

HK: Ist es nicht so, daß katholische Organisationen allgemein und das ZdK im besonderen bei der Behandlung gesellschaftlicher Fragen vor allem an Staat und Gesetzgeber appellieren und darüber die Gesellschaft bzw. das, was jeweils geistig, moralisch, trendhaft in ihr gärt, eher vernachlässigen? Manchmal hat man den Eindruck, in einer Partei wie der SPD spiegele sich sehr viel mehr an Bewußtsein realer Verhältnisse als in vielen Diskussionen katholischer Gremien.

Kronenberg: Ich weiß nicht, von welchen Beobachtungen aus Sie zu diesem Ergebnis kommen. Ich habe umgekehrt den Eindruck, daß in Gruppen, die der SPD – allgemein gesprochen – besonders nahestehen, sehr rasch alles über die Partei auf den Staat hin zugeordnet wird, während wir in unserer Arbeit sehr viel mehr die Gesellschaft selbst zu ihrem Recht kommen lassen.

HK: Dem würde ich zustimmen. Aber darum ging es mir nicht, sondern um die Frage, ob das ZdK und der deutsche Katholizismus insgesamt nicht eine selbst im Vergleich zu politischen Parteien zu geringe Sensibilität für gesellschaftliche Vorgänge entwickeln und ob das nicht damit zusammenhängt, daß man insgesamt zu sehr unter sich bleibt...

Kronenberg: Es ist schwer zu sagen, wie sensibel man heute sein muß. Zu große Sensibilität kann auch zu Nervosität, kann auch zu Neurosen führen. Im übrigen: das Gespräch mit der Gesellschaft findet auch dann statt, wenn es innerhalb des Laienkatholizismus geführt wird. Die Gesellschaft ist ja auch im Katholizismus präsent. Entsprechend ist dann auch die Gesellschaft der klare Adressat, an den Wünsche oder Resolutionen gerichtet werden. Es mag sein, daß das Gespräch mit bestimmten Gruppen in der Gesellschaft oder auch mit bestimmten Bereichen und Institutionen in der Gesellschaft noch intensiver geführt werden müßte und könnte. Gerade unsere Erfah-

rungen mit dem Dialogprogramm im entwicklungspolitischen Bereich signalisieren uns, daß es da Chancen gibt, die wir auch in anderen Bereichen wahrnehmen müssen.

HK: Könnte sich der deutsche Katholizismus bei seiner Finanzausstattung nicht auch sensiblere Beobachtungsinstrumente leisten, die jeweils einsetzende neue Entwicklungen in der Gesamtgesellschaft zu sehen und zu beurteilen vermögen? Es ist in dieser Beziehung weder an wissenschaftlichen noch an publizistischen Einrichtungen viel vorhanden.

Kronenberg: Der deutsche Katholizismus leistet sich zu wenig eine systematische wissenschaftliche Beobachtung unserer Gesellschaft. Der Meinung bin ich auch. Davon könnte auch das Zentralkomitee mehr profitieren, und daran könnte es auch mehr teilhaben. Das würde sich in seiner Arbeit zweifellos positiv niederschlagen.

HK: Gibt es auf katholischer Seite nicht auch ein Defizit an Kontakt und Zwiegespräch mit den sogenannten gesellschaftlich relevanten Gruppen? Eine gelegentliche Begegnung von Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und den Spitzen des DGB oder auch einmal mit denen der Arbeitgeberverbände genügt wohl nicht.

Kronenberg: Sicher ist es mit gelegentlichen Spitzengesprächen nicht getan. Das gilt nicht nur im Verhältnis zu Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden, sondern gegenüber allen gesellschaftlichen Strömungen und Gruppierungen. Es muß ja geradezu unsere Aufgabe sein, in möglichst große Nähe zu den Gruppen unserer Gesellschaft zu kommen, weil es unser eigentliches Ziel, unsere eigentliche Aufgabe ist, mit allen Menschen ins Gespräch zu kommen. Es wäre fatal, wenn wir ins Getto gingen und uns abkapselten. Wir müssen mit allen ins Gespräch kommen. Das ist unterschiedlich gelungen und wird unterschiedlich gelingen. Aber unter diesen Anspruch sind wir gestellt, daran müssen wir uns messen lassen.

Dokumentation

Ausgewählte Fragen zur Christologie

Eine Studie der Internationalen Theologenkommission

Die Internationale Theologenkommission beim Heiligen Stuhl befaßte sich in der letzten Sitzung ihrer zweiten Fünfjahresperiode (1974–1979) mit dem Thema „Christologie“. Zehn schriftliche Berichte bzw. Referate von Theologen verschiedener Disziplinen, Sprachen und Schulen haben die Vollversammlung der Kommission für Herbst 1979 (21.–27. Oktober) in Rom vorbereitet. Zum Zweck der Planung dieser Vollversammlung wurde eine Unterkommission eingesetzt, die zuletzt unter dem Vorsitz von

Karl Lehmann arbeitete. Ihr gehörten an die Professoren: von Balthasar, Cantalamessa, Congar, Dhanis SJ (1978 verstorben), Gonzalez de Cardedal, Le Guillou OP, Lehmann, Martelet SJ, Ratzinger, Semmelroth (1979 verstorben), Schürmann und Walgrave. – Der folgende Text ist eine thesenartige Zusammenstellung der wichtigsten Beratungsergebnisse. Er wurde vielfach überarbeitet und in mehreren Abstimmungsgängen von einer sehr großen Mehrheit der Kommission gebilligt. Der authentische

lateinische Text wurde soeben in der Zeitschrift „Gregorianum“ (61. Jahrg., 1980, Heft 4, S. 609–632) veröffentlicht. Die Übersetzung der Redaktion legt diesen offiziellen lateinischen Text zugrunde, konnte aber neben der französischen und italienischen Übersetzung auch auf deutsche Teilsfassungen zurückgreifen.

Einleitung

Die Frage nach Jesus Christus stellt sich heute sowohl in der Frömmigkeit wie in der Theologie mit neuer Dringlichkeit. Die Erforschung der Heiligen Schrift und der Geschichte der christologischen Konzilien erbringt zahlreiche neue Elemente. Mit neuem Nachdruck fragen heute die Menschen „Wer ist dieser?“ (vgl. Lk 7,49) und: „Woher hat er das alles? Was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist! Und was sind das für Wunder, die durch ihn geschehen!“ (Mk 6,2). Es ist deutlich, daß eine Antwort auf der Ebene der allgemeinen Religionswissenschaft nicht ausreicht. Diese Bemühungen haben wichtige Einsichten erbracht; gleichzeitig traten auch Spannungen nicht nur unter den Theologen, sondern auch zwischen dem kirchlichen Lehramt und einigen von ihnen auf. Deshalb möchte auch die Internationale Theologenkommission einen eigenen Beitrag zu dieser breitgefächerten Diskussion und damit vielleicht auch einige Klärungen liefern. Die Kommission wollte keine vollständige Christologie liefern, sondern an einige besonders wichtige Perspektiven erinnern, besonders soweit sie sich in der gegenwärtigen Diskussion als schwierig erwiesen haben.

I. Der Zugang zur Person und zum Werk Jesu Christi

A. Die historische Untersuchung im Blick auf Jesus

1. Weil Jesus Christus im Glauben der Kirche weder ein Mythos noch eine abstrakte Idee, vielmehr ein Mensch ist, der in einem bestimmten geschichtlichen Kontext gelebt hat, gestorben ist und sein eigenes Leben führte, darum wird vom christlichen Glauben eine geschichtliche Untersuchung über ihn verlangt. Wie die verschiedenen Versuche im geschichtlichen Ablauf der Lebens-Jesu-Forschung gezeigt haben, enthält eine solche Untersuchung Schwierigkeiten.

1.1 Das Neue Testament hat nicht das Ziel, eine bloß historische Information über Jesus zu bieten, sondern das Zeugnis des kirchlichen Glaubens über ihn als den „Christus“ und den „Kyrios“ in seiner vollen Tragweite zu vermitteln: ein Zeugnis, das aus dem Glauben kommt und darauf ausgerichtet ist, Glauben wiederum zu wecken. Man kann die Geschichte seines Lebens nicht im strikten, modernen Sinne einer Biographie schreiben, was übrigens auch für viele andere Männer der Antike und des Mittelalters gilt. Durch diese Tatsache wird jedoch keineswegs ein übertriebener Skeptizismus im Blick auf das geschichtliche Leben Jesu gerechtfertigt, wie die heutige Exegese bestätigt.

1.2 Die historische Jesusforschung richtete sich im Verlauf der Neuzeit nicht selten gegen das christologische Dogma. Diese antidogmatische Haltung ist nicht notwendigerweise mit der historisch-kritischen Methode verbunden. In den Grenzen der exegetischen Forschung gibt es den legitimen Versuch, ein rein historisches Bild Jesu zu rekonstruieren oder besser: die Gegebenheiten über den geschichtlichen Jesus zu entdecken und nachzuweisen. Sofern die Jesusbilder jedoch von der Glaubenseinsicht der urchristlichen Gemeinde ganz absehen wollten und

vorgaben, Jesus in seiner vollständigen, jedoch rein historischen Wirklichkeit zu enthüllen, stützten sie sich explizit oder implizit auf ein mehr oder weniger entwickeltes philosophisches und zeitgenössisch imprägniertes Vorverständnis über das ideale Menschenbild; zugleich wurden diese Jesusbilder von psychologischen Vermutungen über das Innenleben Jesu bestimmt.

1.3 Die heutigen Christologien müssen, besonders wenn sie „von unten“ konstruiert werden und sehr eng mit den Ergebnissen und Folgen der historischen Jesusforschung in Verbindung stehen (was in sich durchaus legitim ist), Sorge dafür tragen, daß sie nicht von neuem in Irrtümer der früheren Phasen der Lebens-Jesu-Forschung zurückfallen.

B. Die Einheit zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus

2. Die wissenschaftliche Untersuchung über den „historischen Jesus“ hat zweifellos ihren Wert. Dies gilt vor allem auch für die Fundamentaltheologie und für eine Argumentation gegenüber den Nicht-Glaubenden. Aber eine wirklich christliche Erkenntnis darf nicht ausschließlich auf diese Betrachtungsweise des Lebens Jesu allein eingeschränkt werden. Ein voller Zugang zur Person und zum Werk Jesu Christi wird nur dann erreicht, wenn die Verbindung zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „verkündigten Christus“ nicht schlechthin aufgelöst wird. Diese volle Erkenntnis Jesu Christi kann nicht ohne den lebendigen Glauben der christlichen Gemeinde gewonnen werden, die eine solche Sicht ermöglicht und stützt. Dies gilt nicht nur für die historische Erkenntnis und im Blick auf das Werden des Neuen Testaments, sondern muß auch für die heutige christologische Reflexion zur Geltung gebracht werden.

2.1 Die Texte des Neuen Testaments selbst streben von sich aus immer zu einer je tieferen Erkenntnis und Annahme des Glaubens. Sie wollen Jesus Christus nicht in einer rein historischen, biographischen und gleichsam nur rückwärts gewandten Perspektive einschließen. Die universale und eschatologische Bedeutung der Botschaft und der Person Jesu Christi selbst fordert die Überwindung einer bloßen historischen Erinnerung (Fixierung) sowie einer rein funktionalen Interpretation. So unterscheidet sich schon der moderne Begriff von Geschichte/Historie, im Sinne der reinen Objektivierung einer vergangenen Wirklichkeit, vom antiken Geschichtsverständnis.

2.2 Die substantielle und radikale Identität des irdischen Jesus mit dem erhöhten Christus gehört wesentlich zum Evangelium. Darum ist die Begrenzung der christologischen Forschung allein auf den historischen Jesus nicht nur von einer äußeren Autorität, sondern von der innersten Absicht und Struktur des Neuen Testaments selbst her abzulehnen.

2.3 Die Theologie kann den Sinn der Auferstehung Jesu Christi nur im Lichte seines Todes verstehen, und ähnlich kann sie den Sinn seines Todes nur im Lichte seines Lebens, seines Tuns und seiner Botschaft begreifen. Die Ganzheit und Einheit des Heilsereignisses Jesu Christi schließt sein Leben, seinen Tod und seine Auferweckung ein.

2.4 Eine ursprüngliche und sehr alte Synthese des irdischen Jesus und des auferweckten Christus findet sich in den verschiedenen Bekenntnisformeln und in den sogenannten „Homologien“, die besonders den Tod und die Auferstehung zum Inhalt haben (vgl. Röm 1,3ff; 1 Kor 15,3ff). Sie bieten eine authentische Vermittlung zwischen der einmaligen und zugleich ein für allemal gültigen Geschichte Jesu Christi in seiner bleibenden Bedeutung, und sie enthalten im Kern so etwas wie eine „Wesensgeschichte“ Jesu Christi. Diese Synthese ist das Urbild und das Modell jeder wahren Christologie.

2.5 Diese christologische Synthese setzt nicht nur das Bekenntnis der frühchristlichen Gemeinde in einem historischen Sinne voraus, sondern sie weist auch darauf hin, daß die Kirche, wie sie in den verschiedenen Zeiten gegenwärtig ist, der Ort der wahren Erkenntnis der Person und des Werkes Jesu Christi bleibt. Ohne Vermittlung und Hilfe des Glaubens der Kirche ist also eine christologische Erkenntnis weder im Neuen Testament noch heute möglich. Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb dieses ekklesialen Kontextes, wenn freilich auch Jesus Christus den Primat über die Kirche stets innehat und behält.

2.6 Innerhalb dieses weiteren Ansatzes ist der Rückgang auf den irdischen Jesus auch in theologisch-dogmatischer Perspektive fruchtbar und darum heute notwendig. Diese Rückfrage kann den unerschöpflichen Reichtum der Menschlichkeit Jesu Christi tiefer entdecken helfen als in den bis heute bekannten Christologien. Jesus Christus erhellt am meisten das letzte Maß und das konkrete Wesen des Menschen (vgl. Enzyklika „Redemptor hominis“ Johannes Pauls II., Nr. 8–10). So verdunkeln z. B. Brüderlichkeit und Solidarität Jesu mit uns keineswegs sein göttliches Wesen. Das christologische Dogma selbst verbietet, wie im folgenden deutlich werden wird, jede falsche Entgegensetzung zwischen der Menschheit und der Gottheit Jesu Christi.

2.7 Der Heilige Geist, der Jesus als den Christus geoffenbart hat, teilt das Leben des dreifaltigen Gottes selbst mit und macht den Glauben an Jesus lebendig, den erhöhten Sohn Gottes, der in unserer Geschichte gegenwärtig ist.

Dies ist nicht nur der Glaube der katholischen Kirche, sondern der Glaube der ganzen Christenheit, insofern sie außer dem Neuen Testament die christologischen Dogmen der Väter treu bewahrt und in Verkündigung und Lehre inmitten des Lebens der Kirche deutlich macht.

II. Der Glaube an Jesus Christus nach den ersten Konzilien

A. Die Gottheit Christi vom Neuen Testament bis zum Konzil von Nikaia

1. Theologen, die heute die Gottheit Jesu Christi in Frage stellen, führen dafür oft als Begründung an, daß ein solches Dogma nicht der ursprünglichen biblischen Offenbarung, sondern eher dem Hellenismus entstamme. Dagegen zeigt eine genauere historische Untersuchung, daß dieses Dogma dem griechischen Denken ganz und gar fremd ist und daß es dieses mit allen Kräften zurückweisen muß. Dem christlichen Dogma der Gottheit Christi stellte der Hellenismus sein Dogma von der Transzendenz Gottes entgegen, das für ihn mit der Kontingenz Jesu von Nazaret und seiner geschichtlichen Existenz unvereinbar schien. Die größte Schwierigkeit bereitete den griechischen Philosophen der Gedanke einer Inkarnation Gottes, da er gleichermaßen dem Platonismus, dessen Gottesbegriff keine Inkarnation zuläßt, wie dem Stoizismus zuwiderläuft, für den aufgrund seiner Kosmologie eine Inkarnation undenkbar ist.

2. Etliche christliche Theologen haben, um diesen Schwierigkeiten begegnen zu können, aus dem hellenistischen Denken die Vorstellung eines „deuteros Theos“ (d. h. eines zweiten, in einem Zwischenbereich angesiedelten Gottes oder eines Demiurgen) mehr oder weniger offenkundig übernommen. Damit wurde allerdings der Gefahr des Subordinationismus Tür und Tor geöffnet. War dieser Irrtum bei einigen Apologeten und bei Origenes latent, so machte Arius daraus eine formelle Irrlehre: Er lehrte, daß der Sohn eine Zwischenstellung zwischen Gott dem Vater und den Geschöpfen einnehme. Die arianische Irrlehre läßt er-

kennen, wie das Dogma von der Gottheit Jesu Christi aussehen würde, wenn es wirklich dem Hellenismus und nicht der göttlichen Offenbarung entstammte. Auf dem Konzil von Nikaia (325) definierte die Kirche, daß der Sohn dem Vater wesensgleich (homoousios) ist. Damit hat sie den arianischen Kompromiß mit dem Hellenismus verworfen und gleichzeitig die Denkform der griechischen Metaphysik, vor allem der Platoniker und Neuplatoniker, tiefgreifend verändert. Tatsächlich hat sie in gewisser Weise den Hellenismus entmythologisiert und seine christliche „Katharsis“ bewirkt, indem sie nur zwei Seinsweisen anerkannte: das ungeschaffene und das geschaffene Sein und damit die Vorstellung eines Zwischenwesens zurückwies.

Sicher ist der vom Konzil von Nikaia verwendete Terminus „homoousios“ ein philosophischer und kein biblischer Begriff. Dennoch steht fest, daß es den Konzilsvätern letztlich nur darum ging, den unverfälschten Sinn der neutestamentlichen Aussagen über Jesus Christus in eindeutiger Weise und ohne irgendeine Unklarheit zum Ausdruck zu bringen. Bei ihrer Definition der Gottheit Christi stützte sich die Kirche auf die Erfahrung des Heils und der Vergöttlichung des Menschen in Christus; gleichzeitig hat die dogmatische Definition von Nikaia die Heilerfahrung verdeutlichen helfen. So ist eine tiefgreifende Wechselwirkung zwischen gelebter Erfahrung und dem Prozeß der theologischen Klärung festzustellen.

3. Die theologischen Überlegungen der Väter haben sich auch dem speziellen Problem der Präexistenz Christi gestellt. Etliche (z. B. Hippolyt von Rom, Marcellus von Ankyra und Photinus) unternahmen den Versuch, die Präexistenz Christi nicht auf der realen, sondern nur auf der intentionalen Ebene (kata prognosin) zu denken. Die katholische Kirche hat solche Deutungen als unzureichend zurückgewiesen, wobei sie ihren Glauben an eine ontologische Präexistenz Christi auf die ewige Zeugung des Wortes durch den Vater stützte. Dabei bezog sie sich unter anderem auf die klaren Aussagen des Neuen Testaments über die wirksame Beteiligung des Logos an der Erschaffung der Welt (was noch nicht oder nur der Intention nach existiert, kann nicht aktiv wirken).

B. Christus, Gott und Mensch, auf dem Konzil von Chalkedon

4. Thema der gesamten patristischen Christologie ist die metaphysische und heilbringende Identität Christi. Sie möchte auf die Fragen „Was oder wer ist Jesus“, „Wie erlöst er uns“ antworten. Man kann sie genauso als stufenweise Erfassung und relative theologische Formulierung des Geheimnisses der ungeschmäleren Transzendenz und Immanenz Gottes in Christus betrachten. Dieses Unternehmen ist aus der Konvergenz zweier Faktoren abzuleiten: einerseits verkündet der Glaube des Alten Testaments die absolute Transzendenz Gottes; andererseits wird das Christusereignis als persönliches und eschatologisches Handeln Gottes in der Welt gesehen. Es geht dabei um eine Immanenz höherer und qualitativ anderer Art als die Einwohnung des Geistes Gottes in den Propheten. Gerade aus der Wahrung der Transzendenz ergibt sich die Gottheit Christi. Sie führt zur Überwindung von sogenannten „reduktionistischen“ Christologien: Ebionitismus, Adoptianismus, Arianismus. Damit ist gleichzeitig auch die monophysitische These einer Vermischung von Gottheit und Menschheit zurückgewiesen, die zur Leugnung der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes führt. Andererseits erlaubt die Konzeption der Immanenz, die im Glauben an die Inkarnation des Logos wurzelt, die Bekräftigung der wirklichen und vollen Menschheit Christi gegen den gnostischen Doketismus.

5. Während der Kontroversen zwischen Antiochenern und Al-

exandrinern schienen Transzendenz (Unterscheidung der Naturen) und Immanenz (hypostatische Union) unvereinbar. Das Konzil von Chalkedon im Jahre 451 (DS Nr. 301–302) unternahm den Versuch einer Synthese beider Sichtweisen durch die gleichzeitige Verwendung der beiden Adverbien „unvermischt“ (asynchytos) und „ungetrennt“ (adiairetos); in denen man gleichsam das apophantische (d.h. negativ formuliert, jedoch im Blick auf die unbegreifliche Fülle des Geheimnisses) Äquivalent zu der Formel „Zwei Naturen in einer Hypostase“ sehen kann. „Unvermischt“ ist auf die beiden Naturen bezogen und bekräftigt die volle Menschheit Christi. Gleichzeitig schützt die Formel die Transzendenz Gottes (antiarianisches Motiv), da sie bekräftigt, daß Gott Gott und der Mensch Mensch bleibt und eine dritte Möglichkeit ausgeschlossen wird. „Ungetrennt“ hält die unüberbietbar tiefe und irreversible Einheit von Gott und Mensch in der Person des Wortes Gottes fest. Gleichzeitig wird die volle Immanenz Gottes in der Welt bekräftigt, auf der das christliche Heil und die Vergöttlichung des Menschen beruhen. Damit haben die Konzilsväter ein neues, nicht nur „theologisches“, sondern auch „christologisches“ Verständnis von Transzendenz erreicht. Sie bekräftigen nicht nur die unendliche Transzendenz Gottes dem Menschen gegenüber, sondern auch die unendliche Transzendenz Christi, des Gottmenschen, dem Ganzen von Menschheit und Geschichte gegenüber. Für die Konzilsväter beruht die Absolutheit und Universalität des christlichen Glaubens auf diesem neuen Verständnis einer gleichermaßen eschatologischen wie ontologischen Transzendenz.

6. Welche Bedeutung hat also das Konzil von Chalkedon in der Geschichte der Christologie? Die Definition von Chalkedon will keine erschöpfende Antwort auf die Frage geben, „Wie verhalten sich in Christus Gott und Mensch zueinander“? Gerade hier liegt ja das Geheimnis, dessen Reichtum in keiner positiven Definition ausgeschöpft werden kann. Jene Definition steckt eher einen Raum ab (und hat deshalb apophantischen Charakter), der nicht verlassen werden darf. Innerhalb dieser Grenzlinien müssen Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch ohne irgendeine Abschwächung anerkannt werden, nicht nach Art eines bloßen Nebeneinanders oder einer Vermischung. So sind in Christus Transzendenz und Immanenz auf vollkommene Weise vereinigt. Blickt man auf die verwendeten Kategorien und die Erkenntnis-methode, kann die Definition von Chalkedon als eine gewisse „Hellenisierung“ des neutestamentlichen Glaubens erscheinen; andererseits übersteigt sie in einer anderen Hinsicht radikal das griechische Denken: Sie bringt zwei Sichtweisen zusammen, die in der griechischen Philosophie immer als unvereinbar galten, die göttliche Transzendenz, die im Mittelpunkt des platonischen Systems steht, und die göttliche Immanenz, Hauptmerkmal der stoischen Lehre.

C. Die Bedeutung der Menschheit Christi für das Heil des Menschen nach dem Dritten Konzil von Konstantinopel

7. Zur Erarbeitung einer angemessenen Christologie genügt nicht der Blick auf die Entwicklung bis zum Konzil von Chalkedon; vielmehr muß man soweit als möglich auch die letzten mit der Christologie befaßten Konzilien, vor allem das Dritte Konzil von Konstantinopel im Jahre 681 (DS Nr. 556 ff) einbeziehen. Mit der Definition dieses letztgenannten Konzils machte die Kirche deutlich, daß ihr eine Klärung des christologischen Problems über das Konzil von Chalkedon hinaus möglich war. Sie erwies sich dazu in der Lage, das Problem im Blick auf neu aufgetretene Schwierigkeiten zu überdenken. Sie wollte nochmals die Er-

kenntnis dessen vertiefen, was die Heilige Schrift über Jesus Christus sagt.

Auf der Lateransynode von 649 (DS Nr. 502 ff), die durch die Verurteilung des Monotheletismus das Dritte Ökumenische Konzil von Konstantinopel vorbereitete, stellte die Kirche – besonders durch das Verdienst des Heiligen Maximus Confessor – deutlicher den wesentlichen Anteil der menschlichen Freiheit Christi am Werk der Erlösung heraus, damit auch die Verbindung zwischen dessen freiem menschlichem Willen und der Hypostase des Logos (insofern sie aussagte, daß unser Heil durch die göttliche Person auf menschliche Weise gewollt worden sei). Im Licht der Lateransynode gedeutet, wurzelt die Definition des Dritten Konzils von Konstantinopel tief in der Lehre der Kirchenväter und des Konzils von Chalkedon. Gleichzeitig weist sie einen Weg, um den Erfordernissen der Gegenwart in der Christologie zu begegnen, da diese vor allem das Gewicht der Menschheit Christi für das Heil des Menschen und der verschiedenen „Mysterien“ seines irdischen Lebens (z. B. Taufe, Versuchung, Todesangst in Getsemane) deutlicher hervortreten lassen wollen.

III. Der gegenwärtige Sinn des christologischen Dogmas

A. Christologie und Anthropologie in den Perspektiven der modernen Kultur

1. Die Christologie muß das Bild, das der Mensch heute von sich und seiner Geschichte gewinnt, gleichsam in die „Relecture“ integrieren und aufnehmen, die die Kirche den Gläubigen vermittelt. Dadurch lassen sich Fehler korrigieren, die in der Christologie aus einem zu engen Begriff dessen, was man „Natur“ nennt, entstehen. Auch das, was sich aus der heutigen Kultur legitimerweise für eine deutlichere Erkenntnis der *conditio humana* ergibt, kann auf Christus als den, der alles in sich vereinigt, bezogen werden.
2. Die Christologie erweist sich nicht nur als hilfreich für die neue und vertiefte Erkenntnis, die der heutige Mensch von sich gewinnt, sondern sie steht dieser Erkenntnis auch dort, wo es nötig sein sollte, kritisch gegenüber, beispielsweise im religiösen und politischen Bereich. Meist wird die Religion vom Atheismus heute gelehnet und gänzlich verworfen, oder auf ein Mittel zu einem tieferen Verständnis der Wirklichkeit reduziert, wobei die Vorstellung eines transzendenten und personalen Gottes ausgeschlossen wird. Dabei läuft die Religion Gefahr, als eine bloße „Entfremdung“ des Menschlichen zu erscheinen, wobei Christus selbst seine Identität und Einmaligkeit verliert. In beiden Fällen wird einerseits der Mensch mißachtet, andererseits büßt Christus seine Würde und seinen Vorrang ein. Dem muß durch eine Erneuerung der Anthropologie im Licht des Christusgeheimnisses begegnet werden.
3. Die Lehre des Paulus von den beiden Adam (vgl. 1 Kor 15, 21 ff; Röm 5, 12–19) wird der christologische Grundsatz sein, von dem aus sowohl das Verhältnis zur menschlichen Kultur wie das Urteil über die gegenwärtigen anthropologischen Ansätze ausgehen und erleuchtet werden muß. Weder kann Christus als der zweite und letzte Adam ohne Bezugnahme auf den ersten Adam und damit auf unsere *conditio humana* verstanden werden, noch wird der erste Adam ohne die Öffnung auf Christus, der uns rettet und uns in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung vergöttlicht, in seiner wahren und vollen Menschlichkeit verstehbar.

B. Die wirklichen Schwierigkeiten der heutigen Menschen

4. Viele unserer Zeitgenossen haben Schwierigkeiten mit dem Dogma von Chalkedon. Wörter wie „Natur“ und „Person“, die von den Konzilsvätern gebraucht werden, haben zwar in der Umgangssprache heute noch denselben Sinn, nicht aber bei den Philosophen. So meint für viele „menschliche Natur“ nicht mehr das gemeinsame und unwandelbare Wesen, sondern eher eine Summe, eine Konfiguration von Phänomenen, die faktisch und allgemein bei den Menschen angetroffen wird. Meist wird der Begriff „Person“ psychologisch bestimmt und dabei der ontologische Aspekt vernachlässigt.

Viele haben heute noch größere Schwierigkeiten in bezug auf die soteriologischen Aspekte des christologischen Dogmas. Sie weisen jede Vorstellung einer Erlösung zurück, die eine Abhängigkeit von einem anderen hinsichtlich ihrer eigenen Lebensgestaltung beinhalten würde. Sie kritisieren den ihrer Meinung nach ausschließlich individuellen Charakter des christlichen Heils. Die Verheißung einer künftigen Seligkeit scheint für sie eine Utopie, die den Menschen seinen wahren irdischen Aufgaben entfremdet. Sie fragen sich, wovon die Menschen erlöst werden müßten und wem ein solcher Preis gezahlt werden müsse. Sie weisen die Vorstellung zurück, Gott habe das Blut eines Unschuldigen gefordert, und verdächtigen Gott des Sadismus. Sie wenden sich gegen das, was man „stellvertretende Genußnahme“ genannt hat, da diese moralisch unmöglich sei. Jedes Gewissen sei autonom und könne deshalb im ethischen Bereich nicht durch einen anderen befreit werden. Schließlich beklagen viele, sie fänden im Leben der Kirche und der Gläubigen nicht den gelebten Ausdruck des Geheimnisses, das von ihnen verkündet wird.

C. Bleibende Bedeutung des christologischen Glaubens in seiner Intention und seinen Inhalten

5. Trotz all dieser Schwierigkeiten behalten die christologische Lehre der Kirche und besonders das Dogma von Chalkedon eine definitive Bedeutung. Zwar ist es legitim oder unter Umständen sogar geboten, in diesem Bereich weiterzuforschen und nachzudenken, dennoch darf man niemals gegen es verstoßen. Die Behauptung, die Väter von Chalkedon hätten das christliche Dogma hellenistischer Begrifflichkeit unterworfen, ist historisch unzutreffend. Daß viele unserer Zeitgenossen unter den angeführten Schwierigkeiten leiden, hat sicher auch mit ihrer gravierenden Unkenntnis hinsichtlich des genuinen Sinnes des christlichen Dogmas und der Wahrheit über Gott, den Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge zu tun.

Der Glaube an Christus und das durch ihn bewirkte Heil setzt die Erkenntnis der Schöpfung durch den lebendigen Gott, der Liebe ist, voraus. Jener lebendige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, erschuf den Menschen im Anfang nach seinem Bild. Er erhob ihn in der Mitte des Kosmos zur Würde einer mit Vernunft begabten Person. Als die Zeit erfüllt war, vollendete er sein Werk in Jesus Christus, den er zum Frieden und zum Bund für die ganze Welt, für alle Menschen und alle Zeiten machte. Jesus Christus ist der vollkommene Mensch, der sowohl ganz aus und für Gott den Vater, als auch ganz mit den Menschen und um ihres Heiles, d. h. ihrer Seligkeit willen lebt. So ist er gleichzeitig Urbild und Sakrament der neuen Menschheit.

Das Leben Christi bringt ein neues Bild von Gott und vom Menschen. Wie der „Gott der Christen“ etwas Neues darstellt, so ist auch der „christliche Mensch“ gegenüber allen anderen Menschenbildern neu. Die Herablassung Gottes und, wenn man diesen Ausdruck verwenden darf, seine „Niedrigkeit“ macht ihn

durch die Inkarnation als Werk der Liebe zu den Menschen mit ihnen solidarisch. So ermöglicht er einen neuen Menschen, der seine Ehre nicht im Herrschen, sondern im Dienen findet.

Die Pro-existenz Christi, für die Menschen, die darin besteht, daß er Knechtsgestalt annimmt (Phil 2,7), für die Menschen stirbt und vom Tod zum wahren Leben aufersteht, läßt uns deutlich werden, daß die wahre Autonomie des Menschen weder im „Sein-über“ (Supra-existentia) besteht, das sich darin zeigt, daß sich einer über die anderen aufschwingt und sie beherrscht, noch im „Sein-gegen“ (contra-existentia), das darin besteht, daß man ungerechterweise andere zum eigenen Vorteil unterwirft.

Im ersten Augenblick kann das von Christus abgeleitete Verständnis des menschlichen Lebens nur schockieren. Deshalb verlangt es eine umfassende Bekehrung des Menschen, nicht nur anfänglich, sondern das ganze Leben hindurch bis zu dessen Ende. Diese Bekehrung kann nur aus einer Freiheit entspringen, die von der Liebe bestimmt ist.

D. Die Notwendigkeit einer Aktualisierung der christologischen Lehre und Verkündigung

6. Die Lehre des Konzils von Chalkedon und des Dritten Konzils von Konstantinopel bedarf im Gang der Geschichte wegen der Unterschiedlichkeit der Kulturen im Bewußtsein und in der Verkündigung der Kirche der ständigen Aktualisierung unter der Leitung des Heiligen Geistes. Diese unerläßliche Aktualisierung ist sowohl den Theologen wie der apostolischen Sorge der Hirten und der übrigen Gläubigen aufgetragen.

6.1 Es ist die Aufgabe der Theologen, alle Aspekte und Werte des Christusgeheimnisses in eine Synthese zu bringen, die alle Elemente berücksichtigt: die bewährten Ergebnisse der Bibelwissenschaften, die Kenntnis der Heilsgeschichte (es muß auch nach den Wegen gefragt werden, auf denen das Heil des Menschen in den verschiedenen Religionen der Völker gesucht wird), Versuche der Menschen zu einer wahren Befreiung, die Schriften der Heiligen und der theologischen Lehrer. Eine solche Synthese kann die Formel von Chalkedon durch eine mehr soteriologische Sicht („für uns“) bereichern. Darüber hinaus bleiben die äußerst schwierigen Fragen nach Bewußtsein und Wissen Christi und nach der Art und Weise, in der der absolute und universale Wert der durch Christus ein für allemal und für alle vollbrachten Erlösung verstanden werden kann.

6.2 Es ist Aufgabe der Kirche als des messianischen Gottesvolkes, alle Menschen und alle Völker des Geheimnisses Christi teilhaftig werden zu lassen. Dieses Mysterium Christi ist ein und dasselbe für alle; dennoch muß es so dargestellt werden, daß jeder einzelne es in seinem Leben und seiner Kultur aufnehmen und begehen kann. In unserer Zeit wird sich die Kirche mehr und mehr der Unterschiedlichkeit und des Wertes der verschiedenen Kulturen bewußt, in denen die Völker ihr jeweiliges Lebensverständnis in eigenen Symbolen, Verhaltensweisen, Begriffen und Worten ausdrücken. Daraus folgt, daß das den Heiligen ein für allemal offenbarte Geheimnis, das die Christen glauben, bekennen und feiern, teilweise für neue Ausdrucksformen offen ist, die jeweils gesucht werden müssen, damit aus allen Völkern und zu allen Zeiten neue Jünger als Glaubende Christus dem Herrn eingegliedert werden. Der mystische Leib Christi besteht nämlich aus den verschiedensten Gliedern, denen er Frieden und Einheit verleiht, ohne dadurch den Wert ihrer jeweiligen Besonderheiten zu verdunkeln. Alle Völker und alle Menschen haben von dem Geist, der „alles in der Einheit bewahrt und jedes Wort versteht“ ihren jeweiligen Reichtum und ihre eigenen Charismen erhalten, durch die gestärkt die ganze Familie Gottes mit einer Stimme und einem Herzen, wenn auch in den verschiedenen Sprachen, im

Geist der Sohnschaft durch Christus den himmlischen Vater anruft.

IV. Christologie und Soteriologie

A. „Um unseres Heiles willen“

1. Gott der Vater „hat seinen eingeborenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für alle dahingegeben“ (Röm 8,32). Unser Herr ist Mensch geworden „für uns und um unseres Heiles willen“. Gott hat so sehr die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, „damit alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Deshalb kann man die Person Jesu Christi nicht vom Erlösungswerk trennen, ebensowenig wie die Früchte der Erlösung von der Gottheit Jesu Christi. Nur der Sohn Gottes kann nach dem Willen des Vaters und unter dem Beistand des Heiligen Geistes die wirkliche Erlösung von der Sünde der Welt, vom ewigen Tod und der Knechtschaft des Gesetzes vollbringen. Bestimmte theologische Spekulationen haben dieser innersten Verbindung von Christologie und Soteriologie nicht immer genügend Rechnung getragen. Heute ist es notwendig, das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen den beiden Aspekten des einen Heilsereignisses besser zum Ausdruck zu bringen.

Wir wollen uns nur mit zwei Problemen beschäftigen: Den Anfang macht eine historische Untersuchung hinsichtlich des irdischen Jesus, die vor allem die Frage stellt, was Jesus über seinen Tod gedacht hat. Aufgrund der Wichtigkeit dieser Frage muß sie auf der Ebene der historisch-kritischen Rückfrage untersucht werden (vgl. 2), die der Ergänzung durch die von Ostern herkommende Schau der Erlösung bedarf (vgl. 3). Da wir weder eine vollständige Soteriologie des Neuen Testaments noch eine vollständige Christologie (beispielsweise hinsichtlich des Bewußtseins Jesu Christi) entwerfen können, beschränken wir uns auf die Grundlagen des Geheimnisses im Leben des irdischen Jesus und in seiner Auferstehung. Zum zweiten wird gezeigt, daß die Vielfalt der neutestamentlichen Terminologie für das Erlösungswerk zu sehr vielen soteriologischen Einsichten führt, die in einem weiteren Schritt systematisiert werden sollen, um ihren theologischen Sinn voll zu erfassen. Diese Untersuchung geschieht am Maß der neutestamentlichen Texte.

B. Aspekte der „Proexistenz“ des irdischen Jesus

2.1 Jesus verstand Gottes Herrschaft und Reich als unwiderruflich anstehend: als schon anwesend-gegenwärtig und zugleich noch zukommend-nahe in seinen Worten und Taten (vgl. Lk 11,20), in seinem Dasein und in seiner Person (vgl. Lk 10,23f). Damit thematisierte er sich – zwar nur implizit, aber doch in direkter Weise – als eschatologischen Heilbringer und eröffnete den Sinn seiner Sendung: Weil er nach dem „letzten Propheten“ Johannes gekommen war, trug er das eschatologische Heil bereits zu, indem er Gott und sein Reich „repräsentierte“ und so die Zeit der Verheißung in die der Erfüllung überführte (Lk 16,16; vgl. Mk 1,15a).

2.2 Jesu Tod kann nicht als der letztgültige eschatologische Heilsdienst verstanden werden, wenn Jesus darin sittlich gescheitert oder an Gott und an seinem Auftrag irre geworden wäre. Auch ein nur passiv hingenommener Tod wäre kein „christologisches“ Heilsereignis; als solcher müßte er sich zu erkennen geben als ein von Jesus in gehorsamer und liebender Hingabe (vgl. Gal 1,4; 2,20), in „aktiver Passivität“ (Mk 15,34), angenommener.

Jesu sittliches Leben und sein gesamtes Verhalten erlauben den Schluß, daß er bereit war, diesen Tod zu sterben, und daß er selbst sterbend erfüllt hat, was er von seinen Jüngern gefordert hatte (vgl. Lk 14,27; Mk 8,34.35; Mt 10,28.29ff).

2.3 Jesu Todesdienst (vgl. Mk 10,45b) war Auswirkung und Fortsetzung seines Lebensdienstes (vgl. Lk 22,27); beides entstammte einer „existentiellen Haltung für...“, zu leben und zu sterben für Gott und die Menschen, der Grundhaltung, wie man sagen kann: der „Proexistenz“. In dieser Grundhaltung war Jesus als der eschatologische Heilbringer seinem „Wesen“ nach auf das eschatologisch-universale Heil ausgerichtet: auf „unser“ Heil (1 Kor 15,3; vgl. Lk 22,19.20b), das Heil Israels (Joh 11,50) und der Heidenvölker (Joh 11,51f), „der vielen“ (Mk 14,24; 10,45), „aller“ (2 Kor 5,14f; 1 Tim 2,6), des „Kosmos“ (Joh 6,51c).

2.4 Diese „proexistente Grundhaltung“, d.h.: der existentielle Wille, sich „dahinzugeben“ und zu „geben“ (vgl. oben unter 2.3 und unten unter 2.5), muß als „offen“ und als zuinnerst dem Willen des Vaters konform verstanden werden. Die geschichtliche Entwicklung ließ diesen Ratschluß des Vaters immer lebendiger und konkreter ans Licht kommen. So hat Jesus als der eschatologische Heilsmitler und Herold der Gottesherrschaft in zuversichtlicher Hoffnung bis ans Ende das Kommen des Reiches erwartet (vgl. Mk 14,25 parr). In dieser Offenheit für den Ratschluß des Vaters konnte Jesus fragen: ob der Vater seiner Reichverkündigung Erfolg schenken würde oder ob der Versuch, das Volk Israel für das eschatologische Heil zu gewinnen, scheitern solle; ob er selbst die „Todestaufer“ werde erleiden (vgl. Mk 10,38f; Lk 12,50) und den Leidens-„Kelch“ (vgl. Mk 10,36) werde trinken müssen oder nicht; ob der Vater sein Reich trotz des Scheiterns Jesu verwirklichen wolle oder vielleicht gar mittels seines Märtyrertodes; ob der Vater sein sterbend proexistent durchgehaltenes Heilsangebot am Ende heilseffizient machen würde. Letzteres konnte Jesus, der sich als eschatologischer Heilsmitler und „Repräsentant“ der Gottesherrschaft wußte, in vertrauensvoller Zuversicht erwarten.

Diese vertrauensvolle Zuversicht Jesu muß so gedacht werden, daß Jesus für sich selbst Auferstehung und Erhöhung erwarten durfte (Mk 14,25 par) und daß er in den Worten und Gesten des letzten Mahles (Lk 22,19f parr) todesbereit die verheißene Realität des eschatologischen Heils darbieten konnte.

2.5 Jesus mußte diese seine proexistente Grundhaltung und dieses sein bis in den Tod hinein durchgehaltenes proexistent-dienendes Verhalten gedanklich nicht in kategoriale Schemata fassen, die ihm vom traditionellen Opferkult der Israeliten nahegelegt wurden: etwa (personalisiert) als „stellvertretender Sühnetod für andere“ oder speziell als „Leiden des Ebed Jahwe“ (vgl. Jes 53). Konnte er doch solche Vorstellungen aus der proexistenten Grundbefindlichkeit seiner Seele auch vertieft und transformiert verstehen und leben (vgl. unten unter 3.4)! Freilich darf Jesu proexistente Grundhaltung nicht diffus-unbestimmt gedacht werden, sondern muß ein gewisses Verstehen und Wollen einschließen (vgl. unten unter 3.3).

C. Der eschatologische Heilbringer

3.1 In seiner Auferweckung und Erhöhung bestätigte Gott Jesus den Glaubenden als den definitiven Heilbringer: als den „Kyrios und Christos“ (Apg 2,36), als den kommenden „Menschensohn“-Weltenrichter (vgl. Mk 14,62). Er machte ihn offenbar, eingesetzt als „Sohn Gottes in Macht“ (Röm 1,4). Mit zunehmender Deutlichkeit erwiesen Auferweckung und Erhöhung aber auch den Kreuzestod Jesu den Glaubenden als heilseffizient. All das war vorösterlich in solcher Weise noch nicht adäquat zu artikulieren.

3.2 Von den vorstehenden Feststellungen sind vor allem zwei zu bedenken: a) Jesus wußte sich als der eschatologische Heilbringer sowie als Verkünder und „Repräsentant“ des Gottesreiches (vgl. oben unter 2.1). b) Jesu gehorsam angenommener (vgl. oben unter 2.2 und 2.3) Tod wurde durch die Auferweckung und Erhöhung Jesu von Gott her als für das Gottesreich und für die Gottesherrschaft konstitutiv (vgl. Lk 22,20 par 1 Kor 11,24: als konstitutiv für das Zustandekommen des eschatologischen „Neuen Bundes“) erwiesen (vgl. oben unter 3.1). Aus diesen beiden Prämissen kann eine Heilswirksamkeit des Todes Jesu erschlossen werden.

3.3 Es war die Tat Gottes, durch die unwiderruflich im Wirken und Sterben des eschatologischen Heilbringers, vor allem in dessen Auferweckung (die ihn definitiv und irreversibel zum Heilbringer konstituierte; vgl. oben unter 3.1), das eschatologische Heil Gottes angeboten wird. Diese göttliche Heilsveranstaltung kann schwerlich schon – in eigentlichem und theologischem Sinn – „sühnende Stellvertretung“ oder „stellvertretende Sühne“ genannt werden. Das wird erst möglich, wenn Jesu Tod und Wirken in einer existentiellen Grundhaltung gründen, die in gewisser Weise (vgl. oben unter 2.5) das Wissen und den Willen einschließt, die Strafe (vgl. Gal 3,13) und „Sünde“ (Joh 1,19; vgl. 2 Kor 5,21) des Menschengeschlechts stellvertretend zu erleiden.

3.4 Jesus konnte stellvertretende Sühne gnadenhaft wirken, weil er sein „Dahingegebensein vom Vater“ annahm und sich selbst dem Vater „hingab“ (vgl. schon oben unter 2.2), der ihn in der Auferweckung annahm (vgl. schon oben unter 3.1), letztlich nur, weil Jesu proexistenter Todesdienst der des präexistenten Sohnes war.

Somit ist in der Rede von der „stellvertretenden Sühne“ die „Sprech- und Denkweise“ und in dieser eine doppelte Analogie zu beachten: Unterscheidet sich doch schon das freiwillige „Lebensopfer“ eines Märtyrers, selbst das des Ebed Jahwe (Jes 53) gar sehr von der Hinopferung von Tieren wie „Schatten und Bilder“ (vgl. Hebr 10,1). Abermals ist die „Opferung“ – wiederum analog gesprochen! – des eigenen Sohnes davon zu unterscheiden, welcher „in die Welt eintretend“ „gekommen“ ist, „den Willen (Gottes) zu tun“ (vgl. Hebr 10,5.7b), und sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makellostes Opfer dargebracht hat“ (Hebr 9,14). Diese Darbringung wird sachgerecht „Opfer“ genannt – vgl. schon oben unter 3.3; vgl. auch Conc. Trid., DS 1753 –, wenn der theologisch noch ungereinigte religionsgeschichtliche Terminus in genuin-theologischem Sinn verstanden wird.

3.5 Der Tod Jesu wurde definitiv eine wirksame stellvertretende Sühne, weil in dem Dahingegebensein und der vollendet liebenden Hingabe des „Christus traditus“ (vgl. noch Eph 5,2.25; vgl. ferner 1 Tim 2,6; Tit 2,14) die Dahingabe des Vaters (Röm 4,25; 8,32; vgl. Joh 3,16; 1 Joh 4,9) sich gleichnishaft-real repräsentierte. Was traditionell „stellvertretende Sühne“ genannt wird, ist somit als „trinitarisches Geschehen“ transformiert und überhöht zu verstehen.

D. Einheit und Vielheit kirchlicher Soteriologie im historischen Ablauf

4. Ursprung und Kern aller christlichen Soteriologie liegt in der Überzeugung der (vorpaulinischen) Urkirche, Christus sei „für uns“, „um unseres Heiles willen“ gestorben und auferstanden, ja er habe sein ganzes Dasein „für uns“ gelebt. Christus hat durch seine Selbsthingabe (1), durch Übernahme unserer Situation (2) uns vom „kommenden Zorn“ und von jeder Unheilmacht befreit (3), und zwar im Gehorsam an dem Heilswillen des Vaters

(4), um uns durch Teilnahme an der Gnade des Geistes in das dreieinige Leben einzuführen (5). Jede nachfolgende Theologie hat immer darauf zu achten, daß in ihren Synthesen je alle fünf Aspekte zur Geltung kommen, die alle freilich nur Annäherungen an das einheitliche Mysterium sind und sowohl in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften wie in den späteren Syntheseversuchen auch verschiedene Akzentuierungen erhalten haben.

5. In der (östlichen wie westlichen) Patristik dominiert der Gedanke des „commercium“ (Tausch), das durch Menschwerdung und Passion zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur und genauerhin zwischen dem Stand der Sohnschaft und dem Stand des Sünders zustande kommt. Freilich haben die Väter aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit Christi dem Gedanken eines vollkommenen Platztausches gewisse Schranken gesetzt: Christus hat die „passiones“ (pathé) der gefallenen Natur irgendwie äußerlich (schetikös) übernommen, er selbst wird nicht „zur Sünde“ (2 Kor 5,21), es sei denn im Sinn eines „Opfers für die Sünde“.

6. Bei Anselm (dessen Theorie bis in unser Jahrhundert beherrschend blieb) nimmt der Erlöser nicht die Stelle des Sünders ein, sondern leistet durch seinen Gott nicht geschuldeten Tod und dessen (aufgrund der hypostatischen Union) unendlichen Wert ein so einmaliges Werk, daß es in den Augen des Vaters die Sündenschuld der Menschheit überwiegt. Die Leistung des Sohnes aber ist die Ausführung des Heilsbeschlusses der ganzen Trinität, zu welcher Ausführung der Sohn sich frei und bereitwillig anbietet. „Pro nobis“ bedeutet in diesem System: „zu unseren Gunsten“. Thomas übernimmt den Grundansatz Anselms, weitet ihn aber durch Beiziehung patristischer Motive aus. Er legt den Akzent auf die „gratia capitis“, die aufgrund der organischen Verbundenheit des mystischen Leibes auf die Glieder überfließt.

7. Die Neuzeit sucht den bei Anselm verdunkelten Gedanken des „commercium“ auf zwei Wegen aufzuholen.

a) Durch den Begriff „Solidarität“, der freilich verschieden deutbar ist: entweder (umfassend) so, daß der leidende Sohn die Gottentfremdung der Sünder innerlich erfährt, oder (partiell) so, daß Jesus durch solidarisches *Mitsein* mit den Sündern im Leben und bis in den Tod diesen den unbedingten Heilswillen Gottes offenbart.

b) Durch den Begriff „Stellvertretung“: Christus übernimmt allen Ernstes die Situation des Sünders vor Gott. Nicht so freilich, daß Gott (wie manche, die Reformatoren vor allem, sagten) ihn an unserer Stelle „strafte“ oder gar „verdammte“, wohl aber so, daß er „den Fluch des Gesetzes“ (Gal 3,13) und die Abkehr Gottes von der „Sünde“ (2 Kor 5,21) durchlitt, oder auch dessen „Zorn“, worin sich dem erwählten, aber abspenstigen Volk gegenüber die „Eifersucht“ seiner Liebe kundtut.

8. Der Begriff „Stellvertretung“ läßt sich exegetisch wie dogmatisch rechtfertigen; er ist auch nicht (wie behauptet wurde) in sich widersprüchlich. Geschaffene Freiheit ist nicht so autonom, daß sie des Beistands Gottes entbehren könnte; einmal von Gott abgekehrt, vermag sie aus eigener Kraft sich ihm nicht wieder zuzuwenden. Zudem ist der Mensch um seiner Einverleibung in Christus und damit in das dreieinige Leben willen geschaffen, und seine Abwendung von Gott kann nicht so weit gehen, daß sie nicht von der „kenosis“ des Sohnes und seiner Gottverlassenheit eingeholt und überholt werden könnte. Ist doch diese Kenose der ökonomische Modus der Differenz zwischen den göttlichen Personen, die (in der Identität der Natur und der unendlichen Liebe) die größtmögliche ist.

9. Die objektive Sühnung der Schuld und die subjektive Gnadenteilnahme am göttlichen Leben (die vom freien Menschen frei bejaht werden muß) sind zwei untrennbare Aspekte des Erlös-

sungswerkes. Damit aber dieses Werk wirksam erfolgen kann, muß nach der gesamten, auf die Schrift gestützten kirchlichen Tradition die wahre Gottheit Christi vorausgesetzt werden, und ebenso, aufgrund seiner vollen Übernahme der Menschennatur, seine unbeschränkte Solidarität mit uns.

10. Im Gesamtzusammenhang der Erlösung kann die „besondere Mitwirkung“ („cooperatio specialis“) der seligen Jungfrau Maria am Opfer Christi nicht übergangen werden. Ihre Einwilligung hält sich vom Beginn der Menschwerdung an unverändert durch und erweist sich als überbietende Erfüllung des Glaubens des Alten Bundes (vgl. ausführlicher *Lumen Gentium* 61).

Auch die innerste Verbindung von Kreuz und Eucharistie darf nicht übergangen werden, da die Übernahme der Sünde des Menschen in das Fleisch Christi und die Übergabe dieses Fleisches an die Menschen komplementäre Aspekte ein und desselben Ereignisses sind. Bei der eucharistischen Feier verbindet sich notwendigerweise mit dem Opfer Christi die Selbsthingabe der Kirche, zusammen mit der Hingabe, in der sich der Sohn dem Vater opfert und die vom Heiligen Geist vollendet wird.

V. Neu zu entdeckende Dimensionen der Christologie

1. In der biblischen und klassischen Christologie finden sich Perspektiven von beträchtlichem Gewicht, denen heute aus verschiedenen Gründen keine angemessene Aufmerksamkeit zuteil wird. Wir möchten die Bedeutung wenigstens zweier solcher Aspekte als eine Art knapper Ergänzung hervorheben. Es sind die pneumatologische und die kosmologische Dimension der Christologie. Beide vermitteln wesentliche Einsichten, die das bisher Ausgeführte in einem neuen Licht sehen lassen. Für die Pneumatologie beschränken wir uns auf eine biblische Untersuchung, die den Weg für weitere Überlegungen öffnet und den großen Reichtum des Themas deutlich werden läßt. Die kosmische Dimension verweist auf die endgültige Bedeutung der Christologie: Das Wirken Christi erstreckt sich nicht nur auf alle Geschöpfe „im Himmel, auf der Erde und unter der Erde“ (Phil 2, 10), sondern er übt seine Herrschaft über den ganzen Kosmos und die gesamte Geschichte aus. Im übrigen legen wir dabei keine systematische Darstellung vor.

A. Die Salbung Christi durch den Heiligen Geist

2. Der Heilige Geist war am Erlösungswerk Christi unablässig beteiligt. Er hat die Jungfrau Maria überschattet, so daß aus ihr der geborene wurde, der der Heilige und Sohn Gottes genannt wird (Lk 1, 35). Bei seiner Taufe im Jordan empfing Jesus die Salbung durch den Heiligen Geist (Lk 3, 22) zur Erfüllung seiner messianischen Sendung (Apg 10, 38, Lk 4, 18); eine Stimme kam vom Himmel herab und nannte ihn den Sohn, an dem der Vater sein Wohlgefallen hat (Mk 1, 10 par). Von diesem Augenblick hat Christus, vom Heiligen Geist geführt (Lk 4, 1), seinen Dienst begonnen und vollendet; er trieb mit dem Finger Gottes die Dämonen aus (Lk 11, 20) und verkündete, daß das Reich Gottes nahe sei (Mk 1, 15), das durch den Heiligen Geist vollendet wird. Christus, der den Weg des Dieners im Geist der Sohnschaft ging, gehorchte dem Vater bis zum Tod, den er frei auf sich nahm, „unter dem Beistand des Heiligen Geistes“ (*Missale Romanum*, vgl. Hebr 2, 14). Schließlich hat Gott der Vater Jesus auferweckt und seine Menschheit mit seinem Geist so erfüllt, daß diese nach der Knechtsgestalt die Gestalt der Menschheit des verherrlichten Gottessohnes annahm (vgl. Röm 1, 3–4, Apg 13, 32–33). Er erhielt

die Vollmacht, allen Menschen den Heiligen Geist zu geben (Apg 2, 22ff). So kann der neue und eschatologische Adam mit Recht „lebenschaffender Geist“ genannt werden (1 Kor 15, 45; vgl. 2 Kor 3, 17). In Wahrheit wird der mystische Leib Christi auf immer durch seinen Geist belebt.

B. Die kosmische Herrschaft Christi

3.1 Im Corpus Paulinum wird der auferweckte Christus als der bezeichnet, „dem (der Vater) alles unter die Füße gelegt hat“. Von dieser in verschiedenen Formen ausgeübten Herrschaft ist ausdrücklich in 1 Kor 15, 27; Eph 1, 22; Hebr 2, 8 die Rede. Vergleichbare Formulierungen finden sich auch in Eph 3, 10; Kol 1, 18; Phil 3, 21.

3.2 Gleich welchen Ursprungs diese Bezeichnung ist (vielleicht Gen 1, 26 über Ps 8, 7), sie bezieht sich primär auf die verherrlichte Menschheit Christi und nicht nur auf seine Gottheit. Es kommt dem menschengewordenen Sohn zu, „alles zu seinen Füßen zu haben“, die Sünde und Tod innewohnende Macht besiegt hat, die den Menschen in die Knechtschaft führte. Christus, der durch seine Auferstehung die Vergänglichkeit des ersten Adam überwand und in seinem Fleisch in besonderer Weise ein „geistiger Leib“ wurde, hat das Reich der Unvergänglichkeit aufgetan. Deshalb ist er der „zweite und letzte Adam“ (1 Kor 15, 46–49), dem „alles unterworfen ist“ (1 Kor 15, 27) und der sich auch „alles unterwerfen“ kann (Phil 3, 21).

3.3 Diese Überwindung des Reiches des Todes besteht, da sie die Menschen wie die gesamte Welt betrifft, in ein und derselben Erneuerung, die sich am Ende der Zeiten durch deutliche Wirkungen ereignet. Matthäus spricht von einer „Palingenesia“ (19, 28). Paulus sieht darin das, was die ganze Schöpfung erwartet (Röm 8, 19), und die Apokalypse, die sich alttestamentlicher Begrifflichkeit bedient (Is 65, 17; 66, 22), wagt, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde zu sprechen.

3.4 Eine zu enggefaßte Anthropologie, die den grundlegenden Aspekt der Beziehung des Menschen zur Welt ausklammert oder zumindest in den Hintergrund rückt, kann einer angemessenen Würdigung der Bedeutung der neutestamentlichen Aussagen über die kosmische Herrschaft Christi im Weg stehen. Dennoch sind diese Aussagen gerade für unsere Zeit von beträchtlicher Bedeutung. Durch den Fortschritt der Naturwissenschaften bedingt, wird vieles jetzt deutlich wahrgenommen, was bisher kaum beachtet wurde. Das betrifft die Fragen, die sich auf die Bedeutung der Welt wie auf ihren Einfluß auf den Menschen beziehen.

3.5 Als Haupteinwand gegen den kosmischen Aspekt der Herrschaft Christi in Auferstehung und Parusie dient immer öfter ein bestimmtes Verständnis der Christologie. Wenn aber eine Vermischung von Gottheit und Menschheit Christi nicht erlaubt ist, kann man beides auch keinesfalls voneinander trennen. Beide Irrtümer führen faktisch zum selben Ergebnis. Die Anerkennung der kosmischen Herrschaft, die dem Sohn Gottes in seiner verherrlichten Menschheit zukommt, ist weder möglich, wenn man die Menschheit Christi in seiner Gottheit aufgehen läßt, noch wenn man sie von ihr abtrennt. In beiden Fällen erkennt man nur der Gottheit des Logos zu, was nach dem Zeugnis der angeführten neutestamentlichen Texte eindeutig ebenso seiner Menschheit zukommt, insofern der Mensch Jesus Christus zum Herrn wurde, und ihm deshalb der „Name über alle Namen“ verliehen wurde.

3.6 Da sich die kosmische Herrschaft auf den bezieht, der „der Erstgeborene vieler Brüder“ ist (Röm 8, 29), bedeutet sie auch unsere Herrschaft in ihm. Schon jetzt besteht anfanghaft jene geistliche „Identität“, die uns Christus schenkt (vgl. 1 Kor 3, 21–23). Zwar wird sie sich erst in der Parusie ganz sichtbar

werden, doch ermöglicht sie schon in diesem gegenwärtigen Leben wahrhaft die Freiheit von allen Mächten dieser Welt (Kol 2,15), so daß wir Christus jetzt im wechselvollen Geschick der Welt, selbst in unserem Tod lieben können.

3.7 Zu dieser kosmischen Herrschaft Christi steht jene Herrschaft in völliger Übereinstimmung, die gewöhnlich in der Geschichte und der menschlichen Gesellschaft ausgeübt wird, besonders durch die Zeichen der Gerechtigkeit, die für die

Verkündigung des Reiches Gottes unerläßlich zu sein scheinen. Dennoch kann die Herrschaft Christi über die Geschichte der Menschen ihren Zielpunkt nur in der endgültigen Herrschaft erreichen, die er über den Kosmos als Kosmos ausübt. Solange die Geschichte der Herrschaft der Welt und des Todes unterworfen bleibt, kann sich auch die wunderbare Herrschaft Christi vor seiner endgültigen Wiederkunft noch nicht voll und ganz zum Wohl des Menschengeschlechts auswirken.

Zeitfragen

Jugend in der Dritten Welt

Tendenzen und Perspektiven in den achtziger Jahren

Die Entwicklungsdekade der achtziger Jahre wird bereits seit ihrem Beginn durch den wachsenden Konsens im Nord-Süd-Dialog über die Notwendigkeit der kulturellen und religiösen Faktoren der Entwicklungspolitik bestimmt. Die unreflektierte Übertragung westlicher Technologie und Wissenschaftsergebnisse, wie vielfach bisher Entwicklung der Dritten Welt verstanden wurde, wird, auf die Dauer gesehen, scheitern, weil sie der anderen menschlichen, geschichtlichen und kulturellen Umwelt der Völker in den Entwicklungsländern fremd ist. Dies forderten schon auf der Konferenz des Weltkirchenrates 1979 in Boston, USA, zum Thema „Glauben, Wissenschaft und Zukunft“ die Repräsentanten aus den arabisch-muslimischen Regionen, ebenso wie Schwarz-Afrikaner und Vertreter aus Südostasien. Sie wehrten sich gegen eine Überfremdung ihrer Gesellschaft durch die bisherigen Entwicklungsmodelle mit einer einseitigen Betonung der ökonomischen Dimension. In der entwicklungspolitischen Planung der Industrienationen, selbst in Stellungnahmen seitens der Bundesregierung und des BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit) wird, vor allem wohl auf dem Hintergrund der Erfahrungen im Iran, immer deutlicher verlangt, die kulturellen, ethischen und religiösen Bedingungen der menschlichen Existenzsicherung und Entfaltung zu beachten, ohne natürlich die Sicherung der Grundbedürfnisse zu vernachlässigen: „Jede Gesellschaft muß ihre Kultur aus ihren Traditionen heraus weiterentwickeln und die ihrer Kultur innewohnenden Möglichkeiten entfalten.“ (Vgl. Pressemitteilung, BMZ, 11. 9. 80.)

Jugend als Frage der Entwicklungsländer

Mit dieser Neuorientierung der Entwicklungspolitik in Nord und Süd wird von Experten und Politikern die Frage

nach dem Menschen als Träger und als Objekt der Entwicklung gestellt, die seit „Populorum progressio“ (1967) ausdrücklich eine Grundlinie des kirchlichen Beitrags zur Problemlösung der internationalen Entwicklungsfragen ist und in „Redemptor hominis“ (1979) ebenfalls ausgesprochen wurde.

In der *entwicklungspolitischen Jugendszene der Bundesrepublik* ist ein ungewöhnliches Engagement der jungen Generation für die Dritte Welt zu verzeichnen: intensivere Teilnahme an den Jugendaktionen der kirchlichen Werke, Bildung von entwicklungspolitischen Aktionsgruppen, Beteiligung an jugendpolitischen Maßnahmen mit Entwicklungsländern und ein wachsender Jugendtourismus in die Dritte Welt. Blättert man durch die Programme, Papiere und Konzeptionen der entwicklungspolitisch engagierten Jugendlichen, dann fällt auf, wie sehr noch wirtschaftliche Analysen primäres Interesse finden, und wie wenig vor allem die naheliegende Frage nach Situation und Zukunftsperspektiven der jungen Menschen in der Dritten Welt thematisch in den Vordergrund gestellt wird. Dabei bietet gerade die Situation der Jugend in der Dritten Welt einen Schlüssel zum Verständnis der Chancen und Grenzen der Menschen in den Entwicklungsländern im Übergang zum dritten Jahrtausend.

Der *Bericht der Nord-Süd-Kommission* bestätigt den Sachverhalt, daß rasches Bevölkerungswachstum über lange Zeit in den Entwicklungsländern eine sehr jugendliche Altersstruktur geschaffen hat. Das Wachstum und die jugendliche Bevölkerungsstruktur in der Dritten Welt sind eine der stärksten, prägenden Kräfte für die Zukunft der menschlichen Gesellschaft insgesamt.

Die UNESCO stellt die künftige und gegenwärtige Lage der Jugend in Afrika, Asien und Lateinamerika als immer dringlicher in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Während der 21. Sitzung der Generalversammlung der UNESCO wurde eine „tour d'horizon“ der Situation der