort-Theologie entgegen, welche eindeutig die Richtung von oben nach unten aufzeigte. Das Wort Gottes gilt der Schöpfung und den Menschen. Das hebräische *dābār* meint dabei mehr als bloß ein gesprochenes Wort. Es bedeutet auch „Sache“, „Ereignis“, „Handlung“; es hat eigene Dynamik und Macht. Gewiß hat das hebräische Verständnis das Wort des Herrn noch nicht personifiziert. Aber das einmal gesprochene *dābār* hat eine quasi-substantiale Existenz für sich. Es gibt mehrere Texte im AT, worin das Wort Gottes unabhängige Funktionen ausübt, die nahezu personal sind: z. B. Jes 55,11: „... so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verläßt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe“ – oder Weis 18,15: „Da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron als harter Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land.“ Was damit gezeigt werden soll, ist dies: daß dem Judentum eine oben ansetzende Betrachtung des Heilsereignisses von Haus aus eigen war. Dem kam auch die Weisheitslehre des mehr hellenistisch orientierten Judentums entgegen. Sir 24,3 sagt, daß die Weisheit aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgeht, daß sie im höchsten Himmel gewohnt habe. Nach Spr 8,22–23 war sie im Anfang vor der Schöpfung der Welt. In Sir 1,1 kommt die Weisheit vom Herrn, bleibt aber bei ihm (meta) für immer. Die LXX übersetzt Ps 118,89 so: „Ewig, Jahwe, weilt dein Wort (logos) im Himmel.“¹⁷

Je mehr nun Jesus als der definitive Bringer des Heilswortes Gottes erkannt wurde und in der Auferstehung bestätigt war, desto leichter konnte dies alles auf ihn in jener Synthese angewandt werden, die in Joh 1,1–18 gegeben ist.

„Man könnte nun freilich meinen, daß gerade im 4. Evangelium die Apotheose Jesu zum spekulativen Selbstzweck geworden sei und das Heilsgeschehen, vor allem sein Leiden und Sterben, an den Rand gedrängt habe. Dies wäre jedoch ein Fehlschluß. Denn schon die Hervorhebung des Vaters und des ‚einzigerzeugten‘ Sohnes im Prolog (1,14.18) wie auch die Zieldefinition des Evangeliums am Ende, ‚damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der *Sohn Gottes* sei‘ (20,31), zeigen, daß Jesus

¹⁷ Vgl. R. E. Brown, *The Gospel according to John* (New York 1966) 519–524.

als der *Sohn*, d. h. in seiner Relation zum Vater und in seiner Heilsfunktion für die Glaubenden, das beherrschende christologische Motiv des Evangeliums ist. Die Aufgabe des *monogenēs theós*, des „*Einzigzeugten*, Gott von Art“, ist es, Gottes innerstes Wesen den Menschen mitzuteilen . . .“¹⁸ (Mit Hellenismus hat das nichts zu tun, auch wenn nun das Wort „logos“ in die christliche Theologie eingeführt ist.) „Die johanneische Sohneschristologie wird darum mißverstanden, wenn man sie als synkretisch-spekulative Verfremdung der ursprünglichen, schlichten Botschaft Jesu oder Urkirche betrachtet. Sie ist vielmehr die letzte, ausgereifte Konsequenz einer geistigen Entwicklung, die mit der messianischen Reichs-Gottes-Predigt und dem einzigartigen Gottes-Verhältnis Jesu einsetzt, ein Verhältnis, das sich in Jesu Gebetsanrede ‚Abba‘, ‚lieber Vater‘ manifestierte.“¹⁹

Martin Hengel schließt seine Ausführungen über die neutestamentliche Christologie, in der Joh 1,1–18, Hebr 1,1–5 und Phil 2,6–11 behandelt werden, mit folgender Feststellung:

„Die Grundfrage der neutestamentlichen Christologie lautet: Wie kam es in dieser kurzen Frist von weniger als zwanzig Jahren dazu, daß der gekreuzigte galiläische Jude Jesus von Nazaret von seinen jüdischen Anhängern zu einer Würde erhoben wurde, die jede mögliche Form polytheistisch-heidnischer Apotheose weit hinter sich ließ? Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Offenbarungsidentität mit dem einen Gott: dies übersteigt die Möglichkeiten der Vergöttlichung in einem polytheistischen Pantheon; hier haben wir religionsgeschichtlich neue Kategorien vor uns, die aus dem christlichen Urgesehen selbst bzw. aus seinem jüdischen Hintergrund erklärt werden müssen.“²⁰

(bb) Das hellenistisch-römische Gegenbild: Wie stand es im römisch-hellenistischen Bereich um das Verhältnis von „funktional“ und „ontologisch“? Sicherlich wird man die einzigartige Stellung der Ontologie bei den Griechen und im Hellenismus nicht übersehen dürfen. War ihre Vorherrschaft aber so ausschließlich, daß die funktionale Sprache und Sicht einfachhin oder für die Christologie im besonderen ausgeschlossen waren? Hatten die Griechen wirklich nur physisch-metaphysische Kategorien, um die Einzigartigkeit Christi zu deuten und zu begründen? Wie stand es bei den Lateinern, bei Afrikanern und Römern?

Selbst wenn wir die antike Welt um das Mittelmeerbecken als eine zusammengehörende kulturelle Einheit betrachten dürfen, so sind doch die Verschiedenheiten nicht zu übersehen. Jerusalem mit Palästina, Alexandrien mit Ägypten, Antiochien mit Syrien, die kleinasiatische Welt, Byzanz, Griechenland, Italien, Nordafrika, Spanien, Gallien und die stürmisch sich aufbauende germanische Welt wurden zwar durch den Namen Roms und schließlich Christi zusammengehalten, blieben aber doch immer „Welten“ für sich. Einheit in Verschiedenheit und Verschiedenheit bei aller Übereinstimmung sind auch kennzeichnend für die Christologie und das ganze kirchliche Leben. Wenn überhaupt, so kann sicherlich nicht überall von einer Verfallenheit an

¹⁸ M. Hengel, ebd. 96–97.

¹⁹ Ders., ebd. 97–98.

²⁰ Ebd. 107.

griechische Ontologie die Rede sein. Wie es eine hellenistische Ausprägung des Christentums gab – genauere Abgrenzungen sind dabei zu machen –, so gab es auch eine lateinisch-römisch-afrikanische und eine germanische usw. Schauen wir nur auf den Übergang der christlichen Botschaft aus dem jüdischen Raum – sofern er als einigermaßen abgeschlossen betrachtet werden kann – in den hellenistischen und römischen. H. Cancik²¹ beschreibt ihn, was die Deutung der Person Christi angeht, so:

„Aus anderen Gründen zwar, aber in ähnlicher Weise (wie aus C. Octavius Thuringus schließlich geworden war: Imperator Caesar Divi filius Augustus) wird nämlich aus jenem Galiläer mit dem Allerweltsnamen Ješu' bar Josef der Prophet, Messias, Davidssohn, der Mensch, der Kommende. Beim Übergang in die griechische Welt wird verdeckt, was zu stark galiläisch, jüdisch, historisch war; griechische Namen treten in den Vordergrund: *sotér* – Retter, *kýrios* – Herr; Sohn Gottes – *hýiós theóu*, ja sogar *theós* – Gott. Bald bemächtigt sich griechische Philosophie dieser Titel und erzeugt, was hier ‚offizielle Christologie‘ genannt sein möge.

Nichts haben die Römer diesem gewaltigen exegetischen, systematischen und spekulativen Gebäude der griechischen Theologen entgegenzusetzen: Kein eigener Mythos, keine Metaphysik, kein Mysterium – alles griechische Wörter; nichts Entsprechendes leistete den Römern Formulierungshilfe. Die Muttersprache der christlichen Theologie ist griechisch. Deshalb sind, soweit ich sehe, nur wenige spezifisch lateinische Begriffe in die offizielle Christologie der alten Kirche eingegangen. Andererseits beginnt die Romanisierung des Christentums früh, schon im Neuen Testament. Das römische Substrat prägt die religiöse Sprache, die Erfahrung, die Organisation der Kirche, den Kult und auch die Gotteslehre; *fides et disciplina* – ‚Glaube und Disziplin‘ bilden eine neue, damals aufregende Verbindung.“²²

Nehmen wir unseren Fragepunkt, nämlich das Verhältnis von ontologischer und funktionaler Sicht, schärfer in den Blick, so bestätigt sich die Feststellung Canciks in den Grundlinien, kann aber doch in etwa ergänzt werden. Wir finden nämlich im lateinischen Westen, näherhin in Nordafrika, eine sprachlich gut formulierte funktionale Christologie, diese aber in sinnfüllender Weise verbunden mit einer ontologischen Deutung der Trinität. Dies bei Tertullian. Auf der anderen Seite entdecken wir bei dem hellenistisch denkenden Eusebios von Kaisareia auf dem Hintergrund einer subordinatianisch-ontologischen Christologie eine außerordentlich reich entfaltete funktionale Sprache, dies für die Deutung der Rolle Christi einerseits, und des christlichen Kaisers andererseits. Tertullian wie Eusebios gebrauchen also in der Christologie und Gotteslehre ontologische wie funktionale Begriffe, und zwar so, daß die funktionale Aussage von der ontologischen her

²¹ H. Cancik, *Christus Imperator*. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum, in: H. von Stietencron, *Der Name Gottes* (oben Anm. 3) 112–130 (mit Bibliographie).

²² Ebd. 116 f. Für den lat. Bereich muß man wohl die sprachschöpferische Kraft Tertullians beachten, der die wesentlichen Formeln der griech. Christologie in seiner Weise vorausgenommen hat (*persona, substantia* etc.). Vgl. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (oben Anm. 15) 117–131, mit Lit.

bedingt und gefüllt ist. Seinshafte und operativ-funktionale Christologie stehen nicht wie zwei voneinander unabhängige, austauschbare Modelle nebeneinander, sondern gehören zusammen wie Grund und Begründetes. Man kann also für Küngs Stellvertreter-Terminologie und -Christologie sogar einen Väterbeweis führen, der aber nur dann richtig ist, wenn die funktionalen Aussagen nicht als „Umdeutung“ des ontologischen Vokabulars betrachtet werden.

Schon vor Tertullian war in die lateinische Sprache der höchste funktionale Titel für Christus übernommen worden, der überhaupt vergeben werden konnte, nämlich der Titel *imperator*. Cancik kann mit guten Gründen nachweisen, daß in der Afra, der afrikanischen Fassung der lateinischen Bibel, Offb 1,5 („der verlässliche Zeuge, der Erstgeborene von den Toten und der Herrscher [árchon] der Könige der Erde“) wiedergegeben worden ist mit: „Christus qui est testis fidelis, primogenitus mortuorum et imperator regum terrae“²³. Zwar wurde dann in der Vulgata anstelle von *imperator* der „politische Titel *princeps* – Fürst“ gesetzt. Dennoch wird Christus weiterhin als *imperator* bezeichnet, und zwar in den Akten der Martyrer von Scili (um 180 n. Chr.), wie Cancik anführt (als Bekenntnis des Sprechers der Gruppe vor dem römischen Proconsul): „cognosco domnum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium („ich anerkenne [nur] meinen Herrn, den König der Könige, den Imperator über alle Völker“)“²⁴.

Wenn „der wortgewaltige und streitbare Afrikaner, der rechtskundige Offizierssohn Quintus Septimius Florens Tertullianus“ den Titel *imperator* für Christus gebraucht, so dies im Rahmen eines ganzen Vokabulars aus der römischen Lagersprache, dem *sermo castrensis*, das er auf das christliche Leben überträgt. Wie dieses eine *militia Christi* ist, so ist Glaubensverleugnung in der Verfolgung eine „Fahnenflucht“, eine Desertion aus dem Heer des Imperator Christus²⁵.

Weniger Militär- als vielmehr Beamtensprache ist es, wenn Tertullian zwei andere Titel für Christus verwendet, die uns unmittelbar an die Vorschläge Küngs heranzuführen: *uicarius* und *repraesentator*. In seiner Schrift *Adversus Praxeas* geht es um die Widerlegung des strikten Monarchianismus des „Praxeas“. Für diesen ist Gott ausschließlich der „Vater“ (wie für Küng auch). Darum muß die Menschwerdung und das Leiden auch dem „Vater“ zugeschrieben werden, weshalb der Vorwurf des Patripassianismus von Tertullian erhoben wird. Dies freilich in der Absicht, um die Einheit in Gott zu wahren. Es ging also um die Deutung des christlichen Monotheismus, wie Kap. 3 dieser Schrift zeigt. Tertullian bekennt sich zur Glaubensregel (Kap. 2) und entfaltet als erster eine Trinitätslehre, dies aber ausgehend von der Oikonomia Gottes in Christus und dem Heiligen Geist. Von der Oikonomia her ist die Einheit und Einzigkeit Gottes verwirklicht in der Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist. Vom 21. bis zum 25. Kap. zeigt Tertullian mit Stellen aus Joh (10,30; 5,21; 14,6.7.9; 16,28) und Mt (11,27), daß Christus, der Menschgewordene, schon in Gott

²³ H. Cancik, a. a. O. 123 f.

²⁴ Ebd. 119.

²⁵ Ebd. 121 f.

vom Vater unterschieden ist. Eben daraus ergibt sich eine besondere Rolle des fleischgewordenen Sohnes gegenüber dem Vater und uns Menschen: Er ist *uicarius* des Vaters, also sein Stellvertreter, und der *repraesentator Patris*, d. h. der, welcher den Vater unter uns gegenwärtig, anwesend, und zwar in Sichtbarkeit anwesend macht:

(Im Anschluß an die genannten Schriftstellen sagt Tertullian:) „Er (Jesus) hatte sich nämlich in dem Sinne als *Stellvertreter* des Vaters (*uicarium . . . Patris*) kundgegeben, daß der Vater sich durch ihn in Werken zeige und in Worten hören ließ und in dem Sohne, der die Taten und Worte des Vaters vollzieht, erkannt werde; denn der Vater war unsichtbar.“²⁶

(Im Anschluß an Joh 14,9: Wer mich sieht, sieht den Vater, heißt es:) „Er machte also auch die Verbindung der beiden Personen (d. h. des Vaters und des Sohnes) klar erkennbar, damit man einerseits nicht nach dem Anblick des Vaters für sich, als sei er sichtbar, verlange, und damit anderseits der Sohn als *Repräsentant* (*repraesentator*) des Vaters angesehen werde.“²⁷

Beide Begriffe, *uicarius* und *repraesentator*, stehen nicht einfach wie Synonyme nebeneinander, sondern ergänzen sich in ihren Bedeutungen. Sie bringen nämlich in ihrer Zuordnung das zum Ausdruck, worum es Tertullian gegenüber Praxeas geht: einerseits die Unterscheidung von Vater und Sohn, anderseits deren innere Einheit. Im „Stellvertreter“ ist mehr die Nicht-Identität des (menschgewordenen) Sohnes mit dem Vater als deren Verbundenheit betont. Nach Praxeas wird der Vater „persönlich“ sichtbar und auf Erden gegenwärtig; nach Tertullian bleibt der Vater unsichtbar (Ex 33,20b: . . . kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben), wird aber „im Sohne sichtbar durch die Wunder, nicht durch persönliche Vergegenwärtigung (*uisibilem eum fieri ex uirtutibus non ex personae repraesentatione*)“. Darum macht er den Sohn zu seinem *uicarius*. Zum *repraesentator* des Vaters wird Jesus auf Grund seiner inneren Einheit mit ihm (*coniunctio duarum personarum*). Im Sohne ist der Vater „anwesend“, weil eins mit ihm; so brauche man nicht nach dem Anblick des Vaters zu verlangen. Es ist bedeutsam, wie Tertullian hier zwei funktionalen Begriffen eine innere Verschiedenheit und doch wieder Zuordnung gibt, und zwar auf dem Hintergrund der heilsökonomischen und innergöttlichen Unterscheidung und Zuordnung von Vater und Sohn.

Im Vergleich zum Afrikaner hat Küng die beiden Begriffe *Repräsentant* und *Stellvertreter* formalisiert und entleert, weil er ihnen den differenzierten Hintergrund des untrennbaren heilsökonomisch-innergöttlichen Verhältnisses von Vater und Sohn entzogen hat. An dessen Stelle ist eine ewige Willenszuwendung Gottes zum konkreten Jesus von Nazaret getreten. Im Sinne Tertullians hätte es dann wohl keinen

²⁶ Tertullian, *Adv. Prax.* 24, zit. nach K. Ad. H. Kellner, *Tertullians sämtliche Schriften* II (Köln 1882) 547; *CC Ser. lat.* II, 1194, nr. 5; Cf. *id.*, *Adv. Marcion.* III, 6, 7; *CC Ser. lat.* I, p. 515.

²⁷ Tertullian, *ibid.*: *Kellner ebd.*; *CC Ser. lat.* II, 1195, nr. 7.

Sinn mehr, zwischen Jesus als uicarius und als repraesentator zu unterscheiden. Das mindert auch den Gehalt der Umdeutung von vere deus in: „Nähe“ des menschenfreundlichen Gottes zum Glaubenden (440). Im „Jesus“ Künigs würde Tertullian eher die Ferne als die „Anwesenheit“ Gottes verspüren.

Der Afrikaner hat eben seine der römischen Verwaltungssprache²⁸ entnommenen und auf Christus angewandten funktionalen Begriffe vom kirchlichen Kerygma her verstanden:

„Halte nur allzeit fest, daß ich mich zu derjenigen Glaubensregel bekannt habe, wonach ich Vater, Sohn und Geist nicht voneinander geschieden sein lasse, dann wirst du einsehen, wie es gemeint ist. Ich behaupte nämlich, der Vater sei ein anderer als der Sohn und der hl. Geist. Unwissende und Böswillige werden diese Ausdrucksweise unrichtig so verstehen, als ob sie eine Verschiedenheit ausdrücke, Verschiedenheit (diversitas) aber Trennung (separatio) des Vaters, des Sohnes und Geistes bedeute. Ich drücke mich aber notgedrungen so aus, weil sie Vater, Sohn und Geist für dieselbe Person ausgeben und die Monarchie zum Schaden der Ökonomie zu sehr begünstigen.“²⁹

In Eusebios von Kaisareia, dem Synodalen von Nikaia, haben wir ein anderes Beispiel der Verbindung von ontologischer und funktionaler Sicht und dies für die Christologie und die politische Theologie oder für die Deutung der göttlichen und der kaiserlichen Monarchie. Im Vergleich zu Tertullian haben wir es mit einem verschärften Subordinationismus oder einer Steigerung der Unterordnung des Sohnes unter den Vater zu tun. Dies ist von platonisch-mittelplatonischen Einflüssen her bedingt. Die Lehre von den gestuften Hypostasen wird auf das Verhältnis von Vater, Sohn (und Geist) übertragen. Oben steht Gott der Vater, der absolute Monarch, unter ihm steht der „zweite Gott“, der Logos. Obwohl Eusebios die Einheit zwischen dem Vater und dem Logos möglichst eng hinstellen sucht, ist ein Ditheismus nicht wirksam vermieden. Gerade hier hat nun die funktionale Christologie eine Lücke auszufüllen: Was dem Sohn oder Logos an Sein fehlt, wird durch Ausbau seiner Funktionen ersetzt. Die Einzigartigkeit des Logos scheint gesichert zu sein durch seine Stellung als Demiurg oder als Schöpfungsmittler. Was könnte es darüber hinaus noch Umfassenderes geben? Daraus folgt unmittelbar, daß der Logos, der

²⁸ H. Cancik, *Christus Imperator* (oben Anm. 21) 122, spricht von römisch-politisch-militärischer Sprache, „um die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen zu beschreiben: Monarchie, so erklärt Tertullian, sei nichts anderes als oberste ungeteilte Befehlsgewalt eines Einzigen (*singulare et unicum imperium*). Es gehöre aber zu ihrem Wesen, daß sie ihre Macht durch Beamte (*officiales*) verwalten lasse: das ist die *oeconomia*, *administratio* der Monarchie. Der Monarch könne Macht an seinen Sohn delegieren, ohne daß die Monarchie deshalb geteilt werde . . .“ Um die Einheit des einen Gottes als Vater, Sohn und Geist zu erklären, ist dieses Beispiel denkbar ungeschickt. Tertullian hat sonst Besseres zu sagen. Was aber hier zu zeigen ist, wird in diesem Text deutlich: das Vorhandensein einer funktionalen Terminologie und Schau in bezug auf Einheit und Verschiedenheit in Gott.

²⁹ Tertullian, *Adv. Prax.* 9: Übers. Kellner 519 f.

hýparchos Gottes, der Statthalter des obersten Monarchen in der Welt ist, sein oikonómos, sein Hausverwalter, überhaupt sein Wirkinstrument, sein órganon. Die Monarchia Gottes zielt aber darauf, den Polytheismus in der Welt zu überwinden, alles nach dem Willen des obersten Monarchen zu leiten. Darum ist Christus der kybernétes der Welt; er lenkt sie wie ein Steuermann in stetem Aufblick zum Vater. Seine Einzigartigkeit kommt schließlich in seiner Würde als „Allkönig“ zum Ausdruck³⁰.

Schon aus Tertullian und Eusebios ergibt sich ein Doppelpes:

(1) „Funktionale“ Sprache und Sicht sind im hellenistisch-römischen Bereich viel ausgebildeter als bei den angeblich vorwiegend funktional denkenden Judenchristen. Wollte man also bei den Hellenen und Römern die Bedeutsamkeit Jesu auf rein funktionale Weise zum Ausdruck bringen, so waren viel reichere Möglichkeiten als in der judenchristlichen Theologie gegeben. Von den Begriffen und den Sprachmöglichkeiten her war keine Notwendigkeit vorhanden, auf Ontologie zurückzugreifen oder von einem präexistenten Sohn in Gott zu sprechen, wenn es sich nach der Überzeugung der Christen tatsächlich nur um eine Machtstellung des von Gott erwählten konkreten Menschen

³⁰ Vgl. H. Berkehof, Eusebius von Caesarea (Amsterdam 1939) 91–96. – Der ganze Umfang einer funktionalen Sprache in der griechisch-lateinischen Christologie wäre noch eigens zu erforschen. Es sei nur hingewiesen auf die sog. ursprünglich jüdisch-judenchristliche Engelchristologie. Sie ist in ihrer Entwicklung genügend dargestellt. Vgl. J. Barbel, *Christos Angelos* (Theophaneia 3) (Bonn 1941); ders., *Zur Engel-Trinitätslehre im Urchristentum*: ThRev 54 (1958) 49–58, 103–112 als Kommentar zu G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre* (Tübingen 1956); in ihrer Bedeutung wurde sie stark überschätzt durch M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern-Tübingen² 1954) 302–388; dagegen: W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum* (Basel 1942). Zum Thema vgl. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (oben Anm. 15), wo die Entwicklung dieser Christologie sowohl für den judenchristlichen Bereich als auch für den lateinisch-griechischen kurz dargestellt ist (46–53). Die Zeichnung der Engel als Funktionäre Gottes im Dienst unseres Heils in Hebr 1,14 ist eine starke Unterstreichung der Idee des Funktionalen für das Judentum. Aber schon hier ist – in der Unterscheidung der Stellung Jesu als Sohn gegenüber den leitourgiká pneúmata – die Funktion nicht vom Sein getrennt, wie dann auch in der weiteren Entwicklung die Betrachtung Jesu als Engel zugleich mit der Funktion auch seine (teils subordinatianisch beeinträchtigte, teils ganz nikänisch verstandene) Transzendenz betont. Typisch für diese Synthese ist Tertullian, der um den ewigen Sohn weiß, aber auch dessen Bezeichnung als Engel anerkennt, und zwar in der Menschwerdung: „Dictus est quidem (Christus) magni consilii angelus, id est nuntius, officii, non naturae vocabulo (der Natur nach ist er eben mehr als ein Engel). Magnum enim cogitatum patris, super hominis scilicet restitutione, adnuntiaturus saeculo erat“ (De carne Christi 14). Wie beides, Funktion als Engel und Sein als Sohn, zusammengehen konnte, zeigt ein nordgriechisches (Meteora-Klöster) Fresko, das M. Werner der Tb-Ausgabe von „Die Entstehung des christlichen Dogmas“ (Stuttgart 1959) als Titelbild gegeben hatte. Der Christus mit Engelsflügeln trägt einen Nimbus, in dem geschrieben steht: Ho ón, dies in Erinnerung an Ex 3,14 LXX. Christus ineins: Engel und ewig Seiender. – Zu erforschen wäre auch die Bezeichnung Christi als des *Propheten*, worauf E. Schillebeeckx aber ausführlich eingeht (s. unten die Besprechung von W. Löser). Es lauten auch Untersuchungen über Christós Basileús bei Origenes (R. Farina, Rom).

Jesus von Nazaret handelte. Das platonisch-mittelplatonisch gestufte Weltbild – angewandt auf das Verhältnis des Vaters zum (untergeordneten) Logos und zur Welt, wie wir es bei vornikänischen Vätern, besonders bei Eusebios finden – gab reichlich Platz ab für die Ansiedlung funktionaler Christologie, wenn man darauf spekulierte. Man fühlt geradezu das Vakuum, das danach ruft, dem untergeordneten Logos-Sohn möglichst viele und umfassende Funktionen zuzuteilen, um seine Bedeutsamkeit für Welt und Menschheit hervorzuheben und seine Einzigartigkeit zu begründen. Allerdings ist dabei immer vorausgesetzt, daß es sich um eine unerschaffene Hypostase handelt, die am Gottsein des Vaters teilhat.

(2) Was Eusebios in seiner „Theophaneia“ über den Logos sagt, überträgt er in der *Laus Constantini* – eine Oktav tiefer gesetzt – auf den christlichen Kaiser. Während der (inkarnierte) Logos die Aufgabe hat, den Polytheismus zu überwinden, muß der Kaiser die Polyarchie beenden. Der christliche Monarch wird nicht mehr als Gott oder vergotteter Herrscher betrachtet. Wenn nun Eusebios die Rolle des Alleinherrschers beschreibt, so ergibt sich eine funktionale Kaisertheologie, die einem konkreten Menschen gilt. Aber Konstantin bekommt eine universale Bedeutung; auch er ist auf seiner Stufe „Allkönig“ (*pambasileús*). Er wird zum Generalvikar Gottes in der sichtbaren Welt (*d'hoia megalou basiléos hýparchos*) (LC VII, 13; III, 6). In lateinischer Sprache taucht für die Nachfolger Konstantins bald der Titel ‚*uicarius dei*‘ auf³¹. Der Kaiser ist das Abbild des Vaters als des Beherrschers der Welt; er ist das Instrument des Logos, um die Finsternis der Welt zu überwinden. Er ist Priester vor Gott im Darbringen geistiger Opfer; er ist Lehrer und Vermittler des göttlichen Willens an die Welt, erleuchtet durch Traumvisionen. Kurz: Das Kaiserbild des Eusebios borgt die wichtigsten funktionalen Züge des Logos-Christus und ordnet sie um einen Menschen herum an. Aus diesem Vergleich zwischen dem eusebianischen Christus- und Kaiserbild ergibt sich – im Blick auf Küngs Christologie – eine Frage: Christus und der Kaiser haben eine die ganze Welt angehende Stellung, was sich in ihrem Titel „*pambasileús*“ ausdrückt. Wie steht es je um die Einzigartigkeit oder um die Singularität bei Christus und bei Konstantin? Weil Christus bei Eusebios der inkarnierte Logos ist, ist seine Einzigkeit oder Unwiederholbarkeit gesichert. Er hat der Welt die endgültige Offenbarung und Ordnung gebracht. Es kann keinen zweiten Logos und keine neue Inkarnation mehr geben. Beim Kaiser ist es anders.

³¹ Ambrosiaster, *Lib. quaest. c.* XCI 8: CSEL 50, 157, 23–25; Pauluskommentar zu Röm 13,6: CSEL 81/1, 420–421; vgl. A. Grillmeier, *Auriga mundi. Zum Reichskirchenbild der Briefe des sog. Codex Encyclius (458)*, in: *ders.*, *Mit ihm und in ihm*, 386–419, bes. 407, Anm. 47 (Lit.).

Seine „Allbedeutsamkeit“ ist nicht Garantie seiner absoluten personalen Singularität. Der konkrete Kaiser ist ersetzbar. Nur seine Funktion und Rolle bleiben – im Sinne des Eusebios – ewig gültig. Sie gehen auf den je neuen Kaiser über.

Wenn Küng die Allbedeutsamkeit Jesu von Nazaret nur auf die besondere Erwählung durch Gott und nicht auf den göttlichen Sohnes-titel gründet, gleicht sein Christus mehr dem Kaiser – als dem Logos-bild des Eusebios. Wie steht es dann um die Singularität und Unwiederholbarkeit Jesu? Wohl heißt es, daß in Jesus sich Gott „endgültig“ geoffenbart habe (440). Dieses „endgültig“ soll aber die Übersetzung und der verbleibende Aussagegehalt der biblisch-konziliaren Präexistenz-Christologie sein. Wenn die ewig-präexistente Sohnschaft so uminterpretiert ist, fällt sie ihrem Inhalt nach als Begründung für die „Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anspruchs . . .“ und für die Singularität der Person Jesu selbst weg. Das Credo von Nikaia muß also – ist man wahrhaftig – umformuliert werden: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an den einen Jesus Christus unseren Herrn, den Sachwalter und Platzhalter, den Repräsentanten und Stellvertreter Gottes, gekreuzigt, zum Leben erweckt und von Gott selbst bestätigt, den Boten des einzigartigen, unableitbaren und unüberbietbaren Anrufs, Angebots und Anspruchs Gottes, den wahren Menschen, von Gott bestätigt als bleibend verlässlicher letzter Maßstab des Menschseins“ (vgl. 439–440).

Will man also in Zukunft nicht mehr genuin nikänisch glauben, so gibt es keine Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit Jesu mehr, die in seiner Person und in seinem innersten Wesen selbst begründet wäre (im Sinne von Gal 4,4–6; Röm 5,1–11, 8,32; Hebr 1,1–4; Joh 1,18; Mk 12,1–11 parr.). Ihr Grund wären nur die aus der ewigen Erwählung sich ergebende Relation auf Gott hin und die für uns geltende Beispielhaftigkeit seines Lebens. Das Ergebnis wäre eine faktische, aber keine prinzipielle oder konstitutive Singularität der Person Jesu. Damit ergäbe sich auch für Jesus das, was für jeden Propheten oder den eusebianischen Kaiser gilt: Seine Rolle oder Funktion wäre von der Person ablösbar und grundsätzlich wiederholbar. So hat in der Tat Mohammed Person und Rolle Jesu verstanden. Er selbst beanspruchte für sich, der letzte Prophet Allahs zu sein und fand – nach dem Glauben seiner Anhänger – seine Bestätigung durch die Aufnahme in den Himmel, deren die Muslime im Felsendom gedenken. Als Stachel für ihren Glauben empfinden sie seitens der Christen nur die Tatsache, daß diese Jesus Christus als Gott anbeten. Dies ist für sie durch den Namen „Christen“ ausgedrückt. Weil sie selbst Mohammed nicht anbeten, wollen sie nicht Mohammedaner genannt werden. Will Küng also die

Mission unter den Muslimen nicht erschweren (vgl. 431), so würde ein Verzicht auf das Dogma von Nikaia allein nicht genügen. Wir müßten den Namen „Christen“ aufgeben, und Küng käme um den Titel seines Buches „Christ sein“. Kurz: Verzichtet man auf die Substanz des nikäischen Glaubens, nämlich auf Präexistenz und wesenseine Gottessohnschaft, so kann man die Einzigartigkeit Christi und des Christseins Juden und Muslimen (und auch Stiftern anderer Religionen) gegenüber nicht mehr spezifisch christlich begründen. Auch das von Küng mit Recht so betonte Kreuz würde als solche Begründung nicht ausreichen. Denn für sich allein gesehen, läßt es sich als Schicksal „erdenken“, wie die frappierende Schilderung des „leidenden und gekreuzigten Gerechten“ bei Plato (Rep. 361e–362a) zeigt³². In Verbindung aber mit einer Himmelfahrt wäre es auch im Leben des „Propheten“ denkbar, ohne den Glauben der Muslime zu erschüttern.

b) *Reale Präexistenz und wahre Sohnschaft in Gott*: Nach Küng stellte sich die Idee einer realen Präexistenz – im Gegensatz zu einer bloß ideellen und gedachten – bei den Griechen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ein (436). Die metaphorische Sohnschaft konnte sich weiterbilden zu einer realen, zunächst deshalb, weil es den Griechen nicht schwer fiel, von Göttersöhnen zu reden und die Römer gerade um die Zeit der Geburt Jesu von der Göttlichkeit ihrer Herrscher zu sprechen begannen. Es scheint ganz in die Deutung Küngs und seine Rede von Bedeutsamkeit zu passen, wenn Cancik schreibt:

„Eine Person hohen Ranges kann zum Repräsentanten des Ranges überhaupt werden, zur Inkarnation von Werten und Programmen. Die Person wird zum Symbol. Das Amt verschluckt die Person, die Macht ihren Träger. Römisch gesprochen: Aus einem gewissen *C. Octavius Thurinus* wird *Imperator Caesar*. Er wird zur geschichtlichen Grundlage und zur dauernden Form einer neuen Welt. Antik gesprochen, er wird Gottessohn (*Divi filius*) und Gott: *Divus Augustus*.“

„Die historische Person und ihr Name verschwinden; sie setzt sich um in einen Titel, der damals die Lebensform einer ganzen Welt feststellte: *Imperator Caesar*

³² Siehe die sehr erwägenswerten Ausführungen von *E. Benz*, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato*, im Neuen Testament und in der alten Kirche, in: *AkadWiss und der Lit.*, Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. (1950) Heft 12 (Wiesbaden 1950) 1031–1074. Es geht um Plato, Rep. 361e. Vgl. 1072: „Auch die gegenwärtigen Bemühungen um einen christlichen Humanismus und die zeitgenössischen Betrachtungen über den Zusammenhang zwischen Humanismus und Christentum bleiben ergebnislos, wenn sie einfach ein abstraktes, angeblich humanistisches Menschenbild einem ebenso abstrakten, angeblich christlichen Menschenbild gegenüberstellen und allerlei begriffliche Relationen oder Unterschiede zwischen beiden festzustellen sich bemühen. Denn zwischen dem vorchristlichen und dem christlichen Menschenbild besteht ein eigentümlicher, geheimnisvoller Zusammenhang, der bis in das Wurzelgeflecht hinabreicht. Das Bild des leidenden Menschensohnes, des unschuldig verfolgten Gerechten ist nicht nur in den alttestamentlichen Propheten, es ist auch in dem Entwurf des philosophischen Menschenbildes der hellenischen Antike präformiert. Dort, wo in Plato die hellenische Menschheit zum erhabensten Bewußtsein ihres Menschseins gelangt, in Platons ‚Staat‘, erscheint das Bild des gekreuzigten Gerechten.“

Divi filius Augustus. Römisch gesprochen: Nach seinem Tode wird Augustus aufgenommen unter die Götter des römischen Staates und erhält sorgfältig ausgewählte, kultische Ehrungen. Hier liegt die schöpferische Phase des römischen Herrscherkults, der mindestens in seinen Anfängen mehr ist als nur eine „politische Pseudoreligion“. Theologen, Philosophen, Dichter (*vates*, Propheten) und Künstler der caesarisch-augusteischen Epoche versuchen, Person und Werk dieses Mannes in Bildern, Gestalten, Mythen zu fassen, zu vertiefen, zu propagieren und, natürlich, zu destruieren.“³³

Die Bezeichnung Jesu als Gottessohn und seine kultische Verehrung könnten nun als Konkurrenzunternehmen der Christen gegenüber dem römischen Kaiserkult verstanden werden. Das Bekenntnis zum Imperator Christus wurde denn auch in diesem Sinne beargwöhnt. Doch wäre es falsch, in dieser Notwendigkeit, ihren Jesus von Nazaret „aufzubauen“, das eigentliche Motiv zu sehen, den Inhalt des Christusverständnisses als des Sohnes Gottes selber zu schaffen. Kreuzigung und Auferstehung – in dieser Einheit von Küng mit Recht betont – entheben Jesus jeder Parallelisierung mit Motiven römischen Kaiserkults und des dahinterstehenden ideologischen Gehalts. Bevor der Zusammenstoß der christlichen Mission mit dem römischen Staat erfolgte, waren die Grundlinien des Christusverständnisses schon im NT niedergelegt³⁴. Der religiöse Anspruch des römischen Kaiserkultes, insbesondere als *religio castrensis*, forderte das Gewissen der Christen heraus, die Überlegenheit ihres wahren Herrn eindeutig zu bekennen. So lag es nahe, Christus als „den König der Könige, den Imperator aller Völker“ (Martyrer von Scili) zu bezeichnen, weil damit über die höchste irdische Autorität hinausgegriffen war. Von daher wären aber die lateinischen Christen nicht auf die Annahme einer ewigen Präexistenz oder eines wahren Sohnes Gottes gekommen, wenn sie nicht andere Gründe gehabt hätten. Bei Tertullian, der auch den Imperator-Titel kennt, sehen wir, daß Sohnschaft und Präexistenz Jesu eine innerchristliche Angelegenheit sind.

Wie war die Chance für das Entstehen des Glaubens an Präexistenz, Gottessohnschaft im physischen Sinn und das *homooúsios* des Sohnes im griechischen Raum, unter der Voraussetzung, daß solches vom jüdisch-christlichen Bereich her nicht vorgegeben war? Nach Küng war der Übergang leicht, sogar notwendig. Er konnte sich von selber einstellen, weil „das Denken in hellenistischen physisch-metaphysischen Kategorien selbstverständlich“ war, weil man unter Platons Einfluß leicht von einer idealen zu einer realen Präexistenz überwechseln konnte. Unvergleichliche Bedeutsamkeit konnte man in diesem Verstehenshorizont eben nur ontologisch ausdrücken (436). Nun wurde schon gezeigt, daß funktionales Denken und funktionale Sprache bei den Griechen sogar reicher ausgebildet waren, als bei den Judenchristen,

³³ H. Cancik, *Christus Imperator* (oben Anm. 21) 113 u. 115.

³⁴ Vgl. M. Hengel, *Die christologischen Hoheitstitel* (oben Anm. 3) 107.

daß sie also keineswegs nur auf Ontologie angewiesen waren, wenn sie die universale Bedeutsamkeit Jesu zum Ausdruck bringen wollten. Geben wir aber zu, daß sie große Neigung und Fähigkeit hatten, die Probleme um Gott, Mensch und Welt unter ontologischer Sicht anzugehen, daß diese Neigung sich auch auf die Christologie und Gotteslehre übertrug. Mußte das notwendig verfälschend wirken? Nein! Weil man in dem gesamten Fragenkomplex nicht nur auf Sprache und Begriffe schauen darf, sondern auf den ganzen geistigen Prozeß sehen muß, der sich in der Konkurrenz des Christentums mit der griechischen Philosophie, besonders mit dem Platonismus, vollzog. Erst von diesem Gesamtblick her läßt sich beurteilen, ob die Christen – immer unter der (unbewiesenen) Voraussetzung, daß ihnen vom Judenchristentum her nur funktionale, aufsteigende Christologie vorgegeben war – leicht oder schwer zu einer realen Präexistenz und Sohnschaft Christi vorstoßen konnten. Freilich ist es nur Spezialisten möglich, die Geschichte des Platonismus zwischen Platon und dem Neuplatonismus zu überschauen und von daher auch das zu beurteilen, was man vielleicht nicht ganz glücklich den christlichen Platonismus genannt hat. Wichtige Studien dazu liegen heute vor³⁵. Hier soll nur kurz auf die Erkenntnisse zurückgegriffen werden, die H. Dörrie und Fr. Ricken erarbeitet haben.

(aa) Dörrie³⁶ betont, daß der Platonismus von Anfang an unverkennbar starke religiöse Züge gezeigt habe (122), daß auch die Nutzung des platonischen Erbes von dieser Tendenz zum Religiösen bestimmt ist. „Die Rätsel, die Platon dem Leser aufgibt, seine *ainígmata* also, fordern eine Lösung in dem Sinne, daß ihnen entweder religiöse Offenbarung oder theologische Erkenntnis zu entnehmen ist. Mit dieser Antithese (religiöse Offenbarung/theologische Erkenntnis) wird auf die Alternative vorgegriffen, die unten weiter ausgeführt werden soll“ (ebd.). Damit meint Dörrie zwei Haltungen, die er so bestimmt: „Die eine Haltung ist dadurch gekennzeichnet, daß *Analogie* ihre hauptsächliche Methode ist. Hier steigt man vom durch Erfahrung gewonnenen Befund *per analogiam* zu höherem Wissen auf“ (123). Sie sieht Gott dieser Welt zugewandt, so daß er ständig in der Welt anwesend gesehen und als Antrieb zum Guten erfahren wird. „Diesem Gott kann man sich über viele Zwischenstufen nähern; umgekehrt

³⁵ Vgl. H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus“?, in: ThRdsch 36 (1971) 285–302; E. P. Meijering, Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter, ebd. 303–320. – Hier verwenden wir besonders H. Dörrie, Logos-Religion oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Kephalaion (Festschrift Cornelia J. de Vogel) (Assen 1975) 115–136; Fr. Ricken, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus; TheolPhil 44 (1969) 321–341.

³⁶ H. Dörrie, Logos-Religion oder Nous-Theologie? (Anm. 35); die Seitenzahlen werden oben im Text angegeben; ders., Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus: Entretiens sur l'Antiquité Classique T. XXI: De Jamblique à Proclus (Vandœuvres-Genève 1975) 257–281.

entfaltet er sich über viele Zwischenstufen in diese Welt hinein... [und die Folge:] Die Gruppe derer, die diese Haltung einnehmen, muß recht eigentlich als die der Logos-Sucher (und -Finder) bezeichnet werden“ (124). Ihr mochte etwa das Wort der Diotima im Symposium 23 (203a) Schwierigkeiten machen: „Ein Gott aber verkehrt nicht mit einem Menschen...“. Aber sie konnte sich in der weiteren Ausdeutung dieses Wortes wieder bestätigt fühlen: Der Daimon, das Daimonische, steht in der Mitte zwischen Gott und Sterblichem: „Es verdolmetscht und überbringt den Göttern, was von den Menschen kommt, und den Menschen, was von den Göttern kommt: von den einen die Gebete und Opfer, von den anderen die Befehle und die Vergeltung für die Opfer. Es steht in der Mitte zwischen beiden und füllt die Kluft aus, so daß das All in sich verbunden ist... durch dieses Daimonische geschieht aller Umgang und alle Zwiesprache zwischen Göttern und Menschen, im Wachen wie im Schlafen.“³⁷

Hier könnte man leicht einen Anknüpfungspunkt für die patristische Logoslehre finden, sofern nämlich die ganze Geschichte des AT als Logos-Theophanie verstanden und als Präludium zur Inkarnation aufgefaßt werden konnte³⁸. Hellenisierung schien unmittelbar zu drohen. Doch stehen wir hier an der Wegscheide von Logos-Religion der Platoniker und Logos-Christologie der Apologeten: mit der These nämlich, daß in dem Menschen Jesus von Nazaret der Logos in seiner Fülle erschienen und Mensch geworden sei, daß damit alles Frühere an Logosoffenbarung überholt wäre. Dadurch fühlten sich die Philosophen brüskiert, ebenso wie durch die Behauptung Justins, daß Heraklit und Sokrates wohl in Übereinstimmung mit dem Logos gelebt, ihn aber doch nur dunkel und teilweise erkannt hätten. Darüber hinaus hätten die Philosophen von Moses geborgt (vgl. Justin, Apologie I 44,8–10; 59,1; 60,1–5.8; II 10,2). Die Reaktion blieb nicht aus: „Aus der enzyklopädischen Beherrschung des gesamten damaligen Bildungserbes wurde ein ganzes Arsenal von Argumenten gewonnen, die gegen diejenigen zu richten waren, die da behaupteten, eine historisch fixierte Herabkunft des Logos in der Person Christi habe alle früheren Manifestationen des Logos entwertet und aufgehoben“ (Dörrie 124). Man liebte also wohl den Gedanken einer „stufenweisen Herabkunft“ und einer „stufenweisen Rück- und Heimkehr“ (Dörrie 125). Das Wort Justins aber, daß mit Christus das Logosprinzip in seiner Totalität für uns Menschen erschienen sei (to logikón to hólon) (Apol. II 10,1), klang für die Griechen ebenso töricht wie arrogant. Gewiß, damit ist noch nicht entschieden, ob die christlichen Theologen leicht oder schwer im

³⁷ Platon, Meisterdialoge Phaidon, Symposium, Phaidros, eingeleitet von O. Gigon, übertr. v. R. Rufener (Zürich-München 1974) 150.

³⁸ Vgl. G. Aebly, Les missions divines de saint Justin à Origène (Paradosis 12) (Fribourg 1958).

einen Gott einen präexistenten Sohn annehmen konnten oder nicht. Dies ergibt sich – auch für die beschriebene erste Gruppe – aus dem Blick auf die zweite mit ihrer anderen Haltung. Dörrie nennt sie die Gruppe der Nous-Theologen.

(bb) Die zweite Haltung setzte den „erkenntnistheoretischen Dualismus“ Platons voraus. Sie ging von dem sog. Linien-Gleichnis aus, das in Platons *Staat* (6:509 D ff., kurz in *Tim* 29 C) gebracht wird: Sein verhält sich zu Werden wie Wahrheit zu Mutmaßung (wie epistémé zu doxa). Wie Sein radikal verschieden ist von Werden, so auch epistémé von doxa.

„Im einen wie im anderen Bereich kann weder Übergang noch Vermittlung stattfinden. Mithin kann die *via analogiae* nicht als Brücke dienen; es ist falsch, Vorstellungsbehelfe, die aus diesseitiger Erfahrung gewonnen sind, für die Erkenntnis des ganz Anderen auswerten zu wollen. Ihm kann man sich nur nähern, wenn man alles Diesseitige negiert, wenn man von allem Diesseitigen, bis hin zur Aussage, abstrahiert“ (Dörrie 125).

Das bedeutet für den Gottesbegriff, daß Gott als höchstes Wesen in unerreichbarer Ferne entrückt und „von aller Verantwortung für diese Welt entlastet“ wird. Das Wichtigste aber unter unserer Sicht ist die Feststellung Dörries: „Bald gelangen die Vertreter dieser Haltung dazu, einen geradezu schroffen Monismus auszuprägen. Daß der Logos überall anwesend ist, interessiert kaum, – gilt es doch zum Ursprung, zur ἀρχή dieses Logos aufzusteigen“ (Dörrie 127). Diese Frage nach der arché wurde nun durch Berührung von Mittelplatonikern, wie Eudoros, mit pythagoreischen Kreisen so verschärft, daß die Übernahme griechischer Inspirationen für den christlichen Gottes- und Logosbegriff außerordentlich erschwert wurde. Man kam nämlich bei den Philosophen zu dem Schluß, daß „die beiden Spitzenpositionen (also ‚archai‘) der Gegensatztafel, das Eine und die Zwei, durch ein höheres Eins“ übergipfelt werden mußten³⁹. Wurde nun dieses absolut undifferenzierbare „Eine“ als Modell des Monotheismus oder gar als der oberste Gott, als die letzte arché, selbst genommen, so konnte die christliche Theologie – sofern sie den Griechen etwas abschauen wollte – nie mehr auf den Gedanken kommen, in Gott einen Sohn anzunehmen oder einen präexistenten, vom Vater verschiedenen Logos. Alle Liebe zur Ontologie hätte da nichts geholfen, aller Ideen-Realismus versagt. Das Hauptproblem für die christlichen Theologen war innerhalb der Spannung der beiden mittelplatonischen Haltungen gegeben: einerseits wollten sie, vom christlichen Kerygma geführt, sowohl an der Gottheit des Logos (und des Pneumas) festhalten, als auch treue Monotheisten bleiben. Hieraus ergab sich die eigentliche Versuchung,

³⁹ H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: *Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux CNRS, Royaumont 9-13 juin 1969* (Paris 1971) (17-28) 24.

sich auf Hellenismus einzulassen. Die größere Anziehungskraft ging offensichtlich von der analogiefreudigen Gruppe aus. Eine annehmbare Lösung schien die zu sein, den Vater mit dem obersten Gott zu identifizieren und ihn als „den Gott“ einfachhin zu bezeichnen (ho theós). Der Logos war dann auch „gott“ (klein geschrieben), aber „zweiter Gott“ (deúteros theós: Noumenios, Philon, Origenes, Eusebios). Je mehr man dabei in der Tradition dieser Logos-Religion dachte, um so weniger wurde das Problem bewußt, daß damit in der Gottheit eine Stufung angenommen wurde. Im Vater erschien der Monotheismus eindeutig repräsentiert; die Gottheit des Logos anzunehmen schien – weil als gemindertes Gottsein verstanden und per participationem am Vater vermittelt – keine Gefahr für ihn zu sein. Allein die Annahme der Inkarnation (siehe oben) bewahrte die Christen davor, die Trias ihres Taufkerygmas allzusehr mit der mittel-neuplatonischen Trias Hen-Nous-Psyche zur Deckung zu bringen.

Suchte man aber dieses Kerygma in eine Linie mit der Nous-Theologie zu bringen, so ergab sich zunächst eine heilsame Krisis dieses „christlichen Platonismus“, dann aber die akute Gefahr der Hellenisierung. Dies wurde an Arius sichtbar. Bei ihm finden wir die Lehre von der absolut undifferenzierbaren und transzendenten Monade und sehen sie eingeordnet in eine rein negative Theologie. Ein Vers aus der Thaleia kann beides illustrieren:

„Der Vater ist dem Wesen nach dem Sohn fremd, weil er Ursprungslos ist. Wisse, daß die Monade war, die Dyas aber nicht, bevor sie ins Sein trat.“⁴⁰

So sehr ist der Vater über dem Sohn, daß dieser seinen Ursprung nicht finden, nicht erkennen, nicht aussprechen kann⁴¹. Wohl möchte Arius – im Anschluß an das Taufkerygma – dem Sohn auch die Bezeichnung „gott“ (theos) geben, aber mit der eindeutigen Erklärung, daß dies nur im übertragenen, eigentlich „mißbräuchlichen Sinn“ (katachrestikōs) zu verstehen sei. Vater und Sohn stehen sich nämlich gegenüber als „ungeworden“ und „geworden“, d. h. als „ungeschaffen“ und „geschaffen“. Damit hatte Arius durch die Einführung des Schöpfungsaktes in das Hervorgehen des Sohnes die Idee einer gestuften Gottheit schon schwer getroffen, war aber doch nicht von der Annahme einer Zwischenstufe (meson) zwischen dem Hen und der übrigen Schöpfung abgekommen. Sein Interesse galt dem obersten Hen als der absolut undifferenzierten Monade, mit der er den Vater identifizierte. Hier ergibt sich sofort die Unmöglichkeit, einen dem Vater wesensgleichen, wahrhaft göttlichen Sohn anzunehmen. Im Grunde hatte sie auch schon für die subordinatianistischen Theologen bestanden, die im

⁴⁰ Arius, Thaleia nach Athanasius, De syn. 15: *Opitz*, Athanasius Werke II, 1,9 S. 242–243; PG 26, 708 A.

⁴¹ Zu Arius vgl. *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition (ob. Anm. 15) 219–248.

Sinne der Logos-Religion dachten, da auch sie eine undifferenzierte oberste Gottheit annahmen. Nur war ihnen das Problem nicht so scharf bewußt geworden, wie es Arius erfaßte.

Die Aussage, der Logos-Sohn sei von der obersten Monade erschaffen und darum nicht im wahren Sinn Gott, brachte die Krise und führte notwendig eine Stellungnahme der Kirche herbei. Die Idee einer gestuften Gottheit (mehr im Sinne der analogiefreudigen Logos-Religion gesehen) wurde als unmöglich erkannt, ebenso aber auch die Annahme einer absolut jenseitigen, undifferenzierten Monade. Das christliche Kerygma vom einen Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist fand nun eine von allem Hellenismus freie genuine Deutung, allerdings zuerst nur in bezug auf das Verhältnis von Vater und Sohn. Dies durch die Annahme des *homooúsios* zwischen Vater und Sohn. Damit war die Gestalt des christlichen Monotheismus ins Licht getreten, der eine Synthese war aus der vom Kerygma oder der Oikonomia her vorgegebenen Differenzierung von Vater und Sohn (und Geist) und dem Bekenntnis zum einen Gott. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn wurde nicht nach Art einer Emanation (verbunden mit Seinsminderung), sondern als wahre Zeugung verstanden (unter Hinweis auf den *monogénés*, den *ídios hyiós* der Schrift und die *Paradosis*)⁴².

Nach diesen Ausführungen ergibt sich folgendes:

- (1) Die griechisch-christliche Theologie war nicht auf ontologische Hypostasierungen angewiesen, falls sie die Bedeutsamkeit Jesu, betrachtet als eines bloßen, von Gott erwählten Menschen, für ihren Kulturkreis adäquat aussagen wollte. Sie hatte ein reiches Arsenal funktionaler Sprache. Wenn also die judenchristliche *Paradosis* den Griechen nur eine funktionale Christologie angeboten hätte, wäre deren genuine Fortsetzung bis zum perfektionierten Ausbau ohne weiteres möglich gewesen.
- (2) Ein Festhalten an funktionaler Christologie wäre um so mehr geraten gewesen, als die Annahme eines wahren Sohnes Gottes die christlichen Theologen in unversöhnlichen Widerspruch zum Begriff des obersten *Hen* oder der absoluten Monade der Mittelplatoniker brachte, jener Philosophen, mit denen sie doch in der Frage des Monotheismus konkurrieren wollten. Arius glaubte diese Konkurrenz nur bestehen zu können in der Leugnung einer wahren Gottessohnschaft Christi.
- (3) Wenn sich *Nikaia* zum wahren, wesenseinen Sohn Gottes und dessen Fleischwerdung bekannte, so erklärt sich dies nur aus innerchristlichen Voraussetzungen, selbst wenn – was nur natürlich ist – griechische Sprache und Begriffe zur Interpretation des Evangeliums herangezogen wurden, dies besonders deshalb, weil sonst den Arianern gegenüber keine eindeutige Erklärung der umstrittenen Schriftworte zu

⁴² H.-J. Sieben, Zur Entwicklung der Konzilsidee I: Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien: *TheolPhil* 45 (1970) (353–389) 373 f.

erreichen war. Dies hat vor allem Athanasius betont. Nikaia ist die definitive Überwindung des Platonismus, besonders was die Idee der gestuften Gottheit und der absolut isolierten Monade anbetrifft. Nur wenn man die Frage nach der Hellenisierung der Christologie und der Trinitätslehre in diesen Rahmen stellt und vom Gesamtprozeß der Entwicklung des Platonismus aus anvisiert, entgeht man der Gefahr, die Entwicklung des Glaubens an Präexistenz und wahre Sohnschaft einer griechischen Neigung zum Ontologisieren zuzuschreiben.

c) *Deutung von Nikaia (325) und Chalkedon (451)*: aa) Es ist nicht ganz eindeutig, was der lakonische Satz besagen soll: „Aber schon nach dem ersten ökumenischen Konzil von Nikaia (325 . . .) ist Jesus nur „gleichwesentlich mit dem Vater“ (122). Voraus geht die Kritik an der Gleichung „Jesus = Gott“ und den alten Aussagen: „Gott in Menschengestalt“ und „Gott leidend am Kreuz“. Wir gehen darum nicht näher auf die Deutung der Funktion des ersten ökumenischen Konzils ein. Doch ist zu betonen, daß das Bekenntnis zur Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater eingefügt ist in ein altes Symbolum⁴³, das dann weiterfährt mit dem Bekenntnis zur Menschwerdung dieses wahren Sohnes des Vaters. Damit ist auch die doppelte Rolle angegeben, die Nikaia in der weiteren Geschichte des christlichen Glaubens spielt: es ist – zusammen mit dem Constantinopolitanum von 381 – die Grundlegung der fides trinitaria, wie sie in der Christenheit über die Spaltungen von 451, 1054 und 1517 hinaus bekannt wird. Im nestorianischen Streit wurde Nikaia auch zum Modell des rechten Inkarnationsglaubens, da darin die Einheit des Subjekts in Christus gegenüber der (angeblichen) Zwei-Personen- oder Zwei-Söhne-Lehre des Nestorios deutlich zum Ausdruck gebracht wird: der eine Sohn, dem Vater wesenseins von Ewigkeit, wird Mensch in der Zeit. Dem Nicaenum und dem Nicaeno-Constantinopolitanum wurde dann zu Chalkedon die säkulare Aufgabe zuteil, sowohl Nestorios als auch Eutyches eine Absage zu erteilen. Chalkedon wollte nur eine Verdeutlichung dieser Lehre sein. bb) Wie zu Nikaia Arius den Anlaß dazu gegeben hatte, das „wesenseins mit dem Vater“ ins Symbolum zu nehmen, dies durch seine vorausgegangene Leugnung⁴⁴, so wurden die Väter von Chalcedon durch Eutyches darauf gelenkt, dem homoousios eine neue Anwendung zu geben, diesmal, weil der alte Archimandrit behauptet hatte: nach der Einigung sei das Fleisch Christi nicht mehr unserem Fleische bzw. Maria wesensgleich⁴⁵. Weil man zu Chalkedon noch an Arius dachte, weil der Nestorianismus (außerhalb der Grenzen des

⁴³ Vgl. *J. N. D. Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte u. Theologie* (übers. aus d. Englischen v. *Kl. Dockhorn*) (Göttingen 1972) 226–229, 233–240.

⁴⁴ Ebd. 240–251.

⁴⁵ Texte bei *E. Schwartz*, *Der Prozeß des Eutyches*, in: *AbhMünchAkadWiss* (1929); ACO II, 1, 1, p. 136, 142.

Reiches) weiterlebte und endlich Eutyches lebendig vor Augen stand, ergab es sich von selbst, daß eine „ausbalancierende“ Gesamtaussage des Christusglaubens erstrebt werden mußte:

„Ein und derselbe Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe vollkommen in der Gottheit, derselbe auch vollkommen in der Menschennatur, wahrer Gott und wahrer Mensch . . ., wesenseins dem Vater der Gottheit nach, derselbe uns wesensgleich dem Menschsein nach . . . vor den Zeiten geboren zwar aus dem Vater der Gottheit nach, am Ende der Tage derselbe unsertwegen und um unseres Heiles willen geboren aus Maria der Jungfrau und Gottesgebälerin dem Menschsein nach.“⁴⁶

Küng gibt Chalkedon – wie üblich – so wieder: „Eine Person (= eine göttliche Hypostase), in welcher unvermischt und unveränderlich und zugleich ungeteilt und getrennt zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, vereint sind“ (122). Freilich ist dies schon eine abgelöste Aussage, die zwar richtig ist, aber doch den eigentlichen vorsichtigen Gedankenfortschritt des Chalcedonense nicht mehr erkennen läßt. Wenn dieser genuin mitvollzogen würde, könnte manche Schwierigkeit, die Küng äußert, schon weggeräumt werden. Bevor eine genaue Analyse des Konzilstextes vorgelegt wird, beginnen schon die Reserven. Küng zeigt ein auffälliges Interesse daran, „der ehrwürdigen konziliaren Geschichte . . . Schwankungen und zum Teil auch Widersprüche“ anzukreiden. Und die Berechtigung zu dieser Kritik wird damit begründet: „Wenigstens wenn man Nikaia I und II, Ephesos I und II, Konstantinopel I, II, III, IV nicht nur aus den theologischen Schulbüchern kennt“ (123). Gerade für S. 123 mit der Kritik an Chalkedon hätte es genügt, das bekannte Schulbuch Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nachzuschlagen, allerdings nicht in der veralteten, tatsächlich zitierten Ausgabe, sondern in der wesentlich verbesserten und bereicherten Neugestaltung durch A. Schönmetzer, wodurch man der Aufgabe enthoben ist, das Prooemium zur Definition in den schwer benützbaren *Acta Conciliorum Oecumenicorum* von E. Schwartz nachzuschlagen. Denn darin steht etwas, was Küng vermißt. Doch nehmen wir die Vorwürfe gegen das Konzil einzeln vor: (1) Chalkedon war Anlaß zur ersten dauernden Kirchenspaltung! Dies aber doch nur deshalb, weil das Konzil jene Mißverständnisse der Deutung der Person Christi ausschließen wollte, welche auch Küng stark verurteilt: nämlich eine Gefährdung des wahren Menschseins Jesu durch die einseitige Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Wortes“. Diese Formel hatte eine giftige Quelle, den Apolinarismus; sie war gewiß in etwa durch Kyrill von Alexandrien entgiftet worden (dem Patriarchen war aber entgangen, daß Apolinaristen die Mia-Physis-Formel in gefälschte Texte eingefügt und sie mit Namen zweier Päpste und dem des Gregor Thaumaturgos getarnt hatten); sie war durch Eutyches und

⁴⁶ H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (341967) 301.

seine Anhänger vor und nach dem Konzil von Chalkedon so gefährlich-doketisch mißbraucht worden, daß nicht nur die Anhänger des Konzils, sondern selbst so dezidierte Gegner wie Timotheos Ailouros darüber in große Besorgnis gerieten, wie seine syrisch erhaltenen Briefe bezeugen. Darin findet sich unerwarteterweise eine Sammlung von Väterstellen zu jenem „wesenseins dem Vater der Gottheit nach, derselbe uns wesensgleich dem Menschsein nach“, das Leo I. von Rom in seinem berühmten Tomus ad Flavianum und dann das Chalcedonense selber⁴⁷ den Eutychanern entgegengestellt hatten. Die Gemeinsamkeit war größer, als man wußte. Dies hat nun in jüngster Zeit seine Früchte getragen, so daß das Konzil von 451 nicht mehr trennend zwischen den Kirchen von Alexandrien und Rom steht. (2) Die zweite Einschränkung lautet: „Chalkedon hatte denn auch die Frage keineswegs auf die Dauer gelöst“ (123). Welchem Konzil in einer Welt und in einer Kirche mit geschichtlicher Entwicklung kann man Dauerlösungen abfordern in dem Sinn, daß nachher über die Frage nicht weiter diskutiert werden kann und muß, selbst wenn man – entgegen Küng – einem Konzil verbindliche und unfehlbare Sätze zutraut? (3) Den Beweis dafür, daß Chalkedon versagt habe, sollen folgende Sätze liefern:

„Wenige Jahre nachher brach mit ungewöhnlicher Heftigkeit der Streit um die in Chalkedon ausgeklammerte zentrale Frage aus, ob Christus beziehungsweise Gott überhaupt leiden könne. Und dieser ‚patri-passianische, theo-paschitische Streit‘ beherrschte von da an das ganze 6. Jahrhundert und ging im 7. Jahrhundert in den ‚mono-theletischen Streit‘ über (ein Wille oder zwei Willen in Christus, ein göttlicher und ein menschlicher?)“ (ebd.).

An diesem Satz ist kaum etwas richtig. Denn die Frage, ob „Christus“ leiden oder nicht leiden könne, war nach Überwindung des Doketismus für alle Parteien im affirmativen Sinn entschieden. Der Streit ging um die alte Formel „Gott hat gelitten“. Sie war im Lauf der Geschichte, mindestens von den Arianern angefangen, über die Apollinaristen und die Antiochener als ihre Gegner, besonders im Streit zwischen Kyrill und Nestorios diskutiert. Die Arianer mißbrauchten diese theo-paschitische Aussage, um die Gottheit des Logos oder Christi zu leugnen. Den Apollinaristen, die sich zu Nikaia bekannten, warfen die Antiochener vor, daß ob ihrer Logos-Sarx-Symbiose der göttlichen Wesenheit in Christus notwendig ein physisches Erleiden zugeschrieben werden mußte. Weil aus dieser Befürchtung heraus Nestorios die Formel „Gott hat gelitten“, auch im Sinne der alten Redeweise von der Idiomenkommunikation, verwarf, beschuldigte ihn Kyrill von Alex-

⁴⁷ Vgl. B. Studer, *Consubstantialis Patri, Consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, in: *RevÉtAug* 18 (1972) 87–115; Timotheus Ailour., *Erster Brief an die Stadt Konstantinopel*, syr. u. engl. hrsg. v. R. Y. Ebied – L. R. Wickham, *A. Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus*: *JThStud* 21 (1970) (321–369) 351–357.

andrien der Zwei-Personen- und der Zwei-Söhne-Lehre. Weil er aber diese Redeweise dabei nicht erklärte und sie im Rahmen seiner Mia-Physis-Lehre gebrauchte, konnte eine neue Verwirrung mit Eutyches entstehen, der den Apolinaristen nahekam. In diesem Streit hatte schon Ephesos (431) eingegriffen, indem es den Theotokos-Titel und die Aussage „Gott hat gelitten“ als legitim erklärte (allerdings letzteres nur in den Anathematismen Kyrills, die nicht feierlich bestätigt wurden). Wie dieser Satz zu verstehen sei, erklärte man nicht. Diese Aufgabe übernahm Chalkedon. Die Theo-Paschitismus-Frage wurde keineswegs ausgeklammert; sie ist vielmehr – zusammen mit der Theotokos-Frage – im Prooemium zur Definition ausdrücklich als Motiv für die Abfassung einer neuen Glaubensformel genannt. Nachdem als erster Grund dafür die nestorianische Verweigerung des Theotokos-Titels gegenüber Maria angegeben ist, wird auf den monophysitischen Theo-Paschitismus hingewiesen:

„alii autem confusionem et temperamentum introducentes et unam naturam esse carnis et divinitatis stulte confingentes et *passibilem Unigeniti divinam naturam per confusionem prodigiose dicentes* propter hoc illis omnem machinationem contra veritatem volens claudere praesens nunc sancta et magna et universalis synodus praedicationem hanc ab initio immobilem docens decrevit . . .“⁴⁸

Chalkedon stand vor einem Dilemma: Einerseits wollte es mit den Antiochenern und Nestorios betonen, daß die Aussage: „Gott hat gelitten“ nicht in dem Sinne gedeutet werden darf, daß die göttliche Wesenheit als solche gelitten habe; es wollte aber nicht ein rein menschliches Subjekt in menschlicher Natur (wie die Nestorianer) zum Prinzip des Erleidens machen. Den Eutychianern gegenüber wollte es zugeben, daß „Gott“ wirklich gelitten habe, aber nicht im Sinne dieser Schwärmer oder des ihnen zugetrauten Verständnisses. Um aus dem Dilemma herauszukommen, unterschied Chalkedon – nach schon erprobten Vorbildern – zwischen den früher synonymen Begriffen von hypostasis und physis und ermöglichte damit zu unterscheiden, auf welcher Ebene in Christus die Einheit von Gottheit und Menschheit und auf welcher die Verschiedenheit zu suchen sei: die Einheit im Subjekt, die Unterscheidung in der Natur oder Wesenheit. Weil Jesus Christus ein und derselbe (eine hypostasis) in wahrer Gottheit und Menschheit ist, kann die menschliche Geburt aus Maria vom göttlichen Subjekt (das der Gottheit nach aus dem Vater geboren ist) ausgesagt werden. Der Haupttext des Konzils spricht freilich nicht mehr ausdrücklich vom *deus passus*. Aber noch 1970, in seinem Buch „Menschwerdung Gottes“, hatte Küng richtig festgestellt, daß die theo-paschitische Frage doch insofern grundsätzlich entschieden wurde, „als bei

⁴⁸ Symbolum Chalcedonense, Prooemium, DS nr. 300; am Schluß heißt es nochmals: . . . et illos, qui passibilem deitatem Unigeniti ausi sunt dicere, a sacro coetu expellit.

aller Betonung der Zweiheit der Naturen dem „einen und selben einziggeborenen Sohn, dem Gott Logos“ eine menschliche Geburt zugeschrieben wird, und zwar mit der Emphase, die dem ephesinischen Ausdruck *θεοτόκος* eigen ist. Da die menschliche Geburt ein Erleiden bedeutet, ist also auch nach dem Konzil von Chalkedon dem göttlichen Subjekt implizit ein Erleiden zugeschrieben.“⁴⁹ 1970 war Chalkedon also doch noch gut verständlich gewesen und sauber interpretiert.

Was ist es um die Bedeutung des theo-paschitischen Streites nach Chalkedon? Zunächst sollte man die Gleichstellung von patri-passianisch = theo-paschitisch vermeiden (es sei denn, man wolle damit schon zum Ausdruck bringen, daß in Gott keine Trinität angenommen werde). Jedenfalls darf man das *Neuaufleben* (!) dieses Streites oder die Verlängerung desselben über 451 hinaus nicht dem Konzil anlasten, sondern der Nicht-Rezeption dieser Synode durch die Alexandriner, die fürchteten, sie habe den Nestorianismus definiert, dies durch das „in zwei Naturen“. Aus diesem Grunde griffen die Gegner des Konzils immer wieder zu pointierten Formulierungen, welche die Einheit in Christus zum Ausdruck bringen sollten. Dazu gehörte auch die Formel: „Einer aus der heiligen Trinität hat gelitten, einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden.“ Der Patriarch Proklos von Konstantinopel hatte sie schon vor Chalkedon gebraucht, aber mit einer wichtigen Ergänzung: „Einer aus der heiligen Trinität hat im Fleische gelitten.“ Für ihn ist das Subjekt des Erleidens der Gott-Logos, das Instrument aber das Fleisch. In dieser Form kam das theo-paschitische Problem auch an den Westen heran, der solche pointierte Formeln nicht liebte⁵⁰. Dabei stellte sich dies heraus: wer echt chalkedonisch denken und unterscheiden konnte, wie z. B. Vigilius von Thapsus, Fulgentius von Ruspe und Boethius, konnte diese Formel sofort recht deuten und annehmen. So konnte sie auch durch Papst Johannes II. am 25. März 534 anerkannt werden, womit die Gegner von Chalkedon beruhigt werden sollten.

Diese gaben aber keine Ruhe. Die theo-paschitische Aussage wurde in das sog. Trishagion eingefügt, so daß das Ganze lautete: „Heiliger Gott! Heiliger und Starker, Heiliger und Unsterblicher, der du für uns gekreuzigt worden bist, erbarme dich unser!“ In dieser Form war nicht ausdrücklich die Hypostase des Sohnes als Subjekt von Inkarnation und Tod benannt; es war nicht hervorgehoben, daß dieses göttliche Subjekt im Fleische gelitten hat. Vielmehr war nur Gott in seinen höchsten Wesenseigenschaften als der genannt, dem die Kreuzigung zugeschrieben wurde. Der Tod schien dem Wesen Gottes selber zu-

⁴⁹ H. Küng, *Menschwerdung Gottes* (Freiburg-Basel-Wien 1970) (622–631: Exkurs II: Kann Gott leiden?) 628 f.

⁵⁰ Belege bei A. Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters*, in: *Das Konzil von Chalkedon II* (Würzburg 1973) 797–805.

geeignet zu sein – eine andere Art von antiker Gott-ist-tot-Theologie (siehe oben), die selbst gemäßigten Monophysiten verdächtig vorkommen konnte⁵¹. In dieser Auseinandersetzung brauchte nicht mehr zu geschehen, als das Konzil von Chalkedon zur Geltung zu bringen, das durch diese Übertreibungen getroffen werden sollte.

Dasselbe gilt vom monotheletischen Streit des 7. Jahrhunderts. Daß übrigens der theo-paschitische Streit das ganze 6. Jahrhundert beherrscht haben soll, um dann in die neuen Querelen einzumünden, ist eine rhetorische Übertreibung, welche die mehr als 70 Jahre zwischen dem Tod Justinians [565] und dem Beginn der neuen Diskussion überspringt. Diese aber sollte ein Versöhnungsvorschlag zur Einigung der Anhänger und Gegner Chalkedons sein, der von ersteren ausging, aber leider mit falschen Vorstellungen arbeitete. Denn wiederum ging es um die Auswirkungen der kopflastigen Mia-Physis-Formel. Zwar wollten die Konstrukteure der Versöhnungschristologie⁵² nicht die Unterscheidung der beiden Naturen in Christus leugnen. Man wollte aber die Monophysiten durch einen Kompromiß gewinnen: man sage wohl „in zwei Naturen“, man spreche aber von *einem* Willen und *einer* Energiea in Christus, da ja alles Wollen und jegliche Tätigkeit in ihm vom Logos als Logos ausgehe. Menschlicher Wille, menschliche Energie brauche nur per modum instrumenti in Bewegung gesetzt zu werden. Man sieht: gerade jenes war gefährdet, was Küng als wichtig an Chalkedon und besonders gut an Leos I. Formel findet: „agit enim utraque forma“: die echt menschliche Wirklichkeit und Handlungsfähigkeit Christi. Wiederum lag die Lösung in einer eindeutigen Anwendung und tieferen Rezeption der Grundsätze von Chalkedon. Das war das Werk des großen Theologen Maximus Homologites⁵³.

Küng hat also die „große konziliare Tradition“ in ungerechtfertigter Weise als „sehr verschieden, kontrastvoll, oft disparat und widersprüchlich“ dargestellt, um dann guten Gewissens folgern zu können: „Alles in dieser Tradition kann nicht gleich wahr sein, alles kann nicht gleichzeitig wahr sein“ (124). Ist das noch seriöse Dogmenkritik? Ist solche Verzeichnung in einer so wichtigen Sache, dem dogmatischen Christusbild, Gläubigen gegenüber zu verantworten, die selber nicht in der Lage sind, sich ein eigenes Urteil zu verschaffen?

⁵¹ Vgl. *J.-M. Garrigues*, La personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur: *Rev Thom* 74 (1974) (181–204) 189 f.

⁵² *W. Elert*, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit, als Einführung in die alte Dogmengeschichte (Berlin 1957).

⁵³ Siehe *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Bekenner (Einsiedeln 1961); *A. Riou*, Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur (*Théologie historique* 22) (Paris 1973) 73–121.

2. Folgerungen und Perspektiven

Die historisch-kritischen Bemerkungen Küings zum dogmatischen Christusbild haben im Ganzen seines Werkes nur subsidiären Charakter. Sie sollen den Weg frei machen, um seine Umdeutung der griechisch-christologischen Seinsaussagen in „Bedeutsamkeit“ rechtfertigen zu können. Da die klassische Christologie dabei in ihrer schulhaften Trockenheit und dicken Seinshaftigkeit ziemlich grob gezeichnet ist, kann das Bild des konkreten Jesus von Nazaret – nun befreit von theologisch-dogmatischen Verkleidungen – um so wirksamer hervortreten. Diese konkrete Christologie gehört auch zum Besten und wirklich Förderlichen des ganzen Buches, wie auch die Konfrontation dieses Christus mit den Stiftern anderer Religionen. Mit einem Griff scheint ein verdeckender Vorhang vor einem bisher verborgenen Bild zurückgezogen zu sein, so daß es nun im ureigenen Glanz erstrahlt. Als dieser Vorhang werden nicht nur die Schuldogmatik, sondern die Formeln der altkirchlichen Dogmen selbst hingestellt. Sie könnten ja heute nicht mehr verstanden werden. In der Vermittlung eines befreienden Neuheitserlebnisses liegt die Psychologie von „Christ sein“. Den Dogmatikern muß es damit zu einer ernstesten Gewissenserforschung verhelfen. Vermutlich ist die überraschende Wirkung dieses Buches bei vielen Lesern aber daraus zu erklären, daß sie den Eindruck haben, der traditionelle Glaubensinhalt, ihr Glaube an Jesus als den Sohn Gottes, werde nicht ersetzend uminterpretiert, sondern im vollen Gehalt belassen, aber verständlicher ausgedrückt. Dies wäre tatsächlich ein ideales Ergebnis, wenn es sich nur bestätigen ließe. Die Stunde der Wahrheit wird für „Christ sein“ erst schlagen, wenn nun tatsächlich der alte überlieferte Gehalt des Glaubens an Christus als den wahren, präexistenten Sohn Gottes und an den einen Gott als wahrhaft Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht mehr in Anschlag gebracht und eine neue Darstellung der christlichen Lehre im reinen Entwurf Küingscher Perspektiven versucht würde. Er meint vielleicht im Schwung seiner Mission für den konkreten Jesus, daß es keiner Lehraussage mehr über ihn bedürfe. Aber schon wurde ernsthaft auf die Notwendigkeit einer „Lehre“ hingewiesen. Gerade im weltweiten Kleinkrieg der Exegeten (so E. Käsemann) wird man sie brauchen.

a) *Reflexe Christologie und neues Gottesbild*: Vielleicht ohne sich der Tatsache ganz bewußt zu werden, hat Küing schon begonnen, die ersten Grundzüge einer reflexen Dogmatik auf der neuen Basis zu entwerfen. Denn dies geschieht de facto mit seinen Vorschlägen dazu, wie „Bedeutsamkeit“ als leerer, formaler Begriff aufgefüllt werden kann. Diese Füllung geschieht durch Begriffe, die aber selber zunächst wieder formal sind, wie Repräsentant, Stellvertreter und die weiteren in dieser Richtung gemachten Vorschläge. Darauf, daß sie synonym sind,

wurde schon aufmerksam gemacht. Eine gewisse Erweiterung dieses Rahmens bringen einzelne mehr personal-familiäre Bezeichnungen Jesu, wie Vertrauter und Freund. Die Titel „Gottessohn“ – selbst im alttestamentlichen Sinn als Machtbezeichnung genommen –, aber auch „Hirte“, „Heiland“, ferner Amtsbezeichnungen wie „Priester“, „Prophet“, „König“ (380, 427) sollen dabei in den Hintergrund treten. Auch unter den funktionalen Begriffen hat Küng also eine Auswahl getroffen, offensichtlich aus „dogmatischem“ Interesse, um nämlich jede amtsmäßige oder gar seinshafte Überhöhung des konkreten Jesus von Nazaret auszuschalten und dessen reines Menschentum zur Geltung kommen zu lassen. Dabei mag schon ein Seitenblick auf das kirchliche Amt gefallen sein.

Wer darüber glücklich ist, von Begriffen wie Hypostase, Physis, Präexistenz befreit zu sein – und nicht nur von Begriffen, sondern auch von dem früher darin ausgedrückten Gehalt –, der mag überlegen, wie formal die neu vorgeschlagenen Titel sind. Sie sind – abgesehen von den zwei genannten familiären Bezeichnungen – samt und sonders aus dem juristischen Bereich. Vielleicht meint man, daß diese wenigen Begriffe genügen, um eben das eine zu leisten: den konkreten Jesus selbst in Erscheinung treten zu lassen, weswegen auf eine eigentliche Dogmatik verzichtet werden könnte. These 7 der „20 Thesen zum Christsein“ läßt ja auch wenig Platz dafür:

„So erhob Jesus den Anspruch, Sach-Walter Gottes und der Menschen zu sein. Er fordert eine letzte Entscheidung heraus: nicht für einen bestimmten Titel, ein Dogma oder Gesetz, sondern für seine frohe Botschaft. Aber damit war indirekt auch die Frage nach seiner Person gestellt: Irrlehrer, Lügenprophet, Gotteslästerer, Volksverführer – oder?“

Eben diese Frage nach der Person Jesu, ihrer Stellung zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gott und Welt, Gott und Kirche, ferner die Frage nach dem Grund der Einzigartigkeit und Endgültigkeit Jesu werden nach einer theologischen Reflexion rufen, was man als Dogmatik bezeichnen kann. Die Konkurrenz mit Judentum und Islam und mit den anderen Religionen wird die Christen dazu zwingen, eindeutig zu sagen: warum ist Jesus größer als Moses (vgl. Joh 1,18), größer als Mohammed? Eine Reflexion über die Erwählung, die Art der Bindung an Gott, an den monadisch verstandenen Gott, die Unauflöslichkeit und Unwiederholbarkeit dieser Verbindung wird nötig sein. Denn man muß sich darüber klar sein: auch die Väter des vierten Jahrhunderts – sie seien besonders hervorgehoben, weil das Problem in einzigartiger Weise akut war – wußten um „Bedeutsamkeit“. Denn die ganze altchristliche Oikonomia-Lehre war nichts anderes als Soteriologie oder Lehre, wie bedeutsam uns Gott sein will in Christus und dem Heiligen Geist. Wie uns Tertullian und Eusebios gezeigt haben, war allen bewußt, daß Jesus vicarius und repraesentator des

Vaters ist. Aber ist nicht ein wesentlicher Unterschied darin, ob ein gewöhnlicher Mensch zum Vikar und Repräsentanten Gottes erwählt wird oder ob der Sohn als solcher kommt und von Gott gegeben ist? Darum kämpften die Väter des 4. Jahrhunderts so sehr gegen die arianische Christologie, die Christus z. B. zum procurator auf rein geschöpflicher Basis machen wollten⁵⁴. Die unnachgiebige Betonung des homoousios und der wahren Gottheit Jesu, des Sohnes, des Vaters und des Heiligen Geistes war nichts anderes als Füllung des Begriffes einer in sich leeren Bedeutsamkeit. Auf diese Fülle aber, die den Reiz der großen theologischen Werke des 4. Jahrhunderts ausmacht, sollten wir verzichten, wenn Bedeutsamkeit auf diese wenigen, juristisch-funktionalen Begriffe – wie oben angegeben – verengt wird⁵⁵.

Diese Fülle ergab sich für die Väter aus der Zusammenschau von Oikonomia und Theologia, d. h. von heilsökonomischer und innergöttlicher Trinität. Das war der Sinn von Nikaia und von Chalkedon zu sagen, daß wirklich der Sohn zu uns kommt, weil in Gott ein wesensgleicher Sohn ist, wahrer Gott vom wahren Gott. Das Bild des Gottes für uns ist so arm oder so reich, wie das Bild Gottes in sich ist. Wird aber ein monadisch verstandener Gott noch so anziehend sein wie der Vater Jesu Christi, sofern wir ihn mit Nikaia als wahren Vater des wahren und einzigen Sohnes erkannt haben? Es scheint, daß Küng die Rede von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und dem Heiligen Geist, eine führende Idee in der Theologie Karl Rahners, nicht liebt. Es ist ja in seiner reinen Erwählungschristologie von unten keine Möglichkeit dafür gelassen. Dennoch fühlt auch Küng dieses Problem – dies innerhalb der glänzenden Partien über den Streit um Gott, wo es heißt: „Offensichtlich ist Jesus öffentlicher *Sach-Walter Gottes* nicht nur in einem äußerlich-juristischen Sinn: nicht nur ein Beauftragter, Bevollmächtigter, Anwalt Gottes. Sondern *Sach-Walter*

⁵⁴ Vgl. den Autor des Opus imperfectum in Matthaemum zur Parabel von den Arbeitern im Weinberg nach Mt 20: PG 56, 820. Christus als Verwalter wird dem Hausvater gegenübergestellt und gefolgert: Si ergo alter paterfamilias, alter procurator patrisfamilias, quomodo locum habet ternitas tua?

⁵⁵ Man sollte sich keiner Illusion darüber hingeben, daß eine Begründung und Analyse der von Küng vorgeschlagenen Begriffe notwendig würde, selbst wenn in der Verkündigung der Blick der Gläubigen auf den konkreten Jesus zu richten ist. Diese Analyse ist aber mindestens ebenso schwer und umständlich wie die der Begriffe hypostasis und physis. Dies zeigen die umfangreichen begriffsgeschichtlichen Studien zu repraesentatio, z. B.: A. Zimmermann (Hrsg.), Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild (Miscellanea Mediaevalia 8) (Berlin-New York 1971); bes. aber: H. Hofmann, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften zur Verfassungsgeschichte Bd. 22) (Berlin 1974), hier v. a. § 12: Repräsentation und Stellvertretung; § 13: Repräsentation: Verkörperung einer Rolle... – Wichtiges zum Fehlen dogmatischen Interesses – im Gegensatz zum historischen – bei Küng sagt H.-J. Kraus, Die neue Adaption. Zu Hans Küng, „Christ sein“: EvTheol 35 (1975) (366–375) 374.

in einem zutiefst innerlich-existentiellen Sinn: ein persönlicher Botschafter, Treuhänder, Vertrauter, Freund Gottes“ (307). Und in den weiteren Worten – auf die schon oben Bezug genommen wurde – hätte sich Küng ein Fundament geschaffen, um Nikaia in aller Fülle, wenn auch in neuer Sprache einzuholen: Sach-Walter Gottes in höchster Kompetenz und Wirksamkeit für uns, weil wahrer Sohn von Ewigkeit, zu uns gesandt in der Zeit (vgl. 307–308!). Leider ist dieser Ansatz in der Folge unwirksam gemacht in der leidenschaftlichen Ablehnung von Präexistenz und Deszendenz-Christologie. Dennoch: der Anknüpfungspunkt ist gegeben!

b) „*Christ sein*“ – *Liturgie, Pastoral und Katechese*: Wenn all das abgeschüttelt werden soll, was angeblich *heute* nicht mehr verstanden wird, müßten Liturgie, Katechese und Pastoral gründlich umgestaltet werden, unmittelbar nach der Durchführung der konziliaren Reform. Wer sich auf „Christ sein“ einstellt, muß bei der Feier der Liturgie die altkirchlichen Bekenntnisse und Gebete dauernd in „Bedeutsamkeit“ übersetzen. Würden aber Liturgiefeier und Sakramentenspendung auf den neuen vereinfachten Grundriß reduziert, so wäre dies ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit der betenden und feiernden Kirche. *Lex orandi – lex credendi!* Fiele dies alles, so vertrockneten viele Quellen lebendiger Inspiration, und auch die schönen Worte, mit denen Küngs Buch schließt, würden Grund und Boden verlieren: „In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen“ (594). Ob schließlich die nüchternen juristischen Ausdrücke wie Sachwalter, Stellvertreter, Repräsentant Christus für Kinder und Jugendliche verständlicher und anziehender machen als das familiäre „Sohn“, ist mehr als fraglich. Mit Recht sah Athanasius die Bedeutung von Nikaia darin, daß es die Verkündigung über Jesus Christus von den von Arianern bevorzugten philosophischen Begriffen *agenetos*, *un geworden-geworden* (geschaffen) zurücklenkte zu den biblischen Ausdrücken „Sohn“ und „Wort“⁵⁶. Setzen auch wir die juristischen Termini an zweiter Stelle und die biblischen Aussagen an die erste: Jesus Christus ist unser Sachwalter und Anwalt, weil er Sohn ist; und er ist es damit in einem unüberholbaren Sinn. Er ist nicht zuerst Sachwalter, um darob auch den Titel „Sohn“ erhalten zu können.

c) „*Christ sein und Ökumene*“: Hans Küng wurde als ein „ökumenischer Glücksfall“ bezeichnet. Wahrscheinlich war damit – unter der Sicht der Deutung der Person Jesu Christi – nur ein bestimmter Kreis von Christen gemeint. Wer Kontakt mit den chalkedonischen Kirchen

⁵⁶ Vgl. Athanasius, Or. I, c. Arianos 10: PG 26, 32A–33A.

des Ostens und den nicht-chalkedonischen Orthodox-Orientalischen Kirchen hat, wird hier nüchterner, ja sogar besorgt urteilen. Auf den Tagungen von ‚pro oriente‘ in Wien gab es bei Anhängern und Gegnern Chalkedons energische Proteste und äußerst harte Urteile über westliche Bereitschaft, das Nicaenum „umzudeuten“ und von einem klaren Bekenntnis zur Gottheit Christi abzurücken. Ja, ein führender Ökumeniker erklärte, wenn katholische Theologen unter sich selbst in bezug auf diese Dogmen uneins würden, habe es keinen Sinn mehr, mit ihnen zu reden. Man registriert – im buchstäblichen Sinn zu nehmen – auf östlicher Seite aufmerksam alle Veröffentlichungen dogmenkritischer Art, um sich ein Urteil über die Möglichkeiten weiteren ökumenischen Gesprächs zu bilden. Damit soll keineswegs die Aufgabe einer Übersetzung des Alten in neue Sprache verkannt werden. Die Rücksicht aber auf die Kirchen mit betont traditioneller Bindung und mit beispielhaft tiefem Glauben erfordert von unserer Seite äußerste Behutsamkeit. Tatsächlich ist heute ein gläubiger Mitvollzug des Konzils von Nikaia und der Menschwerdungslehre von Chalkedon – trotz der verschiedenen Sprache – die eigentliche Brücke zwischen den Kirchen des Ostens und der katholischen Kirche, wie auch hin zur Orthodoxie der getrennten Kirchen des Westens und allen Christen, die zur Basis-Formel des Ökumenischen Rates der Kirchen stehen ⁵⁷.

Durch Hans Küng hat die Diskussion um Jesus Christus einen mächtigen Anstoß erhalten. Der Nazarener hält die Geister immer noch im Banne. Ist es Küng gelungen, der Person Jesu Christi die große Spannung zu geben, die ihr vom Glauben von Nikaia her eigen ist, oder hat er im Bemühen beides zusammenzubringen: Geheimnis und Verständlichkeit, eben diese Spannung gemindert? „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est.“ „Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen sein vom Geringsten, das ist göttlich!“ Gilt dies nicht in ureigenster Weise vom Sohn Gottes, der Mensch geworden ist? ⁵⁸

⁵⁷ Siehe oben II 5 (Küng 467).

⁵⁸ Vgl. H. Rabner, Die Grabschrift des Loyola, in: *ders.*, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg-Basel-Wien 1964) 424.