

Die Legitimität des christologischen Dogmas*

VON JOSEPH RATZINGER

Die Unterschriftsleistung unter die Formel von Chalkedon wurde, der alten Sitte der Akklamation gemäss, von Jubelrufen wie diesen begleitet: "Wir alle glauben ebenso! Wir alle stimmen überein! Das ist der Glaube der Väter! Das ist der Glaube der Apostel! Das ist der Glaube der Rechtgläubigen! Dieser Glaube hat die Welt gerettet!" Liberale Dogmengeschichtsschreibung und moderne Exegese haben demgegenüber gerade dieses Dogma in ein kritisches und negatives Licht gerückt. Walther Köhler, einer der Nachfahren Harnacks auf dem Feld der Dogmengeschichte spricht für viele, wern er sagt, mit Chalkedon habe sich "das christliche Bewusstsein in eine Sackgasse verrannt". Die Epoche der liberalen Theologie ist zwar heute längst vorüber, aber die Einschätzung des Dogmas von Chalkedon hat sich nicht wesentlich geändert. Vielen erscheint es auch heute als die Verdeckung des biblischen Glaubens durch den griechischen Geist, als die ontologische Objektivierung dessen, was nur im Ereignis begriffen werden kann; als der Versuch, das Geschehnis der Gnade in eine objektive Theorie umzumodeln. Hinter der Formel scheint für die moderne Existenztheologie so zugleich eine Verschiebung des Glaubensbegriffs zu stehen: Aus der ver-

* Die wissenschaftlichen Belege für diese Gesamtskizze des Zusammenhangs zwischen biblischem Christuszeugnis und chalkedonischem Dogma hoffe ich, in absehbarer Zeit in einer breiter ausgeführten Christologie bieten zu können. Einstweilen darf ich auf die entsprechenden Abschnitte meiner "Einführung in das Christentum" und die dort gebotenen Literaturangaben verweisen.

trauenden Annahme des Spruchs der Vergebung und der Gnade wird das Fürwahrhalten einer ontologischen Theorie; damit scheint zugleich der Begriff des Mysterium grundlegend verschoben: Aus der Unbegreiflichkeit der göttlichen Liebe, in der sich das Mysterium jeder wahren Liebe in seiner Totalität als Mysterium enthüllt, wird das Paradox ontologischer Theorien, die dem Verstand zugemutet werden. Das scheint bestätigt und noch auf eine weitere Ebene transponiert durch den Schluss des chalkedonischen Bekenntnisses: "...Die heilige und ökumenische Synode hat bestimmt, dass es niemandem erlaubt ist, einen anderen Glauben vorzutragen oder schriftlich niederzulegen oder abzufassen oder zu denken oder anders zu lehren..." Aus der Antwort auf Gott scheint Glaube hier zusätzlich zu einer institutionellen Pflicht gemacht.

Auch in der katholischen Theologie wird heute das Dogma von Chalkedon zusehends kritischer betrachtet. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und auch in der frühen Nachkriegszeit hatte es allerdings zunächst garadezu so etwas wie eine Chalkedon-Renaissance gegeben. Theologen wie J. A. Jungmann und K. Adam hatten auf die monophysitische Versuchung hingewiesen, die sich in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit nur allzu deutlich nachweisen lässt und die überdies von manchen christologischen Theorien Nahrung erhielt. Wenn in der Eucharistie einfach von der Gegenwart Gottes gesprochen wurde, wenn ein deutsches eucharistisches Lied den Herrn im Sakrament als "Water, Herr und Gott" ansprach, wenn die Ecke mit dem Kreuz in den Wohnräumen vom gläubigen Volk schlicht als "Herrgottsecke" bezeichnet wurde, so liess dies alles eine Schrumpfung des Christologischen Bekenntnisses erkennen: die ganze Fülle des Geheimnisses, die Chalkedon einzufangen versuchte, war im Glauben und Beten offenbar nicht mehr lebendig anwesend. Dem Monophysitismus der Frömmigkeit und dem Rationalismus der liberalen Dogmengeschichte gegenüber erschien Chalkedon als die heile Mitte: Gott und Mensch in Jesus Christus; der ganze Gott wird dem ganzen Menschen gegenwärtig. Er saugt den Menschen nicht auf, er bringt ihn erst zu sich selbst. Chalkedon wurde zum Ausdruck des katholischen Et und seiner alles unspannenden Fülle: In der umfassenden Formel von Chalkedon wurde zugleich die Achse des Katholischen, gleichsam seine wahre Definition erkannt; die Grösse und Weite, die Gott und Welt einbegreifende Universalität des

Katholischen, sein grosses, erlösendes Ja würde mit neuer Freude empfunden: Ein Frühling katholischer Frömmigkeit schien neu anzubrechen. Dogmengeschichtlich betrachtet könnte man sagen, dass diese Entdeckungen zu einer Stärkung des antiochenischen Elements in der katholischen Theologie führten und insofern auch neue spekulative und historische Aufgaben stellten, die aber nicht aus der Balance von Chalkedon heraus, sondern erst vollends in sie als den wahren Gleichgewichtspunkt der Theologie hineinführen sollten.

Inzwischen sind die Fragen der modernen Exegese auch zu einem bewegenden Problem der katholischen Theologie geworden. Die Frage, ob gieschische Ontologie und biblischer Glaube sich rechtmässig so ineinanderfügen lassen, wird nun freilich nicht mehr wie bei Harnack von einem rationalen Humanismus her entworfen und geht auch nicht mehr wie bei Bultmann von einem aktualistischen Existenzialismus oder Personalismus aus, sondern ehen von einer sozialen und politischen Konzeption menschlicher Erlösung, die nun in Humanismus, Existenzialismus und Ontologie gleichermassen eine Flucht vor der drängenden menschlichen Aufgabe in die Welt des Privaten und in den Himmel der Ideen sieht. Dass damit unerwartet schnell auch die eben noch gefährlich drohenden Gegner des katholischen Glaubens auf dieselbe Anklagebank mit ihm geraten sind, ist nur ein geringer Trost gegenüber dem Ernst der Frage, die damit vor uns hintritt. Auch dass die Gottist-tot-Theologie Chalkedon zu ihrer inneren Voraussetzung hat, beruhigt nicht: Ihre These, der transzendente Gott sei tot und von Jesus an sei Gott nur noch im Mitmenschen zu suchen, beruht ja auf der chalkedonischen Grundaussage, dass dem Christen Jesus als Mensch Gott ist; dass diese Aussage den sozialen Impuls nicht abstumpft, sondern so recht zu seinem eigentlichen Instrument werden kann, wird hier immerhin im Umriss sichtbar. In jedem Fall zeigt sich, dass sich der Knoten des theologischen Problems, der wissenschaftlichen Verantwortung des christlichen Glaubens, genau an diesem Punkt: im chalkedonischen Et schürzt und dass alle Fragen hier wie in einem Brennspeigel sich vereinigen. Damit ist auch klar, dass in einer kurzen Abhandlung die Aufgabe nicht einmal von ferne zulänglich behandelt werden kann, die sich vom christologischen Dogma her der Theologie stellt.

Ich möchte mich im Sinn meines Themas auf das eigentlich christologische Problem beschränken und muss deshalb die drän-

genden Fragen nach dem rechten christlichen Begriff der Erlösung beiseite lassen und so auch die aktuellen Aufgaben, die dabei entstünden. Immerhin hoffe ich zu zeigen, dass die Christologie, richtig verstanden, unmittelbar den Weg dorthin öffnet. Die christologische Frage selbst versuche ich so zu behandeln, dass der innere Zusammenhang zwischen biblischem Zeugnis und dogmatischer Aussage wenigstens im Umriss in Erscheinung tritt: Auf diesem Zusammenhang beruht ja vorab die Legitimität des christologischen Dogmas. Da in dem begrenzten Raum weder das biblische Zeugnis noch die historischen Voraussetzungen des Dogmas zulänglich geklärt werden können, versuche ich, überall möglichst direkt auf den Kern zuzugehen. Ich behandle deshalb vom biblischen Befund nur die Titel "Sohn Gottes" und "Sohn", um von da unmittelbar zur wesentlichen Aussage von Chalkedon vorzustossen.

I. ZUR BIBLISCHEN BASIS

1. *Sohn Gottes*

Wenden wir uns also zunächst dem Titel Sohn Gottes im Neuen Testament zu. Hier scheint mir für das richtige Verständnis des biblischen Befundes eine erste Feststellung von grosser Bedeutung: Zwischen den beiden Titeln "Sohn Gottes" und "Sohn" muss sorgfältig unterschieden werden. Es handelt sich um zwei durchaus verschiedene Formeln, deren historische Herkunft auf zwei verschiedene Spuren führt und deren Bedeutung daher ebenfalls unterschieden ist. Was den Titel "Sohn Gottes" anlangt, so taucht er im Neuen Testament nie im Munde Jesu selbst auf. Das ist ein bemerkenswertes Zeugnis für die Treue der Überlieferung: Die Christologie der Evangelien selbst konzentriert sich weitgehend in diesem Begriff. Aber sie haben es vermieden, ihr eigenes Jesus-Bekenntnis und die Herrenworte miteinander zu vermengen; zwischen der Antwort des Glaubens und dem Anruf der Worte Jesu haben sie durchaus zu unterscheiden gewusst. Nützlich ist es auch, zu sehen, in welchen Zusammenhängen der Titel "Sohn Gottes" in den Evangelien erscheint. Er tritt auf einerseits als Gottesstimme bei Taufe und Verklärung, andererseits als Zuruf der Dämonen an ihren Überwinder. Dem ersten Verwendungskreis entspricht es, wenn wir

die Formel im Munde des Petrus finden als das Bekenntnis der Jüngerschaft zu ihrem Herrn; dem zweiten Verwendungskreis verwandt ist der Gebrauch des Wortes als Prozessanklage durch Jesu Gegner, die es dann als Spottruf am Kreuz wiederholen. Auf der Petruslinie liegt das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz, in dem heidnische Frömmigkeit sich auf dem Weg zu christlichem Glauben zeigt und im Gegenspiel zu den höhnnenden Juden die kommende Kirche der Heiden sich andeutet. Aus diesen Textstellen wird auch bereits klar, welche Wertung die Evangelien diesem Titel geben und auf welchen Ursprung sie ihn zurückführen: Die Benennung Jesu als Sohn Gottes kommt nicht aus "Fleisch und Blut", d.h. aus dem eigenen Spekulieren des Menschen, sondern aus dem Zuruf des Vaters, der den Menschen seinen Sohn zu erkennen gibt. Auch die Hellsichtigkeit der Dämonen und ihrer Knechte erkennt in Jesus den Herrn, für sie freilich wird diese Erkenntnis zum Gericht und nicht zum Heil.

Die Formel "Sohn Gottes" ist demnach Antwort des Glaubens auf die Gestalt Jesu, eine Antwort, die letztlich nur durch Gott selbst ermöglicht werden kann. Damit ist freilich die konkrete Frage nicht überflüssig, wie es geschichtlich zu dieser Antwort des Glaubens gekommen ist. Darüber wäre im einzelnen sehr viel zu sagen, wofür hier kein Raum ist. Zentral muss jedenfalls festgestellt werden, dass diese Formel eine Frucht der christologischen Lektüre des Alten Testaments darstellt. Sie knüpft vor allem an zwei Texte des Alten Testaments an, die sich bald als Brennpunkte für die Theologie der Urgemeinde erwiesen: an Psalm 2,7 "Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" und an Psalm 110,3 "Aus meinem Schoss habe ich dich gezeugt noch vor dem Morgenstern". Daneben spielt Isaias 42,1 eine Rolle: "Sehet meinen Knecht, den ich halte; meinen Erwählten, der mir gefällt". Im Hintergrund solcher Texte stehen die Enttäuschungen und die Hoffnungen Israels: Israel selbst wird Exodus 4,22 als "Sohn Gottes" bezeichnet; von das aus ist es zu begreifen, dass in den Königspsalmen der König, der dieses Volk repräsentiert, den Titel Sohn Gottes übernimmt. Hinter Isaias aber steht bereits die Enttäuschung der Königshoffnung und das Vertrauen auf den, der als Sohn Knecht sein wird und damit das Geschick Israels und der Völker wendet. Im ganzen werden wir sagen müssen: Das Wort "Sohn Gottes" drückt im Alten Testament ein heilsgeschichtliches Credo aus.

Israel heisst Sohn Gottes, nicht weil es von Gott abstammt, sondern weil es von Gott erwählt ist. Gottes erwählende Liebe macht es zum "Kind". So ist die Theologie des Bundes der erste Inhalt des Begriffs. Er verbindet sich mit der Theologie des Königtums: mit der Hoffnung auf den König, in dem sich der Sinn von Erwählung ganz erfüllen wird. Und er verbindet sich mit der Idee des Gottesknechtes, der gerade in seinem Dienen sich als Gottes Kind bewährt.

Wenn die älteste Christenheit Jesus mit dem alttestamentlichen Titel "Sohn Gottes" benennt, so fügt sie ihn damit zunächst in die Hoffnungslinie des Glaubens Israels ein. Sie kennzeichnet Jesus als den wahren Erben der Verheissungen, in welchem die Idee Israel, die Idee des Davidischen Königtums ihren vollen und realen Gehalt empfangen hat, der bisher unendlich über alle konkreten Träger dieses Titels und Namens hinausreichte: Alle die biblischen Texte, die fast wie Hohn wirkten, wenn man sie auf die bisherigen Träger des Königtums bezog, werden in ihm sinnvoll. Diese Texte, die ohne ihn wie ein leeres Schema wirkten, nehmen Fleisch und Blut an in ihm. Es wird sichtbar, dass das ganze Alte Testament von ihm spricht. Was in der Verklärungsszene geschaut wurde, wird nun in seinem vollen Umfang begriffen: Moses und die Propheten stehen im Gespräch mit ihm. Die ganze Geschichte läuft auf ihn zu. Er, der als der verlassene Knecht gestorben ist, ist der Herr, vor dem sich der ganze Kosmos beugt.

2. *Der Sohn*

Wenn wir uns nunmehr dem einfachen Titel "der Sohn" zuwenden, so stossen wir auf etwas völlig Neues. Das gilt zunächst schon hinsichtlich der Art der Verwendung des Wortes. Während wir hörten, dass das Wort "Sohn Gottes" nie im Munde Jesu selbst auftaucht, müssen wir nun feststellen, dass die Formel "der Sohn" nur im Munde Jesu begegnet, bei den Synoptikern freilich eindeutig nur zweimal, während sie bei Johannes zum Zentrum des Selbstzeugnisses Jesu wird. Die innere Entsprechung zu dieser einfachen Benennung "der Sohn" lautet "Abba" — ein Wort, das dem Gebetsleben Jesu zugehört und die absolut neue, einzigartige Weise seiner Beziehung zu Gott ausdrückt. Der bedeutende Erforscher der Jesusüberlieferung,

Joachim Jeremias, bemerkt dazu: "Die Gottesanrede "Abba" ist in der gesamten spätjüdischen Literatur ohne Parallele. Ebenso gibt es zur Einleitung der eigenen Rede mit "Amen" kein zeitgenössisches Analogon. Diese beiden Kennzeichen der Ipsissima vox Jesu aber enthalten, so wird man behaupten dürfen, in nuce Jesu Verkündigung und sein Selbstbewusstsein". Das Wort Abba, dem die Bezeichnung "der Sohn" korrespondiert und zugehört, lässt sprachlich das neue Gottesverhältnis greifbar werden, von dem Jesus getragen war und in das er durch das Vaterunsergebet die Jünger einbezogen hat, die nun mit ihm und von ihm her gleichfalls Abba sagen dürfen, aber es gleichsam immer nur durch ihn hindurch, durch den Anschluss an ihn und seine Beziehung zum Vater tun können. "Abba" kommt aus der Kindersprache; auch wenn es nicht den naiven und eher infantilen Klang hatte, der dem modernen Wort Papa eignet, trug es etwas Direktes, Familiäres, Vertrautes an sich, wie es für den Umgang mit Gott nicht tragbar, von innen her nicht möglich schien. Hören wir nochmals Joachim Jeremias: "...Es wäre für jüdisches Empfinden unehrerbietig gewesen, Gott mit diesem familiären Wort anzureden. Es war etwas Neues und Unerhörtes, wenn Jesus es gewagt hat, diesen Schritt zu vollziehen. Er hat so mit Gott geredet, wie das Kind mit seinem Vater, so schlicht, so innig, so geborgen. Das Abba der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seines Gottesverhältnisses." Dass noch die griechisch sprechenden Gemeinden des paulinischen Missionsbereichs mit dem aramäischen Wort Abba zu Gott riefen, ist nur als Echo des Betens Jesu zu verstehen, als Ausdruck der Teilhabe an dem neuen Gottesverhältnis Jesu, in das er die Glaubenden mit einbezogen hat. Freilich bleibt da noch eine Differenz: Er allein ist "d e r Sohn" und er allein kann deshalb sagen "m e i n Vater", während alle seine Jünger rechtens zu Gott nur Vater sagen können, indem sie beten "unser Vater": Nur indem sie in das Wir aller Glaubenden eintreten, treten sie ein in den Sohn, der alle umschliesst und vereint. Und nur indem sie eintreten in den Sohn, können sie mit ihm Vater sagen. Insofern hat das christliche Vaterunser, das den Christen in das Beten Jesu einbezieht, immer eine christologische und eine ekklesiologische Komponente an sich: Es setzt das gläubige Einswerden mit dem Ich Jesu, des Sohnes und so das Jasagen zum Wir aller derer voraus, die im Glauben in diese Bewegung eintreten.

Versuchen wir, das Ergebnis dieser notgedrungen sehr sum-

marischen Analyse zusammenzufassen, in der der Kürze halber auf die Auslegung klassischer Einzeltexte wie etwa des vielumstrittenen messianischen Jubelrufs der Mt-Lk-Überlieferung ganz verzichtet werden musste. Der zentrale Unterschied zwischen dem Titel "Sohn Gottes" und der Bezeichnung "der Sohn" springt in die Augen: Während "Sohn Gottes" mit einer reichen Geschichte befrachtet ist und uns auf die Linie der jüdischen Messianologie verweist, ist "Sohn" ein ganz persönlicher Ausdruck des Selbstbewusstseins Jesu, der aus seinem betenden Umgang mit dem "Vater" zu verstehen ist und in der spezifischen Weise seines Stehens zum Vater gründet. Es lässt uns etwas ahnen von dem unmittelbaren Dialog, in dem Jesus mit Gott dem Vater stand. Aus dem Befund der synoptischen Evangelien dürfen wir schliessen, dass Jesus jenes ganz Persönliche, das in den Worten "Abba" und "Sohn" sichtbar wurde, nicht vor die breite Masse getragen hat. Wie er einsam zu beten gewohnt war, so blieb auch die Weise seines Betens von jener Discretion geschützt, die dem Heiligen ziemt. Die Predigt an Israel geschieht mit einer inneren Notwendigkeit in der Weise des Gleichnisses, das nichts preisgibt, aber den einzelnen einlädt, in das verborgene Innere der Parabel einzutreten; sie hält sich ferner an den Zusammenhang der geschichtlichen Überlieferung, um vor ihr her andeutend in jene Mitte hineinzuführen, in der Vater und Sohn eins sind. Den Jüngern aber, die die Einladung Jesu angenommen hatten, in dies Innere einzutreten, auch wenn sie noch so un gelenk und unverständig für dies Eigentliche blieben, wird ein Blick in diesen Zusammenhang Vater-Sohn gewährt, sodass sie das Abba-sagen Jesu weitergeben und die Menschen ihrerseits einladen können, Sohn im Sohne zu werden. Dafür stehen als Belege so unterschiedliche Texte wie der messianische Jubelruf, das Petrusbekenntnis bei Cäsarea-Philippi und die Verklärungsgeschichte. Bei Lukas ist letztere ausdrücklich an das Beten Jesu gebunden: "Während er betete, veränderte sich sein Gesicht"; im Sohn wird der Vater hörbar und schaubar, so wie vom Vater her der Sohn als Sohn erkennbar wird. Insofern stellt dieser Text so etwas wie eine Theologie des Gebetes dar (das Gebet ist es, das unser Gesicht verändert, die imago Dei zum Aufleuchten bringt), genauer müssen wir vielleicht sagenn: Der Text stellt den Zusammenhang zwischen trinitarischer Theologie und Theologie des Gebetes her. Aber er enthält zugleich eine Theologie der Passion und der Auferstehung. Der so vom Vater

her Leuchtende trägt schon die Züge des Auferstandenen an sich, die Kraft des Lebens, die nicht im Tode bleiben kann. Aber er ist auch der in dieser Welt Preisgegebene; in ihm ist das Menschsein gleichsam in das verwandelnde Feuer der göttlichen Nähe hineingehalten. Dass Moses und Elias, die grossen Leidenden um Gottes willen, hier als seine Gesprächspartner auftreten, fügt die Aussage überdies mit der Hoffnung Israels zusammen und gliedert sie in das Ganze des göttlichen Zugehens auf den Menschen ein.

Der vierte Evangelist hat seine gesamte Theologie gleichsam an diesem Punkte angesiedelt. Das, was bei den Synoptikern nur scheu am Rande aufklingt, wird bei ihm breit entfaltet. Nun wird eindringlich sichtbar gemacht, was es für das Verständnis Jesu bedeutet, dass der Kern seiner Existenz, ihre eigentliche Verwirklichungsform, der Dialog mit dem Vater ist. Das heisst, dass er im Innersten, in dem Punkt, von dem her er lebt und besteht, "Sohn" ist, existierend aus der werthaften Verwiesenheit auf den anderen, den er als Vater weiss. Um das Gewicht dieser Aussage zu verstehen, müssen wir bedenken, dass sowohl das Wort "Sohn" wie das Wort "Vater" Relationsbegriffe sind. Wenn jemand als Sohn bezeichnet wird, so wird er damit nicht in sich und an sich selbst definiert, sondern aus der Beziehung auf jemand anders erklärt. Insofern man Sohn ist, ist man nicht aus sich selbst. Wenn jemand nun das Sohn-Sein nicht als zufällige Eigenschaft neben anderen Eigenschaften hat, sondern ganz und gar, im Kern seiner Existenz, nichts anderes als Sohn ist, so ist damit dieses ganze Wesen als Relation beschrieben. Relation ist für ihn dann nicht bloss ein Akzidens, eine Eigenschaft, die an einer Substanz haftet, sondern seine Substanz ist Relation. Nun hat natürlich das Johannes-Evangelium nicht in solchen Begriffen gedacht, aber die Sache kommt darin sehr deutlich zum Vorschein: Die Benennung Jesu als Sohn will genau dies sagen, dass er nicht ein auf Autarkie pochendes, in sich selbst geschlossenes, sich selbst genügendes und sich in sich verschliessendes Wesen darstellt, sondern restlos relativ ist auf den anderen hin, auf den Vater; darin aufgeht, Beziehung zu ihm zu sein. Das drückt sich etwa aus in der Formel "Der Sohn kann aus sich nichts tun" (5,19.30). Er kann von sich aus nichts tun, denn er hat nichts Eigenes neben dem Vater. Er geht ganz darin auf, vom Vater zu sein. Aber eben deshalb, weil er dem Vater nichts Eigenes entgegenstellt, wohnt die ganze Wirklichkeit des Vaters in ihm.

Er geht darin auf, vom Vater zu sein und ist so wirklich wie dieser selbst. Die beiden scheinbar widersprüchlichen Sätze "Ich und der Vater sind eins" (10,30) und "Der Vater ist grösser als ich" (14,28) erklären sich einheitlich von hier aus. In den gleichen Zusammenhang gehört die Formel "Meine Lehre ist nicht meine Lehre" (7,16), die Augustinus unübertrefflich kommentiert hat. Er insistiert zunächst auf der vollen Paradoxie dieser Formel; es heisst nicht: Diese Lehre ist nicht meine Lehre, sondern meine Lehre ist nicht meine Lehre. Das Meinige ist gerade als Meiniges das Nichtmeinige. Und nun fragt er: Welches ist denn die Lehre Christi? Seine Lehre ist das Wort des Vaters, das er weitergibt und das er zugleich selbst ist. Seine Lehre ist er selbst. Und so sagt diese Formel: Ich selbst bin nicht von mir selbst. Mein Ich ist nicht mein. Eigen, sondern vom Du. "Denn was gehört dir so sehr wie du selbst und was gehört dir sowenig wie du dir selbst?" Es wäre nicht schwer zu zeigen, dass die übrigen Grundbegriffe der johanneischen Christologie dasselbe Thema variieren: Der Begriff "Logos"-Wort ist in gleicher Weise ein Relationsbegriff; die Idee der Sendung, die die johanneische Theologie zentral bestimmt, weist in dieselbe Richtung usw.

Aber nun erhebt sich die Frage: Hat hier Johannes nicht gegenüber dem synoptischen Zeugnis eine völlig neue Ebene beschritten? Gewiss wird man sagen müssen, dass er eine Linie mit aller Entschiedenheit ausgezogen und auf ihre Konsequenzen hin geklärt hat. Aber er hat damit doch nur jene Mitte ganz deutlich gemacht, auf die die Gleichnisse des synoptischen Jesus hinführen wollen und die in seiner Gebetserfahrung sich diskret, aber unverkennbar andeutet. Indem er aber an dieser Stelle ansetzte, hat er unbestreitbar den Bereich eines bloss heilsgeschichtlich orientierten Denkens verlassen und die Dimension der Ontologie in den Bereich der Christologie einbezogen. Damit ist der Sinn der Heilsgeschichte nicht preisgegeben, sondern erst zu seiner vollen Radikalität gebracht. Die Hoffnung Israels hatte ihre reinste Form gefunden in der Umprägung der Königserwartung zur Idee des Gottesknechtes, der das Leiden der anderen trägt und so zum Licht der Völker wird; seine Erwählung geht nicht auf Kosten der anderen, sondern zugunsten der anderen. Seine Herrlichkeit gründet in seinem Dienst. Diese reine Grösse der Erwartung, die Israel in der äussersten Tiefe seines eigenen Leidens geschenkt worden war,

ist im johanneischen Sohnesbegriff nicht aufgehoben, sondern erst vollends zu sich selbst gebracht. Denn der Dienst ist nun nicht mehr ein akzidentelles Prädikat, hinter dem der Dienende doch noch irgendwo eine Substanz seines Ich unangetastet bewahren kann, sondern nun wird erkannt, dass Jesus ganz Relation ist, dass seine Existenz ganz im Von und Für besteht und dass er eben darin "Sohn" ist. Die Einheit von Herrlichkeit und Dienst ist vollendes ans Licht gekommen.

II. DAS CHISTOLOGISCHE DOGMA

Nun müssen wir einen Schritt weitergehen: Die ontologische Christologie von Nicäa und Chalkedon ist genau in diesem Zentrum des johanneischen Denkens verankert, ihm zugehörig. In der vereinfachenden Schematik liberaler Dogmengeschichte kann man immer wieder die These finden, durch die Gottessohnidee dieser beiden Konzilien sei das biblische Zeugnis verlaassen und an seine Stelle ein hellenistischer Mythos gesetzt worden: Mit der ontologischen Betrachtung des Gottessohngedankens habe man Jesus unter die mythisch gezeugten Göttersöhne der Antike eingereiht und damit den Knecht Gottes verraten, der Jesus in Wahrheit, getreu der Hoffnung Israels gewesen ist. Dass es in der Volksfrömmigkeit die Gefahr solcher Verwechslungen gab, wird zutreffen. Aber die Konzilstexte selbst sind mit einer solchen Behauptung gründlich missverstanden. Ihre Ontologie liegt nicht auf der Ebene heidnischer Götterzeugungen, sondern auf der Ebene des Gebetes Jesu, das sich im Zueinander von Abba und Sohn vollzieht und Jesu wahres Geheimnis offenbart: dass er als Wort von der ewigen Liebe lebt und als Mensch fleischgewordenes Wort des ewigen Dialogs der Liebe ist.

Damit sind wir nun von der Exegese direkt zum Dogma geführt worden. Zu einer genauen positiven Analyse des reichen Textes von Chalkedon reicht wiederum die Zeit nicht aus. Ich möchte mich daher, um wenigstens andeutend seinen Sinn in den Blick zu bringen, mit zwei negativen Bemerkungen begnügen, in denen ich versuchen will, die geläufigsten Missverständnisse aufzulösen; vielleicht kann gerade auf diese Weise am ehesten auch ein Umriss der positiven Bedeutung seiner Aussage erkennbar werden. Das Erregende des chalkedonischen Dogmas besteht ja bekanntlich darin, dass es von Jesus Christus

behauptet, er sei gleichermassen wahrer Gott und wahrer Mensch, ganz Gott und ganz Mensch, beides unverkürzt, in seiner vollen Bedeutung und beides ganz geeint in ihm, dem einen, der den Namen Jesus trägt. Schliessen wir uns genauer an die Formel des Konzils an, so kommt das Paradox noch deutlicher zum Vorschein: Die beiden Wesenheiten sind voll gegeben und geeint in dieser einen Person. Hier aber, in der Einheitsformel steckt das weithin unbewältigte Problem, die Ursache nicht weniger Missverständnisse und Fehlhaltungen: Wenn gesagt wird, dass in Christus zwar die menschliche Wesenheit ganz und ohne Abzug besteht, aber göttliche und menschliche Wesenheit zusammengehalten sind von nur einer Person, nämlich der göttlichen, dann führt das im durchschnittlichen Verständnis doch zu einer entscheidenden Reduktion der Menschheit Jesu. Denn das Wort "Person" verstehen wir heute durchweg in einem konkret-phänomenologischen oder psychologischen Sinn, als das vereinigende Aktzentrum, als die eigentliche Realisierungsform eines Weses und wenn die fehlt, ist im Grunde auch das Wesen wirklichkeitslos. Übrigens geht es nicht erst uns so; schon Petrus Lombardus hat im Anschluss an die chaledonische Formel eine Theorie zur Diskussion gestellt, die sich in dem Satz zusammenfasste: *Christus secundum quod homo non est aliquid*. Bei manchen Formen christlicher Frömmigkeit hat man den Eindruck, dass ihnen unausgesprochen und unreflektiert eben diese Meinung zugrunde liegt. Nicht ganz so radikal war man am Ende der Antike vorgegangen als man — auch angetrieben durch das kirchenpolitische Ringen um Ausgleich mit den monophysitischen Gruppen — die Reichweite der chaledonischen Formel konkret durchprobte. Nachdem man schon gegen Arius und Apollinaris Christus eine menschliche Seele hatte zuerkennen müssen, versucht man nun, den Monophysiten eine Brücke zu bauen durch die Theorie, Einheit der Person bedeute, dass es in Christus immerhin nur einen Willen oder doch nur eine Energie gebe, die den Willen in Akt setze. Bekanntlich wurden auch diese beiden Kompromissversuche als Monotheletismus und Monenergismus zurückgewiesen und damit der volle Anspruch von Chalkedon wie sein volles Paradox erst deutlich gemacht: Einheit in der Person heisst nicht Subtraktion am Bestand des Menschlichen. Wo immer sie so ausgelegt wird, ist Chalkedon missverstanden. Damit ist ganz klar herausgestellt, dass der Personbegriff im Sinn des christologi-

schen Dogmas keinen phänomenologischen oder psychologischen Sinn hat; die Einheit in der Person bedeutet nicht, dass irgendwo doch etwas vom Menschsein abgezogen ist. Nun mochte es verhältnismässig leicht sein, hier diese negative Abgrenzung zu vollziehen, aber für eine positive Auslegung scheinen damit alle Wege versperrt und tatsächlich haben sich allen Verurteilungen zum Trotz Spielformen des monophysitischen Missverständnisses immer wieder zäh behauptet. In der Tat sieht es so aus, als werde hier Unvereinbares gelehrt: dass jemand — eben Jesus von Nazareth — ganzer Mensch war und dass er doch so wenig in sich geschlossen, so wenig abgeschlossen und de-finiert ist, so sehr bei einem anderen — nämlich Gott —, dass er mit diesem eins, "eine Person" darstellt, ohne aufzuhören, ganz Mensch zu sein. Ist dies möglich? Hat eine solche Aussage irgend einen verstehbaren Sinn?

Es wäre gefährlich und verfehlt, hier kurzerhand mit dem Hinweis auf das Mysterium dem Denken den Weg abzuschneiden. Denn das Dogma verweist zwar auf das Mysterium, will aber gerade im Raum des Verstandes seinen Anspruch umgrenzen und muss daher eine in sich sinnvolle Aussage machen. Nun sind im Lauf der Zeit eine Reihe bedeutender Theorien zur denkenden Klärung des christologischen Dogmas geschaffen worden, die viel Hilfreiches anbieten. Aber sie scheinen mir doch weitgehend durch ein anderes, zweites Missverständnis um ihre Wirkung gebracht, das wir auflösen müssen, bevor wir eine Lösung der eben gestellten Zentralfrage versuchen können. Ich sehe dieses Missverständnis darin, dass das Geheimnis Christi in den theologischen Erklärungen fast immer als eine ontologische Ausnahme, als ein ausserhalb alles übrigen liegender Sonderfall behandelt wird. Man definiert zuerst, was der Mensch ist und nimmt die Definition entweder aus vorchristlichen Philosophien oder überhaupt aus unserem konkreten Erfahrungsmaterial über den Menschenn. Dann versucht man nachträglich zu klären, wie mit diesem so definierten, also so abgeschlossenen Wesen Mensch das Besondere Christi zusammengedacht werden könne. Über den Menschen selber kommt damit nichts Neues zutage und auch nicht über Gott, denn beide sind ja vorher schon abschliessend definiert; so bleibt es bei gelehrten, aber letztlich unfruchtbaren Erwägungen darüber, wie diese beiden in sich abgeschlossenen Wesenheiten in einem Sonderfall unabgeschlossen ineinander existieren konnten. Mir scheint jedoch, dass damit bereits

das Entscheidende verfehlt wird. Denn die Bibel sagt uns doch, dass Christus der δεύτερος ἄνθρωπος, der ἔσχατος Ἀδάμ sei. Und dies heisst doch: Erst von ihm her kann man erfahren, wer eigentlich und definitiv der Mensch ist. Wer aus dem vorhergehenden "Menschen an sich" den Menschen definiert, hat gerade die entscheidende Erscheinung des Menschen ausser acht gelassen, in der erst die wahre Bestimmung und Möglichkeit des menschlichen Wesens vor die Augen tritt. Und ebenso, ungeteilt davon, gilt, dass Christus das Bild des lebendigen Gottes ist, dass wir also erst durch ihn, den definitiven Menschen erfahren, wer und was Gott ist. Man hat also wiederum Gott zu früh und zu kurz definiert, wenn man ihn bereits abseits dessen definiert hat, in dem Gott uns erst sichtbar und so auch erst in seiner Eigentlichkeit erkennbar wird. So würde es darum gehen, nicht zwei fertig geschlossene Begriffe nachträglich in einem mühseligen und fast notwendig scheiternden Gedankenexperiment doch notdürftig miteinander zu verbinden, sondern die Gestalt Jesu Christi zum Ausgangspunkt zu nehmen, um zu fragen, ob sich von hier aus ein sinnvolles Verständnis des Wesens Mensch und des Wesens Gott eröffnen lässt.

Dabei kann es selbstverständlich nicht darum gehen, unsere übrigen Kenntnisse um den Menschen beiseite zu schieben und für belanglos zu erklären; man wird vielmehr versuchen müssen, sie von diesem neuen Zusammenhang her zu sichten, sodass einerseits dieser Zusammenhang den bisherigen Phänomenen eine neue Mitte gibt, aber auch die neue Mitte von den Phänomenen her konkret wird. Vielleicht kann man mit aller Vorsicht das, worum es hier geht, mit einem Beispiel aus dem Bereich der Naturwissenschaft verdeutlichen: Naturwissenschaftliche Theorienbildung hat den Sinn, verschiedene Einzelphänomene einem übergreifenden Zusammenhang zuzuordnen und sie dadurch verstehbar zu machen. Wenn nun Phänomene auftreten, die gegen ein so entworfenenes Gesamtmodell stehen, kann man sie zunächst als Ausnahmen behandeln. Meist zwingen sie aber bald dazu, von der Ausnahme her das bisherige Modell zu relativieren. Die Ausnahme macht auf eine bisher nicht erfasste Dimension des Wirklichen überhaupt aufmerksam und ermöglicht so den Vorstoss ins bisher Unbekannte, die Revision eines begrenzten Modells und die Bildung eines weiteren, mit dem mehr Wirklichkeit begriffen werden kann als mit dem bisherigen. Etwas Ähnliches liegt hier vor: Die vorhandenen Erfahrungen des Men-

schen haben die Philosophie zu einem Definitionsmodell des Menschen geführt, das mancherlei über ihn zu erklären vermag. Vor diesem Modell erscheint der Gott-Mensch als eine merkwürdige Ausnahme, die man versuchen kann, abseits des normalen Weges des Menschlichen stehen zu lassen, sodass das bisherige Bild des Menschen davon nicht tangiert wird. Man kann aber auch versuchen, gerade von hier her zu verstehen, wer überhaupt der Mensch ist; in der scheinbaren Ausnahme den Konstruktionspunkt finden, der uns erst den vollen Umfang des menschlichen Wesens verstehen lässt. Das bedeutet natürlich nicht, dass die absolute Einmaligkeit Jesu Christi und der hypostatischen Union geleugnet werden soll. Aber es bedeutet, dass Christus die Mitte ist, auf die wir alle bezogen sind und ohne die letztlich der Mensch nicht wahrhaft verstanden werden kann.

Wir werden auf diese Überlegungen nochmals zurückkommen müssen. Versuchen wir zunächst, in diesem Sinn die christologische Frage aufzunehmen. Kann es sein, dass ein Mensch einerseits ganz ausser sich ist und dass er ebenso ganz bei sich ist? So könnten wir das chaledonische Paradox nun verschärft als Frage formulieren. Wenn man aber so von Christus her auf den Menschen zu fragt, dann zeigt sich plötzlich, dass unsere Erfahrungen über den Menschen auf diese Frage antworten und von ihr her neues Licht bekommen. In der Tat, werden wir sagen müssen, der Mensch kommt immer nur dadurch zu sich, dass er von sich wegkommt, zum anderen hin. Denn wenn Erkennen und Lieben die wesentlichen Bestimmtheiten des Menschen sind, so ist zu sagen: Erkennen besteht doch darin, dass der Mensch ausgreift aus sich auf die ganze Wirklichkeit. Und eben durch diesen Ausgriff aus sich, durch dieses Ausser-sich-sein ist er bei sich, erkennt er auch sich selbst. Er schreitet den Raum des Menschseins umsomehr aus, wird umsomehr Mensch, je mehr er umfassend im Prozess des Erkennens heraustritt aus sich. Eben so tritt er ein in sich.

Das gleiche gilt vom Lieben: Auch schon rein natürlich dürfen wir sagen, dass nur der sich findet, der sich verliert. Dass erst in der Hingabe an den andern, im Sein-beim-andern das Sein des Menschen zu sich selbst reift. Nun könnten wir hier weiter denken und die Einsicht entwickeln, dass *das* andere, das den Menschen zu sich selbst bringt, letztlich *der* andere sein muss: Gott, und dass der Mensch umsomehr bei sich ist, je

mehr er ausser sich ist, eins mit Gott. Wir könnten versuchen, von da aus dann zu verstehen, dass folglich der am meisten Mensch ist, der ganz Gott geeint ist, dass gerade der Gott-Mensch das wahre Modell des Menschseins, der ἐσχατος Ἀδάμ ist. Um nicht langatmig zu werden, möchte ich versuchen, abkürzend diesen Gedanken anhand des christologischen Grundbegriffs der ὑπόστασις in seinem Kern fassbar zu machen. Das Dogma sagt, dass Christus nur eine ὑπόστασις habe, die zwei φύσεις umgreift. Hier genau schien der unlösbare Widerspruch der chaledonischen Formel zu liegen: Fehlt der menschlichen Natur nicht doch das Entscheidende zur Verwirklichung, wenn ihr die Hypostase fehlt? Nun können wir kühn diese Frage ins Positive wenden: Gerade deshalb ist Jesus auch als Mensch ganz bei sich, weil er ganz ausser sich, beim Vater ist. Dass die Hypostase fehlt, heisst doch, dass er nicht bei sich und in sich steht, sondern dass er im unendlichen Ausstand aus sich selbst an den Vater weggegeben und so gerade ganz sich selbst gegeben ist. Die Motive der johanneischen Theologie tauchen wieder auf, von denen wir vorhin sprachen; die christliche Korrektur der Antike wird deutlich: Während griechische Philosophie Bezogenheit nur als Bedürftigkeit und so nur als Verminderungsform des nicht autarken Seins kennt, hat christlicher Glaube Relativität, Bezogenheit als Fülle entdeckt. Das Allervollkommenste ist das Alleroffenste. Nicht von einem definierten, abgeschlossenen Menschen und nicht von einem definierten, abgeschlossenen Gott her können wir Christus verstehen, sondern von dem Christus her, in dem Gott und Mensch ganz aufeinander offen sind, können wir Gott und den Menschen verstehen.

Wenn wir von hierher nun auf das biblische Zeugnis über Jesus hinblicken, wird ein weiterer Schritt nötig. Dem Herrn fehlt die Hypostase nicht nur, insofern er ganz ausser sich, beim Vater ist; sie fehlt ihm auch in dem anderen Sinn, dass er als im Tod Eröffneter und zum Pneuma gewordener nicht in sich steht, sondern der gänzlich von sich weggegebene, sich Aufgegebenhabende ist, das "gestorbene Weizenkorn". Bis in den Descensus ad inferos hin hat er sich an die Menschen verloren und ist doch so als der, der keinen Stand mehr in sich hat: der am Kreuz erhöht und erniedrigt in einem hängt, zum wahren Stand aller Menschen geworden, zum tragenden Grund, worauf sie stehen können. So wird aber nur nochmal deutlich, dass sein "Fehlen", das was er "nicht" hat, seine unendliche Vollkommenheit

ist: Nicht die Hypostase, das absolute Sein-für-sich ist das Höchste, sondern die Übereignetheit des nur im anderen und für den anderen hypostasierenden Seins. Höher als das Sein-für-sich ist das Nicht-stehen-bleibenkönnen-bei-sich; höher als das Sein für sich ist das Sein für die andern als das wahrhaft göttliche Sein, das nun zugleich zum De-finierenden des Menschen geworden ist.

Damit wird aber auch sichtbar, wie Christologie sich unmittelbar auf die christliche Existenz hin überschreitet; wie hier Wahrheit sich als Weg enthüllt: Wenn Christwerden bedeutet, teilhaben an der Existenz Jesu Christi, dann heisst dies zugleich, dass Christwerden Übergehen aus dem Sein-für-sich in das Sein für die andern mit Christus und von Christus her meint. Dies aber ist zugleich der tiefste Sinn der Formel von der Kirche als Leib Christi. So treffen sich hier Christologie und Pneumatologie, Ontologie und Theologie der Existenz, Inkarnations- und Kreuzestheologie. Und in der Ferne glauben wir zu erkennen, wie alle Linien dieser Welt im Kreuz Christi konvergieren.

Universidad de Regensburg.

Prof. JOSEPH RATZINGER.