

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published 2014 by De Gruyter in
MATERIALDIENST DES KONFESSIONSKUNDLICHEN INSTITUTS BENSHEIM

It is deposited under the terms of the Creative Commons Attribution-Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. If you wish to use this manuscript for commercial purposes, please contact rights@degruyter.com.”

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter 2014 in der Zeitschrift
MATERIALDIENST DES KONFESSIONSKUNDLICHEN INSTITUTS BENSHEIM
veröffentlichten Artikels

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-Non-Commercial (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com.“

Ihr IxTheo-Team

Das christologische Dogma?

Die bleibende Ökumenevergessenheit in der Diskussion um Chalcedon

Das christologische Dogma von Chalcedon in der Diskussion

„Eine Person in zwei Naturen“ oder „wahrer Mensch und wahrer Gott“ sind Kurzformeln des Glaubens, die sich als Umschreibung des zentralen christologischen Dogmas, der sog. „Zwei-Naturen-Lehre“ eingebürgert haben, wie sie auf dem Konzil von Chalcedon bereits 451 formuliert wurde. Ausführlicher hieß es dort:

„ein und derselbe Christus, [...] in zwei Naturen, unvermischt und unverändert, ungeteilt und ungetrennt, [...] in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase, nicht durch Teilung oder Trennung in zwei Personen, sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn, Gott, Logos, Herr, Jesus Christus“¹.

Auch wenn diese Formel von Anfang an umstritten war und bis heute immer wieder ist, steht das chalcedonische Dogma im allgemeinen theologischen Bewusstsein für den Kernbestand dessen, worauf man sich als gemeinsame Grundlage berufen kann. Auch wenn bereits im 5. Jahrhundert Kirchen in Syrien und Ägypten ebenso wie im persischen Raum das Chalcedonense aus theologischen, politischen oder Frömmigkeitsgründen nicht mit übernahmen: Katholische, reformatorische und orthodoxe Kirchen verstehen Chalcedon als „ökumenisches“, d.h. allgemein verbindliches Konzil und entwerfen bis heute ihre Theologien danach. Ebenso kontinuierlich wie die Geltung der Zwei-Naturen-Lehre ist aber auch die Wahrnehmung ihrer Krisenhaftigkeit geblieben: Dogmenkritik und Historisierung, Interesse am Leben Jesu und Skepsis gegenüber metaphysischen Gottesbildern, philosophische Begriffsproblematisierungen ebenso wie politische Anfragen führen die Problematik, Unverständlichkeit oder Ambivalenz der Zwei-Naturen-Lehre für den modernen Menschen vor Augen.

Im Folgenden will ich einige neuere Anfragen an das Dogma darstellen, wie sie durch eine Theologie nach Auschwitz, feministische Theorie, Befreiungstheologie oder postmoderne

¹ Josef Wohlmuth (Hg.): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn u.a. 1998, 86:31-44.

Theologien hervorgebracht werden. Dabei will ich aufzeigen, dass selbst diese stark an politischen Gerechtigkeitsfragen orientierten Kritiken sich zur Legitimierung der eigenen Anliegen selbst auf den Boden des Chalcedonense stellen. Kritik am Dogma und Rehabilitierung des Dogmas gehen durch die Notwendigkeit der Selbstlegitimierung in der theologischen Diskussion Hand in Hand. Gerade auch an den „Rändern“ des akademischen Diskurses zeigt sich eine gewisse „Chalcedon-Orthodoxie“ als Prüfstein für christliche Lehre überhaupt. Nicht ganz überraschend werden dadurch diejenigen christlichen Traditionen unhörbar, die auch in ihren jeweiligen Kontexten vielfach bedroht und bedrückt sind.

„Vere Judaeus“? Anfragen durch die Theologie nach Auschwitz

Die Theologie nach Auschwitz stellte nicht nur die Frage nach der Gegenwart Gottes im Leiden („Wo war Gott in Auschwitz?“), die sie oft explizit christologisch, insbesondere kreuzestheologisch formulierte: Gott bleibt dem Leiden gegenüber nicht unberührt, sondern in Christus leidet er mit am – sinnlosen, aber der menschlichen Freiheit geschuldeten – Leid der Welt. Vor allem wurde auch die Möglichkeit in Frage gestellt, „nach Auschwitz“ überhaupt noch Theologie zu treiben. So wurde die wissenschaftliche Abstraktion der Theologie kritisiert und ein neues Bewusstsein der eigenen Kontextverhaftetheit gefordert: „Mit Auschwitz ist das Zeitalter der subjekt- und situationslosen theologischen Systeme endgültig abgelaufen!“² Explizit wurde nun die christliche Theologie als Komplizin und Mittäterin erkannt. Nicht nur sei die chalcedonische Christologie schon immer politisch durchgesetzt und so mit der Macht verbündet gewesen. Auch inhaltlich sei der mit der Christologie verbundene Überlegenheits- und Exklusivitätsanspruch stets „die linke Hand des Antijudaismus“ gewesen.³ Mit ihrer

² Johann Baptist Metz: *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Forum politische Theologie 1, München/Mainz 1980, 35.

³ Friedrich-Wilhelm Marquardt: Ein freudiges Ja zu den Thesen von Tiemo Rainer Peters, in: Manemann und Metz (Hgg.): *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien* 12, Münster u.a. ²2001, 86.

philosophisch-spekulativen Terminologie sei die Zwei-Naturen-Lehre geradezu der Sündenfall des Christentums, mit dem sich die Christologie von ihren „hebräisch-alttestamentlichen Wurzeln“ entfernt und sie aus ihrem Bekenntnis gelöscht habe.⁴ Von der historischen Partikularität Jesu, der eben nicht abstrakte „menschliche Natur“, sondern gerade der Jude Jesus gewesen sei, werde hierbei gefährlich abstrahiert. Der Wortlaut des Chalcedonense muss kritisch präzisiert werden: „Der vere homo ist: vere Judaeus“⁵.

Die Kritik an Chalcedon schlägt hier in positive Rezeption um. In dieser Interpretation könne man gerade mit dem Chalcedonense und seiner Betonung der wahren Menschheit Jesu die Kontinuität des Christentums zu seinem jüdischen Ursprung wahren. Die Formel ist nach Tiemo Rainer Peters der aus dem „jüdischen Denken“ hervorgegangene Versuch, den Gott Israels zu verstehen.⁶ Nur „paradoxal“ halte sie fest, was hier geschieht, während sowohl Einheits- als auch Trennungschristologie – also die in Chalcedon ausgeschlossenen Alternativen – explizit als „anti-jüdische Häresie“ deklariert werden. Die für das Judentum zentrale Unverfügbarkeit Gottes sei gerade der „Raum, den Jesus öffnet und nicht füllt oder durch seine eigene Gegenwart ersetzt.“⁷ Das jüdische Denken mit seiner Betonung der Nähe Gottes zu den Menschen und seiner gleichzeitigen Absolutheit und Unverfügbarkeit wird so in der Umkehrung geradezu zum

⁴ Hans-Joachim Kraus: Eine Christologie des Heiligen Geistes, in: Bertold Klappert (Hg.): Jesusbekenntnis und Christusbefolgung, München 1992, 45. Vgl. auch Jürgen Moltmann: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, Systematische Beiträge zur Theologie 3, München 1989, 67-73 sowie Friedrich-Wilhelm Marquardt: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. II, München 1991, 36.

⁵ Friedrich-Wilhelm Marquardt: Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 15, München 1983, 197.

⁶ Tiemo Rainer Peters: Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Manemann und Metz, 2001, 3. Der folgende Absatz bezieht sich auf ebd., 3f.

⁷ Jacques Pohier: Wenn ich Gott sage, Olten/Freiburg i.Br. 1980, 91.

„anonymen Chalcedonismus“ erklärt.

Damit wird zugleich nahegelegt, der Holocaust und alle Gewalt, für die er steht, sei nicht der Christologie geschuldet, sondern gerade dem Abweichen von ihr. Die logische Folgerung ist: Würde die Christologie ihre postulierte Abhängigkeit vom Judentum „in Rechnung stellen“, wie Peters es fordert, so sei kein christlich-jüdischer Antagonismus vorstellbar. Was als Kritik des angeblich griechischen Denkens von Chalcedon begann, endet damit, gerade mit Chalcedon den Anschluss ans Judentum herzustellen und die Theologie vom Vorwurf des Antisemitismus reinzuwaschen. Die Berufung auf das Chalcedonense dient damit der eigenen theologischen Rehabilitierung.

„Wahrer Gott und wahre Frau“? Anfragen feministischer Theologien

In der feministischen Theologie ist Chalcedon definitiv das am häufigsten zitierte und am häufigsten abgelehnte kirchliche Dogma, meist nicht in expliziter Auseinandersetzung mit seinen Begriffen und Inhalten, sondern als Metonym für metaphysische, imperiale und patriarchale Gewalt: Es gilt als „diejenige christliche Lehre, die am meisten zur Unterdrückung von Frauen beigetragen hat.“⁸

Die Kritik entzündet sich zunächst an der Privilegierung des spezifisch männlichen Subjekts als Ort der Inkarnation: „Der Gedanke einer einmaligen Menschwerdung Gottes in Gestalt eines Mannes ist sexistisch und öffnet der Unterdrückung Tür und Tor.“⁹ Zu Recht wird auf die römisch-katholische Begründung für ausschließlich männliches Priesteramt verwiesen, in der eine Ähnlichkeit zwischen Christus und dem das Sakrament vollziehenden Priester gefordert wird, die dezidiert in der geschlechtlichen Identität begründet wird.¹⁰ Wenn Christi

⁸ Doris Strahm: Jesus Christus. Feministische Christologien, in: Elisabeth Gössmann (Hg.): Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 306.

⁹ Mary Daly: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1978, 98f.

¹⁰ Vgl. u.a. Deutsche Bischofskonferenz: Inter Insigniores. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre unseres Heiligen Vaters Paul VI. zur Frage der Zulassung von Frauen zum

Menschlichkeit derart mit seiner Männlichkeit identifiziert werde, sei aber auch die Erlösung in Frage gestellt: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“ fragt Rosemary Radford Ruether.¹¹

Dazu kommt Kritik an der kaiserlich-imperialen („kyriarchalen“) Abhängigkeit¹² des Dogmas und seiner (von mit „Weiblichkeit“ konnotierter Leiblichkeit, Geschichtlichkeit, Beziehungshaftigkeit, Menschlichkeit) abstrahierenden Begriffssprache. Die politische Dimension von Chalcedon wird nicht einem äußerlichen Kontext zugerechnet, sondern ins Innere und Inhaltliche des Dogmas selbst zurückgeführt. So sei das Chalcedonense selbst Teil der „imperialen ‚Sinnggebungspolitik‘, die die kyriarchale Herrschaft und Ausbeutung legitimierte“¹³: Die Zwei-Naturen-Lehre ordne der göttlichen Seite die männliche Konnotation (Zeugung durch Gott-Vater), der menschlichen Seite die weibliche Konnotation zu (Geburt durch die jungfräuliche Mutter). Der Geschlechterdualismus werde hier im Zusammenhang der kaiserlichen Herrschaftsfestigung analog zum „Dualismus zwischen Kirche und Welt, Religion und Natur, Himmel und Erde“ begründet.¹⁴ Vielfach orientiert sich die feministische Theologie

Priestertum, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, Rom 1976; ders.: *Mulieris Dignitatem*. Apostolisches Schreiben über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86, Rom 1988.

¹¹ Rosemary Radford Ruether: Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?, in: *Sexismus und die Rede von Gott – Schritte zu einer anderen Theologie*, Göttingen 1985, 145–170. Vgl. kritisch dazu Doris Strahm: Kann ein männlicher Erlöser Frauen befreien?, in: Britta Hübener (Hg.): *Streitfall feministische Theologie*, Düsseldorf 1993, 48–62.

¹² Elisabeth Schüssler-Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 45ff; vgl. auch Doris Strahm: „Für wen haltet ihr mich?“ Einige historische und methodische Bemerkungen zu Grundfragen der Christologie, in: *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg u.a. ²1991, 25f.

¹³ Schüssler-Fiorenza 1997, 49.

¹⁴ Ebd.

darum statt am dogmatischen Christus am biblischen Jesus, den sie als für seine Zeit und seinen Kontext revolutionär-egalitären Frauenbefreier liest. Eine zweite – für intersektionale Effekte sensiblere – Generation feministischer TheologInnen hat allerdings bemerkt und bemängelt, dass die damit beabsichtigte Befreiung der Frau im christlichen Glauben mit zumindest latenten, zuweilen auch offen antijudaistischen Tendenzen einhergeht, da als Kontrast zum emanzipatorisch inszenierten Jesus das jüdische Patriarchat erhalten muss.¹⁵

Während eine Vielzahl feministischer Stimmen sich vollständig von der klassischen Christologie ab- und daraufhin entweder einer reinen Jesulogie zuwendet oder aber das Christentum als solches als unheilbar patriarchal hinter sich lässt, wird von anderen eine Ausweitung der Inkarnationstheologie im Sinne einer *incarnatio continua* formuliert, in deren Rahmen nicht das einzelne menschlich-männliche Subjekt Jesus von Nazareth einseitig privilegiert werden soll. Gott nehme auch weibliches Fleisch an und werde so „wahrer Gott und wahre Frau“.¹⁶ Zuweilen begegnet gar die Forderung nach einer „Vergöttlichung der Frau“.¹⁷ Andere Ansätze plädieren für die ergänzende Formulierung einer Sophia-Christologie,¹⁸ die dem traditionell männlich konnotierten *Logos* die Vorstellung von der Inkarnation der „weiblichen“ *Weisheit* entgegensetzt. Ganz abgesehen von den problematischen Selbstvergottungs-Tendenzen schleicht sich in diese die Männlichkeit Jesu hinterfragende, dabei aber de facto betonende Richtung des Feminismus eine eigene Tendenz zur Biologisierung und Naturalisierung geschlechtlicher Kategorien ein.

¹⁵ Vgl. z.B. Schüssler-Fiorenza 1997, 139-151, aber bereits Susannah Heschel: Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.): Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988, 54-103.

¹⁶ Julie Hopkins: Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996, 117 u.ö.

¹⁷ AaO, 109, 126.

¹⁸ So z.B. Lucia Scherzberg: Grundkurs feministische Theologie, Mainz 1995; Schüssler-Fiorenza 1997.

Gegen diese Falle wird auch aus den eigenen Reihen Kritik an der Konzentration feministischer Theologien auf die Männlichkeit Jesu geübt – und dafür gerade das Dogma von Chalcedon explizit als „argumentative Hilfe“¹⁹ in Anspruch genommen: „[W]enn zwischen menschlichem und göttlichem Wesen Jesu Christi unterschieden wird, dann gehört die männliche Geschlechtszugehörigkeit in den Bereich des menschlichen Wesens und hat keinerlei Bedeutung für die göttliche Natur Jesu und damit für die Vorstellung von Gott.“²⁰

Darum müsse man „theologische Kurzschlüsse [. . .] über die vermeintliche Männlichkeit Gottes“ gerade mit dem Dogma von Chalcedon abwehren und als „monophysitische Tendenzen beim Namen nennen“²¹. So wird über alle Kritik hinaus die Formel von Chalcedon als Argumentationsschema rehabilitiert. Sie dient geradezu als Schutzinstanz gegen die Ontologisierung der Männlichkeit Gottes, aber auch zur Disqualifizierung theologischer Gegner als Nicht-Chalcedonier: als Monophysiten.

„Dieser Gott und dieser Mensch“? Anfragen aus der Befreiungstheologie

Aus befreiungstheologischer Perspektive wurde Chalcedon wiederholt massiv kritisiert, weil es vom biblischen Jesus und dessen konkreter Option für die Armen und Unterdrückten abstrahiere. Prominent prangert Jon Sobrino an, durch die „Universalisierung einer konkreten Inkulturation“ der Evangeliums in der Zwei-Naturen-Lehre würden paradoxerweise heute „nachfolgende Inkulturationen behindert“.²² Das „grundlegende Defizit der Formel, die Wurzel aller anderen Unfertigkeiten“ liege aber „im Naturbegriff, der die Geschichte aus dem Realitätsbegriff ausschließt und die Geschichtlichkeit aus dem Menschenverständnis“ (452). Vom Naturbegriff

¹⁹ Scherzberg 1995, 171.

²⁰ Ebd.

²¹ AaO., 171f.

²² Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008, 381. Zitate aus diesem Titel werden im Folgenden durch Seitenzahlen im fortlaufenden Text nachgewiesen.

her ergeben sich als Folgeprobleme „fehlende Konkretisierung, fehlende Historizität, fehlende Zusammenhänge“ (452). Weder könne die Formel erklären, „warum sich diese hypostatische Union zwischen diesem Gott und diesem Menschen ereignet“ (455), noch bringe sie „die Geschichte des Sohnes, die den Weg zu seinen Brüdern zeigt“ (461) zur Geltung, noch berücksichtige sie die konstitutive Beziehung Jesu zum Vater und zum Reich in der „Hingabe [. . . und] Dynamik des Selbstseins“ Jesu (462).

In einem zweiten Schritt aber versteht auch Sobrino die Formel in einer „formalen“ bzw. „epistemologischen“ Lektüre als hermeneutischen Schlüssel für „die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeitsstruktur“ im Ganzen (439). Wenn man mit Rahner daran festhalte, dass Chalcedon „Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel“²³ sei, könne man sie neu gewinnen. Nur wer Chalcedon vergesse, könne dann Geschichte gegen Offenbarung ausspielen. Stattdessen solle die Geschichte Jesu „auf ‚chalkedonische Weise‘ gelesen werden“ (480). „An Chalkedon festhalten“ bedeute also nicht nur, an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus festzuhalten, sondern ebenso an seiner im Zentrum der jesuanischen Botschaft stehenden konstitutiven Beziehung zum Reich Gottes. Dieses dürfe weder personalisiert auf Christus verkürzt, noch institutionell mit der Kirche identifiziert, noch enthistorisierend ins Jenseits verlagert werden (497f). Gerade mit Chalcedon müsse darum der „theo-logale Status der Armen“ als den „von Gott Bevorzugten“ eingefordert werden (499ff). Chalcedon wird so zum legitimierenden Argument des klassischen Ansatzes der Befreiungstheologie und behält seine Geltung, insofern es diesen bestätigt: Damit wird seine Aussage beibehalten, die Autoritäten aber umgekehrt.²⁴ Sobrinos Umgang mit dem Dogma von

²³ Karl Rahner: Chalkedon – Ende oder Anfang?, in: Alois Grillmeier und Heinrich Bacht (Hgg.): Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart Bd. 3, 1954, 3.

²⁴ Diese Autoritätsverschiebung erkannte auch die Glaubenskongregation. Ihre Kritik an Sobrino – die die Kritik Sobrinos am kirchlichen Glauben korrekt reflektiert – entzündet sich nicht so sehr an inhaltlichen Um- oder „Fehl“-Deutungen der Formel, sondern an der Struktur der Argumentation, der bezeichnenderweise zu den „methodologischen Voraussetzungen“ gezählten Ersetzung des „grundlegende[n] theologische[n] Ort[es]“ der Theologie durch die „Kirche der Armen“, wo nach römischem Verständnis der „apostolische Glaube, der durch die Kirche an alle Generationen weitergegeben wird“, stehen sollte (Kongregation für die Glaubenslehre:

Chalcedon weist drei unterscheidbare, aber strategisch verschränkte Aspekte auf: Einerseits kritisiert er es sowohl auf begrifflicher als auch auf historischer Ebene; andererseits sucht er seine eigene Theologie durch Anschluss an dasselbe Dogma zu legitimieren und drittens durchbricht er dessen so wiederhergestellte Autorität durch den von ihm eingeforderten Wechsel zur Perspektive der Opfer, die er (statt der Grammatik von Chalcedon) als das eigentlich „Meta-Paradigmatische“ der Christologie postuliert (33).

„Exorcizing the Demon of Closure“? Lob der Grammatik jenseits der Anfragen

In all diesen kritischen Entwürfen zeigt sich auch eine nach-kritische Würdigung der *Grammatik* von Chalcedon: Die Kritik „stellt weder das Perspektivschema [der Zwei-Naturen-Lehre] überhaupt noch das christologische Denken insgesamt in Frage“²⁵. So wird heute auch im akademischen Mainstream nicht nur von traditionellen Dogmatikern, sondern auch von postmodern informierten Denkern gern hervorgehoben, dass gerade in ihren Aporien die Genialität der Formel liege. So trage die rein negativ-paradoxe Formulierung des „*Dass*“ der Einheit ohne eine Definition des „*Wie*“ dem bleibenden Mysterium der Menschwerdung Gottes Rechnung.²⁶ In einer anti-metaphysischen Geste stelle sie jedes geschlossene Denken radikal in Frage.²⁷ So sei Chalcedon selbst die Entscheidung der Kirche für eine Verunmöglichung dessen,

Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino S.J.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* [Madrid, 1991] und *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* [San Salvador, 1999], Rom 2006, 2).

²⁵ Ingolf Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 146.

²⁶ In diesem Sinne spricht Ohlig im Anschluss an Bultmann von einer „Entmythologisierung“ mit mythosimmanenten Mitteln“ (Karl-Heinz Ohlig: *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 290).

²⁷ Vgl. Walter Kasper: *Jesus der Christus, Gesammelte Schriften 3*, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 47.

was landläufig unter „Dogma“ verstanden wird: der unkritischen Übernahme vorgegebener Sätze. Das Chalcedonense gebe eine „hermeneutische Metaregel“ an die Hand und leite zur ständigen Selbstüberprüfung an.²⁸ Das hieße aber: „Das Dogma als solches will gar keine inhaltliche Lösung der christologischen Frage sein, sondern will sie im Gegenteil offenhalten“²⁹. Eine sich an der paradoxalen Form orientierende „Chalcedonian reason“ plädiere für eine gewissermaßen anti-dogmatische Unabgeschlossenheit theologischen Denkens und verhindere gerade die durch argumentative Schließung erzeugte Gewaltsamkeit. Sie treibe den „demon of closure“ aus dem christlichen Denken aus.³⁰ Chalcedon kann darum unter Reduktion auf das „*Dass*“ seiner Paradoxalität – das inhaltliche „*Was*“ des Paradoxes entschwindet mitunter völlig aus der Betrachtung – gar zur Grundfigur für Toleranz und Respekt enthistorisiert und als theologische Universalgrammatik inauguriert werden.

Blinde Flecken der Einheit – Die Ökumenevergessenheit der christologischen Diskussion

Wir sehen, dass unter dem Stichwort „Chalcedon“ ganz unterschiedliche Inhalte und Sachverhalte aufgerufen werden. Die Formel kann für die Problematik des Natur- oder Personenbegriffs ebenso stehen wie für imperiale Sinngebungspolitik, für griechisch-

²⁸ Ingolf Dalferth: Gott für uns. Die Bedeutung des christologischen Dogmas für die christliche Theologie, in: ders. u.a. (Hgg.): Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. FS E. Jüngel, Tübingen 2004, 59.

²⁹ Johannes Wirsching: Menschwerdung. Von der wahren Gestalt des Göttlichen, in: Dietmar Wyrwa (Hg.): Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS U. Wickert, BZNW 85, Berlin / New York 1997, 427. Historisch lässt sich dies allerdings schwerlich belegen, so formuliert der Horos selbst das Anliegen, den „absichtlichen Zerstörern des Mysteriums der Heilsökonomie“ endgültig „alle Machenschaften gegen die Wahrheit zu verwehren“, wobei das deutsche „verwehren“ das sogar noch eindeutiger *apokleisai* im griechischen, *claudere* im lateinischen Text wiedergibt (Wohlmuth 1998, 85:1f).

³⁰ William Greenway: Chalcedonian Reason and the Demon of Closure, in: SJTh 57 (2004), 56-79.

antijüdisches oder auch allgemeiner metaphysisch-gewalttätiges Denken ebenso wie für dessen Verhinderung, für die Unterdrückung der Frau oder den Verlust des historischen Jesus, des Juden und Befreiers ebenso wie für den Einspruch gerade dagegen. Durch die immer neuen Füllungen wird die Formel weitgehend inhaltlich entleert und schließlich zu einer reinen *Grammatik*, einer *Strukturformel*, die universal einsetzbar ist.

Selbst die der traditionellen Christologie gegenüber sehr kritischen Ansätze greifen oft wieder positiv auf die Formel von Chalcedon zurück. Durch die Übersetzung bzw. die Inanspruchnahme Chalcedons für die jeweils eigenen Anliegen und die implizit oder explizit erfolgende Kennzeichnung der Gegenseite als nicht-chalcedonisch wird theologische Legitimität erzeugt. Dass dieser Mechanismus unhinterfragt über das Chalcedonense läuft, ist vielleicht der stärkste Indikator dafür, welche normative Bedeutung die Formel auch heute noch hat, und gleichzeitig die wichtigste Bedingung seiner wieder oder gar weiter zunehmenden Diskursmacht. Nicht nur in seiner Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, sondern auch in seiner Aktualität zeigt sich die Formel von Chalcedon als konstitutiv politisch. Zugleich scheint sie um so erfolgreicher und flexibler einsetzbar, je stärker die Formel inhaltlich entleert und von ihrem ursprünglichen Ort abgelöst wird. In einer enthistorisierenden Ontologisierung wird die Formel zum Ausdruck eines paradoxalen Seins, das vielleicht politisch noch deutlich problematischer ist als sein historischer Kontext oder die verwendeten Begriffe.

Ich will ganz deutlich sagen: Es geht mir nicht darum, zu behaupten, dass die Formel *falsch* wäre. Ich will hier überhaupt nichts inhaltlich über Christologie sagen, sondern über eine theologische Argumentationsstrategie und ihre Kosten. Die Formel von Chalcedon erscheint geradezu selbstverständlich als Symbol für das, was *allen* Vertretern eines Christentums an gemeinsamer Grundlage zur Verfügung steht und an deren Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung (durchaus nach eigener Übersetzung und Interpretation) sich jede Theologie messen lassen muss, in deren Sprache sie ihre jeweiligen Anliegen zu formulieren hat. Die Normativität der Formel von Chalcedon ist kein partikulares Merkmal mehr, sie wird zur grundlegenden Grammatik theologischer Diskussion. Dabei scheint es keine Verlierer zu geben.

Opfer dieser Grundstruktur sind aber tatsächlich eine ganze Reihe Kirchen, die das Dogma von Chalcedon nicht teilen. Diese werden durch unsere christologischen Diskussionen nicht so sehr direkt angegriffen – welcher theologische Entwurf entsteht schon in Auseinandersetzung mit den Kopten oder den Assyriern? Nicht nur eine westlich-akademische „Normal“-Theologie, sondern

auch und gerade solche Ansätze, die auf je ihre Weise den Unterdrückten zu ihrem Recht verhelfen wollen, tun dies durch die Normierung der Theologie auf „Chalcedon“ – und damit *de facto* durch den gemeinsamen Ausschluss bis hin zur völligen Ausblendung der Nicht-Chalcedonier aus der christologischen Reflexion. Gegner werden als „Nestorianer“ oder „Monophysiten“ diffamiert, während ein ja tatsächlich existierendes nicht-chalcedonisches Christentum weder als Subjekt noch als Objekt mehr im theologischen Diskurs und Bewusstsein in Erscheinung tritt. Ist es ein Zufall, dass die hiervon betroffenen Christen nicht selten auch in ihren Kontexten unterdrückt und marginalisiert sind – im Irak, in Ägypten und anderswo?

Jenseits etablierter „Grammatik“? Perspektiven aus dem Gespräch

Es mag geradezu paradox erscheinen, dass die Ökumene zwischen den Kirchen des Westens und denen des Orients gegenwärtig nahezu der einzige Ort ist, wo die chalcedonische Formel „eine Person in zwei Naturen“ tatsächlich in ihrem Wortlaut und Inhalt verhandelt wird, statt ihre Übersetzbarkeit in andere Probleme zu thematisieren. Unbemerkt vom Gros akademischer Theologie ist seit dem 2. Vatikanum ein äußerst fruchtbarer Dialog v.a. zwischen der römisch-katholischen Kirche, aber auch dem Reformierten Weltbund und der Anglikanischen Kirche und den sog. „vor-chalcedonischen“ Kirchen entstanden.³¹ Zwischen der römisch-katholischen und der syrisch-orthodoxen Kirche sowie der chaldäisch-katholischen und der assyrischen Kirche des Ostens sind sogar erstmalig pastorale Einigungen für Eucharistiegemeinschaft – wenn auch als Ausnahmeregelung – erzielt worden.³² Diese Annäherungen wurden möglich, nachdem einerseits die klassischen Begriffe auch „innerchalcedonisch“ problematisch und damit übersetzungsbedürftig geworden waren und so keine grundsätzliche „Orthodoxie“ mehr auf der begrifflichen Ebene allein herzustellen – oder auszuschließen – war. Andererseits relativierten neuere kirchengeschichtliche Forschungen das Bild des Erz-„Häresiarchen“: Es konnte

³¹ Dokumentiert durch Harding Meyer (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (DwÜ)*, Bd. I: 1931-1982; Bd. II: 1982-1990; Bd. 3: 1990-2001, Paderborn 1983/1991/2003.

³² DwÜ 2, 571-574 sowie DwÜ 3, 599-601.

überzeugend gezeigt werden, dass Nestorius selbst kein „Nestorianer“ im Sinne der Lehre war, und dass die häufig als „nestorianisch“ bezeichnete assyrische Kirche des Ostens auch nicht die von Chalcedon als „nestorianisch“ abgelehnte Lehre vertritt, wiewohl sie Nestorius und seine (nun also nicht-nestorianische) Lehre in hohem Ansehen hält.³³ Ebenso wurde nachgewiesen, dass, was chalcedonisch als „Monophysitismus“ abgelehnt wurde, nicht der Lehre der heutigen orientalisch-orthodoxen Kirchen entspreche, welche darum besser als „Miaphysiten“ zu bezeichnen seien.³⁴ Die über Jahrhunderte aufrechterhaltenen gegenseitigen Verdammungen konnten so als gegenstandslos betrachtet werden, ohne zurückgenommen werden zu müssen.³⁵

Die ökumenische Strategie unterscheidet sich deutlich von den besprochenen, sich stets auf Chalcedon berufenden Ansätzen: Um zu einer Einigung zu kommen, wurde gegenüber den nicht-chalcedonischen Kirchen *weder* die Anerkennung des Konzils von Chalcedons *noch* die Übernahme der dort verabschiedeten Formel von der „einen Person in zwei Naturen“ verlangt. Vielmehr wurde deutlich gemacht, dass Unterschiede in der Terminologie *und* in der Tradition keine kirchentrennende Wirkung haben müssen. Der Verzicht sowohl auf eine gemeinsame Sicht der Geschichte als auch auf eine gemeinsame Begrifflichkeit fand allerdings in den unterschiedlichen Teildialogen verschiedene Ausprägungen.³⁶ Sparte die *Gemeinsame*

³³ Vgl. dazu Bernard Dupuy: La Christologie de Nestorius, in: *Istina* XL (1995), 56–64; Mar Bawai Soro: La Théologie de l'église de l'Orient est-elle Nestorienne?, in: *Istina* XL (1995), 121–139.

³⁴ Vgl. Christian Lange: So dass wir miteinander jenen Glauben bekennen können, der uns gemeinsam ist. Überlegungen über zwei westliche Bezeichnungen für zwei christologische Positionen des fünften und sechsten Jahrhunderts aus dem christlichen Orient, in: *Ostkirchliche Studien* 53 (2004), 287–308.

³⁵ Vgl. Peter Neuner: Spaltung und Versöhnung, in: *Una Sancta* 57 (2002), 44.

³⁶ Die verschiedenen Profile mitsamt den damit durchaus verbundenen subtilen Machtverschiebungen zeichnet Dorothea Wendebourg: Chalkedon in der ökumenischen Diskussion, in: Johannes van Oort und Johannes Roldanus (Hgg.): *Chalkedon. Geschichte und Aktualität*, Leuven 1997 nach.

Christologische Erklärung zwischen römisch-katholischer und den orientalisch-orthodoxen Kirchen³⁷ die umstrittenen Begrifflichkeiten „Natur“ und „Person“ vollständig aus, so relativierte das Gespräch mit der assyrischen Kirche des Ostens die sog. „ökumenischen“ Konzilien als staatspolitische Einrichtungen des Römischen Reiches, auf die zu reagieren die Christen unter persischer Herrschaft weder Veranlassung noch Interesse haben konnten.³⁸ Durch diese Formen der Historisierung wird ein Punkt anerkannt, der u.a. von feministischer und befreiungstheologischer auch berührt wird: die Kritik der Allianz von Christologie und imperialer Macht. Statt ein nun politisch relativiertes Konzil als dennoch normativ tragfähig wieder einzusetzen, wendet man sich aber von einem christologischen Einheits-Modell ab und erkennt sowohl verschiedene Terminologien als auch verschiedene Institutionen als legitimen Ausdruck des Glaubens an Jesus Christus an.

Die Gespräche mit den orientalischen Kirchen können unsere Aufmerksamkeit dafür schärfen, mit wem jeweils über christologische Fragestellungen Einheit erzielt werden soll, wer sich dadurch wie legitimiert und welche Machtansprüche gefestigt werden.³⁹ Es muss kein bereits feststehender, einheitlicher *common ground* zur Einheit vorausgesetzt werden, sondern Einigung kann je individuell verschieden ausgehandelt werden. Einen akademischen Diskurs, der anhand der Übereinstimmung mit einer ausgeklügelten Grammatik die Legitimität theologischer

³⁷ Unter „orientalisch-orthodox“ wird häufig die miaphysitische Kirchenfamilie zusammengefasst, also die koptische, die armenisch-apostolische, die syrisch-orthodoxe, die äthiopisch-orthodoxe, die eriträisch-orthodoxe und die Malankara orthodox-syrische Kirche.

³⁸ Vgl. insb. Sebastian Brock: *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials. History, Literature and Theology*, in: *Studies in Syriac Christianity, Collected Studies Series 357*, Hampshire u.a. 1992, Nr. XII, 130f, aber auch Wendebourg 1997, 222, Anm. 158 und Neuner 2002, 45.

³⁹ Um Sobrino zu paraphrasieren: „Welche konkrete Inkulturation wird jeweils universalisiert?“

Positionen feststellen will, kann dies daran erinnern: Keine Formel kann *an sich* für Offenheit sorgen, da auch die paradoxeste Formel auf Schließungen zielt – und damit einhergehend Ausschließungen produziert. Es gibt kein Dogma für Offenheit. Die nötigt zur genaueren Lektüre der im Namen des chalcedonischen Dogmas jeweils hergestellten Einheit und der dadurch bedingten Ausschlüsse. Der Dialog mit den orientalischen Kirchen kann uns ermutigen, im konkreten Gespräch je neue Grundlagen der Einigung zu finden, um auf diese Weise einseitig-
endgültige Ausschlüsse aus der Kirche Jesu Christi zu vermeiden. Wenn kein universales Metonym das Gespräch legitimiert, muss eine Sprache jeweils erst entwickelt werden. So aber können in je neuen Kontexten neue Gemeinsamkeiten und Gesprächsgrundlagen ausgelotet – und auch deren jeweilige Grenzen und Unterdrückungen wieder markiert⁴⁰ – werden, anstatt mit einer einheitlichen Einheit auch eine einheitliche Unterdrückung zu produzieren. Sollte solche Freiheit zueinander im Vertrauen auf die schöpferische und versöhnende Kraft dessen, der in diesem Dogma bekannt wird – Jesus Christus – nicht möglich sein?

*Hanna Reichel ist seit 2013 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät
(Lehrstuhl für Dogmatik) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.*

⁴⁰ Keineswegs ist es so, dass mit den altorientalischen Dialogen nun politisch unschuldigere Lösungen entstünden. Durchaus zu Recht ist bemerkt worden, dass die Zuwendung zur Orthodoxie den Römisch-katholischen Dialog mit den reformatorischen Kirchen geradezu abgebrochen habe, und es ist auch deutlich, dass zumindest in der gegenwärtigen Form die Einigung mit den orientalisches-orthodoxen Kirchen überall zu Lasten der assyrischen Kirche geht. Durch jede neue Einigung werden neue Ausschlüsse mitproduziert. Dies explizit anzuführen scheint unnötig, soll aber noch einmal bekräftigen, dass es nicht um ein „besseres“, nun zu verallgemeinerndes Modell gehen soll, sondern um die Hinterfragung der Wünschbarkeit eines einheitlichen Einigungs-Modells überhaupt.