

Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie

Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie

VON GREGOR MARIA HOFF

0. Thematischer Index

Chalkedon und Negative Theologie: die theologisch-genetische Rekonstruktion und Interpretation des Konzils von Chalkedon (451) und seiner christologischen Definition erlaubt die Konstruktion des bezeichneten Bezuges unter dem Gesichtspunkt einer bleibenden, grundsätzlichen Relevanz für jede theo-logische Theoriebildung. Die Formel von Chalkedon ist in ihrem Gesamt der Ausdruck einer Negativen Theologie, die in christologischer Perspektive unhintergebar ist. Die These geht von der bleibenden Bedeutung Chalkedons für die Christologie aus und skizziert den theologischen Interpretationsbefund. Mit der Frage nach der bleibenden *Aporetik* der Lehrformel¹ wird der Versuch einer systematischen Einordnung Chalkedons im Sinne der These verbunden, um sie von hier aus funktional zu entfalten.

1. Ausgangspunkt

Christologiegeschichtlich bezeichnet die Glaubensdefinition von Chalkedon mit dem fundamentalen neutestamentlichen Namenstitel *Jesus Christus* – in dem sich der Anfang aller christologischen Reflexion kristallisiert² – und als seine definatorische Auslegung, als seine verbindlich übersetzende Fassung in theologische Begrifflichkeit den „locus classicus der gesamten späteren Christologie“³. „Wir werden zu dieser Formel immer wieder zurückkehren, weil, wenn kurz gesagt werden soll, was uns begegnet in der unsagbaren Erkenntnis, die unser Heil ist, wir immer wieder bei der

¹ Für die systematische Einordnung ist mit W. Kasper – nicht zuletzt hinsichtlich einer textlinguistisch korrekten Textsortenbestimmung und der mit ihr korrespondierenden intentionalen Ausrichtung – festzuhalten, „daß sich das Dogma von Chalcedon im Unterschied zum Dogma von Nikaia und Konstantinopel nicht mehr als Bekenntnis, sondern als rechte Lehre vom Bekenntnis versteht.“ W. Kasper, *Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu*, in: ThO 154 (1974) 203–222; hier 220.

² Zur Entwicklung und Bedeutung der christologischen Titulatur (ihrer kontextuellen Situierung mithin) vgl. M. Hengel, *Erwägungen zum Sprachgebrauch von Χριστός bei Paulus und in der vorpaulinischen Überlieferung*, in: M. D. Hooker/S. G. Wilson (eds.): *Paul and Paulinism* (= FS C. K. Barrett), London 1982, 135–158. – H. Merklein, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie*, in: *ders.*, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 221–246. – D. Zeller (Hrsg.), *Die Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, Fribourg–Göttingen 1988. – M. Karrer, *Der Gesalbte*, Göttingen 1990.

³ K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 270.

bescheidenen nüchternen Klarheit der Formel von Chalkedon ankommen werden.“⁴

Die Auskunft *K. Rahners* formuliert den prinzipiellen Anspruch des Chalkedonense an alle Christologie in einer eigenen Spannung der Formulierung, die gleichsam die theologische Spannung des Symbols sprachlich abspiegelt und insofern realisiert. Der argumentative Ausweis (weil) verläuft im Kreis: wir kehren zurück, weil wir ankommen werden. Die Unhintergebarkeit der Formel wird sprachlogisch in einem Vorgang äußerster Reduktion, jener christologischen Reduktion analog, ausgedrückt – und zugleich wird angedeutet, daß sich mehr nicht sagen läßt. Gerade weil Chalkedon das Unsagbare in einer Formel von bescheidener Klarheit faßt, kann man über diese Formel nicht hinaus und kommt insofern je auf sie zurück. Die Logik des Ausweises ist die Logik Chalkedons, die alle Logik selbst aufsprengt und darin das Unsagbare sagt. Dies Paradox wird in der Formel selbst paradoxal gefaßt – konstruktionstechnisch im theoretisch erheblichen Anspruch dem angezeigten Zirkelschluß durchaus verwandt.

Die logische Reduktion erscheint von daher als eminentes Indiz für die Bedeutung des chalkedonensischen Dogmas. Sein Stellenwert als *Grundformel* der Christologie erhellt darüber hinaus indes auch aus seiner kirchlichen Anerkennung durch eine ökumenische Synode und deren spezifischer historischer Situierung. „Mit etwa 350 Teilnehmern war das Konzil von Chalkedon die bisher imposanteste Kirchenversammlung der Geschichte. Obwohl nur sechs ihrer Mitglieder aus dem lateinischen Westen kamen, stand von Anfang an der ökumenische Charakter der Synode fest, weil Papst Leo I. in eindeutiger Form seine Präsenz auf dem Konzil sicher gestellt hatte.“⁵ Von daher artikuliert Chalkedon das christologische Bekenntnis der Gesamtkirche – verbindlich zumal angesichts des historisch bestimmenden Interesses, die Einheit des Glaubens und den Kirchenfrieden wiederherzustellen bzw. zu sichern. Trotz der schismatischen Konsequenzen⁶ des Konzils kommt ihm gerade aufgrund der Rezeptionsgeschichte⁷ seine bleibend grundlegende Bedeutung zu.

⁴ *K. Rahner*, Probleme der Christologie von heute, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 169–222; hier: 170.

⁵ *K. Baus*, Die theologischen Auseinandersetzungen bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts, in: *HKG*, Bd. II, 1, Freiburg 1985 (Sonderausgabe), 97–185; hier: 122.

⁶ Vgl. *H.-G. Beck*, Die frühbyzantinische Kirche, in: *HKG*, Bd. II, 2, Freiburg 1985 (Sonderausgabe), 3–92; besonders: 3–15, 30–63.

⁷ Vgl. *A. Grillmeier*, Zur Wirkungsgeschichte des Konzils von Chalkedon, in: *ders.*, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg–Basel–Wien 1975; 303–419, vgl. besonders 335–370 (Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche).

2. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Formel

Die christologische Definition von Chalkedon steht von Anfang an in einem besonderen, zumal entwicklungsgeschichtlich bereits vorgezeichneten Problemhorizont spannungsgeladener, z. T. (extrem) polemischer Auseinandersetzungen, deren tiefster Ausdruck einerseits in der Kirchenspaltung zu sehen ist, andererseits in einer gleichzeitigen Behauptung zentraler Relevanz *und* fundamentaler Kritik. Die singuläre Bedeutung Chalkedons, historisch wie systematisch, wird darin transparent – indes auch eine prinzipiell *aporetische* Dimension. Ihre Wahrnehmung ist Thema der problem-illustrierenden Diskussionskizze.

2.1. Genetische Aporetik

Das theologisch bestimmende Interesse des Konzils richtete sich auf eine Vermittlung der polarisierten Positionen auf dem Boden der Tradition mit dem Ziel eines dauerhaft etablierbaren Kirchenfriedens, dessen politische Dimension sich wiederum im Zustandekommen einer neuen, zunächst nicht beabsichtigten Definition niederschlug. Der fehlenden Option für ein weiterführendes Dokument entsprach die zumindest unbewusste Einsicht in die fehlenden theologischen Möglichkeiten hinsichtlich einer realen Lösung der vorliegenden christologischen Fragestellung. Erst massiver politischer Druck, bereits Hinweis auf die bleibenden Schwierigkeiten und die Gewißheit ihrer erneut bevorstehenden theologisch-kirchlichen Entladung, brachte die Lehrformel auf den Weg⁸.

So läßt sich die Definition mithin als „ein Formelkompromiß aus Kompromißformeln, ein Kompromiß aus Kompromissen“⁹ lesen, rekonstruierbar sowohl in seiner textuellen wie auch logischen Anlage. Spekulation, wenngleich nachvollziehbar, bleibt, ob „die allgemeinen Ermüdungserscheinungen der Grund dafür (waren – G. M. H.), daß relativ schnell eine Einigung zustande kam, wenn nicht in der Sache, so doch in den Formeln“¹⁰.

Freilich macht gerade die Festlegung einer Einigung, selbst mit der Gewißheit weiterhin transportierter theologischer Leerstellen, die Definition zu mehr als einer technischen Konsensualisierung: der eigentliche Konsens nämlich ist ein inhaltlicher in der Intention, das Spannungsgefüge von Gottheit und Menschheit, gerade auch in der Wahrnehmung der entgegengerichteten Perspektive, auszuhalten und umzusetzen. Der sprachlich-strukturell nachweisbare Kompromißcharakter resultiert aus der theologi-

⁸ Zur Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg–Basel–Wien 1979. – Zur Frage nach der konkreten Formulierung und ihrem maßgeblichen Autor bzw. Redaktor – wahrscheinlich Basilius von Seleucia – vgl. A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, in: RTL 7 (1976) 3–23; A. 155–170.

⁹ *Ohlig*, *Fundamentalchristologie* 273.

¹⁰ Ebd. 272.

schen Aporie, die auch Chalkedon nicht aufzulösen vermag. Indes zeigt sich erst so der inhaltlich rückgebundene Formwille in der Bestätigung der Kompromißthese – und in einem die anvisierte und von daher reale, wenn auch begrifflich nicht voll bestimmbare, bloß approximative Übereinkunft in der Sache.

Die Zuführung der einander nicht ausschließenden, sondern ergänzenden Perspektiven wird in den zentralen Passagen transparent. Die Gesamtanlage des Bekenntnisses ist antithetisch, wobei gerade das Gegenüber von Gottheit und Menschheit durch die Konjunktion „und“ je zusammengeführt wird. Das Satzsubjekt ist Jesus Christus, allerdings nennt das Schema des Symbolums im Erstteil der Aussagen stets zunächst die göttliche Seite, der gleichgewichtig die menschliche entspricht. Sprachlich wird mit diesem durchgehaltenen Prinzip die Balance hinsichtlich der Struktur wie des Rhythmus gehalten. Andererseits deutet der Verzicht auf chiasmatische Konstruktionen dennoch eine Gewichtung an: die Gottheit wird vor der Menschheit genannt. Dies darf jedoch nicht als Tendenzmoment in der Person und Hypostase gesehen werden: dem widerspricht die folgende (negative) Attributionsreihe, vielmehr artikuliert sich darin das Bekenntnis zu Gott als dem theologischen Handlungssubjekt und Letztgrund. Darüber hinaus spiegelt sich hier die trinitarische Ordnung. Die Klarheit des Aufbaus wird gewählt, um die klare Zuordnung und Unterscheidung der beiden Naturen zu sichern.

„Der Grundsachverhalt ist, daß es um unterscheidende Inbeziehungsetzung im Gegensatz zu jeder Form von Vermischung oder Trennung geht.“¹¹ Die Formel von Chalkedon realisiert damit einen „spannungsreichen Ausgleich.“¹² Unbestimmt bleibt der entscheidende *Einheitspunkt*, die *Vermittlung* der beiden Naturen im realen Gottmenschen Jesus Christus. „Die Notwendigkeit, die einzelnen Implikationen aus dem abstrakten Begriff der zwei Naturen herauszuholen, wurde nicht gefühlt.“¹³ Zu ergänzen wäre: die begrifflich-theoretischen Möglichkeiten einer diesbezüglichen Auflösung waren mit der Definition selbst erschöpft. „So ist mit dieser Formel ‚Zwei Naturen in einer Person‘ das Christus-Geheimnis in einer Weise ausgesprochen, welche es der Kirche ermöglicht, immer tiefer in dieses Mysterium einzudringen. Sie weiß wenigstens so viel, in welcher Richtung in Christus die Einheit und in welcher Richtung die Zweiheit zu suchen ist. Das Wesen Christi und seiner Einheit selbst bleibt unausgesprochen und unaussprechlich.“¹⁴

¹¹ P. Knauer, Die chalkedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, in: ThPh 60 (1985) 1–15, hier: 10.

¹² Grillmeier, Jesus der Christus, Bd. I, 771.

¹³ Ebd. 763.

¹⁴ I. O. de Urbina, Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. I: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg 1951, 389–418; hier: 407 (Hervorhebung: G. M. H.).

Damit wird eine fundamentale aporetische Konstellation bezeichnet, die in der Formel selbst zum Ausdruck kommt, um eben mit dieser paradoxal aporetischen Lösung den grundlegenden theologischen Konflikt zu steuern. Daß dies in dieser angreifbaren, so ausgewogenen wie höchst problematischen Form geschah, expliziert die Definition als den äußersten, radikalsten theologischen Randgang. Die strukturelle Negativität der Formel, verschärft konturiert vor dem Hintergrund eines avisierten Konsensbemühens, deutet dies aus. „Die Zurückhaltung gegenüber jeder weiteren positiven Bestimmung zeugt vielleicht auch von der Ahnung, daß das Zusammen von Gott und Mensch in Jesus Christus kaum in einem bruchlosen Entwurf greifbar ist.“¹⁵

2.2. Aporetische Kritik

Als die grundsätzliche Aporie der chalkedonensischen Christologie ist das Problem des realen Zueinanders von Menschheit und Gottheit in der einen Person und Hypostase Jesu Christi auszuweisen¹⁶. Die Spannung der Formel wird über den antithetischen Aufbau in der attributiven Bestimmungsordnung der beiden Naturen zugespitzt, wenn von ihnen ausgesagt wird, sie würden *unvermischt* (ἀσυγχύτως) und *unverändert* (ἀτρέπτως), *ungeteilt* (ἀδιαίρετως) und *ungetrennt* (ἀχωρίστως) erkannt.

Die aporetische Kritik richtet sich vor allem auf diesen Punkt hin aus. In Frage steht die Möglichkeit einer theologisch-begrifflichen Überwindung dieses Befundes und zugleich der Versuch, die Gott-Mensch-Einheit interpretativ für ein „modernes“ Verständnis transparent zu machen¹⁷.

Der *transzendentaltheologische* Interpretationsansatz versucht die *unio hypostatica* aus dem Selbstvollzug des menschlichen Geistes zu erhellen: Der Mensch ist *capax infiniti* – er ordnet sich in seinem Fragen und Suchen, seiner ganzen Existenz auf Gott hin, der den Menschen erst zu dem macht, der er wirklich ist. Als das Wesen radikaler Offenheit kommt der Mensch gerade in dieser Bestimmung zu sich selbst. „Unsere menschliche Natur ist so wenig eine in sich geschlossene Natur, daß es gerade ihre wesentliche Natürlichkeit ausmacht, offen zu sein in den Grund ob allen Gründen, und deswegen offen für alles andere ... Und so fällt das ewige ‚Wesen Gottes‘ so-

¹⁵ H. Kessler, Christologie, in: Th. Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. I, Düsseldorf 1992, 241–442; hier: 352 f.

¹⁶ Zur „Aporetik der Zweinaturenlehre“ vgl. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 291–334 (das Zitat ist die Überschrift des angegebenen Kapitels).

¹⁷ Die hermeneutischen Voraussetzungen der einzelnen Ansätze sind in diesem Zusammenhang nicht diskutierbar. Als spezifisch relevant werden sie im Zuge rein kontextueller Ausweise der chalkedonensischen Aporetik angesprochen. Grundsätzlich stehen sie in metaphysikkritischer, historisch-kritisch operierender Tradition, die eine aporetische Interpretation aus der griechischen Ontologie entlehnten Terminologie ableite. Zumeist ungestellt bleibt dabei die Frage, inwieweit mit der ontologischen Fragestellung etwas grundsätzlich Unhintergebares in den Blick kommt, das als Fragehorizont relevant bleibt, ohne dies exklusiv in diesem Sprachspiel formulieren zu müssen.

gar auf eine gewisse und freilich verschleierte Weise in die Definition des Menschen.“¹⁸ Gerade in der Differenz wird Identität menschlich erfahrbar. Und so wird Identität schlechthin explizierbar: am Anderen seiner selbst bestimmt sich das Eine erst. Gott vollzieht sich am Anderen seiner, das die Schöpfung ist, als dem zugleich von ihm radikal Unterschiedenen und ganz von ihm her Existierenden. Damit wird auf doppelte Weise im Bezug von Identität auf Differenz als Prozeß transparent, „daß es vom Wesen des Menschen her *möglich* ist, daß einer aus uns Gott sei und deswegen doch nicht aufhöre, wirklich einer aus uns zu sein, ein Mensch“¹⁹, und zugleich, „wie nahe von innen her die Menschennatur der göttlichen steht.“²⁰

Auch hier bleibt der innere Konvergenzpunkt theoretisch offen. Der Mensch in seiner Ausrichtung auf Gott ist in dieser Realisierung der von Gott differente; alle Nähe bleibt ausschließlich von Gott als dem Primärsubjekt her denkbar. Der Mensch als *capax infiniti* ist nie Gott selbst, die theologische Analogie zur chalkedonensischen Definition der Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus zerbricht an dieser Stelle. Die menschlich gefaßte Einheitsvorstellung des Menschen mit Gott scheitert an der Radikalität der Identität, die nicht Nähe und Hinordnung auf Gott besagt, sondern eben das wahre Gottsein. Jedes anthropologische Modell greift hier in seinen illustrativen Möglichkeiten zu kurz: gerade eine ontologische Interpretation des Chalkedonense arbeitet die Aporie des Einheitsbegriffs im Gottmenschen Jesus Christus heraus.

Dies bestätigt letztlich der parallel laufende Ansatz *K. Rahners*, der gerade im Verstehensversuch selbst das bleibende christologische Geheimnis lokalisiert²¹. Der Mensch ist in seinem ganzen Wesen auf Gott hin ausgerichtet und in seinen Möglichkeiten erst in der Annahme der Menschheit durch Jesus Christus zu sich gekommen, insofern eingelöst, realisiert ist, worauf hin er seine ganze Hoffnung und Existenz ausrichtet. Damit ist der Mensch zugleich und a priori als „Grammatik einer möglichen Selbstaussage“²² Gottes begriffen. Die „Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie.“²³ Endlichkeit und Unendlichkeit, Transzendenz und Immanenz erscheinen von daher nicht mehr als exklusive Gegensätze. Doch selbst in schöpfungstheologischer Dialektik, wonach gilt, daß man, „je näher man ihm (= Gott – G. M. H.) kommt, um so wirklicher wird“²⁴, bleibt die radi-

¹⁸ *B. Welte*, Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in: *A. Grillmeier/H. Bacht* (Hrsg.), Das Konzil von Chalcedon, Bd. III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 51–80; hier 60.

¹⁹ Ebd. 69.

²⁰ Ebd. 70.

²¹ Vgl. *K. Rahner*, Zur Theologie der Menschwerdung, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. IV, ⁵1967, 137–155; vgl. besonders: 138.

²² Ebd. 149.

²³ Ebd. 151.

²⁴ *K. Rahner*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. III, ⁷1967; 47–60, hier: 53.

kale Differenz in der Identität bestehen. Die Übersetzung der chalkedonensischen Formel in der christologischen Kurzform, Jesus Christus sei das „absolute Konkretum“²⁵, faßt dies zusammen: als ein Ineinander in zugleich unaufhebbarer Differenz. Damit bleibt der vorstellbare, der ausweisbare Einheitspunkt aporetisch offen – der Gottmensch Jesus Christus begegnet in einer „unbegreiflichen Einheit“²⁶. Der eigene Ansatz reicht damit prinzipiell über die Aporie der klassischen chalkedonensischen Christologie nicht hinaus, in der „der Einheitspunkt in der hypostatischen Union ... sehr formal und unbestimmt“²⁷ bleibt.

Die *neuere Kritik* an Chalkedon setzt bei der Aporetik der Formel ein, indem sie auf die inneren Bedingungen ihres Ansatzes abhebt. E. Schillebeeckx sieht in der ontologischen Terminologie eine implizite Präferenz für eine Christologie von oben, die im letzten noch in der Wahrung des Gleichgewichts von Menschheit und Gottheit in Christus das Zueinander doch je unter der Frage nach der Möglichkeit einer Vereinigung des Menschen mit Gott und insofern je von einer theozentrischen Perspektive her angeht. Das zugrundeliegende griechische Paradigma ist das einer „Heilspädagogik Gottes: Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht würde.“²⁸ Gott ist das Subjekt der Erlösung – doch damit sie Wirklichkeit wird, nimmt sie menschliche Gestalt an. Jesus als der Christus realisiert diese Heilspädagogik und ist von daher Gott und Mensch zugleich. Das Paradigma bedeutet dabei eine theozentrische Implikation, die sich perspektivisch auswirkt.

„Seit dem Konzil von Nizäa wurde ein bestimmtes christologisches Modell – das johanneische – in einer sehr begrenzten Richtung zur Norm erhoben, und in Wirklichkeit hat allein diese Tradition in den christlichen Kirchen Geschichte gemacht.“²⁹ Die perspektivische Festlegung auf eine Christologie von oben verkürzt den Gottmensch Jesus Christus um seine Menschlichkeit, die in der Begegnung mit ihm Ausgangspunkt des Christusbekenntnisses war: Die „Wesenschristologie“³⁰ verstellt den Blick auf

²⁵ K. Rahner, Glaubensbegründung heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. XII. 1975, 17–40; hier: 34.

²⁶ K. Rahner, Christologie heute?, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. XII. 353–369; hier: 365. – Vgl. *ders.*, Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. IX. 1970, 197–226; besonders: 215.

²⁷ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1984 (Sonderausgabe), 285.

²⁸ E. Schillebeeckx, Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg u. a. 1992, 499. – Zur Christologie E. Schillebeeckx' sowie der kirchlichen Diskussion um sie vgl. summarisch die Darstellung von K.-J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München–Zürich 1990, 606–625.

²⁹ Ebd. 504.

³⁰ H. Küng, Christsein, München⁵1980, 546. – Vgl. zum Ansatz einer Christologie von unten bei H. Küng ebd., 541–459. – Vgl. *ders.*, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg–Basel–Wien 1970, 557–610; 611–622; 622–631. – Auf die Frage danach, ob bei Küng das „wahrhaft Gott“ mit der Interpretation Jesu „als Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter“ (Christsein, 547) gewahrt bleibt, kann hier nicht eingegangen werden. Sie ist in jedem Fall als der Versuch ernstzunehmen, die unvermeidlich einzunehmende Perspektive in der chalkedonensi-

die menschliche Dimension der Erfahrung, die mit Jesus aufscheint³¹. Das soteriologisch konkrete Denken im Ausgang von der Jesusgestalt ließe erst die in der Auferstehung dokumentierte Präsenz Gottes in Jesus und von daher Jesus als den Christus Gottes in einer theoretische Spekulation überbietenden Weise begreifen. „Die einseitige Entscheidung hat auf die Dauer zu Aporien geführt, die auf dem einmal eingeschlagenen Weg kaum zu lösen sind. Gerade deshalb verlangt sie nach neuer, kritischer Erinnerung an vor-nizäische Tendenzen, wodurch nicht die alte Entscheidung, aber ihr einseitiger Akzent und ihr Verschweigen komplementärer, wesentlicher Aspekte ungeschehen gemacht werden.“³²

Für die Formel von Chalkedon wird eine theologische Implikation eruiert, die mit dem grundlegenden Paradigma gegeben ist, obwohl sie explizit vermieden werden soll. Gleichzeitig wird damit auf die Unmöglichkeit hingewiesen, faktisch das perspektivische Gleichgewicht auszuhalten, das Chalkedon in eine Formel bringen, indes weder theoretisch noch konkret durchführen konnte. Das Insistieren auf einer „*Christologie von unten*“ führt die christologische Definition auf ihren Ausgangspunkt bei einer fundamentalen Erfahrung zurück.

Freilich trifft die aporetische Kritik notwendig auch diesen Ansatz. Der Ausweis Jesu als wahrer Gott erscheint lediglich gebrochen in Umschreibungsversuchen, die ihn als Menschen ganz von Gott her explizieren, jedoch Identität von der erkenntnistheoretisch zuerst festlegbaren Differenz her vermitteln. Wenn *H. Küng* an der neutestamentlichen Grundlegung festhalten will: „Kein Jesus von Nazaret, der nicht als der Christus Gottes verkündet wird. Kein Christus, der nicht mit dem Menschen Jesus von Nazaret identisch ist“³³ – dann entzieht sich auch hier der Einheitspunkt. Eine Auflösung droht die Göttlichkeit Jesu Christi preiszugeben, wie der entgegenlaufende Ansatz tendenziell monophysitisch begegnet. Die Vermittlungsaporie besteht auch hier.

Die Kritik *P. Schoonenbergs* geht von ähnlichen Voraussetzungen bzw. einem parallelen theologischen Erkenntnisinteresse aus, nämlich die primär

schen Definitionsvorgabe auf eine Christologie mit dem Ansatz beim konkret erfahrenen und in den Evangelien beschriebenen Jesus von Nazaret hin zu entfalten. – Zur Diskussion vgl. *L. Scheffczyk* (Hrsg.), *Grundprobleme der Christologie von heute* (= QD, Bd. 72), Freiburg-Basel-Wien 1975. – *P. Hünermann*, *Information – Reflexion – Kritik. Zur Auseinandersetzung zwischen Hans Küng und dem kirchlichen Lehramt* in: *GuL* (1980) 3–17. – Zum Zusammenhang der Christologien *H. Küngs* und *E. Schillebeeckx'* vgl. *H. Küng*, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München-Zürich 1987, 133 ff.

³¹ Vgl. die entsprechende Kritik von *P. Smulders*, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, in: *MySal*, Bd. 3, 1, 389–476: „Zwischen Gottheit und Menschheit besteht im Gottmenschen eine Asymmetrie. Das Göttliche ist die Person des ewigen Sohnes selbst, der sich selber schenkt und die Menschheit in seine eigene Sohnschaft aufnimmt, das Menschliche ist das Empfangende und Annehmende, das durch die Selbstmitteilung des Sohnes geschaffen und geheiligt wird“ (473).

³² *Schillebeeckx* 505.

³³ *Küng*, *Christsein* 547.

statische Sichtweise des Dogmas zu überwinden³⁴, um darüber hinausweisend mit seinem Lösungsvorschlag auf eine trinitarisch gefaßte Christologie im Sinne einer geschichtstheologisch inspirierten Geist-Christologie³⁵ zu dringen.

Ausgangspunkt seiner Chalkedon-Kritik ist die in der Formel wirksame geschichtstheologische Prämisse von der Unveränderlichkeit Gottes. Dementgegen betont *P. Schoonenberg*, daß „neben einer wesentlichen Unveränderlichkeit ... in Gott auch eine Selbstbewegung auf seine Geschöpfe hin angenommen werden“³⁶ muß. Eine dynamischere Fassung des Gottesbegriffes erlaubt zugleich, die Christologie als ein Geschehen zu begreifen. „Die göttliche und die menschliche Natur in Jesus Christus durchdringen sich gegenseitig; kraft dieser gegenseitigen Perichorese ist er auf göttliche Weise menschlich und auf menschliche Weise göttlich, beides in einem geschichtlichen Vollzug.“³⁷ Indem die statische Sicht auf das Wissen Gottes durch eine biblisch dynamischere Perspektive auf die Offenbarungsgeschichte als Geschichte Gottes mit den Menschen und damit als seine eigene Geschichte aufgebrochen wird, kann die Bestimmung Gottes auch innertrinitarisch als ein bleibender Vollzug, als Mitteilung, kommunikativ als Liebesgeschehen gefaßt werden. Die Einheit Gottes, von daher auch die gottmenschliche Einheit in Jesus Christus, wird im Vollzug entworfen und gerade als eine Geschichte vorstellbar, in der Gott zum Menschen kommt und so zu sich selbst. Die theologische Leistung dieser Christologie besteht dabei nicht zuletzt in der stringenten Anbindung der christologischen Terminologie an die trinitätstheologisch grundlegende (Perichorese). „Natürlich sind in dieser Perichorese die göttliche und die menschliche Wirklichkeit in einer unendlichen Distanz voneinander entfernt. Da aber in Gott Transzendenz und Immanenz gleichen Schritt halten, ist diese Distanz nicht nur keine Erschwernis für ein höchstmögliches Einswerden, sondern sogar dessen Grund. So entsteht aus dieser Perichorese nicht eine Mischnatur oder Mischperson. Vielmehr ist sie zugleich eine gegenseitige Enhypostasie, welche die eine Person

³⁴ Vgl. auch *Smulders*, *MySal* 31, 476 f.

³⁵ *P. Schoonenberg*, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992.

³⁶ *P. Schoonenberg*, *Denken über Chalkedon*, in: *ThQ* 160 (1980), 295–305; hier: 300. – Vgl. *ders.*, *Ein Gott der Menschen*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1969. – Vgl. *A. Schülson – W. Kasper*, *Christologie im Präsens*, Freiburg–Basel–Wien 1974, 115–122.

³⁷ *Schoonenberg*, *Chalkedon* 301. – Zur genetischen Rekonstruktion einer geschichtstheologischen Christologie wird – trotz des Einwandes von K. Rahner, wonach es schlimm wäre, „wenn uns Christen das ein Hegel lehren müßte“ (*Theologie der Menschwerdung*, *Schriften* IV, 147, Anm. 3) – auf die Religionsphilosophie *G. W. F. Hegels* zu verweisen sein: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. II (= *Werke*, Bd. 17), Frankfurt a. M. 1986, 185–344; besonders 241–299. – Vgl. *Küng*, *Menschwerdung Gottes*. – Zur geschichtstheologischen Transformation der Christologie vgl. *P. Hünermann*, *Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs*, in: *ders.*, *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989, 101–124. – *ders.*, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994; besonders: 342–400.

Christi zur Folge hat. Die göttliche Natur des Logos und die menschliche Natur enhypostasieren sich ineinander, jede auf ihre eigene Weise.“³⁸

Die bleibende Aporetik der Christologie ist auch hier mit der Frage nach der konkreten Vermittlung der Gottheit und der Menschheit indiziert: der nach Chalkedon entbrannte Monotheismus-Streit dokumentiert die Brisanz der Zweinaturenlehre in der Entfaltung der konkreten personalen Wirklichkeit Jesu Christi. Die Frage nach dem menschlichen Aktzentrum Jesu in seiner radikalen Hinordnung auf den Vatergott radikalisiert nur die unhintergehbare perspektivische Abweichung, die noch in jedem approximativen Ausweis der Wirksamkeit der menschlichen oder göttlichen Natur geschieht. Eine bloße Ausrichtung des Willens Jesu auf den Willen Gottes kann die unverkürzte, wahre Göttlichkeit Jesu Christi nicht adäquat formulieren.

Diese grundsätzliche Differenz in der Einheit des Gottmenschen Jesus Christus faßt die „analoge Christologie“ *H. U. von Balthasars*. „In der Caro sollen wir den Logos erkennen, der als solcher nicht sein eigener Logos, sondern der des göttlichen Vaters ist. Also beginnend bei einer ‚Christologie von unten‘, um im Menschen Jesus die Entsprechung, den Ausdruck, das Bild (ana) dessen zu sehen, der nicht auf der Ebene des Irdischen, sondern ‚droben‘ (ano), also nur im Emporblick ins Unabsehbare zu sehen ist.“³⁹ Christologie im Modell der Analogie gedacht, betont eben die bleibende Differenz prinzipiell christologisch, indes auch hinsichtlich der bleibenden Differenz, die menschlich in jeder Fassung des christologischen Geheimnisses aporetisch liegt. Konsequenter wird die Analogie zur Katalogie und die Christologie zu einer Christologie von oben: „Gott legt sich von oben heraus, nicht der Mensch Jesus erklärt Gott von unten nach oben.“⁴⁰ Die Perspektive ganz von Gott her impliziert die nachdrückliche Betonung der Differenz, wie sie im analogen Beziehungsbegriff der *proportionalitas* begegnet. Diese Beziehung ist durch die Ur-Analogie in Jesus Christus menschlich aufgeschlossen – als „ein ‚Verhältnis von Verhältnissen‘, nämlich des Differenz-Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf und desjenigen von Vater, Sohn und Geist“⁴¹. Damit wird auch christologisch im Blick auf die Vermittlungseinheit von Gottheit und Menschheit bleibend die aporetische, weil begrifflich, rational nicht auflösbare „unendliche Distanz zwischen Gott und Geschöpf“⁴² in aller Deutlichkeit und Widerständigkeit auszusagen sein.

Die differenztheologische Aporetik der Christologie erscheint unhinter-

³⁸ Schoonenberg, Chalkedon, 303. – Vgl. zur perichoretischen Fassung des Einheitsbegriffs Pannenbergs, Christologie 305–317. – Bezüglich einer pneumatologischen Christologie vgl. W. Kasper, *Jesu der Christus*, Mainz 1984, 270–300; besonders: 296 ff.

³⁹ *H. U. von Balthasar*, Theologik, Bd. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 285. – Vgl. insgesamt 201 ff.

⁴⁰ Ebd. 286.

⁴¹ Ebd. 288. (Das Zitat im Zitat: Boëthius: *De inst. arithmet.* II 40.)

⁴² Ebd.

gebar. Die christologische Einheit ist unfassbar, und jeder Versuch, sie zu vermitteln, bleibt in seinem perspektivischen Ansatz hinter dem Anspruch Chalkedons auf eine christologisch „paradoxe Identität“⁴³ zurück. Eben der Begriff der Identität wird christologisch aufgebrochen: einerseits nämlich entzieht sich das christologische „ist“ der chalkedonensischen Formel einer einfachen Subjekt-Auflösung, denn „das ‚ist‘, das wir in der Formel: Jesus ist Gott, Gottes Sohn, der Logos, aussprechen, besagt ein anderes Ist, eine andere Synthese zwischen Subjekt und dem materialen Inhalt des Prädikates, als wenn wir z.B. sagen: Fritz ist ein Mensch und damit nicht nur eine Einheit dieser Menschheit mit dem Subjekt Fritz aussagen, sondern eine reale Identität zwischen beiden, die im Falle Jesu in seiner Menschheit mit Gott eben nicht gegeben ist und vom richtig verstandenen Dogma gar nicht behauptet, sondern ausgeschlossen ist.“⁴⁴ Andererseits gilt, wie in trinitätstheologischer Perspektive so auch christologisch, *K. Barths* Bestehen auf einem Konzept wirklicher Identität. Vater, Sohn und Heiliger Geist „sind die drei Weisen, in denen Gott der Herr ist. *Ist*, nicht nur als solcher erscheint, denn wenn es bloß seine Erscheinung wäre, von der wir ihn selbst als ein verborgenes Höheres absondern könnten, dann dürften wir diese Erscheinung wahrlich nicht Gott den Herrn nennen“⁴⁵.

Die von Chalkedon aufgepflichtete Reflexion des gottmenschlichen Zu- und Ineinanders evoziert eine differenzbewusste Theologie, die sich gerade aus der Explikation oder auch nur der intuitiven Wahrnehmung der grundsätzlichen aporetischen Dimension Chalkedons und, weiterreichend, der Christologie schlechthin ergibt.

Die christologische Grundaporie ist dabei gerade mit der Definition des Konzils von Chalkedon als eine unüberwindbare auszuweisen – und dies gerade noch angesichts ihrer konkreten kontextbezogenen Situierung.

Das Symbolum von Chalkedon bietet als Lösungsversuch für die Frage nach der genauen Verhältnisbestimmung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus als Konzept eine stringent durchgehaltene „paradoxe Identität“ von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit.⁴⁶ Theologisch deutet dies einerseits auf die Grenze terminologischer Möglichkeiten, wie sie den Konzilsvätern zur Verfügung standen. Andererseits scheint mit dieser Grenzbestimmung eine aporetische Brechung aller Theologie grundsätzlich eingeräumt zu sein. Die Aporie wäre dann keine primär begriffshistorisch und kontextuell ableitbare, sondern eine objektiv bedingte. Erkenntnistheoretisch determinieren die einem Lösungsversuch vorgege-

⁴³ *Knauer* 15.

⁴⁴ *Rahner*, *Kirchliche Christologie*, 210.

⁴⁵ *K. Barth*, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. I: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927), hrsg. v. *G. Sauter*, (= GA, hrsg. v. *H. Stoevesandt*, Abteilung II: *Akademische Werke*, Bd. D, Zürich 1982, 223 f.

⁴⁶ *Knauer* 15.

benen Problemkonstanten sowohl die Fassung als auch die Aufklärung des entsprechenden Problems. Die Bestimmungsprämissen des Gott-Mensch-Bezuges erlauben lediglich eine Problemkonzentration, eine theoretisch distinkte Herausarbeitung des rational aufgegebenen Themas gerade als *Aporie*. Dementsprechend haben die für die christologische Definition eingesetzten Begriffe einen lediglich negativen Gehalt hinsichtlich der Hauptfrage nach der konkreten Vermittlung von Gottheit und Menschheit. Die Begriffe „Person“ und „Hypostase“ bezeichnen eine Eigenständigkeit, die sich inhaltlich gerade auflöst, sobald in sie der fundamentale Doppelbezug eingetragen wird. „Die hellenistische Christologie endet mit Chalkedon in der Aporie; prósopon und hypóstasis legen die Aporie terminologisch exakt fest, sie sind aporetische Vokabeln.“⁴⁷ Die hellenistische Begrifflichkeit erlaubt dabei gerade eine klare Offenlegung des grundsätzlich aporetischen Beziehungsgefüges, wie es latent in neutestamentlicher, auch in synoptischer christologischer Tradition – als Modell einer Christologie von unten angeführt – begegnet. Die Frage nach der Beziehung Jesu zum Vater steuert mit dem nachösterlichen Christusbekenntnis unweigerlich auf die Frage zu, auf welcher Seite Jesus von Nazaret stehe – die kontextuelle Situierung jeder christologischen Fragestellung und jedes Bekenntnisses bleibt auf dieses fundamentale Strukturelement aller Christologie verpflichtet. Die Aporie ist damit eine grundsätzliche und unvermeidliche. Nur eine vollkommen veränderte Auffassung sowohl von Gott wie auch vom Menschen könnte mit einer Aufspaltung der Differenz von Weltimmanenz und -transzendenz hier eine Lösung erlauben. Indes wäre dies nur als die Vermischung vorstellbar, die Chalkedon gerade ausschließt. Da die Vermittelbarkeit an den Menschen theologisch nicht das Problem ist, sondern ihre Denkbare im Zugleich und im Gleichgewicht in einer unauflösbaren Verbindung müßte das gesamte Gottesbild selbst aufgesprengt werden. Es würde anthropomorph-mythologische Züge zurückerhalten, die gerade die alttestamentliche Entwicklung des Monotheismus ausgeschieden hat⁴⁸.

bleibt das fundamentale theologische Transzendenz-Immanenz-Verhältnis vorausgesetzt, der menschenfreundliche Schöpfergott, der in seiner Schöpfung präsent ist und sich in ihr zugleich entzieht, der als der verborgene offenbar ist; bleibt Gott der *deus semper maior*, so bleibt von daher auch die Aporie, die Chalkedon als Lehrformel faßt. Mit *P. Knauer* wird somit das Chalkedonense zum „Kriterium für jedes christliche Glaubensver-

⁴⁷ *Ohlig*, *Fundamentalchristologie* 287.

⁴⁸ Vgl. *E. Haag* (Hrsg.), *Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (= QD, Bd. 104), Freiburg u. a. 1985. – Vgl. *M. Görg*, *Monotheismus in Israel. Rückschau zur Genese*, in: *K. Hilpert/K.-H. Ohlig*, (Hrsg.) *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung* (= FS G. Hasenhüttl), Zürich 1993, 59–70. Zum Problemzusammenhang von theologischer Transimmanenz und Monotheismus unter genetischem Aspekt vgl. ebd. den Beitrag von *K.-H. Ohlig*, *Kultur und Gottesglauben. Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte*. 35–58, besonders 49 ff.

ständnis“⁴⁹, weil es sich in der bezeichneten Grundspannung von Identität und Differenz wiederfindet, die durchzutragen bleibt.

„Die Leistung des Konzils besteht gerade darin, diese Aporetik ausgehalten zu haben und nicht in eine plausible und damit mythische Theorie ausgewichen zu sein.“⁵⁰ Besteht die konkrete Aporetik der Formel in dem unverrechenbaren Zueinander zweier notwendiger und zugleich entgegengelaufener Perspektiven, so ist diese Aporie eine grundsätzliche und unhintergehbare – noch über ihre kulturspezifischen Rahmenbedingungen hinaus. Indem die aporetische Spannung in der Formel selbst aufgefaßt und ausgehalten wird, weist ihre sprachliche und logische Durchführung auf ein fundamentales Moment theologischer Negativität hin, das einen entsprechenden traditionellen Ausweis erlaubt.

3. Die Formel von Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie

Im Blick auf die christologischen Aporien Chalkedons und die theologisch konstitutiven Intentionen sieht *W. Kasper* in der Definition „keine metaphysische Christustheorie, sondern ... eine(n) das Geheimnis wahren-
de(n) *christologia negativa*“⁵¹.

Diese theologische Negativität⁵² in der Gesamtanlage der Formel setzt sich aus einem Zusammenspiel verschiedener Faktoren zusammen:

⁴⁹ *Knauer*: 1. – Vgl. ebd. 12 ff.

⁵⁰ *K. H. Ohlig*, Gottessohnschaft. Offene Fragen in der Kirche, in: *J. Blank/G. Hasenhüttl* (Hrsg.), *Glaube an Jesus Christus*, Düsseldorf 1980, 64–89; hier: 85. – Zur aporetischen Interpretation von Chalkedon vgl. auch *W. Pfüller*, Plädoyer für eine „nach-klassische“ Christologie, in: *FZPhTh* 39 (1992) 130–154; besonders 132–143: „Die Formel von Chalkedon ist nicht nur aporetisch, sondern läuft auf einen kontradiktorischen Widerspruch hinaus ... Die Behauptung, daß ein Mensch, der *per definitionem* Nicht-Gott ist, als einer und derselbe zugleich Gott ist, der doch *per definitionem* Nicht-Mensch ist, scheint mir eine *contradictio in adiecto*, ein kontradiktorischer Widerspruch zu sein“ (137). Pfüller sieht die Aporetik der Formel durch die hellenistische Terminologie bedingt und dringt auf eine Lösung jenseits ihrer begrifflichen Verengungen. Mit Knitter plädiert er für eine „theozentrische Christologie“ (*P. F. Knitter*, *Ein Gott – viele Religionen*. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 98). Die ontologische Fragestellung wird zugunsten einer Christologie von unten in der Wahrnehmung der historischen Jesusgestalt aufgegeben. Jesus ist von daher „originäres Zeichen“ (*Pfüller* 154) Gottes. Damit wird die grundsätzliche christologische Dimension der neutestamentlichen Schriften entscheidend verkürzt. Zumal mit der Auferstehungserfahrung und dem von ihr ausgehenden christologischen Bekenntnis läßt sich die Frage nach der Beziehung von Gott und Mensch in dem als Christus Gottes er- und bekannten Jesus von Nazaret nur an den wesentlichen Zeugnissen (1 Kor 15) vorbei unterdrücken bzw. aufgeben. Die getroffene Entscheidung läuft faktisch auf eine bloße Jesulogie hinaus. Verweigert man sich dieser christologischen (Auf-)Lösung, wird man je neu vor der christologischen Grundaporie stehen.

⁵¹ *Kasper*, *Jesus der Christus*, 280. – Hervorhebung: G. M. H. – Ähnlich *W. Trillhaas*, *Dogmatik*, Berlin–New York 41980, 272.

⁵² Zu Begriff und Kategorien Negativer Theologie vgl. *J. Hochstaff*, *Negative Theologie*. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.

(1.) *situativ-motivational*:

Die Arbeitsvorgabe des Konzils zielte auf einen theologisch-kirchlichen Konsens, der über eine Vermittlung der auseinanderstrebenden kirchlichen Positionen und theologischen Perspektiven erreicht werden sollte. Eine christologische Neuformulierung stand dabei schon deshalb ursprünglich nicht zur Diskussion, weil begrifflich-theoretisch keine Aussicht auf eine einvernehmliche und theologisch ausgewogene, befriedigende Lösung bestand. Ein Neuansatz über bereits zumindest ansatzweise traditional ausgewiesene und mit einem gewissen Autoritätsanspruch verbundene Formeln mußte eine zusätzliche Komplikation bedeuten.

Erst durch erhebliche politische Einflußnahme seitens des Kaisers, aber auch schließlich dank der Einsicht in die bleibenden Gefahren, die ohne eine eigene allgemeinverbindliche christologische Aussage auf die Kirche zukommen würden – wie die fehlende Bereitschaft in Teilen des Konzilsplenums, den *Tomus Leonis* verbindlich zu akzeptieren, hinreichend dokumentierte –, wurde eine eigene christologische Definition formuliert.

Die situativ ausweisbare Motivlage ist von einer Negativität gekennzeichnet, die ihre Entsprechung in der theologischen Problematik hat: sie hängt ab von der Erkenntnis, nicht mehr sagen zu können. Von daher ist ihr Zusammenhang mit der eigentlichen Negativen Theologie ein innerer.

(2.) *funktional*:

Das theologische Konzept der Formel intendiert vor allem den Ausschluß von christologischen Häresien und sucht konsequent eine Abgrenzung.

Gleichzeitig sucht sie die Vermittlung der alexandrinischen und antiochenischen Christologie in einer Ausgewogenheit, die einerseits aus einem theologisch-sprachlichen Kompromiß resultiert, andererseits aus der zentralen theologischen Intuition des gleichberechtigten und gleichwesentlichen Ineinanders von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus. Die Vermittlung realisierte damit keinen eigentlich neuen theologischen Ansatz, sondern bündelte die vorgegebenen Perspektiven⁵³.

⁵³ *Obilig* faßt mit dem alexandrinischen Redaktor Basilius von Seleukia zugleich die ganze Formel radikal cyrillisch auf und sieht den theologischen Einfluß römischer und antiochenischer Christologie lediglich abgeschwächt „in einer gänzlich alexandrinischen Christologie“ (Fundamentalchristologie 28). Wenn auch die Formel redaktionsgeschichtlich in wesentlichen Teilen „nicht antiochenischer, nicht römischer, sondern cyrillianischer Herkunft ist“ (Grillmeier, Jesus der Christus, Bd. 1, 758) ist damit dennoch die reale theologische Ausgewogenheit auch und gerade in der Wahrung der unterschiedlichen christologischen Perspektiven und Zugangsweisen nicht preisgegeben. Die antithetische Struktur funktioniert gleichsam wie ein christologisches Vexierbild, in dem die Perspektive je umbricht und die Wahrnehmung der Menschheit die Gottheit inkludiert, ohne sie real gleichzeitig und in gleicher konzentrativer Kraft aufnehmen zu können. Gerade in diesem Vorgang zeigt sich die bleibende Bedeutung der Formel, die gerade die Differenzen zuläßt und realisiert, indem sie sie ineinander überführt. Die von daher je relativ verstandenen Christologien von oben bzw. von unten sind als Ansatz möglich und einander zugeordnet.

Die „defensive“ theologische Arbeit läßt sich in diesem Zuge erneut als Ausdruck der vorgeordneten Einsicht in die Unmöglichkeit einer weiterreichenden Aussage und von daher im Kontext eines umfassenden und grundlegenden Begriffs Negativer Theologie gelesen.

(3.) strukturell:

Sprachlich bestimmen die negativen Attribute das zentrale Problem der Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus. Positiv läßt sie sich nicht ausdenken und formulieren. Allein im Ausschluß des theologisch Inkonsistenten und Abzuwehrenden konturiert sich das Vermittlungskonzept.

Die Logik des Aufbaus verwirklicht diesen Ansatz in der Zuordnung einander widersprechender, paradoxaler Aussagen. Gerade das Paradox ist dabei im Zusammenhang der Stilistik Negativer Theologie⁵⁴ zu sehen – als Möglichkeit einer Steigerung des sprachlichen Ausdrucks über das grundsätzlich Sag- und Denkbare hinaus, wobei es sich in seiner Ausschlußfunktion strukturell eben nur als diese Sprachtranszendenz artikuliert, ohne eine exakte Angabe, eine konkrete Bestimmung des Bezeichneten selbst liefern zu können. Das Paradox überwindet die sprachlich-logische Dualität von Negation und Position; indes bleibt es theologisch Bestandteil Negativer Theologie, weil es für die letzte Unaussagbarkeit des (christologischen) „mysterium stricte dictum“⁵⁵ einsteht.

(4.) inhaltlich:

Das Einheitsmodell der Formel bleibt letztlich unausgebildet. Eine reale, nachvollziehbare Vermittlung der konkreten Menschheit und der wirklichen Gottheit wird nicht geleistet, vielmehr in der Festschreibung einer *aporetischen Konfiguration* in seiner theoretischen Unauflösbarkeit festgehalten.

Damit läßt sich die Formel mit dem Konzept einer fundamental operierenden Negativen Theologie deuten. Ihre Bedeutung liegt in der konsequenten Wahrung der unhintergehbaren theologischen Differenz in der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz Gottes.

Die differenztheologische Gestalt zeigt sich in der aporetischen Definition der Christologie. So wird die Wahrung der Differenzen im sprachlichen Verzicht auf den Einsatz direkter Antonyme in der negativen Attributionsreihe deutlich: die Antithetik ist keine unmittelbare, sondern zeigt eine nuancierte Verschiebung – mit *J. Derrida* gesprochen einen Aufschub, eine

⁵⁴ Vgl. exemplarisch die Negative Theologie des Pseudo-Dionysios Areopagita: Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl u. Einleitung v. *E. v. Ivanka*, Einsiedeln 1956. – Ders., Die Namen Gottes, eingeleitet, übers. u. mit Anm. versehen von *B. R. Suchla*, Stuttgart 1988. – In mystischer Perspektive vgl. die Werke *Meister Eckharts: J. Quint* (Hrsg.), Deutsche Predigten und Traktate, Zürich 1979. – Vgl. zu diesem Zusammenhang *A. M. Haas*, Mystik als Theologie, in: *ZKTh* 116 (1994) 30–53.

⁵⁵ Vgl. *Kasper*, Jesus der Christus 292, 299.

zeitlich-logische „différance“.⁵⁶ Der sprachlich-logische Gegensatz ist kein einfacher, kein einfachhin auflösbarer, sondern lebt aus einer Spannung, die sich mit der Verschiebung andeutet (*ungeteilt* – *ungetrennt*). Zum Ausdruck kommt eine andere Logik – darin kompatibel mit der paradoxalen Gleichnissprache Jesu und einer darin zum Ausdruck kommenden eigenen Logik in der Rede vom Gottesreich.

Die Formel von Chalkedon drückt in ihrer Definition das grundlegende Geheimnis des Glaubens aus, indem sie es als solches ausspricht. Sie sucht das Unsagbare zu sagen – und sagt dies als diese Aporie selbst. Damit sprengt sie die theologische Formel in der Formel selbst und mit ihren strukturellen Mitteln auf⁵⁷. Der konsequente Einsatz theologischer Negativität wird in diesem Spannungsmoment endgültig virulent.

Sofern Christologie je an das entscheidende Moment der Erfahrung, traditional-vergangenheitsbezogen wie präsentisch, rückgebunden bleibt, kommt indirekt in der aporetischen Formel von Chalkedon zugleich etwas wie der Überschuss der Erfahrung Jesu als des Christus Gottes über alle theoretische Festschreibung zum Ausdruck. Der Anfang aller Christologie holt sie je neu ein und bricht sie auf – gleichsam Wahrnehmung theologischer *μετάνοια*. Noch über die historisch ermittelbaren Intentionen hinaus läßt sich die theologische Grenzziehung Chalkedons in ihrer Paradoxalität daraufhin auslegen.

4. Fundamentaltheologische Relevanz

Die aporetische Formel von Chalkedon drückt in der Sprache und Logik Negativer Theologie das grundsätzliche christliche Glaubensgeheimnis aus. Sie ist nicht Flucht in das Mysterium⁵⁸, sondern zeigt es erst in seiner ganzen (dunklen) Deutlichkeit.

⁵⁶ J. Derrida, Die *différance*, in: *ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 29–52. – Für den Zusammenhang von Differenzdenken und Negativer Theologie vgl. *ders.*, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989; besonders 9–49. Die Bedeutung eines konsequenten, sprachtheoretisch ausgewiesenen Differenzdenkens wäre für die Theologie konzeptionell zu prüfen.

⁵⁷ Eine Strukturanalogie bietet die gleichfalls aporetische Erkenntnisutopie *Th. W. Adornos*, „Über den Begriff durch den Begriff hinauszu gelangen“, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1990, 27. Der Begriff Negativer Dialektik erhellt den theologischen Vorgang, wie er sich aporetisch und in der Form Negativer Theologie im Chalkedonense durchsetzt. – Vgl. für diesen Kontext auch *Hochstaffl*, Negative Theologie.

⁵⁸ Gegen die Tendenz der aporetischen Chalkedon-Interpretation von *K.-H. Obbig*, „Diese Aporetik darf auch nicht, wie sehr beliebt, mit dem Hinweis auf den Geheimnischarakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus beiseitegeschoben und ‚bewältigt‘ werden. An dieser Aporetik ist nichts Mysteriöses, sie ist vielmehr logisch stringent und mußte sich aus den Implikationen der hellenistischen Christologie ergeben“ (Fundamentalchristologie, 288, Anm. 150). Die bezeichnete Aporetik darf Theologie um der Wahrung ihres Selbstanspruchs gerade hinsichtlich ihrer Wahrhaftigkeit und Rationalität nicht übergehen – eben weil sie sich nicht abschaffen, nicht einfachhin „bewältigen“ läßt. Denn sie ist die grundlegende Aporie von Theologie schlechthin – sie ergibt sich notwendig auch über den hellenistischen Kulturkontext hinaus, solange man, einerseits am Transzendenz-Immanenz-Verhältnis von Gott und Welt festhält und andererseits die Christologie nicht zu bloßer Jesulogie herabstuft. (Vgl. o. Anm. 50)

Die aporetische Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie zeitigt Konsequenzen: weil sie keine zufällige ist, sondern mit ihr das Gott-Welt-Verhältnis insgesamt auf dem Spiel steht und die Grundsatzfrage nach der Möglichkeit von Theologie sich stellt. Die Aporie ist eine fundamentale – ihre kontextuelle Einbindung kann mit der Frage nach der Relativität der gewählten Begrifflichkeit⁵⁹ nicht über das Grundproblem hinaus, wie sich Gottheit und Menschheit in Jesus Christus vermitteln lassen. Nur die Aufgabe des neutestamentlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus und (präexistenten) Sohn Gottes kann an dieser Aporie vorbeiführen – eine (Schein-)Lösung in rationaler Verharmlosung des vorgegebenen theologischen Anspruches.

Mit der Aporetik Chalkedons erhält die Christologie als ganze einen aporetischen Index – und durch sie die Theologie schlechthin, sofern die „Christologie als Prinzip der Theologie“⁶⁰ zu verstehen ist. Chalkedon weist in der Form Negativer Theologie die unhintergehbare und bleibende Aporetik in allem Sprechen von Gott aus. Diese Aporetik gilt noch und besonders, einzigartig in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Die Spannung ist fundamentaltheologisch die, erfahrene Wahrheit in theoretische Erkenntnis überführen zu müssen, ohne sie in ihr auflösen zu können. Jede Plausibilität bleibt (eschatologisch) vorläufig und von der Eigenart theologischer Semantik her je unterbrochen⁶¹. Revelationstheologisch wäre von einer Negativen Dialektik im Vorgang der Offenbarung und Verborgenheit Gottes zu sprechen.

Theologisch ist vom „Besitz“ der endgültigen Wahrheit Gottes in Jesus Christus auszugehen, zugleich von seiner geistgewirkten Präsenz in der kirchlichen Formulierung dieser Wahrheit und ihrer Gegenwart. Zugleich gilt vom fundamental negativen Grundzug der christologisch entfalteten Theologie her, daß man die Wahrheit – eschatologisch – erst noch vor sich hat. Theologie bleibt gebrochen, bleibt im Aufbruch. Die Christologie Chalkedons steht für diese Einsicht strukturbildend sprachlich und logisch

⁵⁹ Kasper weist darauf hin, „daß die universale Bedeutung des Christusgeschehens gar nicht anders sachgemäß zur Sprache gebracht werden kann, denn durch die Kategorien der Metaphysik, die nicht nach diesem oder jenem Seienden, sondern nach dem Sein der Wirklichkeit insgesamt fragt. Aus alledem ergibt sich, daß der Christ sozusagen von Glaubens wegen zum metaphysischen Denken verpflichtet ist. Das bedeutet nicht die Verpflichtung auf eine ganz bestimmte, etwa die aristotelisch-thomanische Metaphysik. Es ist sogar das Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen, daß sich der letzte Sinn von Sein erst von Jesus Christus her erschließt. Der nähere Sinn der Wesensaussagen in der Christologie darf deshalb nicht apriorisch aus einer bestimmten Philosophie abgeleitet werden, er ergibt sich aus der Geschichte und aus dem Geschick Jesu selbst“ (Wer ist Jesus Christus für uns heute?, 218).

⁶⁰ H. Hoving, Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie, in: D. Hattrup/H. Hoving (Hrsg.) Christologie und Metaphysik (= FS P. Hünermann), Münster 1989, 1–33, hier: 6, vgl. 6 ff.

⁶¹ Zum Begriff der „Unterbrechung“ vgl. die einschlägige 6. These der „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalypitk“ von J. B. Metz, „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“ (Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1984, 150).

ein. Sie weist Theologie als grundsätzlich perspektivisch verfaßte und auch von daher gebrochene aus. Die aporetische Dimension von Theologie deutet theologisch-spirituell damit auf eine konsequent in den Begriff von Theologie eingegangene *theologia crucis*⁶². Als Haltung entspricht ihr eine Bescheidenheit, die mit 1 Petr 3, 15 f. fundamentaltheologisches Schlüsselwort ist⁶³.

⁶² Nach E. Biser muß die Theologie, „um zugleich wahr und menschlich zu sein, den Mut zur Aporie aufbringen, verstanden als den Mut, die Wunden der unabgeschlossenen – und *unab-schließbaren* – Fragen offenzuhalten, auch wenn dadurch dem Systeminteresse Abbruch geschieht. An diesen ‚Wunden‘ würde die Identität der theologischen Aussage mit ihrem innersten Sinngrund unmittelbarer ersichtlich als am Glanz fugenlos geschlossener Ableitungen. Auch der Auferstandene wurde im Fall der spannungsreichsten Begegnung mit ihm nicht am Glanz seines Verklärungsleibs, sondern (nach Joh 20, 24–29) an seinen Wundmalen erkannt“ E. Biser, Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik, München 1980, 353). – Zum Programm einer Aporetischen Theologie vgl. die entsprechenden Ansätze bei H.-R. Schlette, Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1970. – E. Biser, Der Atheismus als Problem der Theologie. Überlegungen zu einer theologischen Aporetik, in: *ders./G. Wacker* (Hrsg.), Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens (= FS J. Hasenfuß), München–Paderborn–Wien 1971, 17–60. – K. Rahner, Christlicher Pessimismus?; in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. XVI, 1984, 206–214. – Eine systematische Studie zu diesem Thema erarbeitet der Verfasser augenblicklich unter dem Titel „Aporistische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie“.

⁶³ „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt, aber antwortet *bescheiden* und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen.“ – Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn–München–Wien–Zürich 1985, 71 f.