

Wahrhaft Gott – wahrhaft Mensch?

Chalcedon und die Christologie heute

Hans-Joachim Höhn

Die Theologie hat die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens, seiner Inhalte und seiner Praxis zu rekonstruieren, weil sie den Glauben in der Geschichte des Christentums je neu zu verantworten hat. Daher bedingen sich in der Theologie historisch-kritische und systematisch-diskursive Reflexionen. Zwar besteht eine Arbeitsteiligkeit zwischen den theologischen Einzeldisziplinen, die davon entlastet, dass „Historiker“ sogleich auch „Systematiker“ sein müssen (et vice versa). Aber diese Entlastung ist nur dann von Vorteil, wenn in allen Disziplinen ein Bewusstsein von der speziellen Problemstellung und Relevanz einer jeden einzelnen Disziplin wachgehalten wird und dadurch eine wechselseitige Anschlussfähigkeit gewahrt bleibt¹.

Dogmengeschichtsforschung steht im Dienst der Dogmenhermeneutik und diese steht im Dienst einer gegenwartsbezogenen Verantwortung der im Dogma ausgedrückten Übereinkunft in zentralen Glaubensinhalten. Wenn prominente Theologen wie A. Grillmeier sich vor allem theologie- und dogmengeschichtlichen Forschungen widmen, kann dies den Eindruck erwecken, dass sie primär in einer retrospektiven Einstellung vorgehen – gleichsam mit dem Blick in den Rückspiegel erfassen wollen, was die Kirche an Problemen, Krisen und Konflikten hinter sich hat. Aber nicht alle Probleme, Krisen und Konflikte der Vergangenheit sind in der Vergangenheit zureichend gelöst worden. Theologie- und dogmengeschichtliche Forschung ist dann gegenwarts- und zukunftsrelevant, wenn sie wahrnimmt, was aus der Vergangenheit auf eine jeweils neue Generation zukommt – mit all dem Unerledigten und Verdrängten, das die Gegenwart und Zukunft belastet. Nicht zuletzt gehören dazu jene konfessionellen Spaltungen und theologischen Zerwürfnisse, die bereits in den ersten sechs Jahrhunderten die Christenheit zerrissen haben.

Diese Spaltungen hat A. Grillmeier bei seinen Forschungen im Blick. Die Theologie- und Dogmengeschichte hat er in einen ökumenischen Horizont

¹ Vgl. *H.-J. Höhn, Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis* (Würzburg 2015).

gerückt und sich durch die Mitarbeit in der Stiftung „Pro Oriente“ selbst in den Dienst der Ökumene gestellt². Nahezu unvermeidbar ist er dabei auf das Problem der Hermeneutik gestoßen – genauer: auf das Problem des Missverstehens und des Unverständnisses³. Hier sind geschichtliche und diskursive Momente unmittelbar miteinander verwoben. Um zu verstehen, warum man sich nicht (mehr) versteht, muss man rekonstruieren, wie es dazu kam, und wie es immer wieder dazu kommt, dass man nicht versteht, warum man sich missversteht⁴. Und ebenso ist die Triftigkeit der Gründe zu diskutieren, die immer wieder zur Aufrechterhaltung eines Dissenses angeführt werden. Die ökumenische Bewegung lebt von der Einsicht in die Ursachen und Gründe eines verfehlten und aufgekündigten Einverständnisses in Glaubensfragen. Ökumenische Fortschritte sind in der Vergangenheit immer dann möglich geworden, wenn man endlich verstand, warum man sich über Konfessionsgrenzen hinweg immer wieder fehlinterpretierte und missverstand. Somit wird klar: Ohne die Beachtung der hermeneutischen Dimension historisch-kritischer Forschung ist keine ökumenische Theologie möglich. Und ohne die Beachtung einer Präsenz des in der Vergangenheit nur unzureichend bewältigten Problems sind aktuelle hermeneutische Herausforderungen von der Theologie nicht zu bewältigen.

Die folgenden Überlegungen gehen dieser Verschränkung nach, indem sie zunächst einige Streiflichter auf das Werk von A. Grillmeier werfen. Es zeichnet seine Forschungen aus, dass er selbst für diese Verschränkung sensibel ist. So sehr er als Dogmenhistoriker weit in die Vergangenheit zurücksteigen kann, so sehr ist er auf der Höhe der Zeit, wenn es um neue Konzepte und Entwürfe der Hermeneutik geht (I.)⁵. Seine Kenntnis der Theologiegeschichte, die eben auch eine Geschichte von Fehldeutungen und Verzerrungen ist, und sein Gespür für die Notwendigkeit ihrer Kritik und Korrektur machen es ihm möglich, sich auch in aktuelle Debatten und Projekte einzubringen – sei es der Streit um Hans Küngs „Jesusbuch“⁶, sei es

² Vgl. *Th. Hainthaler*, Art. Grillmeier, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchen-Lexikon 17 (2000) 493–505; *dies.*, Art. Grillmeier, Alois, in: M. Quisinsky, P. Walter (Hgg.), Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Freiburg, Basel, Wien 2012), 121–122; *dies.*, „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“. Christologische Forschungen und ökumenischer Dialog mit Kirchen des Ostens, *Cath* 71 (2017) 184–204.

³ Vgl. *E. Angebrn*, Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen (Tübingen 2010).

⁴ Siehe hierzu etwa *R. Schurz*, Negative Hermeneutik. Zur sozialen Anthropologie des Nicht-Verstehens (Wiesbaden 1995).

⁵ Vgl. *A. Grillmeier*, Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie, in: *ders.*, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg, Basel, Wien 21978), 489–582.

⁶ Vgl. *A. Grillmeier*, Wir glauben an den einen Herrn, Jesus Christus, Gottes eingeborenen

das Projekt eines „Ökumenischen Glaubensbuches“.⁷ In diesen Beiträgen wird exemplarisch deutlich, wie Dogmenhistorie und Hermeneutik gegenwartsrelevant werden können. Die Gegenwartsrelevanz der altkirchlichen Christologie – speziell der Lehrformel des Konzils von Chalcedon⁸ – wird im zweiten Teil der folgenden Überlegungen erörtert (II.). Ihr Rahmen wird von Leitfragen abgesteckt, die ebenfalls das Spannungsverhältnis von Historie und Hermeneutik betreffen:

- Muss man sich mit christologischen Debatten der Alten Kirche beschäftigen, weil sie Krisen, Spaltungen und Zerwürfnisse hervorgebracht haben, die heute noch wirksam sind? Oder sind damals Lösungen gefunden worden für theologische Herausforderungen, die immer wieder aufkommen?
- Stellt die Lehrformel von Chalcedon lediglich eine problemerzeugende Lösung christologischer Probleme dar, d. h. legt sie für Fragen, die sich auch heute stellen, lediglich eine problematische Antwort vor?
- Ist die Zentraussage des Konzils „Jesus Christus – wahrhaft Gott – wahrhaft Mensch“ heute noch diskursfähig? Oder ist sie dem Mythos

Sohn. Unwandelbare Lehre im Wandel der Verkündigung, in: L. Bertsch, M. Kehl (Hgg.), *Zur Sache. Theologische Streifragen im „Fall Küng“*, Würzburg 1980, 35–79; *ders.*, *Jesus von Nazareth – im Schatten des Gottessohnes?*, in: H. U. v. Balthasar u. a., *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“* (Mainz 1976), 60–82.

⁷ Vgl. *A. Grillmeier*, *Gottes Gottheit und Menschheit*, in: J. Feiner, L. Vischer (Hgg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Freiburg, Basel, Wien 1973), 245–276.

⁸ „Wir folgen also den heiligen Vätern und lehren alle übereinstimmend: Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselben Sohn zu bekennen, derselbe vollkommen in der Gottheit und derselbe vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, derselbe aus Vernunftseele und Leib, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, derselbe auch uns wesensgleich der Menschheit nach, in allem uns ähnlich außer der Sünde, vor aller Zeit aus dem Vater geboren der Gottheit nach, am Ende der Tage eben derselbe für uns und um unseres Heiles willen [geboren] aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebäerin, der Menschheit nach, ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborener in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert erkennbar, niemals wird der Unterschied der Naturen aufgehoben der Einigung wegen, vielmehr wird die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen bewahrt, auch im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase, nicht geteilt oder getrennt in zwei Personen, sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn, Gott, Logos, Herr, Jesus Christus, wie die Propheten von alters her über ihn lehrten und er, Jesus Christus, selbst uns gelehrt hat, und wie es uns das Symbol der Väter überliefert hat.“ (ACO II 1,2, p. 129–130; vgl. auch DH 301–302). Zur Interpretation dieser Formel siehe *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1 (Freiburg, Basel, Wien 1979), 751–775; *Th. Hainthaler*, *A Short Analysis of the Definition of Chalcedon and some Reflections*, *The Harp* 20 (2006) 317–331.

zuzuordnen, der etwas Wahres sagen kann, ohne erkennen zu geben, wie er diesen Wahrheitsanspruch einlösen kann?

In einem dritten Schritt geht es mit dem Blick auf die aktuelle Diskurslage der Christologie⁹ um eine Überprüfung, ob die Auskunft Chalcedons, wer Jesus Christus in Wahrheit und in Wirklichkeit ist, heute noch hinreichend verständlich gemacht werden kann. Im Zentrum steht dabei die Klärung der „ontological commitments“ einer solchen Aussage: Können ihre ontologischen Voraussetzungen und Implikationen mit den Mitteln einer Substanzmetaphysik noch einsichtig gemacht werden? Oder besteht hier ein Übersetzungs- bzw. Ersetzungsbedarf bei der Wahl einer geeigneten ontologischen Referenztheorie (III.)?

I. Distanz und Differenz:

A. Grillmeiers Impulse für eine moderne Dogmenhermeneutik

Wer Vertrautheit mit dem Vergangenen herstellen will, kommt nicht umhin, zunächst die kulturelle Distanz von „damals“ und „heute“ wahrzunehmen. Soll diese Distanz überbrückt werden, bedarf es einer geeigneten Methode, welche die Differenz von Geschichte und Gegenwart erfasst. Wer den Auftrag der Dogmenhermeneutik zu erfüllen hat, kann dabei nicht in die Rolle des Dolmetschers schlüpfen, der „eine Brücke zwischen zwei Anwesenden schlägt, die wechselseitig ihre Sprache nicht kennen.“¹⁰ Vielmehr muss er in die Doppelrolle des Übersetzers und des Interpreten schlüpfen. Kraft seiner Sprachkompetenz überträgt er die Bedeutung von Zeichen einer Quellsprache in eine Zielsprache, wobei er darauf achtet, sie auf einen Sachverhalt zu beziehen, der in beiden Sprachen formulierbar ist. Kraft seiner Deutungskompetenz überträgt er Zeichen und Bedeutungen in einen neuen Verstehenszusammenhang und bringt dabei einen Text zustande, der nicht nur das Resultat einer Wortübertragung von einer Sprache in eine andere ist. Er ist auch das Ergebnis einer Bedeutungsübertragung, die sich die Anschlussfrage gefallen lassen muss, ob sie im Vergleich mit dem Ausgangstext sinnwährend oder sinnenstellend ausfällt.

⁹ Siehe dazu *K. Ruhstorfer*, Christologie, in: Th. Marschler, Th. Schärfl (Hg.), *Dogmatik heute. Resultate – Entwicklungen – Perspektiven* (Regensburg 2014) 231–280; *K. Appel*, *Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute*, in: C. Danz, M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* (Tübingen 2011), 59–64.

¹⁰ *A. Assmann*, *Im Dickicht der Zeichen* (Berlin 2015), 295.

Einem solchen Risiko ist auch eine Dogmenhermeneutik ausgeliefert. Dieses Risiko zu meiden, würde bedeuten, wichtige Texte der altkirchlichen Konzilien nur noch zu archivieren, aber nicht mehr auszulegen. „Gerade wenn die Kirche dem Konzil von 451 einen Weg in die weitere Geschichte bahnen will, muß sie (1) die Geschichte des Glaubens von Chalkedon in einer neuen Anstrengung darstellen, d. h. zu einem nach modernen Methoden erarbeiteten geschichtlichen Verstehen der Glaubensentwicklung um die Person Christi kommen; (2) was so sich als Glaubensverständnis der Kirche – mit allen Variationen, geklärten und ungeklärten Fragen ergibt, ist in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen.“¹¹

Grillmeier greift bei der Einlösung dieser Forderungen eine Mahnung aus der Zunft der Bibelexegeten auf, auch die Dogmatik müsse sich um eine eigene Hermeneutik bemühen und möge sich die historisch-kritische Vorgehensweise zum Vorbild nehmen. Diese sieht vor, dass zumindest folgende Aufgaben erledigt werden: (1) Textkritik: Erfassung der authentischen bzw. autorisierten Textgestalt; (2) Literarkritik und Redaktionskritik: Erfassung von Quellen und deren redaktioneller Verarbeitung, Erfassung der literarischen Vorgeschichte des Textes, Eingehen auf Begriffs- und Motivgeschichte (Philosophie, Kunst, Literatur, Politik ...), Rekonstruktion von Stufen der Textbearbeitung, Identifikation von Autor(en) und Adressat(en); (3) Gattungskritik: Bestimmung von Textgattungen und deren „Sitz im Leben“; (4) Traditionskritik: Analyse von Rezeption und Wirkungsgeschichte eines Textes.

Mit dem Blick auf Grillmeiers Großprojekt „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“, darf man konstatieren, dass hier eine historisch-kritische „Dogmenexegese“ entwickelt und angewandt wird. In Band 2/1 „Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451–518)“ bieten die Einleitungskapitel eine prägnante Bestimmung des Anforderungsprofils für eine Hermeneutik der zentralen christologischen Konzilsaussage. Zur Sprache kommen dabei ‚klassische‘ und neue Fragestellungen (u. a. „Hellenisierung des Christentums“ und Problematik der Inkulturation des Evangeliums, Verhältnis von Kerygma und Dogma). Von besonderer Bedeutung ist dabei eine formengeschichtliche bzw. „gattungskritische“ Zusammenstellung chalcedonischer und nachchalcedonischer Quellen der Christologie (u. a. Synodalakten, publizistische Sammlungen, Chroniken und Kirchengeschichtsschreibungen, Hagiographien, Florilegien, Kataloge von Häretikern und Häresien, Sammlungen von Definitionen und Epaporemata).

¹¹ A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, in: *ders.*, Mit ihm und ihm, 369.

Auf dieser Basis wird es möglich, ein Gesamtbild der nachchalcedonischen Christologie zu zeichnen und mit der Erschließung der orientalischen Quellen eine ökumenische Glaubensgeschichte zu schreiben, „insofern nämlich jetzt die einzelnen Kirchen in ihrer je eigenen Überlieferung dargestellt werden können ... Mit einem solchen rekonstruktiv ausgerichteten Vorhaben geben wir die objektivierende Sichtweise eines unbeteiligten Beobachters zugunsten der Perspektive eines zumindest virtuellen Teilnehmers an den Diskussionen und Kontroversen in den einzelnen Kirchen- und Zeiträumen auf.“¹²

Dabei kommt es Grillmeier nicht nur „auf eine historisch möglichst umfassende Bestimmung der relevanten inner- und außerkirchlichen Faktoren, der wichtigsten Träger und Opponenten, Zentren und Verlaufsformen an, welche die Rezeption der Lehrentscheidung des Konzils nachhaltig beeinflusst haben.“¹³ Ihm geht es ebenso um eine theologische Anschlussreflexion, die um die Frage kreist, wie das Evangelium in unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten antreffbar werden kann, ohne dabei eine solche Assimilation zu erfahren, „die seine Identität gefährdet, oder im Gegenzug die Einwurzelung des christlichen Glaubens zu einer Entwurzelung bisher intakter Lebenswelten führt.“¹⁴ Ebenso aktuell wie relevant für ökumenische Verständigungen ist dabei die Überlegung, wie eine kontextspezifische Inkulturation des Evangeliums so erfolgen kann, „daß trotz und hinter den unabweisbaren Unterschieden das Gemeinsame und Verbindende hervortritt.“¹⁵

Grillmeier steht deutlich vor Augen, dass diese Rekonstruktion nicht nur Verständigungsbemühungen dokumentiert, sondern auch deren Scheitern. Ihm ist klar, dass die synchrone Problematik des Missverstehens sich in diachroner Perspektive noch einmal verschärft: „Haben sich die kirchlichen Parteien schon damals (451) nicht verstanden, wieviel weniger können Men-

¹² A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/1 (Freiburg, Basel, Wien 1986), 19. Grillmeier rekurriert hierbei auf J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt 1982), 550: „Bedeutungen, ob sie nun in Handlungen, Institutionen, Arbeitsprodukten, Worten, Kooperationszusammenhängen oder Dokumenten verkörpert sind, können nur ‚von innen‘ erschlossen werden. ... Die soziale Lebenswelt öffnet sich erst einem Subjekt, das von seiner Sprach- und Handlungskompetenz Gebrauch macht, indem es interpersonale Beziehungen aufnimmt. Es verschafft sich dadurch Eingang, daß es an den Kommunikationen der Angehörigen mindestens virtuell teilnimmt und so selbst zu einem mindestens potentiellen Angehörigen wird.“

¹³ Grillmeier, *Jesus der Christus* 2/1, 20.

¹⁴ Ebd., 21.

¹⁵ Ebd.

schen des 20. Jahrhunderts die Sprache der altchristlichen Jahrhunderte verstehen!“¹⁶ Diese Schere geht umso weiter auseinander, je präziser Text und Kontext der altkirchlichen Christologie vor Augen gestellt werden. Der Versuch, heutigen Adressaten den Text (mit seinem ursprünglichen Kontext) nahezubringen, macht erst recht deutlich, wie groß Distanz und Differenz zwischen „damals“ und „heute“ sind.

Diese Differenz wird auch deutlich, wenn man aktuelle Lehr- und Handbücher zur Christologie aufschlägt und sich erkundigt, welche Probleme heute primär als bedrängend empfunden werden:¹⁷ Neben der Frage, was wir heute gesichert vom sog. „historischen Jesus“ und seinem Zeugnis der heilswirksamen Zuwendung Gottes zum Menschen wissen können, steht zur Diskussion, ob man den damit verbundenen Offenbarungsanspruch auf eine nicht-exklusivistische Weise vertreten kann. Neben dem Verdacht, dass die Rede von einer „Menschwerdung“ Gottes im Raum des Mythischen verbleibt, wird ein Antijudaismusvorwurf gegen die christliche Soteriologie erhoben. Noch immer steht die Kritik feministischer Theologie an der patriarchalen Grundierung der Christologie im Raum. Keiner dieser prekären Aspekte lässt sich mit dem Verweis auf die altkirchliche Christologie klären. Mehr noch: Nicht selten ist die Tendenz zu beobachten, die Bedeutung von Person und Botschaft Jesu nicht entlang der überkommenen (dogmatischen) Deutungen der christlichen Lehrtradition, sondern an ihr vorbei zu erörtern¹⁸.

Dabei wird signalisiert, dass der Klärungsbedarf altkirchlicher Konzilstexte höher ist als ihr Erklärungspotenzial¹⁹. Die hinter diesen Texten stehenden christologischen Probleme müssen offenkundig mit erheblichem Aufwand erst wieder erzeugt werden, ehe die Konzilstexte als deren Lösung präsentiert werden können. Bei der Erläuterung der Problemlösung ist man zudem mit dem Folgeproblem konfrontiert, dass semantische Barrieren und Blockaden die Akzeptanz der Lösung erschweren. Lehnbegriffe aus der neu-

¹⁶ A. Grillmeier, *Moderne Hermeneutik*, 491.

¹⁷ Vgl. exemplarisch H. Hoping, *Einführung in die Christologie* (Darmstadt 2004), 13–20.

¹⁸ Vgl. auf dieser Linie H. Küng, *Jesus* (München, Zürich 32012); K. Berger, *Wer war Jesus wirklich?* (Stuttgart 1995); *ders.*, *Jesus* (München 2004). Einen instruktiven Kontrast hierzu bildet K. Ruhstorfer, *Christologie* (Paderborn 2007), der die biblischen Zeugnisse nicht als Ausgangs-, sondern als Zielpunkt seiner Rekonstruktion des Bekenntnisses zu Jesus Christus wählt. Ausgehend von (post)modernen Konstellationen werden in einem „archäologischen“ Verfahren neuzeitlichem scholastische und patristische Überlieferungsschichten freigelegt, ehe das Zeugnis der Hl. Schrift nachgezeichnet wird.

¹⁹ Vgl. H. Küng, *Das Christentum. Die religiöse Situation der Zeit* (München, Zürich 1999), 238–239.

platonischen Philosophie wie „Hypostase“ oder „Ousia“, die ursprünglich als Interpretamente, d. h. als Verstehensschlüssel dienten, werden in der Moderne selbst zum Interpretandum, d. h. zu einer hermeneutischen Verschlussache. Am deutlichsten wird dies angesichts einer Verschiebung der semantischen Bezüge der Begriffe „Person“, „Natur“ und „Substanz“. Es fehlt hier „jeder Bezug zu neuzeitlicher Begrifflichkeit und zur Selbsterfahrung des Menschen, die sich in ihr reflektiert, um die Leit-Begriffe der altkirchlichen Christologie in gegenwärtiger menschlicher Selbstverständigung mit einer semantisch gehaltvollen Bedeutung verbinden zu können.“²⁰

Vor diesem Hintergrund scheint eine Gegenwartsrelevanz der altkirchlichen Christologie nur sehr eingeschränkt zu bestehen. Dies betrifft zum einen die Frage, auf die sie ursprünglich eine Antwort geben wollte, und zum anderen die bei ihrer Beantwortung verwandte Terminologie. „Gibt es eine Möglichkeit, das Dogma von Chalcedon auch gültig auszusagen und anzunehmen, wenn ich etwa mit der Formel von der ‚einen Person in zwei Naturen‘ nichts anfangen kann, weil die Begriffe inzwischen einen neuen Inhalt bekommen haben?“²¹

Eine solche Möglichkeit besteht, wenn ein Text, dessen ursprüngliche Fragestellung in den Hintergrund getreten ist, eine Wirkungsgeschichte entfaltet, die ihn für eine Fragestellung interessant macht, die in der Gegenwart relevant ist. Mehrfach hat A. Grillmeier darauf hingewiesen, dass für das Nachdenken über das Verhältnis von Gott und Mensch sowie über das Verhältnis von Gott und Welt überhaupt die Konzilsformel von Chalcedon Perspektiven eröffnet, die im Rückblick durchaus „modern“ anmuten. Hier ist ein Reflexionsniveau erreicht, an das die Theologie in der Moderne bruchlos anknüpfen kann. Dies gilt vor allem für zwei Themenbereiche der theologischen Anthropologie und der Schöpfungstheologie: Anthropologisch höchst bedeutsam ist nach Grillmeier die Anerkennung von Selbststand, Eigensein und Autonomie des Humanum, d. h. nicht nur des Menschseins Christi, sondern des Menschen schlechthin, die in folgenden Passagen der christologischen Formel von Chalcedon angedeutet wird: Jesus Christus ist „vollkommen in der Menschheit – wahrhaft Mensch mit Vernunftseele und Leib – uns wesensgleich der Menschheit nach“ (DH 301)²².

²⁰ J. Werbick, *Gott-menschlich. Elementare Christologie* (Freiburg, Basel, Wien 2016), 264. Zu den Verschiebungen im Personverständnis siehe auch G. Essen, *Die Personidentität Jesu Christ mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie*, *IKaZ* 41 (2012) 80–103.

²¹ A. Grillmeier, *Wir glauben an den einen Herrn*, 37.

²² „Gerade dadurch, daß in der angenommenen Menschennatur Christi der Sohn ‚existiert‘, ist das wahre und echte Menschsein mehr gesichert als durch eine nur adoptianis-

Auf dieser Linie ist nach Grillmeier auch die Tragweite der „Zwei-Naturen-Lehre“ als paradigmatisch für die (onto)logische Bestimmung des Gott/Welt-Verhältnisses zu deuten. Das Konzil markiert eine Alternative zu monistischen und dualistischen Konzepten, legt den Akzent auf die Beziehung zweier voneinander zu unterscheidenden Größen, ohne dabei den Unterschied der aufeinander bezogenen Größen zu relativieren: „Niemand wird der Unterschied ... aufgehoben der Einigung wegen, vielmehr wird die Eigentümlichkeit der beiden ... bewahrt, auch im Zusammenkommen“ (DH 302). Für die Bewältigung der Aufgabe, eine Beziehung zwischen Mensch und Gott derart zu denken, dass dabei die Alterität Gottes und die Autonomie des Menschen gewahrt bleiben, wird hier eine instruktive Vorlage geliefert.²³

Fasst man zusammen, welche Impulse für eine moderne Dogmenhermeneutik aus dem Werk von A. Grillmeier bezogen werden können, werden zugleich in Umrissen die Reflexionsstufen erkennbar, die eine zeit- und sachgemäße Dogmeninterpretation zu durchlaufen hat:

- (1) Rekonstruktion: Historisch-kritische Sicherung der authentischen Textgestalt und Vergewisserung seines Kontextes anhand der Frage nach der Frage, auf die der Text ursprünglich eine Antwort geben wollte;
- (2) Differenzwahrnehmung: Reflexion des historischen Abstandes und der sozio-kulturellen Unterschiede von ‚Textproduktion‘ und ‚Textrezeption‘, Sensibilität für semantische Brüche und Verschiebungen („vom Interpretament zum Interpretandum“);
- (3) Transfer: Erörterung der Gegenwartsrelevanz des Textes – Bereitschaft zur Anwendung des Textes auf Fragestellungen, die nicht materialiter, sondern strukturell in Analogie zu seiner ursprünglichen Fragestellung stehen.

tisch verstandene Bindung an Gott. Die echte naturhafte Autonomie der menschlichen Existenz Jesu wird gerade in der Spannung von ‚ungetrennt‘ und ‚ungemischt‘ abgesichert“, A. Grillmeier, Nicaea (325) und Chalcedon (451). Um das christliche Gottes- und Menschenbild, in: A. Ziegenaus (Hg.), Wegmarken der Christologie (Donauwörth 1980), 80 (43–80). Vgl. hierzu auch *ders.*, Die christologische Entdeckung des Humanum, in: M. Bodewig (Hg.), Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (FS R. Haubst) (Mainz 1978), 305–319.

²³ Siehe dazu H.-J. Höhn, Gottes Weltverhältnis. Thesen zu problemerzeugenden Problemlösungen, in: St. Ernst, G. Gäde (Hgg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik (FS P. Knauer), (Freiburg, Basel, Wien 2015), 172–196.

II. Kontroversen um die Formel von Chalcedon:
Theologische Aporie oder Grammatik des christlichen Glaubens?

Zur theologischen Würdigung der kirchlichen Lehrentwicklung gehört, „dass man sich des unaufgebbaren Ertrags vergewissert, der in ihr erreicht worden ist, und deutlich zu machen versucht, warum er christlich normativ bleiben muss.“²⁴ Allerdings ist damit noch nicht hinreichend klar, worin diese Normativität besteht. Ist sie verbunden mit dem philosophischen Hintergrund der „Zwei-Naturen-Lehre“ und dem materialen Gehalt der Begriffe „Physis“ und „Hypostasis“, der sich wiederum nur erschließt im Kontext der klassischen Substanzmetaphysik? In der zeitgenössischen Christologie besteht eine ausgeprägte Skepsis, dass diese Theoriereferenz für eine zeit- und sachgemäße Auslegung des Christusereignisses noch in Betracht kommt.²⁵ Sie gilt vielfach als ein „ahistorisches Produkt einer statischen Metaphysik, in welcher das dynamische Relationsgefüge der konkreten Geschichte Jesu Christi substanzontologisch verkannt werde.“²⁶ In Zweifel gezogen wird ebenso ihre Normativität, denn eine christologische Jesusinterpretation wird enggeführt, wenn sie „angeblich ohne griechische Metaphysik gar nicht möglich wäre, dann aber mit ihr auch steht und fällt.“²⁷

Verzichtet man angesichts dieser Vorhaltungen auf die Fachbegriffe „Physis“ und „Hypostasis“ und will man zugleich das Anliegen Chalcedons wahren, Beziehung und Unterschied, Einheit und Verschiedenheit der menschlichen und göttlichen Wirklichkeit in Jesus Christus auszusagen, so bietet sich als Ausweg nur das Festhalten an den logischen Bestimmungen ihrer Zuordnung an: Göttliches und Menschliches bleiben in der hypostatischen Union erhalten – ohne Vermischung, ohne Veränderung, ohne Teilung, ohne Trennung (vgl. DH 302). Allerdings wird auch diese Logik nicht selten als Ausdruck einer theologischen Verlegenheit kritisiert. Sie erscheint als

²⁴ J. Werbick, *Gott-menschlich*, 265.

²⁵ Vgl. hierzu B. Dahlke, *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (Paderborn 2017); J. Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer* (Ostfildern 2008), 451–467; H. M. Kuitert, *Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas* (Düsseldorf 2004). Eine Kurzfassung der einschlägigen Vorbehalte findet sich bei G. Kraus, *Jesus Christus – der Heilmittler. Lehrbuch zur Christologie* (Frankfurt 2005), 324–325.

²⁶ G. Wenz, *Chalcedon 451 – Wahrer Mensch und wahrer Gott, Una Sancta* 57 (2002) 24 (16–30).

²⁷ J. Wohlmut, *Chalcedonische Christologie und Metaphysik*, in: M. Knapp, Th. Kobusch (Hgg.), *Religion – Metaphysikkritik – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Berlin, New York 2001), 345 (333–354).

Ausdruck der Schwäche, sich über bestimmte Inhalte zu einigen, wobei diese Schwäche durch einen Formelkompromiss verdeckt wird²⁸. Diese Kritik geht bisweilen so weit, dass man die Formel von Chalcedon nicht nur für aporetisch hält, sondern auch meint, sie laufe auf einen kontradiktorischen Widerspruch hinaus, da sie ein Einschlussverhältnis zweier sich ausschließender Größen behauptet: „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 ... eine *contradictio in adiecto* zu sein.“²⁹

Vermutlich fasst S. Coakley repräsentativ zusammen, was in der Systematischen Theologie derzeit der Lehrformel Chalcedons (noch) an Bedeutung zugemessen wird: „It does not, ..., intend to provide a full systematic account of Christology, and even less a complete and precise meta-physics of Christ’s makeup. Rather, it sets a ‚boundary‘ on what can, and cannot, be said, by first ruling out three aberrant interpretations of Christ (Apollinarianism, Eutychianism, and extreme Nestorianism), second, providing an abstract rule of language (physis and hypostasis) for distinguishing duality and unity in Christ, and third, presenting a ‚riddle‘ of negatives by means of which a greater (though undefined) reality may be intimated. ... In this, rather particular sense, it is an ‚apophatic‘ document.“³⁰ Dieses Dokument setzt Grenzmarken, diesseits deren gesagt werden kann, was konsensfähig ist; es stellt eine Sprachregelung vor, wie man Einheit und Verschiedenheit in Jesus Christus denken kann, und seine negativen Bestimmungen leiten dazu an, unzulässige Deutungen „auszusieben“.

Coakleys Hinweis auf eine apophatische Lesart der Lehrformel könnte als resignative Konsequenz der anhaltenden Kritik an ihrer Struktur und ihrem Gehalt gelesen werden. Allerdings wird dabei das hermeneutische

²⁸ „Das Symbol von Chalkedon ist also so etwas wie ein Formelkompromiß aus Kompromißformeln, ein Kompromiß aus Kompromissen“, *K.-H. Ohlig*, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur* (München 1986), 273.

²⁹ *W. Pfäffer*, Plädoyer für eine „nachklassische“ Christologie, *FZPhTh* 39 (1992) 137 (130–154). Dass man aus logischen Verlegenheiten auch eine theologische Tugend machen kann, erwägt hingegen *G. M. Hoff*, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie* (Paderborn 1997), 236: „Die aporetische Interpretation der chalkedonensischen Christologie drückt in der Sprache und Logik Negativer Theologie das grundsätzliche christliche Glaubensgeheimnis aus. Sie ist nicht Flucht in das Mysterium, sondern zeigt es erst in seiner ganzen Deutlichkeit.“ Vgl. auch *ders.*, *Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie*, *ThPh* 70(1995) 355–372.

³⁰ *S. Coakley*, *What Does Chalcedon Solve and What Does It Not?*, in: *St. T. Davis u.a. (Hgg.), The Incarnation* (Oxford 2002), 161 (143–163).

Potential einer ‚theologia negativa‘ unterschätzt. Sie praktiziert die Kunst der Bestreitung, d. h. sie beschreibt, wie man nicht sprechen darf, um dem Gegenstand des Sprechens gerecht zu werden. Zugleich spricht sie dem Gegenstand etwas ab, das ihm bisher zugesprochen wurde. In der Folge sagt sie wenig von ihrem Gegenstand, aber dieses Wenige kommt ihm näher³¹. Wenn es – inspiriert von dieser Denkform – heute darum gehen soll, die Gegenwartsrelevanz des Konzilstextes zu demonstrieren, kann dies durchaus im Modus des partiellen Absprechens des in ihm Angesprochenen geschehen. Das Ergebnis dieser Bestreitung – so die Leitthese der folgenden Überlegungen – ist der Verzicht auf eine materiale Deutung durch das Weglassen der Begriffe „Physis“ und „Hypostasis“ und die Konzentration auf die Logik der adverbialen Bestimmungen: unvermischt/inconfuse, unverändert/immutabiliter, ungeteilt/indivise, ungetrennt/inseparabiliter.

Dieses Verfahren ist bei der 1. Wiener Konsultation zwischen Orientalisch-orthodoxen Kirchen und Römisch-Katholischer Kirche (1971) praktiziert worden: „Wir glauben, dass unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist; vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist eins mit der Gottheit, ohne Vermischung, ohne Vermengung, ohne Teilung, ohne Trennung.“³² Im Rückgriff auf christologische Wendungen, die in beiden Kirchen nicht umstritten sind und von beiden Kirchen(leitungen) nicht bestritten werden, hat man versucht, das auszusagen, was nach gemeinsamer Überzeugung von Jesus Christus zu bekennen ist – ohne Rekurs auf die klassische Terminologie der „Zwei-Naturen-Lehre“. Offenkundig gehört hier die spezifische „adverbiale“ Logik des Dogmas nicht zu seinen strittigen Aspekten. Ausgerechnet jene Formulierungen, die man vielfach für aporetisch und widerspruchsanfällig erklärt oder als Formelkompromiss abgetan hat, bilden die Basis für die Formulierung eines Einverständnisses. Offensichtlich ist gerade die anspruchsvolle „Logik der Bestreitung“ kein Gegen-

³¹ Vgl. ausführlicher hierzu *H.-J. Höhn*, Die Kunst der Bestreitung. In postsäkularen Kontexten von Gott reden, in: M. Rose, M. Wermke (Hgg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften* (Leipzig 2016), 89–112. Zu den Chancen und Grenzen dieses Denkstils siehe ferner *E.-M. Faber*, Die Gratwanderung Negativer Theologie in heutigen Kontexten, in: M. Baschera u. a. (Hg.), *Das Unsagbare sagen* (Würzburg 2017), 21–42

³² Der Text findet sich in der Dokumentation der Tagung von R. Kirchschräger, A. Stirmann (Hgg.), *Chalzedon und die Folgen* (Innsbruck, Wien 1992), 272. Vgl. hierzu auch *Th. Hainthaler*, Hermeneutische Aspekte bei christologischen Erklärungen mit den Kirchen des Ostens, in: St. Ernst, G. Gäde (Hgg.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik* (FS P. Knauer) (Freiburg, Basel, Wien 2015), 146–171.

stand des Streites. Mehr noch: Sie kann sogar neu die Normativität der christologischen Lehrformel zur Geltung bringen, indem sie ein Anspruchsniveau christologischer Reflexionen markiert, das nicht mehr unterboten werden darf. Nicht die „Zwei-Naturen-Lehre“ gilt hierbei als normativ oder unaufgebbar, sondern die Grammatik der hierbei verwendeten Sprachzeichen, d. h. die adverbiale Logik des In-Beziehung-Setzens der Größen „Gottheit“ und „Menschheit“.³³

Gleichwohl stellen die mittels der „via negativa“ ermittelten Bestimmungen eine problemerzeugende Problemlösung dar. Anhand der vier adverbialen Negativbestimmungen lässt sich zwar angeben, wie man *in Wahrheit* Gottheit und Menschheit Jesu Christi einander zuordnen kann, ohne dabei ihre Verschiedenheit einzuebnen. Aber es bleibt offen, worauf diese Bestimmungen „realiter“ Bezug nehmen. Lässt man die Referenzbegriffe „Physis“ und „Hypostasis“ weg, bleiben die Referenzgrößen „Menschheit“ und „Gottheit“ übrig. Aber diese Größen bleiben unbestimmt bzw. führen zu der Frage, worauf sich die Begriffe „Menschheit“ und „Gottheit“ *in Wirklichkeit* beziehen. Wenn es um das gleichzeitige Menschsein und Gottsein Jesu Christi geht, tauchen alle ontologischen Fragen wieder auf, die man traditionell im Format einer Substanzmetaphysik zu klären versuchte. Die Verabschiedung dieses Reflexionsformates bringt keineswegs jene Fragen zum Verschwinden, auf die es problematische Antworten gegeben hat.

Die Konzentration auf die adverbiale Logik der Konzilsformel erspart somit nicht die Klärung der ontologischen Konnotationen der Begriffe „Menschheit“ und „Gottheit“. In ihr steckt vielmehr eine Anweisung, wie diese Bezüge widerspruchsfrei gedacht werden können.³⁴ Allerdings nötigt die Umsetzung dieser Anweisung zu einem Paradigmenwechsel. Im Format der klassischen Substanzmetaphysik ist sie nicht durchführbar, aber der Verzicht auf jegliche „metaphysische“ Reflexion ist ebenso wenig angebracht.³⁵

³³ Diese These ist inspiriert von P. Knauer, Die chalkedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, ThPh 60 (1985) 1–15.

³⁴ Vgl. A. Grillmeier, Gottes Gottheit und Menschheit, 273: „Auf die Frage: ‚Wer ist Christus?‘, gibt das Konzil uns keine Antwort, sondern eine Anweisung, wie wir zu denken und zu sprechen haben.“

³⁵ Vgl. hierzu die Problemanzeige von A. Grillmeier, Moderne Hermeneutik, 493: „Angewandt auf die Glaubenslehre fordert das hermeneutische Problem, daß die Theologie die Geschichtlichkeit der Offenbarung und der Glaubensverkündigung ganz ernst nimmt, ohne die ‚Wahrheit‘ relativierend zu verschleiern. Philosophie und Theologie werden damit über statisches Seinsdenken – nicht über die Seinsfrage überhaupt – ... hinausverwiesen.“

III. Wahrheit und Wirklichkeit:
„Ontological commitments“ der Christologie

Die christliche Theologie beansprucht, dass die Interpretamente der Christologie sich auf eine Wirklichkeit beziehen, die mehr ist als ein bloßes Gedankenkonstrukt. Sie erhebt den Anspruch, dass die ontologischen Bedeutungsvoraussetzungen dieser Interpretamente erfüllt sind.³⁶ Ob dieser Anspruch berechtigt ist, muss sie eigens aufzeigen (können). Wer einen solchen Versuch unternimmt und dabei die „ontological commitments“³⁷ dieses Anspruchs ausweisen will, wird jedoch unversehens mit einer Problemverschärfung konfrontiert, die ein zentrales Thema der Christologie betrifft: Versucht man, im Rahmen der klassischen Substanzmetaphysik die ontologischen Bedeutungsvoraussetzungen der Rede von einer Selbstoffenbarung bzw. Selbstmitteilung Gottes zu klären, führt dieser Versuch in eine Aporie.

Die Rede von einer (Selbst)Offenbarung Gottes löst nämlich ein Widerspruchproblem aus, wenn man von der christlichen Theologie darüber belehrt wird, wer es in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden. Dafür in Betracht kommt nur eine Größe, die „wirklich und wesenhaft von der Welt verschieden“ (Vaticanum I/DH 3001) ist. Diese Verschiedenheit impliziert Alterität und Transzendenz – und zwar ontologisch wie epistemologisch. Von Gott kann und muss demnach auch gesagt werden: Er ist „über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (ebd.). Als solcher ist er zwar „Schöpfer des Himmels und der Erde“, aber weltimmanent nicht antreffbar, d. h. weder ein Teil weltlicher Wirklichkeit, noch die Summe aller ihrer Teile. Wenn er nichts davon ist, dann ist er transzendent gegenüber allem, was ist. Für das Verhältnis der Welt zu Gott, der von ihr unüberbietbar verschieden ist, steht die Kategorie „Geschöpflichkeit der Welt“. Demnach ist die Welt in ihrem Dasein unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie zugleich radikal verschieden ist. Von Gott als Schöpfer der Welt kann wiederum ausgesagt werden: Gott ist der, ohne den nichts (d. h. kein „jemand“ und kein „etwas“) wäre. Er selbst ist (als Schöpfer) aber weder „jemand“ noch „etwas“ oder „nichts“. Vielmehr konstituiert er den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden – sei dies ein „etwas“ oder ein „jemand“.

³⁶ Vgl. A. Grillmeier, Vorwort, in: *ders.*, Mit ihm und in ihm, 5: „Wird die Christologie der Väter und der Konzile als zeit- und kulturgebundene ‚Ontologie‘ qualifiziert und nur noch als überholter Ausdruck der Bedeutsamkeit Jesu gewertet, lohnt sich ein größerer Aufwand ihrer Erforschung nicht mehr.“

³⁷ Zu Begriff und Sache siehe P. Valore, *Fundamentals of Ontological Commitment* (Berlin 2016).

Diese Bestimmungen des Gottesbegriffs und des Welt/Gott-Verhältnisses bilden sogleich den Haupteinwand gegen ein Offenbarungsverständnis, das eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Erfahrungswelt des Menschen behauptet: Wenn Gott weder „jemand“, noch „etwas“ oder „nichts“ ist, wie soll er sich in einem Kontext offenbaren, der nichts vorkommen lässt, das nicht ein „jemand“ oder ein „etwas“ ist? Wie lässt sich die Weltimmanenz eines Offenbarungsgeschehens mit der Welttranszendenz des sich darin offenbarenden Gottes vereinbaren, wenn doch seine Göttlichkeit unablässig ist von seiner Alterität gegenüber der Welt? Wie kann es eine „Selbstoffenbarung“ Gottes geben als Begegnung des endlichen und bedingten Menschen mit dem unbedingten Gott im Horizont der endlichen und bedingten Welt? Wie kann dies geschehen, ohne dass unter den Bedingungen des Endlichen die Wirklichkeit Gottes gemindert oder verändert wird oder dass von einer „Vermischung“ des Göttlichen und Menschlichen gesprochen wird?³⁸

Eine konsistente und stringente Lösung dieser Aufgabe verlangt den Wechsel einer ontologischen Referenztheorie, welche hierfür die notwendigen begrifflichen und methodischen Mittel zur Verfügung stellt. Dies impliziert die Verabschiedung einer Substanzmetaphysik. Statt ihrer wird die Orientierung an den Optionen einer Relationalen Ontologie vorgeschlagen³⁹. Eine relational-ontologische Sichtweise legen bereits die theologischen Kategorien „Schöpfung“ und „Geschöpflichkeit“ nahe: Wesen und Wirklichkeit der Welt (als Schöpfung) bestehen darin, dass die Welt ganz und gar verwiesen ist auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Ihr Bezogensein-auf-Gott ist für sie daseinsbegründend; ihr Verschiedensein-von-Gott stellt eine identitäts- und freiheitsbegründende Relation dar. Ebenso bereitet es der Theologie keine Probleme, eine relationale Neujustierung des Gottesbegriffs vorzunehmen. Angelegt ist diese Möglichkeit in der neutestamentlichen Grundaussage „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16)⁴⁰, d. h. er ist in sich und für sich eine Wirklichkeit, deren Wesen darin besteht, das Geschehen einer Beziehung im Modus unbedingter Zuwendung zu sein. Was das Göttliche dieses Beziehungsgeschehens ausmacht, ist seine Unbedingtheit,

³⁸ Zwar besteht in der zeitgenössischen Christologie durchaus ein Bewusstsein dieser Problematik, jedoch fehlt weithin die Bereitschaft, nach einem ontologischen „Setting“ zu fragen, in dem diese Schwierigkeiten gar nicht erst auftreten. Vgl. exemplarisch *B. Nitsche, Christologie* (Paderborn 2012), 97–116.

³⁹ Vgl. hierzu ausführlich *H.-J. Höhn, „Deus semper maior“*. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, *ThPh* 92 (2017) 481–508; *ders., Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentaltheologie (Würzburg 2011), 109–149.

⁴⁰ Vgl. *Th. Söding, „Gott ist Liebe“*. 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: *ders. (Hg.), Der lebendige Gott* (Münster 1996), 306–357.

Unüberbietbarkeit und Unteilbarkeit: Unbedingt ist die Beziehungsrealität des Zugewandtseins, wenn sie ursprungslos ist, d. h. wenn ihr nichts vorausgeht, das ihr vor- oder übergeordnet ist. Unüberbietbar ist sie, wenn sie an nichts Geschaffenem Maß nimmt, und unteilbar ist sie, wenn Vollzug und Gehalt der Zuwendung koinzidieren. Darum kann ein relationaler Monotheismus auch als trinitarischer Monotheismus ausgelegt werden. Der eine Gott „ist“ ineins das ursprungslose „Woher“, das ungeschaffene „Woraufhin“, das unüberbietbare und ungeteilte „Was“ (Medium) unbedingter Zuwendung.

Eine solche semantische Präzisierung des christlichen Gottesbegriffs ist erkenntnistheoretisch aber nur dann belangvoll, wenn sie zugleich die Ermöglichungsbedingungen eines Offenbarungsgeschehens und seiner Wahrnehmung zu identifizieren hilft. Soll vor diesem Hintergrund angegeben werden, unter welchen Bedingungen es möglich ist, eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu denken, lautet die Antwort: Gegenstand und Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes kann nur die *Vergegenwärtigung* der Realität *einer Beziehung* (unbedingter Zuwendung) sein. Folglich kann auch die Verlaufsform dieser Offenbarung nur die *Übersetzung einer Relation* (unbedingter Zuwendung) *in Entsprechungsrelationen* sein. „Selbstoffenbarung“ Gottes meint *nicht*, dass ein „wer“, „jemand“ oder „etwas“ dem Menschen zugänglich, erschlossen oder mitgeteilt wird. Es handelt sich hier auch nicht um die Proklamation von göttlichen Willensbekundungen. Vielmehr geht es um die Vergegenwärtigung jener Relation, die Gottes Selbstsein ausmacht. Erst wenn im Verhältnis Gottes zur Welt sein Selbstverhältnis offenbar wird, kann dieses Geschehen auch „Selbstvergegenwärtigung Gottes“ genannt werden.

Wenn eine Selbsterschließung Gottes in der Welt als Übersetzung seines Selbstverhältnisses in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse gedacht werden soll, impliziert dies nicht die mythologische Vorstellung, dass in dieser Übersetzung etwas „Göttliches“ neu in die Welt kommt. Es wird vielmehr erschlossen, was seit Beginn der Welt schon gilt: Gott ist ihr von Anfang an unbedingt zugewandt. Als ihr Schöpfer konstituiert Gott den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden. Dieser Unterschied ist existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiv und für das Geschaffene die Ermöglichung eines wohlthuenden Unterschiedenseins vom eigenen Nichtsein. Welt und Mensch sind hineingeschaffen in Gottes Verhältnis zum Verhältnis von Sein und Nichts. Durch die Offenbarung von Gottes Welt- und Menschenverhältnis als einem Verhältnis der Konstitution von Existenz, Freiheit und Identität kommt daher materialiter nichts in die Welt, was ihre Geschöpflichkeit überbietet. Vielmehr wird die Sinnqualität

dieser Geschöpflichkeit aufgedeckt, die an ihr selbst nicht ablesbar ist: Die Welt ist das geschöpfliche Gegenüber Gottes, dem er unbedingt, d. h. „ohne Wenn und Aber“ Existenz, Identität und Freiheit zuspricht.

Gleichwohl kann in diesem Kontext von einer *Selbstvergegenwärtigung* Gottes gesprochen werden. Wenn gilt, dass Gott Liebe ist und deren Relationalität darin besteht, ineins das ursprungslose „Woher“, das ungeschaffene „Woraufhin“ sowie das unüberbietbare, ungeteilte „Was“ unbedingter Zuwendung zu sein, dann geht bei der Übersetzung dieser Realität in Entsprechungsverhältnisse materialiter nichts verloren (wie dies z. B. der Fall ist, wenn ein dreidimensionales Objekt auf eine zweidimensionale Fläche projiziert wird). Ist bereits das Weltverhältnis Gottes (→ Schöpfung als existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutive Unterscheidung von Sein und Nichts, die das Geschaffene als Adressat der unbedingten Zuwendung Gottes konstituiert) Ausdruck seines Selbstverhältnisses, so gilt dies unvermindert für die Offenbarung dieses Weltverhältnisses. Wie sich das Selbstverhältnis Gottes in sein Weltverhältnis übersetzt, so findet dieses Verhältnis Gottes *zur* Welt seine Entsprechung *in* der Welt in seiner Übersetzung in die Lebensverhältnisse des Menschen (→ Offenbarung als Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in innerweltliche existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutive Lebensverhältnisse)⁴¹. Diese Übersetzung ereignet sich in den Vollzügen (Relationen) unbedingter personaler Zuwendung und ist für das Christentum unablösbar verbunden mit dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth. Gottes Weltzugewandtheit wird in und mit seiner Person offenbar in der Übersetzung dieser Weltzugewandtheit in Entsprechungsverhältnisse der Menschenzugewandtheit⁴².

⁴¹ Für die Veranschaulichung dieses Sachverhaltes bietet sich folgende Analogie an: Man kann das unsichtbare Wesen einer Parabel sowohl als Graph als auch in einer Formel ($y = x^2$) ausdrücken. In beiden Fällen ist die Parabel ihrer Formel nicht „ähnlich“, sondern entspricht ihr – und zwar als durchgezogene Linie nicht weniger als in jedem einzelnen ihrer (unendlichen) Punkte. Formel und Graph liegen nicht in einer Dimension, fungieren auch nicht als Abbild eines Urbildes, sondern sind jeweils verschiedene und doch ebenbürtige Übersetzungen dessen, was eine Parabel definiert. Sie sind je für sich und zugleich im Verhältnis zueinander Versichtbarung des „Unsichtbaren“. Die Realität des Verhältnisses von x und y wird graphisch in „vermittelter Unmittelbarkeit“ offenbar, indem das funktionale Verhältnis von x und y in eine andere Dimension übersetzt wird und darin eine wahrnehmbare Entsprechung zum nicht wahrnehmbaren (funktionalen) Verhältnis von x und y findet. Materialiter geht bei der Übersetzung von der funktionalen zur graphischen Darstellung nichts verloren.

⁴² An dieser Stelle kann nur eine sehr gedrängte und kompakte Skizze christlicher Offenbarungstheologie und Christologie präsentiert werden. Zu den notwendigen Differenzierungen und Begründungen siehe *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 192–278.

Würde die Wirklichkeit Gottes substanzhaft gedacht bzw. seine Unbedingtheit und Unendlichkeit an eine unbedingte und unendliche Substanz geheftet, bliebe undenkbar, wie Gott sich als Gott, d. h. in seiner Unbedingtheit und Unendlichkeit, im Bedingten und Endlichen offenbaren kann. Wenn dagegen die Wirklichkeit Gottes relational und nicht substanzhaft zu verstehen ist, dann kann eine Offenbarung dieser Relationalität als Übersetzung in Entsprechungsverhältnisse gedacht werden. In diesen Entsprechungsverhältnissen geht auf: Gott verhält sich so zur Welt, wie er sich zu sich selbst verhält. Gottes Selbst- und Weltverhältnis geht aber weder im Endlichen und Bedingten auf, wenn es innerweltlich vergegenwärtigt wird, noch ändert sich etwas am ontologischen Status des Endlichen und Bedingten, wenn es Ort der Offenbarung von Gottes Selbst- und Weltverhältnis in innerweltlichen Entsprechungsverhältnissen wird.

In der Sichtweise einer „Verhältnisontologie“ lassen sich somit sämtliche Widerspruchsprobleme vermeiden, die mit einer substanzmetaphysisch formatierten Offenbarungstheologie und Christologie verbunden sind. Sie ist zudem kompatibel mit den „via negationis“ gewonnenen Zuordnungen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, wenn es gilt, die Struktur des Offenbarungsereignisses als „Übersetzungsgeschehen“ zu bestimmen. Auch für die Deutung der Beziehung zwischen Ursprungs- und Entsprechungsverhältnissen kann man die adverbiale Logik der christologischen Formel des Konzils von Chalcedon heranziehen: In einem Entsprechungsverhältnis bleiben jene Wirklichkeiten, die einander entsprechen, voneinander unterscheidbar („unvermischt“), aufeinander beziehbar („ungetrennt“), in ihrer Beziehung zueinander für sich bestehen und identifizierbar („unverändert“) und in ihrer Verschiedenheit voneinander zugleich aufeinander verwiesen („ungeteilt“).

In einer relationalen Sichtweise bedeutet die innerweltliche Vergegenwärtigung von Gottes Zuwendung zur Welt keine Minderung oder Veränderung seines Selbstverhältnisses unbedingter Zuwendung. Außerdem wird weder dem Weltverhältnis Gottes noch dem Gottesverhältnis der Welt „etwas“ (materialiter) hinzugefügt. Vielmehr wird offenbar, was immer schon wahr und wirklich ist, bzw. wie Gott in Wahrheit und in Wirklichkeit immer schon zur Welt steht und dass die Welt, seitdem es sie gibt, das Gegenüber seiner unbedingten Zuwendung ist. Ihr Selbstsein ist „untrennbar“ verbunden mit dieser Relation, die in und mit dem Christusereignis nicht überboten, sondern offenbar wird. Im Christusereignis wird seinerseits nichts am Weltverhältnis Gottes „verändert“, sondern „ungemindert“ und „ungeteilt“ vergegenwärtigt, was Gottes Verhältnis zur Welt auszeichnet.

In ontologischer Hinsicht wird hier also benannt, was für die Welt existiert.

tenz- und identitätskonstitutiv ist. Was konstitutiv ist, stellt den Normalfall dar, d. h. nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Unter dieser Rücksicht muss man auch für Jesus Christus als Gestalt und Ereignis von Gottes Selbstvergegenwärtigung in der Welt nicht einen ontologischen Ausnahmestatbestand reklamieren. An seiner Person wird nicht eine Ausnahme offenbar, vielmehr offenbart er, was für jeden Menschen die Regel ist: Adressat einer unbedingten Zuwendung Gottes zu sein. Dieser Umstand relativiert keineswegs die Besonderheit Jesu Christi. Von ihm kann in Anlehnung an die Lehrformel von Chalcedon gesagt werden: Der Mensch Jesus ist unüberbietbar auf Gott bezogen, von dem er in seinem Menschsein radikal verschieden ist. In und mit seinem Verschiedensein ist er hineingenommen in das Selbstverhältnis Gottes, d. h. in ein Verhältnis unbedingter Zuwendung. In seiner Verschiedenheit von Gott ist Jesus zugleich Adressat und Übersetzer einer Beziehung Gottes zum Menschen. Jesus Christus entspricht in seinem Dasein sowohl dem geschöpflichen Verschiedensein von Gott – unter dieser Rücksicht ist er „wahrhaft Mensch“ – als auch der Beziehung Gottes zum Menschen – unter dieser Rücksicht ist er „wesensgleich“ der Wirklichkeit Gottes. Anders formuliert: An der Person Jesu sind menschliches (geschöpfliches) Bezogensein auf Gott und Gottes Beziehung zum Menschen als voneinander unterscheidbar („unvermischt“) und aufeinander bezogen („ungetrennt“) aussagbar. In ihrer Beziehung zueinander bleiben beide Relationen für sich bestehen und unterscheidbar („unverändert“). Zugleich verweisen sie in ihrer Verschiedenheit voneinander auf ihre Beziehung zueinander („ungeteilt“). Wahrhaft „menschlich“ ist Jesu unüberbittbares Bezogensein auf Gott in geschöpflicher Verschiedenheit von Gott. Wahrhaft „göttlich“ ist Jesu Einbezogensein in ein unüberbittbares Verhältnis unbedingter Zuwendung Gottes zum Menschen. Dieses Einbezogensein ist für den Menschen Jesus nicht *daseinskonsekutiv*, so dass es „adoptianistisch“ (miss)verstanden werden könnte. Vielmehr ist es für ihn *daseinskonstitutiv*, so dass auch „gnostische“ Deutungen verfehlt sind. Beide Fehldeutungen treten auch in modernen Jesusdeutungen immer wieder auf⁴³. Aber sie machen es sich zu leicht bei dem Versuch, das Verständnis von Person und Botschaft Jesu zu erleichtern. Sie blenden aus, was der Grund ihrer bleibenden Bedeutsamkeit ist.

⁴³ Vgl. B. Nitsche, Christologie, 24–27.