

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:	39 (1992)
Heft:	1-2
Artikel:	Plädoyer für eine "nach-klassische" Christologie
Autor:	Pfüller, Wolfgang
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760751

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: 19.02.2026

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

WOLFGANG PFÜLLER

Plädoyer für eine «nach-klassische» Christologie

Sehe ich richtig, so häufen sich in jüngerer Zeit die Anzeichen dafür, daß die Christologie im Umbruch begriffen ist. Es scheint sich ein «Paradigmenwechsel», der Übergang zu einer neuen christologischen Theoriestruktur, anzukündigen. So wird man im Blick auf die neueren christologischen Entwürfe mit Sicherheit nicht mehr sagen können, was C.H. Ratschow anlässlich der Christologien maßgeblicher evangelischer Dogmatiker der Jahrhundertmitte beobachtete: «Was mit und durch Jesus wie in dem Zeugnis des Neuen Testamentes geschah, das wird als solches nicht erörtert. Daß es in den letzten Jahrzehnten die eminente Debatte über die Möglichkeit, das zu erfassen, was dort geschah, gab, schlägt sich christologisch – abgesehen von der Erwähnung dieser Tatsache – nicht nieder. Vielmehr sehen wir alle behandelten Dogmatiken damit befaßt, der Christologie einen von diesen Stürmen freien Raum zu gewinnen.»¹ Im Gegenteil! Das vielfach vertretene Konzept einer «Christologie von unten» setzt betont beim historischen bzw. irdischen² Jesus an, um von daher seine Bedeutung theologisch zu erschließen. Nun möchte ich hier keinen Beitrag zur Diskussion um die Problematik einer «Christologie von unten» oder «von oben» leisten. Ein Hinweis aber scheint mir angebracht. Entscheidend ist nicht der Ausgangspunkt der christologischen Überlegungen, vielmehr deren theoretischer Begründungsrahmen. So kann man etwa durchaus von der geschichtlichen Gestalt Jesu ausgehen, um sie dann

¹ C.H.RATSCHOW, Jesus Christus, Gütersloh 1982 (HST 5), 195.

² Die mögliche, m. E. im übrigen wenig erhellende Unterscheidung zwischen «historischem» und «irdischem Jesus» lasse ich hier beiseite.

gleichwohl im Rahmen einer an Phil 2,5ff orientierten Kenosis- bzw. Inkarnationschristologie zu verankern. Und umgekehrt stellt sich das doch eindeutig «von oben» konzipierte Johannesevangelium immerhin in Form einer Geschichte Jesu dar.³ Wie aber soll ein angemessener christologischer Begründungsrahmen aussehen? Kann man sich weiterhin an der in Chalcedon festgeschriebenen «klassischen Christologie»⁴ orientieren, oder muß man ein neues Paradigma entwickeln? Dies sind m.E. die Fragen, auf die die christologischen Erneuerungsbemühungen hinauslaufen (sollten).

Hinzu kommt ein Weiteres. Im oben bereits angegebenen Zusammenhang moniert C.H. Ratschow: «Es fehlt in allen diesen Christologien auch eine Erwägung darüber, daß es sich bei Jesu Wort, Werk und Person um ein Geschehen handelt, das religionsgeschichtlich viele Entsprechungen hat. Es wird nicht gefragt, wie denn dieses Geschehen im Lichte dieser Entsprechungen aussieht.» Und darüber hinaus dann der herrlich-kritische Satz: «Die evangelische Theologie christologisiert vor sich hin.»⁵ Dieser Satz aber dürfte mittlerweile selbst auf die evangelische Theologie «in Deutschland», auf die sich Ratschow bezieht, nicht mehr ohne weiteres zutreffen. Viel weniger noch läßt er sich analog für die katholische sowie die Theologie außerhalb des deutschen Sprachraums⁶ behaupten. Was indes folgt aus den ins Blickfeld gerückten interreligiösen Perspektiven und Vergleichen für den christologischen Begründungsrahmen? Lassen sie sich in den über Jahr-

³ Eins freilich sollte man nicht meinen, nämlich daß man gleichsam von Nazareth ausgehen könne, um von dort (via Auferstehung) geradenwegs nach Chalcedon zu gelangen. Für derlei Unternehmungen dürfte Barths bekannter, im Blick auf die Christologie W. Herrmanns angestellter Vergleich mutatis mutandis noch immer zutreffen. «Die orthodoxe Christologie ist ein aus der Höhe von 3000 m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen. Die Herrmannsche Christologie, so wie sie dasteht, ist der hoffnungslose Versuch, eine stehende Lagune mittelst einer Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben. Das geht eben nicht.» (Zit. bei W. KASPER, Christologie von unten?, in : Grundfragen der Christologie heute, Freiburg 1975, 146).

⁴ Zum Begriff vgl. EKL³, 1, Göttingen 1986, 718: «Als Erbe des 19. Jh.s hat sich der Ausdruck «klassische C(hristologie)» eingebürgert. Damit wird jegliche C(hristologie) bezeichnet, die ungebrochen das christologische Dogma der Alten Kirche, wie es auf dem Konzil von Chalcedon (451) formuliert worden war, anerkennt.»

⁵ Vgl. Anm. 1, 195.222.

⁶ Vgl. nur das jüngst in deutscher Übersetzung erschienene Buch von P. F. KNITTER: Ein Gott – viele Religionen, München 1988, auf das ich noch zu sprechen kommen werde.

hunderte hin und weithin auch noch heute dominierenden klassischen Rahmen einzeichnen, oder sprengen sie diesen, erfordern mithin ihrerseits das erwähnte neue Paradigma?

Der Titel des Aufsatzes läßt keinen Zweifel darüber, in welcher Weise derlei Fragen beantwortet werden sollen. Dabei soll in einem ersten Argumentationsgang nachgewiesen werden, daß die an Chalcedon orientierte klassische Christologie derart defizitär ist, daß ein Paradigmenwechsel in der Tat angezeigt erscheint. Daraufhin wird in einem zweiten Argumentationsgang versucht, Leitlinien eines neuen christologischen Paradigmas zu entwickeln.

1. Die Aporie der klassischen Christologie

Die «chalcedonische Christologie ist im Grunde in die johanneisch-nicaenische Logos-Sarx-Christologie hineingebaut».⁷ Die Dominanz des johanneischen christologischen Modells (seit Nizäa) jedoch hält E. Schillebeeckx für einseitig. Er möchte demgegenüber dem synoptischen Modell zu seinem Recht verhelfen. «Die einseitige Entscheidung hat auf die Dauer zu Aporien geführt, die auf dem einmal eingeschlagenen Weg kaum zu lösen sind. Gerade deshalb verlangt sie nach neuer, kritischer Erinnerung an vornizänische Tendenzen, wodurch nicht die alte Entscheidung, aber ihr einseitiger Akzent und ihr Verschweigen komplementärer, wesentlicher Aspekte ungeschehen gemacht werden. Dadurch wird dann eine Erneuerung der Christologie möglich unter einem neuen Erfahrungs- und Verstehenshorizont, in welchem trotzdem definitives und entscheidendes Heil in Jesus von Gott her erfahren und zur Sprache gebracht wird.»⁸ Nun soll hier keine nähere Erörterung des christologischen Konzeptes von Schillebeeckx erfolgen⁹, zumal ja die Diskussion hierüber ohnedies beträchtlichen Umfang erreicht haben dürfte. Geprüft werden soll vielmehr, ob die von Schillebeeckx anvisierte Ergänzung des klassischen Modells überhaupt Aussicht auf Erfolg haben kann, oder ob man nicht mit derartigen Bestrebungen

⁷ A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 1, Freiburg 1979, 769.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, Jesus, Freiburg⁴ 1977, 504f (Zit. 505).

⁹ Daß für Sch.s. Entwurf m. E. der in Anm. 3 zitierte Barthsche Vergleich in etwa zutrifft, mag immerhin angemerkt werden.

erneut auf halbem Wege stehen bleibt, mithin aber gerade keine durchgreifende Erneuerung der Christologie möglich wird.

Ich denke, die klassische christologische Lösung von Chalcedon läßt sich gut mit einem Balanceakt vergleichen. Ausbalanciert werden mußten die Intentionen antiochenischer und alexandrinischer Christologie, ausbalanciert werden mußten Gottheit und Menschheit in Christus, ohne daß einerseits eine der beiden Naturen auf Kosten der anderen dominierte und daß andererseits der eine Christus in zwei Personen zerfiel. Das Resultat dieses Balanceaktes ist eine in der Tat bewundernswert genau ausbalancierte Kompromißformel – wenn man so will: zwischen Antiochien und Alexandrien. «In dieser Überkreuzung von ‹unvermischt› und ‹ungetrennt›, vor allem aber in der Spannung von ‹eine Hypostase – in zwei Naturen› kommt zum Ausdruck, daß die Person Christi die höchste und unüberholbare Weise der Verbindung zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt ist. Nun ist durch die Theologie die rechte Mitte gefunden zwischen Monismus und Dualismus, zwischen reiner göttlicher Transzendenz und nicht mehr zu steigernder Immanenz.»¹⁰ Ob die zuletzt ausgesprochene Einschätzung A. Grillmeiers stichhaltig ist, bleibe fürs erste noch dahingestellt. Unübersehbar ist jedenfalls, daß der Grat, auf dem sich eine an Chalcedon orientierte Christologie zu bewegen hatte, äußerst schmal war. Daß dabei für eine in der Trinitätstheologie verankerte Christologie¹¹ die Gefahr größer war, die Gottheit Christi auf Kosten seiner Menschheit zu favorisieren, ist nur allzu verständlich und wird durch die mit den Stichworten «Monophysitismus», «Monotheletismus», «Monenergetismus» oder auch «Anhypostasie» gekennzeichneten Tendenzen nachdrücklich unterstrichen. Gleichwohl bestand bereits damals offenbar ebenso die entgegengesetzte Gefahr, wie sich an Nestorius zeigen läßt. «Der Eigenweg des Nestorius beginnt erst dort, wo er die Einheit von Gott und Mensch in Christus positiv erklären will. ... In diesem Ringen um seine eigene Deutung prägt Nestorius Formeln, die eine Pointierung der antiochenischen Auffassung bedeuten und eben der Anlaß geworden sind, ihn als Häretiker zu verurteilen.»¹²

¹⁰ Grillmeier (Anm. 7), 774.

¹¹ Vgl. ebd. 413: «In den christologischen Kontroversen um Ephesus und Chalcedon wuchs dem Nicaenum rückschauend der Ruf einer Fundamentalaussage in der kirchlichen Deutung der Inkarnation zu.»

¹² Ebd. 653f.

Legt sich nicht schon an dieser Stelle der Gedanke nahe, daß der Balanceakt offenbar am besten dann unversehrt zu bewältigen ist, wenn man die chalcedonische Formel schlicht wiederholt? Denn will man auf dem schmalen Grat des Chalcedonense denkerisch weitergehen, scheint man beinahe unvermeidlich die Balance zu verlieren. Das würde aber bedeuten, daß Chalcedon im Grunde keinen – theologisch gangbaren – Weg weist, vielmehr Stagnation im Gefolge hat. Nun ist es sicher verfrüht, diese Eindrücke bereits als triftige Argumente zu betrachten. Das soll denn hier auch keineswegs geschehen. Immerhin mögen uns derartige Eindrücke zu weiteren Überlegungen anleiten.

Hierzu scheinen mir einige Ausführungen K.-H. Ohligs sehr hilfreich. Ohlig untersucht in seiner «Fundamentalchristologie»¹³ insbesondere auch die kulturelle Bedingtheit christologischer Konzepte, da er von der Auffassung ausgeht, daß Christologie jeweils auf eine soteriologische Fragestellung zu antworten sucht, die ihrerseits jeweils kulturell geprägt ist und als solche in der jeweiligen Kultur vorgefunden wird. (15f) Dabei sieht er die in Chalcedon ihre klassische Gestalt gewinnende altkirchliche Christologie an den «soteriologischen Hoffnungen des hellenistischen Kulturraumes» mit der ihm eigentümlichen Theorie des «Tausches» (Gott wurde Mensch, damit wir göttlich würden) orientiert. «Die zunehmende Orientierung christlicher Predigt an den soteriologischen Hoffnungen des hellenistischen Kulturraumes ... ließ die entsprechende Gott-Mensch-Christologie in den Vordergrund treten.» (160) Damit aber war für diesen Ansatz das christologische Grundproblem der gestalt gegeben, wie sich Götlichkeit *und* Menschlichkeit von ein und demselben Jesus aussagen lassen. Freilich ergab sich dieses Problem nur aufgrund dessen, daß christliches Denken sich dem hellenistischen Muster eben nicht vollständig anglich. Folglich konnte Jesus nicht einfach hin als einer der «göttlichen Männer» oder auch als deren hervorragendster Vertreter erscheinen. «Der hellenistisch-*christliche* Gott wurde abgegrenzt gegen eine rein monistische Interpretation und gewann – wenigstens – eine in diesem (sc. helleni-

¹³ Vgl. zum folgenden K.-H. OHLIG, Fundamentalchristologie: Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 135ff. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

stischen, WP) Raum revolutionäre «Gegenständigkeit»; er ging somit nicht einfach hin auf in seiner immanenten kosmischen Ursächlichkeit. Infolgedessen konnte auch die Göttlichkeit Jesu nicht im üblichen Sinne als *eine* besondere oder auch *die* besondere Erscheinung des ihn immanent konstituierenden Göttlichen angesehen werden.» (161) Kurz, das Grundproblem einer hellenistisch orientierten Christologie wurde vor allem deshalb so gravierend, weil christliches Denken dabei am alttestamentlich-jüdischen Erbe, nämlich der Transzendenz Gottes, festhielt. Wollte man also unter diesen Gegebenheiten Heil in Jesus aussagen, war man offenbar gezwungen, das Unvereinbare zu vereinbaren, Einheit zwischen strikter Verschiedenheit herzustellen; der transzendenten Schöpfer und das immanente Geschöpf mußten in Jesus zu einer einmaligen Einheit verschmelzen. Das oben benutzte Bild vom Balanceakt stellt sich wieder ein. Und in der Tat – die Analysen Ohligs bestätigen den bereits formulierten Eindruck: Wer immer die konträren Größen systematisch durchzuflektieren versuchte, glitt ab, sei es in den Monarchianismus, den Subordinationismus oder in den Adoptionismus. «Kurz: wer einen dieser – unvereinbaren – Ansatzpunkte «beim Wort nahm» und systematisch reflektierte, wurde zum Häretiker.» (179)

Chalcedon nun, so sieht es Ohlig, bringt «die hellenistische Christologie in eine klassische und – in dieser Hinsicht – nicht mehr zu übertreffende Gestalt». (276) Das Chalcedonense zieht das Fazit der hellenistischen Christologie überhaupt. «Es greift die hellenistisch-christliche Soteriologie auf: Die Annahme einer menschlichen Natur durch Gott ist um unseres Heils willen geschehen; nicht gesagt, aber notwendig gemeint: damit wir «vergöttlicht» werden können. Kurz: Jesus ist deswegen *der* Christus, weil er in sich zwischen Gott und Geschöpf *seinhaft* vermittelt und wir im Glauben an Jesus in dieses Mysterium einbezogen werden.» (282) Freilich war die Schwierigkeit nicht gering, die seinhafte Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus positiv zu beschreiben. Wir erinnern uns, daß an dieser Stelle bereits Nestorius in hoffnungslose Schwierigkeiten geraten war. Chalcedon vermied diese Schwierigkeiten, indem es die positive Beschreibung der Einheit in Christus vermied. Einerseits wird nachgerade beteuert, daß es sich um ein und denselben Christus handelt, der so unvermischt wie ungetrennt in zwei Naturen erkennbar ist; andererseits sollen die Ausdrücke *prósopon* (persona) und *hypóstasis* (subsistentia) die Einheit kennzeichnen. Diese beiden Begriffe aber werden in

ihrer Bedeutung weder erläutert noch gleich gar definiert.¹⁴ Ohlig kommt zu dem Schluß, daß eine positive Bestimmung der Einheit von Gott und Mensch, göttlicher und menschlicher Natur, in Christus nicht nur nicht gegeben wird, sondern auch gar nicht gegeben werden kann. (283) «Prósopon» und «Hypóstasis» sind s. E. Ausdruck der Verlegenheit, ja der Aporie, in die die hellenistische Christologie geraten mußte, sofern sie das Unvereinbare in einem Moment der Geschichte vermittels naturaler, seinhafter Kategorien zu vereinbaren suchte. «*Die hellenistische Christologie endet mit Chalcedon in der Aporie; prósopon und hypóstasis ... sind aporetische Vokabeln.*» (286f) Dieses aporetische Resultat wird einmal mehr bestätigt durch die in der Wirkungsgeschichte von Chalcedon seit Boëthius vorgenommene positive Bestimmung der «hypostatischen Union» im Sinne des modernen Personenverständnisses. Dies nämlich besagte für das mittelalterliche Verständnis des Chalcedonense, daß der menschlichen Natur Christi keine eigenständige Personalität zuerkannt werden konnte, da der personale Logos die Position der Personalität gleichsam für sich besetzt hielt. (283) Erneut zeigt sich, daß die von Chalcedon geübte Zurückhaltung Einseitigkeiten vermeidet und somit – um das verwendete Bild wieder aufzugreifen – den Balanceakt unbeschädigt besteht.

Nun ist – das sei hervorgehoben – mit alledem keine Beurteilung der klassischen Christologie von Chalcedon intendiert. Vielmehr wurde versucht, mittels einer analytischen Durchdringung der Strukturen chalcedonischer Christologie eine solche Beurteilung vorzubereiten. Will man denn zu einer Beurteilung kommen, so ist als erstes zu sagen, daß Chalcedon sicher eine Meisterleistung darstellt, was das Ausbalancieren konträrer Positionen betrifft. Zweitens jedoch ist zu sagen, daß das Ergebnis der bisherigen Analyse durchaus noch nicht für eine stichhaltig begründete Beurteilung ausreicht. Daß Chalcedon aporetisch endet, kann in gewisser Weise auch ein eindeutiger Befürworter des Chalcedonense wie etwa A. Grillmeier akzeptieren. Jedenfalls darf

¹⁴ Vgl. auch A. GRILLMEIER, a.a.O. (Anm. 7), 762f. G. ist allerdings der Überzeugung, daß ungeachtet dessen «der Sinn des Dogmas ganz klar» ist. «Die Väter wollten sagen: obwohl hier ein realer Unterschied zwischen den NATUREN von Gottheit und Menschheit besteht, so ist Christus doch ‹einer›, ‹eine Person und Hypostase›. Diese Aussage kann sogar gemacht werden ohne die exakte Definition des metaphysischen Gehalts dieser Begriffe.» – Gewiß, nur hat man damit natürlich nicht erklärt, *wie* denn die Einheit zu begreifen sei. Ist G.s Diktum nicht ein Beleg mehr dafür, daß man Chalcedon dann am nächsten bleibt, wenn man es schlicht nachspricht, im Bild: wenn man den schmalen Grat lieber nicht zu begehen versucht?

man seine Charakterisierung der Formel von der «einen Hypostase in zwei NATUREN» als «sprachlichen Ausweg» doch wohl in dieser Richtung verstehen. Er schreibt: «Man muß aber zugeben, daß solche Sprache nur von einer eingeschränkten Zahl von Gläubigen auch im griechischen Raum mitvollzogen werden konnte. Immerhin konnte sie für diese den Dienst leisten zu sagen, auf welcher Ebene in Christus die unverletzte *Einheit*, und auf welcher die *Unterscheidung* von Gott und Mensch auszusagen war. Anspruchsvollere Christen brauchten einen solchen sprachlichen Ausweg (sic!), um sich eine gewisse Rechenschaft von ihrem Glauben geben zu können.»¹⁵ Pointiert gesagt: Endet Chalcedon aporetisch, dann ist es immer noch die Frage, ob dies nicht unumgänglich oder gar theologisch angemessen ist.¹⁶

Um diese Frage beantworten zu können, ist es m.E. erforderlich, die Problematik von Chalcedon noch einmal entschieden zu verschärfen. Ich möchte zu diesem Zwecke zwei Behauptungen zu begründen versuchen: 1. Die Formel von Chalcedon ist nicht nur aporetisch, sondern läuft auf einen kontradiktiorischen Widerspruch hinaus. 2. Der mit Chalcedon unlösbar verbundene Anspruch eschatologischen, *endgültigen* Heils in Jesus, nämlich «daß die Person Christi die höchste und unüberholbare Weise der Verbindung zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt ist»¹⁷, ist unhaltbar. – 1. Nicht das ist jetzt die Frage, wie die Einheit einer Zweiheit soll gedacht werden können bzw. – noch klarer – wie aus zwei «Ganzen» (Gott und Mensch) ein «Ganzes» werden können soll. Diese Fragestellung könnte man zumindest vorderhand als aporetische betrachten, angesichts derer uns nichts bleibt, als unser denkerisches Unvermögen einzustehen. Viel schwerer jedoch wiegt demgegenüber die Feststellung, die ich wie folgt formulieren möchte: *Die Behauptung, daß ein Mensch, der per definitionem Nicht-Gott ist, als einer und derselbe zugleich Gott ist, der doch per definitionem Nicht-Mensch ist, scheint mir eine contradictio in adiecto, ein kontradiktiorischer Widerspruch zu sein.* – Nun ist es, wenn man wissenschaftstheoretischen Erörterungen glauben darf, durchaus möglich, daß eine Theorie (bzw.

¹⁵ A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 2/1, Freiburg usw. 1986, 378f.

¹⁶ Ich erinnere an das wissenschaftstheoretische Konzept G. Sauters, das theologische Theorie anhand von Aporien und entsprechenden Grundproblemen von Grund auf zu rekonstruieren versucht. Vgl. G. SAUTER u.a., Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973, 228ff.

¹⁷ A. GRILLMEIER, a.a.O. (Anm. 7), 774.

ein Paradigma) zeitweilig auch einen (oder gar mehr als einen) kontradicitorischen Widerspruch beinhalten kann, ohne daß sie deshalb sogleich aufgegeben werden muß; vielmehr wird man sich bemühen, den Widerspruch zu beheben. Indessen haben wir es in unserem Fall nicht mit einem mehr oder weniger peripheren Widerspruch zu tun, sondern offenkundig mit einem Widerspruch im Zentrum, im Kern der christologischen Theorie (wenn ich denn einmal diesen anspruchsvollen Begriff für das christologische Dogma verwenden darf). Ich sehe infolge dessen nicht, wie eine mit einer derartigen Hypothek belastete theoretische Position einen fruchtbaren, Entwicklungsfähigen christologischen Ansatz darstellen soll. Und dies umso weniger, als sich zeigen lassen wird, daß diese Hypothek keineswegs unvermeidbar ist (s.u. 2.).

Darüber hinaus ist in Erinnerung zu rufen, daß die Christologie von Chalcedon inkarnationstheologisch verankert ist. Gegen die Behauptung der Menschwerdung Gottes aber richtet sich seit langem massiver Protest. Ich verweise hier nur auf drei gewichtige Stimmen völlig unterschiedlicher Herkunft, die sich jedoch trotz dessen in ihrer Kritik am christlichen Inkarnationsgedanken treffen. Da ist zunächst die Stimme der islamischen Religion. Für Mohammed mußte, so O.H. Schumann, die christliche Christologie als der Versuch erscheinen, Gott ein anderes Wesen an die Seite zu stellen (širk). «Anders konnte er es nicht verstehen, daß ein Mensch, der per definitionem ein geschaffenes Wesen ist, Anteil an der Gottheit erhält. Der umgekehrte Weg, daß Gott von sich aus seine Transzendenz überschreitet, war zwar nicht prinzipiell undenkbar, konnte aber nicht so weit führen, daß die absolute Andersartigkeit und Einzigkeit Gottes an irgend einem Punkte in Frage gestellt wurde.»¹⁸ Da ist ferner die Stimme des Philosophen K. Jaspers. Er schreibt in seiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben zu unserer Frage: «Es ist nicht denkbar, daß die Wirklichkeit der Transzendenz dergestalt Realität in der Welt werde, daß sie als handelnder Gott leibhaftig, in Raum und Zeit lokalisiert, von diesem historischen Punkt her in die Welt hineinwirkt, unterschieden von allen anderen Realitäten, die sämtlich nicht Gott ... sind.» Mehr noch: Gemessen am Gottesgedanken des philosophischen Glaubens, der nicht nur in der Philosophie, sondern auch «in den Höhepunkten der biblischen Schriften» zu finden ist, «müßte, wenn eine von Offenbarungsgläubigen gebrauchte Ausdrucksweise von der Philosophie ange-

¹⁸ O.H. SCHUMANN, *Der Christus der Muslime*, Gütersloh 1975, 28.

wendet werden dürfte und könnte, die Behauptung von der Menschwerdung Gottes als Gotteslästerung erscheinen, wie sie dem Menschen Jesus, soweit wir von ihm wissen, erschienen wäre».¹⁹ Schließlich mag P. Tillich, mithin die Stimme eines christlichen Theologen, zu Wort kommen. S.E. ist die Behauptung «Gott ist Mensch geworden» «sinnlos». «Es ist eine Kombination von Worten, die nur dann einen Sinn geben, wenn sie nicht das meinen, was die Worte sagen. Das Wort Gott ist Ausdruck für eine letzte Wirklichkeit, und selbst der konsequenteste Scotist mußte zugeben, daß das einzige, was Gott nicht tun kann, ist, aufzuhören, Gott zu sein. Aber das ist genau das, was die Formel ‹Gott ist Mensch geworden› ausdrückt.»²⁰

Es ist hier weder beabsichtigt noch erforderlich, in eine umfassendere Erörterung der angedeuteten, durchaus verschiedenen Positionen einzutreten. Wichtig ist momentan nur die Geschlossenheit, mit der von den verschiedensten Seiten her die Behauptung der Menschwerdung Gottes abgelehnt wird. Und ich kann nicht umhin, dem in alledem ausgesprochenen Grundgedanken zuzustimmen: Will man nicht den Gottesgedanken paralysieren und derart eine veritable «Gott-ist-tot-Theologie» vertreten (etwa im Sinne Feuerbachs), dann impliziert die Behauptung, Gott sei Mensch geworden, eine *contradictio in adiecto*. Ebenso widersprüchlich ist aber folglich die umgekehrte Behauptung, ein wahrhafter Mensch sei zugleich und als einer und derselbe wahrhaft Gott gewesen. K.-H. Ohlig hat mithin recht (vgl. o.): Solange die Transzendenz Gottes festgehalten wird – und gerade die Einwände des Islam wie bekanntlich auch der jüdischen Religion belegen dies nachdrücklich –, wird man in Widersprüche verwickelt, falls man die Identität zwischen Gott und Mensch, und sei es auch nur in einem Punkt der Geschichte, behaupten will. Es ist von daher überhaupt nicht verwunderlich, daß in der altkirchlichen Christologie tendenziell die Gottheit in Jesus auf Kosten seiner Menschheit dominierte, ja daß man von Chalcedon her ohne weiteres eine Christologie zu konzipieren vermag, in der das Leben des irdischen Jesus höchstens als bloßes Faktum eine Rolle zu spielen braucht. Vielleicht wird in diesem Zusammenhang auch der eher emotional gefärbte Einwand des jüdischen Denkers Sch. Ben-Chorin begreiflich, den er in Anbetracht der Gethsemane-Szene

¹⁹ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 167. 483.

²⁰ Systematische Theologie II, Stuttgart 1958, 104.

ausspricht: «Man kann diesen Bericht in den Evangelien nicht lesen, ohne zu Tränen erschüttert zu sein: Hier steht kein Held, kein Halbgott, kein Mythos. Hier zittert ein Mensch um sein Leben. ... Es ist mir unfaßlich, wie man diese menschliche Tragödie auf dem Hintergrund eines Dogmas von der Zweinaturenlehre Christi verstehen kann: wahrer Mensch und wahrer Gott.»²¹ – Freilich werden manche längst eingewandt haben, daß in der christlichen Theologie ja eben nicht *toto coelo* von der Menschwerdung Gottes gesprochen worden sei, sondern etwa von der Inkarnation des *Logos*.²² Ohne daß ich an dieser Stelle die trinitätstheologische Problematik erörtern kann²³, möchte ich dennoch meinen, daß auch der Gedanke der Inkarnation des Logos den genannten Widerspruch schwerlich beheben dürfte. Zugespitzt gesagt: Zwar mag dann sehr wohl davon geredet werden können, daß Gott *ganz Mensch* geworden sei, nicht aber davon, daß *Gott ganz Mensch* geworden ist.

2. A. Grillmeier konstatiert, daß sich mit Chalcedon jene die Christologie bis heute belastende Entwicklung der Scheidung zwischen Person und Werk Jesu, zwischen Christologie und Soteriologie, angebahnt habe. Gleichwohl «lag es im Sinne der Formel von Chalcedon, den Glauben der Kirche gerade auf den Bringer des Heils zu lenken und in seiner Person das Wesen des Heils aufleuchten zu lassen»²⁴. Damit scheint mir ein entscheidendes, konstituierendes Moment der in Chalcedon terminierenden Christologie bezeichnet: Sie reflektiert auf die Bedeutung (Person) Jesu auf der Basis seiner eschatologischen *Heilsbedeutung* (Werk). Diese Begründungsstruktur ist vor allem im Neuen Testament klar vorgezeichnet und dürfte auch in den manchmal ja recht «spekulativen» christologischen Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte grundsätzlich nicht verlassen worden sein. Naturgemäß ging dabei die noch verhältnismäßig junge, aufstrebende christliche Religion davon aus, daß Jesus Christus der endgültige, ja alleinige Heilsbringer sei, wie es beispielsweise ganz unbefangen in Apg 4,12 ausgesprochen ist. Als staatlich sanktionierte, zudem in der ganzen «Ökumene» sich

²¹ Bruder Jesus, München 1972, 182.

²² Auch P. TILLICH, a.a.O. (Anm. 20), 105, weist darauf hin und hält ein solches Verständnis für angemessener. Freilich ist es wegen Tillichs eigengeprägtem Logosbegriff nicht tunlich, hier in eine Auseinandersetzung mit seinen Darlegungen einzutreten.

²³ Ich meine allerdings, daß die Trinitätstheologie von der Christologie aus beurteilt werden muß, nicht umgekehrt.

²⁴ A.a.O. (Anm. 15), 5.

ausbreitende Religion sah man für die Revision derartiger Ansprüche verständlicherweise keinen Anlaß. Indessen sind mittlerweile die Ansprüche des Christentums auf Absolutheit – jetzt nur verstanden im Sinne von Endgültigkeit – oder gar Exklusivität zutiefst problematisch geworden. Dabei ist die zunehmend in den Blick getretene Pluralität der Religionen mit ihren jeweiligen Ansprüchen m.E. nur der Ausgangspunkt dieser Problematisierung, nicht deren stichhaltige Begründung.²⁵ Denn allerdings besagt die Vielzahl und Vielfalt der Religionen mit ihren entsprechenden Ansprüchen für deren Gültigkeit überhaupt nichts. Jedoch sehe ich nicht – dies zum einen –, wie die bereits zu Anfang unseres Jahrhunderts von E. Troeltsch gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums und vor allem für die Relativität aller historischen Erscheinungen, also auch der Religionen samt deren Heilsbringern, also auch des Christentums samt Jesu, vorgetragenen Argumente entkräftet werden könnten. Überdies wird – zum anderen – der Exklusivitätsanspruch in der gegenwärtigen Theologie sicher nur noch selten erhoben, und dies mit gutem Grund. Denn er ist m.E. schon in Anbe tracht des doch wohl nach wie vor gültigen theologischen Axioms «Deus semper maior» schlicht nicht zu begründen – es sei denn, man hielte Autoritätsargumente für trifftig. Bloße Behauptungen indes sollten auch in der Theologie keinen Kredit mehr verdienen.

Gewiß sind im Zusammenhang dieser kurzen Argumentation manche Fragen offen geblieben, und manchem mag die Argumentation auch als allzu knapp erscheinen. Er sollte jedoch bedenken, daß es im gegebenen Rahmen nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheits- bzw. Exklusivitätsanspruch des Christentums zu tun war, sondern darum, eine entscheidende Stütze der in Chalcedon terminierenden klassischen Christologie als brüchig zu erweisen. Dazu aber mag es genügen – um im Bilde zu bleiben –, ihre Risse bloßzulegen, ohne sie gänzlich abbrechen zu müssen.

Zum Schluß des ersten Teils dieses Aufsatzes mögen noch zwei in der Theologie beliebte Verfahrensweisen kurz diskutiert werden, die auch im Falle der klassischen Christologie sich als Auswege anbieten, sich jedoch als Holzwege erweisen dürften. *Zum einen* könnte man in der Weise einer hermeneutisch orientierten Theologie versuchen, zwar die philosophische Gestalt von Chalcedon als zeitbedingt und zumindest

²⁵ Vgl. zum Weiteren auch: W. PFÜLLER, Der Streit der Religionen – rational entscheidbar?, Frankfurt/M. 1986.

heute stark problematisch aufzugeben, dafür aber die (kerygmatische) Intention umso gewisser festzuhalten. Dabei käme einem, wenn man A. Grillmeier folgen darf, Chalcedon sogar entgegen. Denn: «Chalcedon selbst hat seine Aussage auf verschiedenen Ebenen gemacht, in der Weise einer *kerygmatischen* Betonung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit im einen Christus und zugleich in einer der griechischen *Philosophie* entnommenen Sprache, wobei der Akzent durchaus auf der ersten Weise liegen konnte.»²⁶ Nun wird freilich sofort ersichtlich sein, daß sich die im bisherigen vorgebrachten Argumente genau gegen die Intention von Chalcedon richten, nicht gegen dessen heute unverständliche oder problematische oder veraltete usw. philosophische Begrifflichkeit. Das Problem ist eben nicht, daß das Chalcedonense kulturell bedingt ist o.ä., sondern daß es auf nicht stichhaltig begründbaren Voraussetzungen beruht und in sich widersprüchlich, mithin aber theologisch unangemessen ist. Der hermeneutische Ausweg erweist sich folglich als Ausflucht, gleich gar dann, wenn er zur theologischen Immunisierungsstrategie degeneriert, indem er den Eindruck erweckt, theologische Traditionen solange zu interpretieren, bis sie doch noch – angeblich ihrer ureigensten oder ursprünglichen Intention entsprechend – als brauchbar erscheinen. – Einer Immunisierungsstrategie zumindest täuschend ähnlich sieht – dies *zum anderen* – der ebenfalls häufig begangene Ausweg einer *reductio in mysterium*. Interessanterweise wurde er bereits in der altkirchlichen, hellenistischen Christologie gewählt. «Die kulturgeschichtlich bedingte Aporie hellenistischer Christologie wurde zur sachlichen Aporie objektiviert, die im für menschliches Denken unerreichbaren Gegenstand der Theologie, in Gott und im Gott Jesus Christus, wurzelt». Treffend bemerkt K.-H. Ohlig zu diesem Versuch sowie zu entsprechenden späteren Versuchen bis in die Gegenwart hinein: Die Aporetik von Chalcedon darf «nicht, wie sehr beliebt, mit dem Hinweis auf den Geheimnischarakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus beiseitegeschoben und <bewältigt> werden. An dieser Aporetik ist nichts Mysteriöses, sie ist vielmehr logisch stringent und *mußte* sich aus den Implikationen der hellenistischen Christologie ergeben»²⁷. Darüber hinaus ist zu sagen: Sicher ist der Hinweis auf das Geheimnis Gottes sowie die Unzulänglichkeit menschlichen Erkenntnisvermögens an sich völlig berechtigt.

²⁶ A.a.O. (Anm. 15), 377.

²⁷ A.a.O. (Anm. 13), 180 u. 288¹⁵⁰.

Nur wird er dann suspekt, wenn er faktisch steile theologische Ansprüche (oder Traditionen) rechtfertigen soll, die angesichts des göttlichen Geheimnisses sowie des unzulänglichen menschlichen Erkenntnisvermögens besser aufgegeben würden, um sich mit dem Begründbaren zu bescheiden. Noch anders gewendet: So sehr Gott geheimnisvoll sein mag, so wenig haben es theologische Aussagen zu sein. Das Geheimnis Gottes wahren sie doch wohl dann am ehesten, wenn sie sich nicht als geheimnisvoll und somit als unverrückbares Abbild des göttlichen Geheimnisses darstellen, vielmehr wenn sie ihrer Unzulänglichkeit eingedenk sind und darum stets um bessere Begründungen sich bemühen.

Damit ist nun endlich das Stichwort für den zweiten Teil der Erörterung gegeben. Deren Absicht ist ja nicht bloß, die klassische Christologie aufgrund ihrer gravierenden Unzulänglichkeiten zu destruieren, sondern darüber hinaus und vor allem die, eine konstruktive Alternative zur Diskussion zu stellen. Und dies im Bewußtsein der seinerzeit aus der Wissenschaftsgeschichte gewonnenen wissenschaftstheoretischen Einsicht T.S. Kuhns, wonach alte Paradigmen in der Regel nicht schon aufgrund ihrer mancherlei Defizite, sondern vornehmlich aufgrund eines neuen, überzeugenderen Paradigmas aufgegeben werden²⁸.

2. Leitlinien einer nachklassischen Christologie

P.F. Knitter plädiert in seinem Buch «Ein Gott – viele Religionen»²⁹ für eine «theozentrische Christologie», die gegenüber der bisherigen Christozentrik eine Art «kopernikanische Wende» bedeutet. (98 ff) Diese Wende scheint ihm schlichtweg an der Zeit zu sein. «So wie die Christen im christlichen Ökumenismus eingestanden, daß ihr eingeengtes Verständnis von Kirche ein Hindernis für den Dialog darstellte, sehen sie auch im ökumenischen Ökumenismus allmählich ein, daß ihr eingeengtes Verständnis von Jesus Christus ein ähnliches Hindernis ist. Die traditionelle Christologie mit ihrer Betonung der Endgültigkeit und Normativität paßt einfach nicht zu den Erfahrungen in

²⁸ T.S. KUHN, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. ² 1973.

²⁹ Vgl. Anm. 6. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch. Vgl. zu diesem Buch auch meine Rez. in: *TbLZ* 113 (1988), 803ff.

der Arena des religiösen Pluralismus. Wir stecken mitten in der Entwicklung von Christozentrismus zum Theozentrismus.» (99) Dabei schließt eine theozentrische Christologie, in der Jesus einer unter anderen Heilsbringern und Offenbarern Gottes ist, nach der Überzeugung Knitters keineswegs «die persönliche Hingabe oder Bindung an Jesus als Inkarnation der erlösenden Absicht und Gegenwart Gottes» aus, ja sie schmälert diese persönliche Bindung nicht einmal.(147) Die «Erfahrung des Glaubens» nämlich «schließt die Überzeugung, daß Jesus die Offenbarung und Gnade Gottes *ist*, notwendig ein. Sie schließt nicht notwendig die Überzeugung ein, daß er *allein* diese Offenbarung und Gnade *ist*.» (148) Demnach geht das Bekenntnis des Christen zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus sehr wohl zusammen mit dem Verzicht auf «irgendwelche Ansprüche hinsichtlich der Überlegenheit Jesu über andere religiöse Gestalten oder seiner Maßstäblichkeit für sie». (151)

Wir brauchen für unsere Zwecke Knitter nicht in die Einzelheiten seiner Überlegungen zu folgen. Dies ist vor allem deshalb nicht erforderlich, weil die Probleme seines Ansatzes bereits hinreichend zutage liegen. Dabei sehe ich einmal davon ab, daß vom Phänomen des religiösen Pluralismus her eine «kopernikanische Wende» bzw. ein «Paradigmenwechsel» in der Christologie (vgl. 98) in ihrem/seinem Erfordernis schwerlich begründbar sein dürfte (vgl. o. S. 140f). Gravierender nämlich scheinen mir folgende Probleme zu sein: 1. Die von Knitter befürwortete theozentrische Christologie scheint den Relativismus, den sie durchaus als Gefahr wahrnimmt (vgl. 56f), nicht wirklich überwinden zu können. Zwar hofft Knitter, daß der Realitivismus *im* praktischen Dialog (womöglich zugunsten des Christentums) überwunden werden kann (193), aber die von ihm zu diesem Zweck am Ende seines Buches knapp zusammengestellten Kriterien (194) erscheinen allzu vage und zudem bloß statuiert. 2. Christliche oder doch zumindest theologische Existenz scheint sich in der Konsequenz der Überlegungen Knitters forthin nur noch in einer Art Schizophrenie vollziehen zu können, indem sie einerseits im persönlichen Bekenntnis Jesus als den «Einzi- gen» bekennt, ihn andererseits aber im theologischen Nachdenken für einen unter anderen halten muß. Knitter scheint also um der Wahrung der christlichen Identität willen sich der Kehrseite des Relativismus versichern zu müssen: des Subjektivismus.

Nun können und wollen diese Problemanzeichen keine Widerlegung der theozentrisch orientierten Christologie sein. Im Gegenteil, indem

die bei Knitter m. E. ungelösten Probleme möglichst klar und präzise markiert werden, soll die Frage provoziert werden, ob auf dem von Knitter avisierten Weg nicht weiterzukommen ist, will sagen, ob die theozentrische Christologie nicht mit noch größerer Validität vertreten werden kann. Einen bemerkenswerten Schritt in Richtung einer Bejahung dieser Frage dürften die Überlegungen K.-H. Ohligs darstellen.³⁰

– Ohlig sieht die Religion soteriologisch bestimmt. Die konkreten Religionen stellen mithin «soteriologische Systeme» dar, «in denen die Fragestellungen und Hoffnungen von Menschen auf eine spezifische Weise ... artikuliert und somit soteriologische Traditionen ausgebildet werden». (21) Ohlig unterscheidet dabei grundsätzlich natural und geschichtlich orientierte soteriologische Systeme. (21f) Während in den ersten, in monistisch strukturierten Religionen «Heil vermittelt wird etwa durch Erkenntnis der wahren (Seins-) Zusammenhänge oder durch die im Kult gefeierte oder in der (oft asketischen) Abwendung von der Geschichte vollzogene Identität mit dem Göttlichen», vertreten die letzteren, theistisch und zunehmend monotheistisch strukturierten Religionen «eine Vermittlung des Heils durch geschichtliche Vehikel oder Gestalten». (26) In bezug auf diese Religionen kann man denn auch davon reden, daß sie als ein inhärierendes Moment eine Christologie (im weiteren Sinne) ausbilden. Die Heilsbringer oder -ereignisse werden ausgesagt als relevant für die Beantwortung der religiösen Frage der Menschen. «Die religiöse Frage ist die Frage des Menschen nach sich selbst in seiner letzten Sinnhaftigkeit für Kollektiv und Individuum. Wenn nun *geschichtliche* Gestalten oder Epochen für *diese* Problematik relevant werden, wird hierin die Überzeugung greifbar, daß ihre Beantwortung nicht über den Sternen oder in den Geheimnissen der Natur zu suchen ist. Vielmehr kann nur *das Menschliche selbst* einen Fingerzeig geben, in welcher Richtung eine Lösung gefunden werden kann. Nicht eine Theorie, ein Denksystem, ein Mythos oder ähnliches führen weiter, sondern nur der Mensch in seiner eigenen Geschichte.» (1974, 24)

Nun behandelt Ohlig in seiner groß angelegten Untersuchung zur «Fundamentalchristologie» gleichwohl nur die Christologie im engeren

³⁰ Vgl. zum folgenden: K.-H. OHLIG, a.a.O. (Anm. 13); ders., Jesus. Entwurf zum Menschsein, Stuttgart 1974. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese beiden Bücher, wobei beim letztgenannten die Jahreszahl vorangestellt wird.

Sinne. Und zwar legt er eine Christologiegeschichte in systematischer Absicht vor, von der Arbeitshypothese ausgehend, daß die christliche Verkündigung die jeweilige soteriologische Fragestellung als kulturell geprägte vorfindet. «Wenn das Christentum in einer Kultur auf Dauer heimisch werden will, muß es auf diese konkrete Frage hören und Jesus als ‹Antwort› verkünden.» (16) Die kulturellen Ausprägungen der Christologie verfolgt Ohlig durch die Geschichte und hat damit nicht nur ein strukturierendes Prinzip für die von ihm intendierte «Systematik der Christologiegeschichte», sondern möchte darüber hinaus zeigen, «daß es *die* kirchliche Christologie nicht gibt, wenigstens dann nicht, wenn die inhaltlichen Aussagen des Bekenntnisses als Bezug gewählt werden», und daß die jeweiligen christologischen Inhalte kulturbedingt sind. (17) Wir brauchen Ohligs langen Weg durch die Geschichte der Christologie hier nicht mitzugehen. Interessanter sind für uns die systematischen Folgerungen, die er am Ende seiner Untersuchung zieht. Nachdem die kulturelle Varianz der Christologien im Laufe der Untersuchung unübersehbar geworden ist, stellt sich ihm verständlicherweise die Frage nach einer möglichen Invariante, m.a.W. nach der Möglichkeit einer «transkulturellen» oder «gesamtchristlichen Christologie». (616ff) Ohlig meint schon, daß eine solche Möglichkeit gegeben ist, und aufschlußreich ist nun das Verfahren, mit dem er *das* «normative christliche Jesus-Christus-Bekenntnis» ermitteln will. Er möchte es nämlich ganz offensichtlich als gemeinsamen Nenner, als inhaltliche Minimalbasis in all den vorliegenden, kulturell ausgeprägten, divergenten christologischen Formeln verifizieren. (617f) Hierbei aber gerät er in die altbekannten Schwierigkeiten. Zum einen droht ihm die Gefahr, keinerlei gemeinsamen Nenner mehr ausmachen zu können, da das Ausgangsmaterial zu divergent ist, zumal er auch radikal säkulare Christologien, die von Gott absehen, in die Untersuchung einbezieht. Ohlig behilft sich in dieser Schwierigkeit damit, daß er die säkularen Christologien mittels eines zusätzlichen, *normativen* Kriteriums auszugrenzen sucht. (633ff) Zum andern aber vermag auch er dem Einwand nicht zu entgehen, daß die Ableitung des Normativen (das «normative christliche Jesus-Christus-Bekenntnis») aus dem Faktischen (gemeinsamer Nenner verschiedener christologischer Formeln der Christologiegeschichte) auf einem Fehlschluß beruht. Aufgrund dieser Schwierigkeiten erscheint es mir für unsere Zwecke wenig ergiebig, Ohligs Erwägungen zu den Elementen einer transkulturellen Christologie näher zu analysieren. Weit aussichtsreicher dürfte es demgegenüber sein, seine

abschließenden Überlegungen zur «Begründung des christologischen Bekenntnisses» (662ff) ausführlicher zu würdigen.

Bekanntlich ist für Ohlig die religiöse Frage «die Frage des Menschen nach sich selbst in seiner letzten Sinnhaftigkeit für Kollektiv und Individuum» (1974, 24). Will die Christologie dieser Frage Antwort geben, ist mithin eine soteriologische Anthropologie ihr gegebener Bezugspunkt. Dabei vertritt Ohlig die Auffassung, daß zunächst zwischen natural (monistisch) und geschichtlich (tendenziell monotheistisch) orientierter Soteriologie *frei gewählt* werden kann, wenn auch die Erfahrung Jesu als des Christus allerdings die letztere Wahl erfordert. (667ff) Hat man diese Wahl getroffen, läßt sich nunmehr der «Christus Jesus» als Antwort auf die soteriologisch-anthropologische Fragestellung entfalten. Ohlig tut dies in dreifacher Weise: 1. von der «Sache», 2. vom Leben und 3. von der Person Jesu her. 1. Die «Sache» Jesu verhilft zur anthropologisch verifizierbaren Erfahrung der vernichtenden, zerstörerischen Qualität von Schuld und Haß sowie umgekehrt des tiefsten Sinnes in voraussetzungsloser Liebe, Barmherzigkeit, Verzeihen, Solidarität. (670) 2. Das Leben Jesu befindet sich «in geradezu optimaler Entsprechung» zu seiner «Sache». «Sein kurzes öffentliches Wirken repräsentiert in kulminativer Form, was <jeder Mensch> mit seinem Leben im Grunde will, sein Tod in seiner extremen Sinnlosigkeit und Fürchterlichkeit stellt in <dichter> Gestalt dar, wie auch wir unseren Tod erfahren.» Leben und Tod Jesu werden somit zu einem geschichtlichen Realsymbol menschlicher Existenz überhaupt. (670f) 3. Ohlig hält die Folgerung im Blick auf die Person Jesu für die «wohl schwierigste Implikation der Verkündigung Jesu wie der Christologie». Gleichwohl korrespondiert sie der «anthropologischen Hoffnung, daß das bloß Faktische und <Zufällige> eine letzte Gültigkeit besitzt». (672, bei Ohlig kursiv).

Ist damit eine anthropologisch-soteriologische Begründung des christologischen Bekenntnisses versucht, so gesteht Ohlig allerdings ein, daß eine rationale Begründung allein nicht hinreicht. Erfährt der Christ Jesus als den Christus, so ist darin unweigerlich ein Moment willentlicher Entscheidung involviert. Denn die im Blick auf Jesus eruierte soteriologische Anthropologie ist nicht mehr als «eine kontingente Möglichkeit». «Zwar kann sie viele sachliche (<humane>) Gründe für sich ins Feld führen, ein Argumentieren und Überzeugen ist möglich, aber – eben – nicht zwingend. Von welchem archimedischen Punkt aus stünde denn fest, daß z.B. Verzeihen oder Pro-Existenz für

andere oder die Hoffnung auf eine absolute Zukunft *die* menschlichen Wahrheiten sind? Es gibt nicht wenige Menschen und Religionen, die das anders sehen.» (677)

Trotz dieser klaren Einschränkung ist Ohlig noch nicht am Ende seiner Argumentation. Denn er meint über alles Bisherige hinaus, auch Argumente für die christliche Behauptung «der soteriologischen Unüberbietbarkeit Jesu» anführen zu können, die s. E. zu jeder Christologie gehört. (678) Dabei argumentiert er wie folgt: Die in Jesus sich zeigende anthropologische Fundamentalität und geschichtliche Einfachheit stellt eine Grundfigur dar, der zwar komplexere sowie differenziertere Formen folgen mögen, die jedoch *im Grunde* dadurch keine Steigerung mehr erfahren kann. «Was der Mensch ist und sein kann, nämlich – trotz allem – angenommen von Gott, *ist* in Jesus schon erschienen. Darüber hinaus ist – auf *dieser* soteriologischen Ebene – nichts mehr zu sagen.» (679) Die Parenthese erinnert uns daran, daß die Argumentation Ohligs nur in bezug auf geschichtlich orientierte soteriologische Systeme gilt. Unter Beachtung dieser Einschränkung lassen sich nun noch weitere Argumente für die von ihm vertretene «soteriologische Unüberbietbarkeit Jesu» beziehen. So unterscheidet Ohlig hinsichtlich der als heilsrelevant eingestuften Gestalten die primären (originären) sowie die sekundären. (1974, 41) Bringen die ersten gewissermaßen die Grundform in originärer, klassischer Einfachheit zur Erscheinung, so variieren die letzteren diese Grundform. Dabei scheint es mit fortschreitender Zeit immer seltener der Fall zu sein, daß neue Grundformen entstehen. (Ebd, 42) In Jesus nun gewinnt, wie schon angedeutet, die Grundform des Menschseins schlechthin Ausdruck, «die zwar an Differenziertheit, Problembewußtsein und Wissen, nicht aber an gültiger ... Humanität übertragen werden kann». (Ebd, 43) Dabei ist es nicht das innovatorische Potential an humanen Inhalten und Verhaltensweisen, das die unüberbietbare Originarität Jesu ausmacht. Im Gegenteil, was «es an Humanem bei Jesus und im Christentum gibt, findet sich auch sonstwo in der Welt». Die von der originären Einfachheit Jesu ausgehende Faszination beruht demgegenüber auf folgendem: «Einmal beeindruckt die *Radikalität*, mit der Jesus human gewesen ist und Solidarität mit dem Humanen praktiziert hat in Predigt und Leben. ... Zum anderen beeindruckt Jesus durch eine dynamische *Zentralität* seines humanen Engagements. Gemeint ist damit, daß Jesus ... in einer singulären Weise die jeweilige gesellschaftliche Problematik auf ihre Mitte hin, die letzte Sinnfrage des Menschen, Gott,

durchschaut und sich mit dieser zentralen Fraglichkeit befaßt hat.» (Ebd, 52)

Ich denke, es ist ohne weiteres ersichtlich, in wie starkem Maße sich Ohlig bemüht hat, die christologische Reflexion auf die Bedeutsamkeit Jesu zu begründen und damit das Bekenntnis zu Jesus der subjektiven Beliebigkeit zu entreißen. Dabei kommt sein Versuch völlig ohne die unbegründeten sowie zudem schwerlich begründbaren Behauptungen einer sich am klassischen Muster orientierenden Christologie aus. Deshalb ist er für die Überlegungen des zweiten Teils dieses Aufsatzes nicht nur einfach bemerkenswert, sondern wegweisend. Folgendes möchte ich im Blick auf die des weiteren zu markierenden Leitlinien einer nachklassischen Christologie an dieser Stelle festhalten: 1. Christologie läßt sich dann (und nur dann?) rückhaltlos begründen, wenn sie einer ihrerseits begründeten religiösen Fragestellung Antwort zu geben sucht. 2. Dabei läßt sich die Bedeutung Jesu nur dann ermessen, wenn er in Beziehung gesehen wird zu den anderen originären Phänomenen, die für die Beantwortung der religiösen Frage relevant erscheinen. (Die Unterscheidung von originären und sekundären Phänomenen ist hier wichtig!) 3. Die grundsätzliche Differenzierung in natural und geschichtlich orientierte soteriologische Systeme ist zu beachten, um mögliche Grenzen der Begründbarkeit von Christologie nicht zu überschreiten.

Diese wichtigen Einsichten bleiben unberührt, wenn jetzt gleichwohl einige Einwände gegen Ohligs Überlegungen geltend gemacht werden sollen. Sie verstehen sich als Bemühung, den von Ohlig gegangenen Weg weiter auszubauen. – H. Verweyen hat m. E. mit Recht in seiner Besprechung der «Fundamentalchristologie» zwei grundsätzliche Fragen aufgeworfen.³¹ Es handelt sich dabei um den von Ohlig verwendeten Religionsbegriff sowie um seine «Behauptung der Letztgültigkeit des Jesus-Ereignisses». Verweyen moniert zum ersten eine soteriologische Engführung des Religionsbegriffs, wodurch das Gottesverständnis funktionalisiert werde. Dies habe zur Folge, daß «Geschichte überhaupt und Jesus insbesondere nicht primär als Erscheinung der Herrlichkeit Gottes begriffen werden, sondern diese bestenfalls als Metapher für die Erfüllung unseres Heilsverlangens gelten kann». Zum zweiten aber beanstandet Verweyen die ungenügende Begründungsleistung Ohligs. Demzufolge scheint ihm in dessen

³¹ ZKTh 110 (1988), 331ff. Die folgenden Zitate: 331. 332.

«〈antiochenisch〉 geprägten Ansatz ... die Einheit zwischen Gott und Jesus ... noch nicht recht 〈bis Chalcedon vorgedrungen〉 zu sein». Diese kurzen Hinweise mögen als Anstöße zum Weiterdenken genügen.

M. E. hat Verwegen nicht recht, wenn er Ohlig die Funktionalisierung des Gottesverständnisses vorhält. Will man nämlich den Gottesgedanken begründen, muß er folgerichtig eine «Funktion» im Begründungszusammenhang erhalten. Dennoch halte auch ich den Religionsbegriff Ohligs für zu eng, und zwar insofern er den Horizont der religiösen Frage auf die anthropologische Soteriologie reduziert. (Ich komme gleich darauf zurück.) Hingegen beanstandet Verwegen die ungenügende Begründungsleistung Ohligs hinsichtlich der «Behauptung der Letztgültigkeit des Jesus-Ereignisses» m. E. völlig zu Recht.³² Freilich unternimmt Ohlig gerade hier beträchtliche Anstrengungen, die allen Respekt verdienen. Indes, auch abgesehen von der freien Wahl zwischen den beiden soteriologischen Grundmustern: Die durch Jesus ausgeprägte Grundfigur des Menschseins mag noch so überzeugend sein, so daß man sich in der Tat schwerlich eine Überbietung vorzustellen vermag³³; die originären Grundformen mögen mit zunehmender geschichtlicher Entwicklung noch so sehr zur Rarität werden – auch Ohlig ist nicht imstande, die Einsicht in die Relativität aller historischen Erscheinungen zu widerlegen; auch er vermag es nicht, die Geschichte im ganzen zu überschauen und daraufhin ein endgültiges Urteil zu fällen. Jedoch nur, wenn er zu beidem in der Lage wäre, könnte er begründet davon reden, daß Jesus unüberbietbar, endgültig sei. Sicher ist es sehr fraglich, ob Ohlig – wie Verwegen anscheinend unterstellt – überhaupt «bis Chalcedon vordringen» will. Hingegen scheint er mit seiner These von der «soteriologischen Unüberbietbarkeit Jesu» gleichsam ein Relikt der klassischen Christologie festhalten zu wollen, was nach meinem Dafürhalten weder seinem Ansatz entspricht

³² Daß V. dabei den Eindruck erweckt, Theologie könne, ja müsse diese Begründungsleistung erbringen, befindet sich im diametralen Gegensatz zu den Überlegungen dieses Aufsatzes, kann freilich hier nicht weiter diskutiert werden.

³³ Vgl. immerhin die aus feministischer Perspektive vorgetragene, relativierende Sicht Jesu bei R.R. RUETHER, Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh 1985, 143: Leben und Tod Jesu sind ein Paradigma ganzheitlichen Menschseins. Und nun: «Es ist nicht weniger paradigmatisch, wenn wir anerkennen, daß es unvollständig ist und zusammen mit anderen Modellen gesehen werden muß, insbesondere mit solchen, die aus der Erfahrung von Frauen die Reise zu erlösendem Mensch-sein verdeutlichen.»

noch Aussicht auf Erfolg hat. An dieser Stelle bleibt er trotz aller sonstigen Weiterführung hinter der von Knitter verfolgten Perspektive zurück.

Die folgende Argumentation geht davon aus, daß die religiöse *Grundfrage*, auf die die Menschheit seit Jahrtausenden eine Antwort sucht und zu geben versucht, umfassender zu bestimmen ist als bei Ohlig, was freilich hier nicht näher begründet werden kann.³⁴ Die religiöse Grundfrage ist m. E. im letzten und entscheidenden die Frage nach Heil oder Unheil unserer Wirklichkeit überhaupt, worin die menschliche Wirklichkeit als ein, wenngleich hervorragender Teil integriert ist. «Gott» aber nennen wir die Wirklichkeit über unsere Wirklichkeit hinaus, die in der Lage wie auch willens ist, unsere Wirklichkeit zum Heil zu führen. Die göttliche Wirklichkeit nun ist in unserer Wirklichkeit nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt, in «Zeichen» (K. Jaspers redet von «Chiffren») erfahrbar. An dieser Stelle muß, meine ich, die christologische Fragestellung ansetzen. Die zu beantwortende Frage lautet dann: Welches der verschiedenen, originären Zeichen für die umgreifende Heilswirklichkeit («Gott») bringt diese Wirklichkeit *am umfassendsten* wie auch *am intensivsten* zur Sprache? Umfassend heißt hier, kurz gesagt, daß die fraglichen Zeichen für das Heil *in* der Welt gerade über unsere Wirklichkeit hinausweisen müssen auf das Heil *der* Welt. Die Intention auf «vorletzte» Ziele würde hier dem gegebenen Horizont also nicht entsprechen.³⁵ Die Intensität demgegenüber bemäßt sich daran, inwieweit die Intention eines geschichtlichen Phänomens, vorzüglich einer geschichtlichen Gestalt mit seiner Realisierung übereinkommt, m. a. W. inwieweit die Lebensführung einer solchen Gestalt ein Ausdruck ihrer Intention ist. Das, was Ohlig über die von Jesus ausgehende Faszination zu sagen wußte (s. o.), ordnet sich in die eben umrissene Perspektive ziemlich genau ein. Man könnte Jesus von hierher auch zu begreifen versuchen als das originäre Zeichen grenzenloser (= umfassender), hingebungsvoller (= intensiver) Liebe, das damit der Heilsmacht Gottes in unserer Welt eindrucksvoll Gestalt verliehen hat. Als solches Zeichen wäre es dann den anderen originären Zeichen für die umgreifende Heilswirklichkeit («Gott») zu vergleichen. Sicher wird ein solcher bewertender Vergleich nicht leicht sein. Den-

³⁴ Vgl. dazu sowie auch zum Weiteren die in Anm. 25 genannte Arbeit.

³⁵ Vgl. K.-H. OHLIG, a.a.O. (Anm. 13), 619.

noch sehe ich bis auf weiteres keine Veranlassung, ihn für aussichtslos zu halten. Darüber hinaus aber sehe ich noch viel weniger eine Möglichkeit, in anderer Weise dem Subjektivismus in bezug auf das christologische Bekenntnis zu begegnen. – Von Interesse mag aufgrund des eben Gesagten gewissermaßen als Kostprobe ein kurzer Vergleich zwischen Buddha und Jesus sein, und zwar in Gegenüberstellung zu einigen einschlägigen Äußerungen S. Radhakrishnans, des bekannten Apologeten indischen Geistes. Für ihn ist Jesus durchaus einer der Avataren, «keineswegs aber der bedeutendste. Den Vergleich mit Buddha hält er jedenfalls nicht aus». «Während z.B. Buddha seine Laufbahn mit der Erkenntnis und Überwindung des ‹Durstes› ... beginnt, muß Jesus immer wieder um solche Überwindung ringen. Mit der Bitte, daß der Kelch des Leidens an ihm vorübergehen möge, bricht noch am Ende ‹sein persönliches Begehr› durch, und erst am Kreuz lernt er endgültig ‹die Kreuzigung des Ego›.»³⁶ Gewiß ist dieser bewertende Vergleich aller Beachtung wert. Freilich müßten seine Kriterien allererst offengelegt werden, um gegebenenfalls den Eindruck tilgen zu können, sie seien allzu sehr «indisch» präjudiziert. Dies kann hier natürlich nicht geschehen. Hingewiesen werden soll indessen darauf, daß sich in der Perspektive der oben angeführten Kriterien der Vergleich m. E. merklich anders darstellt. Die Vorzüglichkeit Jesu besteht dann gerade darin, daß er sich zu unserer, vornehmlich der menschlichen, gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht in vornehmer Distanz verhielt, sondern sich ihr ganz zuwandte und derart die heilende Kraft Gottes überallhin zu tragen versuchte.³⁷ Daraus folgt nun auch, daß er den Gefährdungen und Untiefen des menschlichen Lebens gerade nicht auswich, sondern sich ihnen aussetzte, um sie so – bis hin zum heißen Ringen – überwinden zu können. Gethsemane und Golgatha sind dafür – gerade im Unterschied zum Tode Buddhas! – die sprechendsten Belege.

Indes, der Einwand ist nunmehr beinahe unausweichlich, wonach die hier verfolgte Perspektive zwar nicht «indisch», aber dafür um so mehr jüdisch-christlich präjudiziert sei. Und dies zumal, wenn man C.H. Ratschow beipflichten muß, der konstatiert: «Der religionsgeschichtliche Vergleich läßt die Eigenart des Gottes Israels, des Vatergottes Jesu zumal daran erkennen, daß dieser Gott sein Welt- wie sein

³⁶ O. WOLFF, Christus unter den Hindus, Gütersloh 1965, 181.

³⁷ Freilich würden hier sicher gerade die Vertreter des Buddhismus womöglich mit einigem Recht die Vernachlässigung der Tierwelt einklagen.

Heilshandeln nur vermittelt erfaßbar werden läßt. Die Vermittlungen seines Heilshandelns haben geschichtliche Raumzeitlichkeit und können als solche nicht auf Unmittelbarkeit hin durchstoßen werden.»³⁸ Ist es damit nicht vollends deutlich, daß die vorgestellte Perspektive durch das jüdisch-christliche Gottesverständnis präformiert ist? Und hatte Ohlig nicht darauf hingewiesen, daß es zwischen naturaler (monistischer) und geschichtlicher (monotheistischer) Perspektive keine rational motivierte Entscheidung, vielmehr nur freie Wahl geben kann? So sehr ich die erstere Frage ohne Zögern bejahe, so wenig skeptisch bin ich im Blick auf die letztere Frage. Ich vermute vielmehr, daß es sich bei einer weiteren Ausarbeitung der religiösen Grundfrage sehr wohl zeigen läßt, daß der Gedanke einer umgreifenden, transzendenten, nur vermittelt erfahrbaren Heilsmacht der gegebenen Konstellation am besten gerecht wird. Sicher hat Ohlig recht, wenn er eine zwingende Argumentation aufgrund des fehlenden archimedischen Punktes nicht für möglich hält.³⁹ Nur folgt daraus ebenso sicher nicht, daß die Entscheidung durch Willensentschluß herbeigeführt werden muß. Denn auch im wissenschaftlichen Bereich etwa kennt man den archimedischen Punkt nicht und kann daher – zumindest oft – ebensowenig zwingend argumentieren. Dennoch wüßte ich nicht, daß die Entscheidung wissenschaftlicher Streitfragen rechtens durch Willensentschluß herbeigeführt wird. D.h. positiv gewendet: Eine Argumentation, die nicht zwingend ist, kann gleichwohl überzeugend sein.

Zusammenfassend lassen sich die Leitlinien einer nachklassischen Christologie nach alledem wie folgt verdeutlichen: 1. Es ist selbstverständlich die geschichtliche Gestalt des Jesus aus Nazareth so sorgfältig wie möglich und so umfassend wie nötig (für ihr unverwechselbares Profil) zu erfassen. Das besagt auch, daß die Christologie die Arbeit der Geschichtswissenschaft nicht entbehren kann, will sie sich nicht allein auf eine Idee von Jesus stützen (was gewiß auch schon einiges wäre und jahrhundertelang offenbar genügt hat).⁴⁰ 2. Die Bedeutung Jesu ist zu entwickeln in der Perspektive der religiösen Grundfrage und ihrer grundsätzlichen Beantwortung durch die umgreifende Heilsmacht Got-

³⁸ A.a.O. (Anm. 1), 229.

³⁹ Vgl. a.a.O. (Anm. 13), 677.

⁴⁰ Dies auch gegen P. TILLICH'S Auseinandersetzung über «Glaube und historische Skepsis», System. Theol. II, 123ff, sofern die Christologie für den *christlichen* Glauben jedenfalls zentral sein dürfte.

tes. Jesus erscheint dann als originäres Zeichen dieser Heilsmacht. 3. In einem bewertenden Vergleich mit anderen originären Zeichen der umgreifenden göttlichen Heilsmacht, in dem Extensität und Intensität der «Zeichen» miteinander abgewogen werden, ist der Versuch zu unternehmen, Jesus als mächtigstes Zeichen der umgreifenden göttlichen Heilsmacht und damit als stärksten Impuls zur Bejahung der religiösen Grundfrage nach dem möglichen Heil unserer Wirklichkeit überhaupt zu erweisen.

Es wird unschwer ersichtlich sein, daß der Weg zur hier umrissenen nachklassischen Christologie noch weit ist.⁴¹ Dennoch dürfte es sich lohnen, das avisierte neue Paradigma auszuarbeiten. Nicht nur entgeht es den kapitalen Schwierigkeiten der klassischen Christologie, ohne sogleich in Relativismus und Subjektivismus zu geraten. Sondern darüber hinaus eröffnet es einen weiten Horizont im Gespräch und in der Verständigung mit den nichtchristlichen Religionen, nicht zuletzt mit den verwandten Religionen des Judentums und des Islams. Dies aber scheint mir dringend erforderlich zu sein, will man endlich über festgefahrenen Positionen hinauskommen, jedoch auch nicht lediglich in wechselseitigen Verstehensbemühungen und Respektbezeugungen verharren, vielmehr in einen unprätentiösen, freundschaftlichen, indes eben auch streitbaren Dialog um die Wahrheit eintreten.

(abgeschlossen Februar 1989)

⁴¹ Genauer zu klären ist hierbei u.a. auch noch die Frage nach dem Stellenwert des «Werkes Christi». Ich vermute freilich, daß in den oben angedeuteten Leitlinien das aufgehoben sein könnte, was von diesem traditionellen christologischen Topos bewahrentwert ist.