

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 24 (1977)

**Heft:** 3

**Artikel:** "Aporie der Zweinaturenlehre"

**Autor:** Schönborn, Christoph von

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761338>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN

## «Aporie der Zweinaturenlehre»

Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg \*

Die folgenden Ausführungen wollen aus dem weiten Feld gegenwärtiger christologischer Fragen ein besonders delikates und komplexes Thema herausgreifen und dazu einige – gewiß bruchstückhafte – Überlegungen versuchen. Es geht um die fast schon zur Selbstverständlichkeit gewordene Rede von der «Aporie der Zweinaturenlehre».

Diese Rede findet man mindestens seit Schleiermacher in der protestantischen Christologie, sie wird in neuerer Zeit verschieden intensiv auch von katholischen Theologen übernommen<sup>1</sup>. Die Anliegen, aus denen heraus die Kritik der Zweinaturenlehre formuliert wird, sind je nach Autor verschieden, und es würde den Rahmen dieser Überlegungen sprengen, wollte man die wichtigsten unter ihnen auch nur in groben Zügen nachzeichnen.

Ich beschränke mich hier auf die «Grundzüge der Christologie» von W. Pannenberg<sup>2</sup>, auf die Art und Weise, wie dort diese Kritik formuliert wird, und von welchen Anliegen sie inspiriert ist. Das eigene Intention hat durchaus auch einen apologetischen Zug, denn – um dies vorweg zu sagen – ich glaube, daß Pannenberg's Kritik der Zweinaturenlehre zwar sehr eindringlich ist, daß sie aber im wesentlichen weniger die altkirchliche Christologie trifft als die der lutherischen Orthodoxie.

\* Text der Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg/Schweiz vom 12. Mai 1977.

<sup>1</sup> Vgl. die Übersicht bei B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine*, in: *RechSR* 65 (1977) 45–80.

<sup>2</sup> 1. Auflage Gütersloh 1964, 5. Auflage, mit einem Nachwort versehen, ebd., 1976. Ich zitiere nach der 5. Auflage.

Die dogmengeschichtlichen Fragen bleiben freilich im folgenden im Hintergrund. Es geht vor allem um eine Auseinandersetzung mit dem positiven Anliegen, das hinter Pannenberg's Kritik steht: eine sachgemäßere, exegetisch wie theologisch treffendere Lösung der Frage nach der «Lebenseinheit» Christi vorzulegen, als sie die Zweinaturenlehre zu bieten scheint. Die von Pannenberg versuchte Lösung wirft freilich m. E. ebensoviele neue Fragen auf, wie sie alte zu lösen beansprucht.

Im folgenden werde ich zuerst Pannenberg's christologisches Grundanliegen vorzustellen versuchen, dann auf seine Kritik der Zweinaturenlehre eingehen und schließlich aus den Aporien, in die m. E. diese Kritik ihrerseits führt, mögliche Auswege aufzeigen.

### 1. Das Anliegen der «Grundzüge der Christologie»

Es soll hier nicht versucht werden, alles, was an Themen in diesen historisch wie systematisch ausgezeichnet dokumentierten und durchgeführten «Grundzügen» zur Sprache kommt, auf einen Nenner zu reduzieren. Ich beschränke mich auf das, was P. selber «das abschließende und krönende Thema der Christologie» nennt: «Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus» (291).

Nur in dieser theologischen Dimension ist Christologie sinnvoll. Deshalb ist P. überzeugt: «das vere deus, vere homo ist unaufgebbare Aussage christlicher Theologie» (292). Aber wie ist dieses Zusammen so auszulegen, daß nicht die menschliche Wirklichkeit Jesu verkürzt wird? Auf diese Frage versucht jede Christologie irgendwie eine Antwort zu geben, sei es, daß sie sich mit paradoxen Formulierungen hilft<sup>3</sup>, sei es, daß sie darüber hinaus eine reflektierte theologische Lösung versucht.

Dabei geht es um «die Kernfrage der ganzen christologischen Tradition» (325), um die Frage, «wie das Zusammensein, die Einheit von Gott und Mensch in diesem Menschen (Jesus) verständlich ist, ohne daß seine Lebenseinheit zersprengt wird» (324). «Lebenseinheit», dieses Stichwort kehrt bei P. immer wieder<sup>4</sup>. Es kennzeichnet das zentrale Anliegen seiner – und wie er zurecht betont – jeder Christologie. Die Frage läßt

<sup>3</sup> So schon die berühmten Formeln des IGNATIUS VON ANTIOCHIEN: «Aus Fleisch zugleich und Geist, gezeugt und ungezeugt, im Fleisch geborener Gott, im Tod wirkendes Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, erst Leiden unterworfen, dann Leidens unfähig, Jesus Christus, unser Herr» (IgnEph 7,2; vgl. Polyk 3,2).

<sup>4</sup> Vgl. 316, 324, 331 u. a.

sich so präzisieren: «Wie kann (die Theologie) die Gegenwart des einen wahren Gottes in Jesus von Nazareth so aussagen, daß dieser Mensch zugleich in seiner wahren Menschlichkeit verständlich bleibt und im Ganzen seines Daseins mit Gott eins ist?» (324)

Freilich müßte schon hier darauf hingewiesen werden, daß die Frage, so formuliert, in eine etwas andere Richtung weist als die altkirchliche Christologie, denn bei der Formulierung der Zweinaturenlehre ging es ja nicht darum, zu zeigen, wie «dieser Mensch ... im Ganzen seines Daseins mit Gott eins ist», sondern wie dieser wahre Mensch wahrer Gott *ist*, ohne das das eine das andere mindert oder aufhebt. Diese Verschiebung in der Achse der christologischen Grundfrage wird sich als folgenreich erweisen.

Noch anders formuliert, ist es P.s Anliegen, einerseits am *vere deus* festzuhalten, andererseits aber die «Lebenseinheit von Gott und Mensch in Christus» (325) im geschichtlichen Weg Jesu zu suchen in der Weise, daß der «Raum für die echte Menschlichkeit dieses Weges offen» bleibt (333). Ehe darauf eingegangen werden kann, wie Pannenberg dieses Anliegen ausführt, muß gezeigt werden, wie es ihm *nicht* durchführbar scheint.

## 2. «Aporetik der Zweinaturenlehre»

Sosehr P. das *vere deus*, *vere homo* für unaufgebbbar hält, sosehr meint er, daß «die Formel von zwei Naturen oder Wesenheiten in Christus» «etwas ganz anderes besagt» (291). Diese Formel führe in «ausweglose Aporien» (295). Die Aporie wird folgendermaßen formuliert (in Anlehnung an Schleiermachers Kritik): «Wenn Gottheit und Menschheit als zwei Substanzen in der Individualität Jesu miteinander verbunden sein sollen, dann werden entweder beide zu einem dritten vermischt, oder die Individualität, die konkrete Lebenseinheit Jesu wird gesprengt» (ebd.). In der Zweinaturenlehre erscheine Jesus «als ein Wesen, welches zwei – und zwar entgegengesetzte – Substanzen in sich trägt und vereinigt. Aus dieser Vorstellung entstehen alle die unlösbaren Probleme der Zweinaturenlehre» (292).

Nach P. kranken alle christologischen Versuche, die von der Zweinaturenlehre ausgehen, daran, daß sie zu «Zusammensetzungshypothesen» (334) genötigt sind, in denen die «Lebenseinheit» Jesu nicht voll gewährleistet werden kann. Er stimmt Schleiermachers Kritik an der Zweinaturenlehre zu: «Man kann nicht von göttlichem und mensch-

lichem Wesen gleichsam auf derselben Ebene sprechen» (293), den Ausdruck «Natur» «für Gott und Mensch gleichmäßig, sozusagen auf derselben Ebene» gebrauchen (ebd.). Freilich fügt P. gleich hinzu: «Das liegt zwar auch keineswegs in der Intention der altkirchlichen Christologien»<sup>5</sup> – und doch meint er, die Zweinaturenformel bleibe «schief» (ebd.), was wohl so zu verstehen ist, daß in jeder «Zusammensetzungshypothese» ein gewisser «Überhang», eine Übergewichtigkeit der höheren Substanz über die niedrigere unvermeidlich sei, eine Art «Dosierung» und Ausgewichtung von göttlichem und menschlichem Element, bei der das Menschliche unvermeidlich zu kurz käme. Damit ist die Stoßrichtung der Kritik an der Zweinaturenlehre deutlich: sie läßt keinen Raum für einen echt geschichtlichen, menschlichen Weg Jesu.

Es wäre jetzt im einzelnen zu zeigen, wie P. die Aporie der Zweinaturenlehre in drei Phasen der Geschichte der Christologie aufweist:

1. Ihre erste Gestalt sieht er im Antagonismus von Einigungschristologie (Alexandrien) und Trennungschristologie (Antiochien), denen beiden keine befriedigende Deutung der «Lebenseinheit» Jesu gelingt.

2. Der Versuch, die Einheit der beiden Naturen mittels der Perichorese, der Idiomenkommunikation zu deuten (305–317), wird von P. vor allem in der Perspektive der christologischen Auseinandersetzungen innerhalb der protestantischen Schuldogmatik behandelt, was gewiß eine für unser Thema folgenschwere Einschränkung bedeutet<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Hier besteht eine gewisse Spannung in den Aussagen P.s, wenn er einerseits der Inkarnationschristologie einen mythischen Zug zuspricht (154), weil sie «vorstellungsmäßig in zwei verschiedene Wesen, den ewigen Gottes-Sohn und die irdisch-menschliche Erscheinung Jesu» scheidet, «was zusammen das konkrete Dasein Jesu ausmacht»; und andererseits sagt, daß diese Vorstellung «schließlich auch von der altkirchlichen Christologie durch die Lehre von der Personeneinheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus ausgeschlossen worden ist». Wenn die altkirchliche Christologie selber eine «mythische» Sicht der Inkarnation ausschließt, müßte doch wohl genauer differenziert werden, was unter den in den frühen Jahrhunderten vorhandenen christologischen Ideen und Vorstellungen im eigentlichen Sinn als *altkirchlich* bezeichnet werden kann. In P.s Darstellung der «Aporie der Zweinaturenlehre» (291 ff.) erscheint diese Differenzierung nicht konsequent durchgeführt.

<sup>6</sup> Man kann bedauern, und es erweist sich für das Gesamtverständnis der Christologie als folgenschwer, daß P. das Problem der *communicatio idiomatum* dogmengeschichtlich nur bis vor Chalkedon und dann erst wieder ab der Reformation behandelt (307); denn in den dazwischenliegenden tausend Jahren christologischer Reflexion ist gerade in dieser Hinsicht Entscheidendes geschehen. Vor allem wäre auf die Leistung des MAXIMUS CONFESSOR einzugehen, der den Terminus *Perichorese* in die Christologie eingeführt zu haben scheint (DAMASCENUS schreibt ihn nur – z. T. verkürzend! – aus). Gerade sein sorgsames Bemühen, jede Art

3. Die dritte und letzte Phase der Zweinaturenlehre, die zu deren endgültiger Ausweglosigkeit führte, war die kenotische Christologie des letzten Jahrhunderts. Sie versuchte einer echten Menschlichkeit Jesu «Platz zu schaffen», indem sie einen realen Selbstverzicht des Logos auf seine Göttlichkeit oder seine göttlichen Attribute oder wenigstens auf deren Ausübung annahm. In diesem Versuch sieht P. einen letzten Wiederbelebungsversuch einer zum Sterben verurteilten Betrachtungsweise, der «'von oben nach unten' entworfenen Inkarnationschristologie» (323 f.)<sup>7</sup>.

Es ist hier nicht möglich, vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus auf die Darstellung Pannenberg's einzugehen. Fragen wir hier nur, warum nach P. alle diese Versuche in Aporien führen. P.'s Urteil ist sehr differenziert. Sicher nicht, weil sie «überholt» sind, «dem modernen Menschen nichts sagen»<sup>8</sup>. Sicher nicht, weil sie einfach falsch wären. So will P. Chalkedon als die klassische Formulierung der Zweinaturenlehre durchaus nicht aufgeben: «Die Formel von Chalkedon hat die Wahrheitsmomente beider Wege der altkirchlichen Christologie (Antiochien und Alexandrien) richtig zum Ausdruck gebracht. Darin besteht ihre für die Kirche unverlierbare Wahrheit: weder die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, noch auch die Wahrheit seiner Menschlichkeit und seines Gottseins darf außer acht gelassen werden» (300 f.)<sup>9</sup>. Auch möchte ich P. zustimmen, wenn er sagt: «Mit solchen Abgrenzungen ist keine theologische Lösung der vorangegangenen Streitigkeiten gegeben. Es sind nur die Kriterien angegeben, die bei jeder christologischen Theorie unbedingt beachtet sein müssen» (301). Um nicht mehr, aber auch um nicht weniger als das geht es ja in Chalkedon: nicht um eine entfaltete Christologie, wohl aber um gültige Kriterien jeder Christo-

«physischer» Vergöttlichung der Menschheit Christi auszuschließen, könnte einen Weg aus dem Engpaß der lutherisch-reformierten Diskussion über dieses Problem weisen (vgl. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur; La Charité – avenir divin de l'homme*, Paris 1976, und meine Arbeit, *L'Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> Concile de Nicée*, Fribourg 1976, 105–135).

<sup>7</sup> Vgl. die ganz ähnliche Sicht bei F. LOOFS, Art. *Kenosis*, in *Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, Bd. 10<sup>3</sup>, 246–263, und deren Kritik bei K. BARTH, *KD IV*, 2, 93.

<sup>8</sup> Es tut wohl, daß solche Argumente bei P. keine tragende Rolle spielen.

<sup>9</sup> Umso erstaunlicher ist es, daß P. im folgenden meint, der Versuch, die Formel von Chalkedon durchzusetzen, sei «ein weltgeschichtliches Verhängnis» (301). Gewiß folgte auf Chalkedon hin die «erste große Konfessionsspaltung der Christenheit» (ebd.). Aber deren Gründe liegen doch wohl nicht in der Formel selber, sondern sind primär ethnisch-politischer Natur, so tragisch es auch war, daß man nicht zu einer gemeinsamen theologischen Sprache kommen konnte.

logie<sup>10</sup>. Darüber hinaus betont P. immer wieder, daß grundsätzlich die «von oben nach unten» gehende Inkarnationslehre «unumgänglich» sei (188, 333), ihre «unaufhebbare Wahrheit» habe (155): die in Christus geschehene «Bewegung von Gott zum Menschen hin» (ebd.). «Darin hat natürlich die Inkarnationslehre ganz recht, daß die Initiative zu dem Ereignis der Inkarnation nur auf der Seite Gottes gesucht werden kann» (334). P. meint, «daß es sich bei der Rede von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus um ein letztes Resultat handelt, um letzte Aussagen der Theologie, die vom Gedanken der eschatologischen Offenbarung Gottes in Jesus her notwendig sind» (157)<sup>11</sup>.

Es ist also offensichtlich nicht die Inkarnationslehre als solche, die in Aporien führt. Zu diesen Aporien kommt es nur da, wo sie zum *Ausgangspunkt* der Christologie, der Deutung der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus genommen wird. Dieser Ausgangspunkt und die Begründung dieser Einheit kann alleine in der *Auferweckung Jesu durch Gott* liegen.

Daß das die Grundthese der Christologie P.s ist, ist bekannt, und wir können uns hier auf die für unsere Frage notwendigen Aspekte beschränken. Nur in der «rückwirkenden Kraft» der Auferstehung als «Bestätigung des vorösterlichen Anspruchs Jesu» (134), nur von der Auferweckung Jesu her also können wir sinnvoll die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus deuten und begründen (333 f.)<sup>12</sup>. Nur wenn das Auferstehungsdogma, und nicht wie in der traditionellen Christologie das Inkarnationsdogma «der ontische (oder gar ontologische) Fundamentalsatz der Christologie» ist (109, Anm. 123), gerät man nicht in die besagten Aporien. Daß Jesus mit Gott eins ist, ergibt sich aus der Auferstehung «nicht nur für unsere Erkenntnis», sondern «auch seinshaft» (135)<sup>13</sup>; denn erst von diesem Ende her ist rückwirkend entschieden, daß Jesus «auch schon zuvor mit Gott eins war» (ebd.).

<sup>10</sup> Vgl. die treffenden Ausführungen bei B. SESBOÜÉ, a. a. O., 55–66. P. sieht ferner, im Anschluß an P. Althaus, in der Zweinaturenlehre eine Sicherung «gegen die ethizistische Verflachung und Auflösung» der Inkarnation (294).

<sup>11</sup> Freilich bleibt dann die Frage offen, warum die Tradition, schon vor Paulus (vgl. Phil 2) diese Aussagen nicht an den Schluß, sondern an den *Anfang* stellt; vgl. unten, Anm. 38.

<sup>12</sup> «Erst seine (Jesu) Auferweckung von den Toten *begründet* seine Identität mit dem Sohne Gottes» (34; Sperrung von mir).

<sup>13</sup> Mir ist nicht einsichtig, wie diese Aussage mit der des Nachwortes von 1976 vereinbar ist, wo es von der Christologie «von unten» heißt: «Der Gegensatz zu einer Christologie 'von oben' betrifft ausschließlich das noetische Verfahren» (421; vgl. 349), während kurz darauf P. wieder von der «ontologischen Tragweite» seines



Es liegt nahe, Pannenberg vorzuwerfen, für ihn *werde* Jesus zum Sohn Gottes erst durch die Auferstehung. P. verwehrt sich ausdrücklich, so verstanden zu werden<sup>14</sup>. Auch die Idee einer stufenweisen Mitteilung der Gottessohnschaft lehnt er ab (ebd.). Ausdrücklich bekennt er sich zur Präexistenz Christi und dazu, daß Christus immer schon der Sohn Gottes und eins mit Gott war (153 f.). Wie kann P. dann trotzdem in der Auferstehung den *Grund* der Einheit Jesu mit Gott sehen und den Grund dafür, daß er der Sohn Gottes ist, ohne in Widersprüche zu geraten? Wie kann er die Wahrheit der Inkarnationsaussage festhalten (und das ist seine Absicht) und doch in der Auferstehung tatsächlich den *Grund* für Jesu Gottessohnschaft finden?

Die Begründung für diese Sicht liegt in zwei Grundaxiomen der Theologie P.s, die zu bekannt sind, als daß hier ausführlich darauf einzugehen wäre. In den «Grundzügen» sind sie folgendermaßen formuliert:

1. «Nur im Blick auf das Ganze der Wirklichkeit kann ... ein einzelnes Geschehnis etwas aussagen über den einen Gott» (187), m. a. W. kein Einzelnes hat seinen Sinn und sein Wesen für sich allein genommen; nur vom Gesamtsinn, oder, wie P. oft sagt, vom «Gesamtprozeß» her gibt es den Sinn des Einzelnen<sup>15</sup>.

2. «Erst aus der Zukunft entscheidet sich ... nach biblischer Auffassung das Wesen der Dinge» (169). Im Gegensatz zur griechischen Tradition (134) sieht P. das «eschatologisch orientierte israelitische Wahrheitsverständnis» so, daß «das Wesen einer Sache nicht immer schon – wenn auch verborgen – feststeht, sondern erst entschieden wird durch das, was aus ihr wird» (407).

Aus beiden Axiomen ergibt sich, daß das Ganze als Verstehenshorizont des Einzelnen «nur durch den Vorgriff auf das Ende alles Geschehens zugänglich» ist (187). Der Vorgriff auf dieses Ende ist aber in der Auferstehung Jesu gegeben. Sie ist Vorwegnahme des Endes, und insofern ist in ihr vorweg, «proleptisch», der Sinn und der *Grund* des «Gesamtprozesses» der Geschichte zu finden. Das gilt auch für den Sinn und Grund der eigenen Geschichte Jesu von Nazareth: er ist nirgendwo

Begriffs der «Rückwirkung» spricht (423). Es wird nicht deutlich, wie hier das Verhältnis von noetischer und ontologischer Begründung zu verstehen ist (vgl. auch 325 f.; 349).

<sup>14</sup> Vgl. die Bemerkungen zu W. KÜNNETH, 133 f.

<sup>15</sup> Es wäre lohnend, P.s Sicht mit der universum-Konzeption des Nikolaus von Kues ins Gespräch zu bringen, mit dessen Verständnis des Einzelnen als je eigener *contractio universi ad hoc vel illud* (vgl. H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur*, Freiburg-München 1965, Bd. I, 140–228).



anders zu suchen als im Ereignis der Auferweckung, in dem über diese Geschichte endgültig (bzw. «proleptisch endgültig» – die Wiederkunft Christi steht ja noch aus) entschieden ist.

Von diesen Voraussetzungen her wird deutlich, warum mit den Inkarnationsaussagen nicht das Entscheidende über Jesus gesagt sein kann. Die Aussage, daß Jesus der Sohn Gottes ist (und sie ist notwendig), darf also nach Pannenberg nicht von der Inkarnation her begründet werden, sondern von seiner Auferweckung her, die Jesu «Identität mit dem Sohne Gottes begründet» (348). Diese Sicht, die das ganze Gewicht der Christologie auf das Ereignis der Auferweckung Jesu legt, begründet P. sehr vielseitig und umsichtig. Ich möchte hier nur eines der tragenden Motive herausheben, das mit am entscheidendsten die Christologie P.s geprägt hat und das wohl auch der unmittelbare Grund seiner Kritik der Zweinaturenlehre ist.

Im Gesamtduktus der Christologie P.s (als «Christologie von unten») scheint die «grund-legende» Bedeutung der Auferstehung für die Gottessohnschaft Jesu in erster Linie dadurch motiviert zu sein, daß so und nur so der «Raum für die echte Menschlichkeit (des) Weges (Jesu) offen» bleibt (333). Was bedroht diese «echte Menschlichkeit» Jesu?

«Die traditionelle dogmatische Zuordnung der Geschichte Jesu zu seiner gottmenschlichen Person» (230), die Lehre also von der *Enhypostasie* der menschlichen Natur Jesu in der Person des Logos<sup>16</sup>. Diese Sicht führe, so meint P., «ins Mythologische zurück» (ebd.). So wirft er z. B. Gogarten vor, er handle «von dem Menschen Jesus von vornherein als von dem Sohne» (348), anstatt, wie es notwendig sei, zu unterscheiden «zwischen der Sohnschaft Jesu (als der Gottessohnschaft dieses Menschen) und seinem irdischen Lebensweg» (ebd.).

Aber gerade diesen Unterschied will ja die «dogmatische» Christologie (zu der bereits Mk und Joh gehören!) nicht machen, sondern sie

<sup>16</sup> P.s Kritik der Enhypostasielehre scheint mir dogmengeschichtlich nicht ausreichend begründet. Es geht in dieser Lehre nicht darum, daß Jesu menschliches Dasein «ontologisch unselbständig» und «auf die Person des Logos» bezogen wäre, statt auf die des Vaters (350 f.), vielmehr darum, daß das *Subjekt* allen Handelns eben die menschengewordene Person des *Logos* und *alles* Handeln Jesu das Handeln des *Logos* ist, weil Jesus der ewige Sohn *ist* (einen Durchblick durch die Vätertheologie unter dieser Hinsicht versucht meine in Anm. 6 genannte Arbeit). P. hat natürlich vollkommen recht, abzulehnen, daß Jesus «vom Sohn her» lebt (351) – aber das will die Enhypostasielehre gerade nicht sagen, geht es ihr doch im Grunde darum, theologisch zu formulieren, was schon der Mk-Prolog intendiert, daß der Jesus, dessen irdischen Weg das Evangelium vorlegt, der Christus, der Sohn Gottes *ist*.

will, ausgehend von der konstitutiven Gottessohnschaft Jesu, konsequent den *ganzen* Weg Jesu als den des fleischgewordenen Wortes sehen, und zwar so, daß dieses «Fleisch» seine ganze geschichtliche, menschliche, soziale, schuldbedrückte Realität *als* das Fleisch des *Wortes* hat. Hinter Pannenberg's Kritik der Zweinaturenlehre zeichnet sich die Vorstellung ab, daß *diese* Spannung nicht für den irdischen Weg Jesu durchhaltbar ist. Sie ist in ihrer ganzen Wucht nur für das Kreuz-Auferstehungsereignis, für diesen äußersten Punkt zugelassen, für das Ereignis der «Selbstpreisgabe» Jesu (350; 330) an Gott: erst in der totalen Preisgabe seiner selbst *ist* Jesus der Sohn Gottes. Mit Hegel sieht Pannenberg das Wesen der Person darin, «in Hingabe zu existieren» (347). *Sohn* Gottes ist Jesus, weil er «*als* der so Gott hingeebene» auferweckt, d. h. von Gott bestätigt wurde (ebd.). «Preisgabe seines eigenen Ich» – «Versenktsein in das Du» (346 f.): das *ist* Person, und P. kann daher sagen: «Im Vollzug dieser Hingabe ist Jesus der Sohn» (347).

Hat aber Jesus nicht in seinem *ganzen* Leben «im Vollzug dieser Hingabe» gelebt? Nicht in *dieser*; nicht in solcher totaler Selbstpreisgabe. Die geschah erst «in der Dunkelheit des Kreuzesgeschicks» (346). Jesu Lebensweg kennzeichnete das *Vertrauen* auf Gott. Erst «im Scheitern seiner Sendung wurde (es) ... zur Selbstaufgabe» (ebd.)<sup>17</sup>. Und erst in dieser äußersten Spitze, in dieser totalen Selbstpreisgabe ereignet sich die Identität Jesu mit dem ewigen Sohn Gottes. Denn nur in dieser totalen Preisgabe besteht ja die ewige «wechselseitige Hingabe von Vater und Sohn» (348). Die Hegelsche Sicht der Trinität «als Einheit der wechselseitigen Selbsthingabe ..., als Einheit also, die erst durch den Prozeß der wechselseitigen Hingabe zustande kommt» (183 f.)<sup>18</sup>, die

<sup>17</sup> Handelt es sich im Begriff der Selbstaufgabe um eine psychologische Kategorie oder um eine ontologische Aussage? In beiden Fällen stellt sich die Frage, welche *Wirklichkeit* damit gemeint ist.

<sup>18</sup> Es wäre in einer ausführlicheren Untersuchung zu fragen, inwieweit die hier vorausgesetzte Sicht der Trinität nicht auf einem Gottesverständnis beruht, das am christlichen Gottesverständnis vorbeigeht. Ist Trinität «Einheit ...», die erst durch den Prozeß wechselseitiger Hingabe zustandekommt, ist Trinität also die wechselseitige «Selbstaufgabe» von Vater und Sohn, steht dann nicht in ihrer Mitte die alles beherrschende Gestalt des *Todes* als des Stifters und Ursprungs ihrer Einheit? P. SECRETAN hat darauf hingewiesen, daß Hegels Gottesgedanken auf diese Sicht hinausläuft (Le thème de la mort dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel, in dieser Zeitschrift 23 [1976] 269–285). Es sei nur darauf hingewiesen, daß das gnostische «Gottesverständnis» z. T. analoge Züge aufweist, so etwa in jenem aufschlußreichen Valentinus-Kapitel in den Philosophumena HIPPOLYTS (VI, 29), nach dem es letztlich auch eine tragische Todesdialektik, die Notwendigkeit nämlich, sich zu verlieren, um sich zu verwirklichen ist, die den «Vater» bewegt,

P. sich hier zueigen macht <sup>19</sup>, wird folglich so angewandt, daß im Kreuz Jesu «der Umschlag» geschieht, die so totale Selbstpreisgabe, daß die bisherige gesamte Existenz Jesu, die im «vor-läufigen» Vertrauen auf diese Spitze hinsteuert, in der «Un-existenz» <sup>20</sup> der Preisgabe gewissermaßen hineingerissen wird in den Abgrund der trinitarischen Hingabe <sup>21</sup>.

Was hier vom Kreuzesgeschehen gesagt wird, kann freilich in *dieser* Weise nicht bereits vom irdischen Weg Jesu gelten, denn es ist gewiß schwer zu sehen, wie die «volle Menschlichkeit des irdischen Weges Jesu» (348) in solcher totaler Selbstpreisgabe bestehen kann. So unterscheidet denn P. auch deutlich: Vor Ostern hatte Jesu Verhalten den Charakter der «Hingabe an die klar und mit ganzem Herzen ergriffene und gelebte Sendung» – erst in der Kreuzes- und Todeshingabe an Gott gewann sie «den Charakter der Selbstpreisgabe» (346), und nur in dieser besteht das Wesen der göttlichen Sohnschaft.

die erste Dyas hervorzubringen, wobei Valentinus dies von der Liebe her begründet, für die das Hervorbringen der ersten Syzygie zugleich Verwirklichung und Entfremdung ist.

<sup>19</sup> Ich kann P. nicht zustimmen, wenn er in Hegels Trinitätskonzeption «den bisherigen Höhepunkt der begrifflichen Klärung der Trinitätslehre hinsichtlich der Beziehung von Einheit und Dreiheit» sieht (184). Hier stellt sich die schon in Anm. 5 erwähnte Frage nach den Kriterien eines solchen Urteils. Die Trinitätstheologie eines Augustinus, der Kappadokier, des Thomas v. A. vollzieht den Prozeß der «begrifflichen Klärung» nicht losgelöst von dem hermeneutischen Ort, der die Glaubensgemeinschaft- und -überlieferung ist, wie das in einer Philosophie der Fall ist, die die Offenbarung wohl einbezieht, sich aber nicht an diesen hermeneutischen Ort gebunden weiß.

<sup>20</sup> In H. U. v. BALTHASARS Kreuzes- und Karsamstagstheologie wird diese «Unexistenz» Christi im Tod von zentraler Bedeutung. Seine theologische Ästhetik hat im «Nichtwort» des Todes des *Wordes* ihre Mitte. Er spricht von der «unbegreiflichen Gestaltungsmacht» des Triduum Mortis (Herrlichkeit, Neuer Bund, 75): «Im Tod (Christi) und in ihm allein (wird) Sprache ..., was im Leben (...) unaussprechlich bleibt» (ebd., 77). Sosehr Balthasars Kreuzestheologie von der P.s zu unterscheiden ist, so entschieden er sich gegen die «hegelsche Gnosis» abgrenzt (ebd., 78), ist m. E. doch bei ihm das Kreuz in einer Weise ins Innerste des göttlich-trinitarischen Lebens eingezeichnet, die nicht nur gegen den großen Strom der Vätertheologie steht, sondern auch in eigentümlicher Weise immer wieder der hegelschen Trinitätssicht nahekommt (vgl. die Bemerkungen von V. LEROY, in RevThom 76 (1976) 641–643). Wie gegenüber Pannenberg müßte auch gegenüber Balthasar die Frage gestellt werden, nach welchen Kriterien eine so tiefgreifende Akzentverlagerung (vgl. W. LÖSER, Im Geiste des Origenes. H. U. von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Frankfurt 1976, 242 ff.) gegenüber den konziliaren christologischen Verständniskriterien vorgenommen wird.

<sup>21</sup> J. MOLTMANNs «Trinitarische Kreuzestheologie» (Der gekreuzigte Gott, München 1972, 222–236) steht ganz in der Linie von Pannenberg's Trinitätssicht: Kreuz ist für ihn «ein Geschehen zwischen Gott und Gott» (235).

Gewiß, von Ostern her «rechtfertigt sich .... die Bezeichnung Jesu als 'Sohn' als Aussage über das Ganze seines Daseinsweges» (348) – aber eben so, daß diese Einheit Jesu mit dem Sohn Gottes (auch für Jesus selbst!) eine «verborgene» blieb (333).

Mit dieser Sicht meint P. die «Aporetik der Zweinaturenlehre» umschiffen zu haben, indem er das *vere deus – vere homo* ganz vom Osterereignis her sieht; er vermeidet «Zusammensetzungshypothesen» (334); er vermeidet vor allem die gegenüber der historisch-kritischen Exegese immer schwieriger aufrecht zu erhaltende klassische dogmatische Sicht des göttlichen Wissens des irdischen Jesus, kann er doch für den irdischen Weg Jesu die Gottessohnschaft und die von der traditionellen Dogmatik daraus postulierte göttliche Allwissenheit «vorläufig zurückstellen» und so relativ «unbeschwert» vom menschlichen Selbstbewußtsein Jesu ausgehen, und das doch wiederum so, daß seine «vorläufige» Göttlichkeit nicht preisgegeben wird, gilt doch «von der Auferweckung her rückwirkend, daß Jesus als Person in keiner Hinsicht und zu keiner Zeit von Gott getrennt ist» (140). P. vereinbart das so mit Jesu «menschlich psychologischem Fortgang» (230), daß er mit P. Althaus sagt: «Jesus war das, was er ist, ehe er darum wußte» (140) <sup>22</sup>.

Ich hoffe, P.s Gedanken nicht verzeichnet zu haben. Der tiefste und letzte Grund seiner christologischen Schau scheint mir in seiner trinitarischen Sicht des Kreuzesereignisses zu liegen <sup>23</sup>. Von ihr her wird letztlich verständlich, warum er einer Christologie wehren will, für die «mit der Inkarnation ... bereits geschehen (ist), was doch ... erst in der Auferstehung Jesu vollendet sein soll» (316). Eine Christologie, für die die Inkarnation «der Fundamentalsatz» ist (109, Anm. 123), kann diesem Anspruch nicht gerecht werden.

<sup>22</sup> Die mit P.s Ansatz ermöglichte «sturmfreie Zone», in der für den irdischen Jesus die Frage nach dem Wissen und Selbstbewußtsein Jesu «unbelastet» von dogmatischen Forderungen exegetisch behandelt werden kann, dürfte doch zu psychologisierend sein, um zu befriedigen. Es scheint mir durchaus nicht ausgemacht zu sein, daß mit der von Chalkedon herkommenden Formel *simul comprehensor et viator* nicht auch eine geschichtlich denkende Christologie arbeiten kann. Denn das hier behauptete *simul* ist ja nur die Anwendung der christologischen Grundspannung des *simul* von *vere Deus* und *vere homo* auf die Frage des Wissens Christi. Wird dieses fundamentale *simul* nicht als Konkurrenzverhältnis gesehen, so muß das auch für das *simul comprehensor et viator* gelten.

<sup>23</sup> Die oft gegen P. erhobene Kritik, das Kreuz komme in seiner Christologie zu kurz (z. B. A. SCHILSON - W. KASPAR, *Christologie im Präsens*, Freiburg 1974, 97–100) ist, falls die hier vorgelegte Interpretation zutrifft, nicht gerechtfertigt.

### 3. Aporien der Aporie? – Anfragen und Anregungen

P. ist ein viel zu differenzierter und sorgfältiger Theologe, um Inkarnation und Ostergeschehen einfach gegeneinander auszuspielen<sup>24</sup>. Er hat klar die Gefahren einer inkarnationszentrierten Christologie aufgewiesen. Er hat auch die gegenteilige Gefahr einer einseitig auf das Osterereignis konzentrierten Christologie gesehen: «Versucht man ... die Einheit Jesu mit Gott als ein erst in der Auferweckung vollendetes Werden zu deuten, dann gerät leicht aus dem Blick, daß die Einheit mit Gott von der ganzen Person Christi, die in eben dieser Einheit ihr Bestehen hat, auszusagen ist» (316)<sup>25</sup>. Ist P. der hier aufgewiesenen Gefahr in seinem Entwurf ausreichend begegnet? Die folgenden zwei Anfragen sollen darauf hinweisen, daß dies m. E. nicht genügend der Fall ist.

a) Die erste und fundamentale Schwierigkeit, die m. E. im Ansatz P.s liegt, ist die folgende: Es ist nicht einsichtig, wie der Übergang von der Vertrauenshaltung des irdischen Jesus zur totalen Selbstpreisgabe im Kreuzestod als *menschliches* Geschehen aufrecht erhalten werden kann. Wie ist hier der Schritt von der psychologischen Sicht<sup>26</sup> von Jesu menschlichem Vertrauensverhalten zum Vater zur ontologischen Wirklichkeit der trinitarischen Selbsthingabe des Sohnes zu vollziehen? Wird hier nicht Jesu menschlichem Verhalten ein Sprung zugemutet, der in seiner Tragweite eben gerade das Menschenunmögliche ist: eine Ganzhingabe an den Vater, ein «nichts für sich zurückbehalten» (347), wie es dem Menschen schlechthin unmöglich ist? Es wird ja wohl kaum genügen, diese Hingabe des Kreuzes einfach psychologisch in der Bewährung des Vertrauens auch im Scheitern der Sendung (346) zu sehen – eine solche Bewährung hätte nicht den hier geforderten Totalitätscharakter. Auch

<sup>24</sup> Daß dies bereits für die Vätertheologie nicht möglich ist, hat J. P. JOSSUA (*Le salut, Incarnation et mystère pascal*, Paris 1968) an Irenäus und einigen lateinischen Vätern zu zeigen versucht. Dasselbe ließe sich bei den griechischen Vätern nachweisen. Als Beispiel unter vielen die Aussage KYRILLS VON ALEXANDRIEN: «Vollendet wird nämlich das Geheimnis der Menschwerdung im Blut, wenn es wahr ist, daß Christus dem Vater gehorsam war bis zum Tod, zum Tod am Kreuz» (PG 69, c. 628D; vgl. auch PG 76, c. 1208 AB).

<sup>25</sup> Vgl. die Ausführungen des Nachwortes von 1976, *infra*, S. 440.

<sup>26</sup> Man kann sich bisweilen nicht des Eindrucks erwehren, daß P.s Christologie zwischen einem grundsätzlichen theologischen Ansatz (der ja die psychologische Sicht nicht ausschließt, sondern situiert) und Restbeständen einer psychologisierenden «Jesugeschichte» schwankt. Jesu «Vertrauenshaltung» erscheint manchmal in befremdlicher Nähe zum liberalen Jesusbild.



wird man diese Hingabe nicht bereits im bloßen Faktum des Todes Jesu als eines menschlichen Todes sehen können.

Die hier geforderte Hingabe, mit dem ganzen Gewicht ihrer universellen Heilsbedeutung, kann keine andere sein als die des *Sohnes*; das Ja, das hier gesprochen wird, kann nicht das wie immer heroische Ja eines rein menschlichen Bewußtseins sein, es kann nur das *menschlich* gesprochene und menschliche, geschichtlich vollzogene ewige Ja des Sohnes sein. Muß man dies aber von der Kreuzeshingabe sagen, so stellt sich, gewiß «rückwirkend» von der Bestätigung dieses Ja durch die Auferweckung Jesu her, die Frage, inwieweit bereits der ganze Lebensweg Jesu der menschlich-geschichtliche Weg des *Sohnes* war, ein Weg, der sicher erst im Kreuz vollendet ist, der aber schon als ganzer der Gehorsamsweg des Sohnes war.

Es geht dann für die Christologie nicht nur darum, festzustellen, daß von Jesu Auferweckung her sein ganzes Leben als das des inkarnierten Sohnes *bezeichnet* und *erkannt* werden kann, sondern wie damit auch die Gottmenschlichkeit dieses Weges *gedacht* oder besser sinnvoll geglaubt werden kann. Will man dieser Frage nicht aus dem Weg gehen, so muß man sich notwendigerweise die Frage nach der *Konstitution* der Person Christi stellen.

P. hat selber im Nachwort zur 5. Auflage der «Grundzüge» diese Notwendigkeit festgehalten. In welche Richtung weisen die Ausführungen von 1976? Kommt P. zu einer Revalorisierung der Inkarnationsaussagen? Auf den ersten Blick scheint das so zu sein. Denn er sagt, es gehe erneut darum, «die Frage nach der inneren Konstitution der Person Christi durch die Gegenwart Gottes in ihm» (423) zu stellen und damit «die Geschichte Jesu nun auch als Handeln Gottes zu denken», «Gott als sich in Jesus Christus offenbarend zu denken» (422). Wie dies durchzuführen sei, deutet P. nur an: durch ein Neubedenken der Logoschristologie, und zwar so, daß der Logosbegriff «Thema trinitätstheologischer Reflexion im Hinblick auf die inkarnatorische Konstitution der Person Christi» wird (426). Also doch durch eine Rückkehr zur «von oben» entwickelten Inkarnationschristologie?

Nein, P. nimmt nichts vom Ansatz der «Grundzüge» zurück<sup>27</sup>; die von ihm als notwendig empfundene Weiterentwicklung soll vielmehr auf dem Weg einer Radikalisierung seines bisherigen Ansatzes versucht

<sup>27</sup> Der Aufsatz Christologie und Theologie, in KuD 21 (1975) 159–175 und das Nachwort von 1976 bestätigen dies: «Keine Abkehr von dem in diesem Buche eingeschlagenen Weg, sondern ein Fortschreiten auf ihm» (415).



werden. Einzelne Elemente dazu liefern P.s neuere Arbeiten zu dem, was er eine «eschatologische Ontologie» nennt (426). Nicht eine Rückkehr zur altkirchlichen Logos- und Inkarnationschristologie soll die Lösung sein, sondern ein konsequentes Weiterdenken «der eschatologischen Logik der Geschichte Jesu von Nazareth» (ebd.). Die Entwicklungslinie, die sich in den neueren Arbeiten abzeichnet, scheint mir freilich eine Lösung der oben aufgeworfenen Frage, wie nämlich Jesu ganzer Weg als gottmenschlicher gedeutet werden kann, nicht gerade zu erleichtern. Das soll hier (abschließend) kurz aufgewiesen werden.

b) Versucht man, den irdischen Weg Jesu als ganzen von seiner gottmenschlichen Konstitution her, von der Inkarnation her zu deuten, wird dann nicht die Inkarnation zum «Fundamentalsatz» der Christologie? Ist dann nicht mit der Menschwerdung des Logos bereits «alles vollendet» (313) <sup>28</sup>? Diese Befürchtung P.s zerstreut sich, sobald man bedenkt, daß *beide*, Inkarnations- und Auferstehungsaussagen, Fundamentalsätze der Christologie sind; freilich, und das ist entscheidend, auf verschiedener Ebene. Daß mit der Menschwerdung nicht bereits «alles vollendet» ist, weiß auch die an den chalkedonensischen Kriterien orientierte Christologie. Sosehr man berechtigterweise die mangelnde Sicht der Geschichtlichkeit des Weges Jesu in der chalkedonensischen Christologie beklagen kann, in *einem* Punkt wurde sie nie übersehen: im Unterschied zwischen irdischer und erhöhter Menschheit Christi. Zwischen Christi irdischem Weg und seiner Auferstehung besteht der nie aufgegebene Unterschied, daß die irdische Menschheit Jesu *diesem* Äon, die erhöhte dem *kommenden* angehört. Was für seine Menschheit – und in seiner Folge für alle Menschen und die ganze Schöpfung – die Auferweckung Jesu bewirkt, ist nicht einfach die kontinuierliche Vollendung seines Menschseins. Bei aller Kontinuität steht zwischen irdischer und erhöhter Menschheit eine unaufgebbare Diskontinuität. Aber gerade deshalb kann man auch nicht umgekehrt, wie P. es tut, die *Konstitution* dieser kreatürlichen Menschheit aus ihrer eschatologischen Vollendung herleiten und begründen. Wollte man diese beiden Ebenen ineinander aufheben, so müßte man konsequenterweise auch die gegenseitige Unableitbarkeit jener beiden *status* Christi leugnen, die Paulus (und vielleicht

<sup>28</sup> Kommt diese immer wieder ausgesprochene Befürchtung nicht daher, daß bei P. im Hintergrund immer die lutherisch-orthodoxe Sicht der Idiomenkommunikation steht, bei der es tatsächlich problematisch bleiben muß, wie eine *a primo instanti* die göttlichen *Idiomata* besitzende menschliche *Natur* noch irgendeines Mehr fähig sein sollte?

schon die Tradition vor ihm) mit den Worten *σάρξ* und *Πνεύμα* bezeichnet (vgl. Rm 1,3 f.).

Die Konstitution der irdischen Existenz des Logos, seine *σάρκωσις*, «dem Fleisch nach Sohn Davids» (Röm 1,3), «geboren aus einer Frau» (Gal 4,4), bedeutet – im Sinn Chalkedons – die Annahme einer kreatürlichen, menschlichen Existenz, mit dem ganzen Gewicht und der ganzen Konkretheit der *σάρξ*. Was hier *σάρξ* heißt, was sie ausmacht und konstituiert, kann von nirgendwo anders her bestimmt werden als von der Schöpfungsordnung, wenn anders Christus «in allem uns gleichgeworden ist außer der Sünde»<sup>29</sup>.

Die Inkarnationsaussagen haben daher eine eminent schöpfungstheologische Bedeutung. Die unaufgebbare Bedeutung Chalkedons liegt darin, daß mit dem «unvermischt und ungetrennt» der beiden Naturen die Positivität und die bleibende Konsistenz der kreatürlichen *σάρξ* festgehalten wird, auch und gerade dort, wo sie zur *σάρξ* des Logos wird. Es gibt kein feierlicheres Bekenntnis zur Eigenvollkommenheit der Schöpfung als das Dogma von Chalkedon mit seinem Bekenntnis, daß in der höchsten, unaussprechlichen Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Sohnes das Geschöpfliche nicht aufgelöst, nicht ins Göttliche aufgehoben ist, sondern geradezu in seiner Geschöpflichkeit unüberbietbar gefestigt ist. Wenn Gott *Mensch* wird, dann hat Gott in endgültiger Weise zu seiner Schöpfung Ja gesagt.

Jesu Erhöhung und Verherrlichung hat dies nicht aufgelöst. Daß Jesus zum «lebenspendenden Geist» (1 Kor 15,45) wurde, heißt nicht Aufhebung seiner kreatürlichen Menschheit, sondern deren eschatologische Vollendung. Sein «Herrlichkeitsleib» (Phil 3,21) ist immer noch *sein* Leib, aber er ist Neuschöpfung, Anfang der neuen Schöpfung. Gewiß kann und muß man sagen, daß diese Vollendung erst der letzte Sinn der Schöpfung ist<sup>30</sup>, gewiß entscheidet erst die eschatologische Neuschöpfung über den Sinn der Schöpfung. Ja man kann sogar mit P. sagen,

<sup>29</sup> Man wird auch aus Jesu eigener Verkündigung die Berufung auf die Schöpfungsordnung nicht übersehen können, so etwa in der Berufung auf das *ἀπ' ἀρχῆς* in der Ehefrage (Mt 19,8): die Ordnung der Ehe wird nicht eschatologisch, sondern «archeologisch» begründet, und daß die, die «Christus angezogen haben», eins sind in ihm, und daß da nicht mehr «Mann und Frau gilt» (Gal 3,28), ist weder die Wiederherstellung des Urzustandes, noch kann man diesen daraus herleiten: vielmehr ist dies die *καινή κτίσις* (2 Kol 5,17; Gal 6,15).

<sup>30</sup> Vgl. MAXIMUS CONFESSOR, Gnostische Centurien I, 66; PG 90, c. 1108 AB. Ferner die von H. U. V. BALTHASAR angeführten Texte in Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln, 1976, 353–367.

daß das Eschaton der ontologische Grund für die Schöpfung ist. Aber all das ist nur solange wahr, als es nicht den relativen «Eigensinn» der Schöpfung aufhebt<sup>31</sup>. Mit der christologischen Formel von Chalkedon ist als Glaube der Kirche gelehrt, daß auch für das Christusmysterium, und gerade von ihm her, die Unterscheidung der Ebenen von Schöpfung und Eschatologie gewahrt bleibt<sup>32</sup>. Nun kann aber nur bei einer solchen Wahrung der Differenz, gerade im «ungetrennt» der Einheit, echte kreatürliche, geschichtliche Menschlichkeit Jesu gewahrt bleiben, und zugleich diese kreatürliche Menschheit Jesu als die des Logos gedacht und geglaubt werden.

Den Weg dazu versperrt sich m. E. P. freilich gerade durch seine «eschatologische Ontologie», durch die er eine Antwort auf diese Frage geben will. Denn insofern P. die Wahrheit aller Dinge in ihrem Eschaton sieht, ihr Wesen von der Eschatologie her begründen und bestimmen will, wird eine solche Differenzierung der Ebenen unmöglich. Diese «eschatologische Engführung» des Wirklichkeitsverständnisses muß dazu führen, daß zwischen Schöpfung und Eschatologie letztlich Identität waltet<sup>33</sup>. Damit wird aus dem Blick verloren, daß die «in der Erhöhung Jesu vollzogene eschatologische Weltwende» (409) wirklich das Anbrechen des schlechthin unableitbar *Neuen*<sup>34</sup> ist; eines Neuen, das gewiß nicht *ex nihilo* ist, sondern Neuschaffung *dieser* Welt (deren Anfang Christi «Herrlichkeitsleib» ist), aber so, daß doch die Differenz zwischen Schöpfung und Neuschöpfung gewahrt bleibt.

<sup>31</sup> Was BALTHASAR, op. cit., 253–255, als Kritik an Barths «christologischer Engführung» aufzeigt, gilt, mutatis mutandis, auch von P.s «eschatologischer Engführung».

<sup>32</sup> Ich bin mir bewußt, daß es in Chalkedon primär um das «unvermischt-ungetrennt» von ungeschaffener und geschaffener Natur geht. Aber nur von dieser fundamentalen Wahrung her wird dann auch die andere haltbar, die des «unemischt und ungetrennt» von Natur und Gnade, von Schöpfung und Eschatologie.

<sup>33</sup> Vgl. Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 18: «Schöpfung und Eschatologie gehören zusammen.» Erst durch die Versöhnung in Christus «empfängt der ganze Weltprozeß seine Struktur und seinen Sinn» (Grundzüge, 413); «erst durch die Auferweckung Jesu (ist) die Schöpfung der Welt vollendet worden» (ebd.). Tritt hier die Spannung von Schöpfung und überschwenglicher Neuschöpfung nicht zusehr in den Hintergrund?

<sup>34</sup> Es ist bezeichnend, daß P. einen Konflikt zwischen den universalen kosmologischen Vorstellungen in Kol 1,15 ff. und der in Kol 1,18 ausgesagten eschatologischen Weltwende in Christus sieht: die Universalität der ersteren könne durch letztere ja nicht überboten werden (409). Eine solche Inkohärenz bestünde aber nur dann, wenn nicht unterschieden wird zwischen der Universalität der Schöpfungsmittlerschaft Christi und der eschatologischen *Neuschöpfung*, die nicht minder universal ist.

Aber nicht nur der Blick für das eigentlich Neue der Eschatologie droht bei dieser «eschatologischen Engführung» verloren zu gehen. Es muß auch die Frage offenbleiben, wie bereits Jesu irdischer Weg sinnvoll als gottmenschlicher geglaubt werden kann. Ist Jesus erst und einzig von seiner eschatologischen Vollendung her als mit dem Sohn Gottes identisch zu sehen, dann muß Jesu geschichtlicher Weg als unvollendeter «vorläufig» aus dieser Identität herausgehalten werden. Hier bleibt P.s Christologie m. E. in eigenartiger Nähe zu den Kenotikern des 19. Jh., die «einem wahrhaft menschlichen Leben Jesu Raum schaffen» wollten<sup>35</sup>, indem sie von seiner Göttlichkeit Abstriche machten; nur sind bei P. die Vorzeichen umgekehrt gesetzt: die Kenosis wird gewissermaßen vom Ende her gesehen, und nicht in der Inkarnation. Die Voraussetzung ist freilich ähnlich: göttliche und menschliche Natur werden als Gegensätze gesehen<sup>36</sup>. Während nun die Kenotiker diese Gegensätze durch einen anfänglichen Verzicht des Logos auf seine göttlichen Eigenschaften überbrückten, können sie nach P. erst eschatologisch versöhnt werden. Freilich bleibt dabei die Frage, ob diese Versöhnung nicht durch eine Aufhebung des Menschlich-Geschöpflichen ins Göttliche geschieht, ob also nicht eine Art «Kenose des Menschseins» Jesu, die «Selbstpreisgabe» seiner endlichen «Besonderheit» (vgl. 412) im Kreuz diese eschatologische Versöhnung ermöglicht.

Nimmt man hingegen die bereits bei Paulus und Johannes vorausgesetzte christologische Struktur an, so wird man die gottmenschliche Konstitution Jesu sehr wohl von der Inkarnation her betrachten<sup>37</sup>, ohne damit zu verneinen, daß erst Christi Erhöhung seine Vollendung bedeutet.

<sup>35</sup> F. LOOFS, op. cit. (Anm. 7), 263.

<sup>36</sup> Diese Sicht kennzeichnet P.s Verständnis der Zweinaturenlehre: Diese sehe Jesus «als ein Wesen, welches zwei – und zwar entgegengesetzte – Substanzen in sich trägt und vereinigt» (292). Dies trifft sicher nicht für die *altkirchliche* Christologie zu. Man kann geradezu deren lange Entwicklungsgeschichte als einen langen Läuterungsprozeß sehen, in dem es darum geht, die Einheit Christi eben *nicht* als Einigung von *ἐναντία* zu verstehen (wie es etwa Apollinaris tat): denn damit würden ja göttliche und menschliche Natur als komparable, korrelierbare Größen gesehen werden. Wohl am entschiedensten hat in der altkirchlichen Christologie Maximus einer solchen Sicht gewehrt; vgl. PG 91, c. 108 CD; J.-M. GARRIGUES, op. cit. (Anm. 6), bes. 162–167.

<sup>37</sup> Wenn P. freilich die in Phil 2,6 ff. vorausgesetzte theologische Struktur damit beiseiteschiebt, daß hier «die spezifisch christliche Erfahrung vom Verhalten Gottes auf der Folie der sonst üblichen Auffassung von Gottes Macht und Herrlichkeit zum Ausdruck» gebracht werde (Christologie und Theologie, in KuD 21 [1975] 171), dann stellt sich wieder die Frage, nach welchen Kriterien eine solche Loslösung der genuin christlichen Aussagen von einer angeblich noch nicht genügend

Gewiß kann und muß man sagen, daß die beiden Ebenen von Schöpfung und Eschatologie in Gottes *εὐδοκία* eins sind; gewiß ist es der *eine* Gott, der den Menschen «wunderbar geschaffen und noch wunderbarer erneuert hat», wie die Oration sagt <sup>38</sup>, aber diese geheimnisvolle Einheit der Ebenen in Gottes Ratschluß erlaubt es uns nicht, auch nicht vom Glauben her, deren Differenz in eine Totalschau aufzuheben. Die Tendenz zu einer solchen Totalschau hat sich in P.s neueren Arbeiten zur Christologie noch akzentuiert, wobei die Nähe zu Hegel immer deutlicher wird. Das Gefälle einer solchen Totalisierung ist, daß zuerst Schöpfung und Eschatologie als ein «Gesamtprozeß» gesehen werden, in dem das Besondere beider Ebenen «eingeebnet» erscheint <sup>39</sup>, daß weiters die irreduktible Differenz von Natur und Gnade fraglich wird <sup>40</sup>, bis schließlich in letzter Konsequenz die Differenz von Gott und Welt, Gott und Mensch zu einem bloßen Moment des Gesamtprozesses von göttlicher und menschlicher Selbstverwirklichung wird <sup>41</sup>.

Steht solche Theologie nicht im Bannkreis eines Denkens, das eine Absolutheit beansprucht, die menschlichem Denken verwehrt ist? Gerät solches Denken nicht in bedenkliche Nähe zur Gnosis?

Die Frage, die an ein solches theologisches Denken zu stellen ist, ist die, ob es bereit ist, sich den Weg weisen zu lassen, den die *Glaubensüberlieferung* weist. Wer Christus ist, wie wir sein Geheimnis nennen dürfen, wie wir davon sprechen können – wo anders können wir das lernen als dort, wo seit ihren Anfängen die Kirche im Geist auf Christi Geheimnis gehört hat? In diesem Hören hat auch heute die Christologie ihren Weg zu suchen.

vom Christusereignis geprägten «Folie» vorgenommen wird. Vgl. die Auslegung von O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11* (WUNT 17), Tübingen 1976.

<sup>38</sup> «Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti, da, quaesumus, nobis eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps» (Weihnachten, Messe vom Tag, Tagesgebet).

<sup>39</sup> Wieweit in einer solchen «Totalschau» letztlich noch von Eschatologie gesprochen werden kann, wäre eigens zu fragen. In P.s Sicht erscheint Eschatologie so sehr als der «Gesamtsinn der Wirklichkeit», daß das «Siehe, ich mache alles neu» (Apk 21,5) nicht mehr in seiner radikalen Überbietung aller Geschichte und Wirklichkeit gesehen wird.

<sup>40</sup> P. meint, daß mit seinem «Ansatz bei der Totalität der Wirklichkeit als jeweils subjektiv antizipierter Sinntotalität die Differenz von natürlicher und übernatürlich-geschichtlicher Gotteserkenntnis überwindbar geworden ist» (Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 316).

<sup>41</sup> «Die Selbstverwirklichung des Menschen und die Selbstverwirklichung Gottes sind also identisch; sie vollziehen sich in ein und demselben Prozeß» (Christologie und Theologie, a. a. O., 174).