

Antwort des Weltrates der Kirchen an den Patriarchen von Moskau

Unter den Verhandlungsgegenständen, die Anfang August in Davos den 90köpfigen Zentralaussschuß des Weltrates der Kirchen unter dem Vorsitz

des amerikanischen Lutheraners Franklin Fry beschäftigten, war auch die Antwort auf einen Brief des Patriarchen von Moskau, über dessen Inhalt, besonders seine Intervention in die auswärtige Politik der Westmächte, wir seinerzeit berichtet hatten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 457). Diese Antwort wurde vom Bischof von Chichester, Dr. G. K. Bell, vorgelegt, und ist von Dr. Fry, vom Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft sowie von Bischof D. Otto Dibelius unterzeichnet. Sie befürwortet volle und freie Beziehungen zwischen den Mitgliedern des Weltrates (zu denen auch die orthodoxen Kirchen der Emigration gehören) und der Russischen Kirche wie anderen christlichen Gemeinschaften in der Sowjetunion. Gegenüber dem Wunsche des Patriarchen, der Weltrat möge sich am Weltfriedensrat beteiligen, weist das Schreiben auf die eigenen Beschlüsse zur Förderung der Abrüstung und des Friedens hin, eine Arbeit, die besonders der „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten“ (CCIA) obliegt. „Wir glauben nicht, daß die Gründe, die uns von einer Mitarbeit im Weltfriedensrat abgehalten haben, ihr Gewicht verloren haben“; ein Gespräch miteinander würde zu einem besseren gegenseitigen Verständnis führen.

Sodann kommt das Schreiben des Weltrates auf ein großes Anliegen der Weltkirchenkonferenzen zurück, die Gewährung der religiösen Freiheit: „Daß in verschiedenen Ländern die religiöse Freiheit eingeschränkt ist und Menschen zuzeiten ihres Glaubens wegen verfolgt werden, erfüllt uns mit großer Sorge. Das Maß der Glaubensfreiheit, die wir überall verwirklicht sehen möchten, ist, daß ein jeder frei sei für sich selbst oder gemeinsam mit

anderen, öffentlich oder privat seinen Glauben in Gottesdienst, Lehre, Ausübung und Erfüllung religiöser Vorschriften bekunden kann. Eine offene Aussprache über diese Frage halten wir gleichfalls für notwendig.“ Das Schreiben bekundet nicht nur Freude über den bisherigen Besuchs austausch (über den wir auf S. 568 dieses Heftes ausführlich berichten), sondern schlägt auch Begegnungen zwischen Vertretern der Russischen Kirche und des Weltrates vor, in der Hoffnung, dadurch einer künftigen Beteiligung der Russischen Kirche an der Ökumenischen Bewegung und am Weltrat zu dienen. Selbstverständlich wird auch der politischen Entspannung seit der Genfer Konferenz der Großen Vier gedacht.

Eine eigene Denkschrift des Zentralaussschusses befaßt sich mit praktischen Vorschlägen zur Abrüstung und der Einführung eines internationalen Schiedsverfahrens.

Aus den Verhandlungen des Zentralaussschusses ist bemerkenswert, was Dr. 't Hooft zur allgemeinen Lage sagte. Der Totalitarismus habe der Ökumenischen Bewegung seit ihrer Gründung schwer zu schaffen gemacht. Die christlichen Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang müßten für ihre Selbstbehauptung gelegentlich Konzessionen an das kommunistische Regime machen. Im Zeichen der „Entspannungskampagne“ schienen sie wieder etwas Bewegungsfreiheit zu gewinnen, genauer gesagt: sie dürften im Einklang mit der Staatspolitik eifrig für Entspannung werben. Dafür sei symptomatisch die veränderte Haltung der Russisch-orthodoxen Kirche zur Ökumene. Durch den Brief des Weltrates an den Heiligen Synod in Moskau wolle man das Gespräch eröffnen: „Weiter sehen wir noch nicht.“ Die Ziele seiner ökumenischen Politik enthüllend, erklärte er: wenn eines Tages die Russische Kirche der Ökumene beitreten würde, so stünde nur noch die Römisch-katholische Kirche außerhalb dieser großen Bewegung.

## Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

### Chalkedon — Ende oder Anfang?

Durchblick durch den III. Band „Das Konzil von Chalkedon“

Der III. Band des großen Sammelwerkes „Das Konzil von Chalkedon“ (hrsg. von Aloys Grillmeier SJ und Heinrich Bacht SJ, Echter-Verlag, Würzburg 1954, 981 S.) ist ein einzigartiges Zeugnis für das lebendige Ringen der katholischen und der evangelischen Theologie um die beherrschenden Motive des altchristlichen Dogmas. Denn das „unvermischt und ungetrennt“ der göttlichen und menschlichen Naturen Christi ist nach wie vor eine zu vollziehende Aufgabe. In welchem Maße das zutrifft, zeigen die sehr verschiedenartigen Beiträge des Bandes, deren erste Reihe „Das chalkedonische Motiv in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts“ überblickt und deren zweite Reihe „Chalkedon im Gespräch zwischen Konfessionen und Religionen“ würdigt. Es ist hier nicht möglich, über diesen unerschöpflichen Band einen voll orientierenden Bericht zu geben. Insbesondere müssen die kenntnisreichen Beiträge von Yves Congar OP über die Christologie Luthers, von Joh. L. Witte SJ über die Christologie Calvins, von Jos. Ternus SJ über Chalkedon in der Geschichte der protestantischen Theologie (S. 531—611) und von Hermann Volk

über die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner (S. 613—673) ebenso zurückgestellt werden wie die tiefgründige Untersuchung von Bernhard Schulz SJ über Chalkedon in der neuen russischen Theologie (S. 719 bis 763). Wir begnügen uns im folgenden damit, aus dem programmatischen Aufsatz von Karl Rahner „Chalkedon — Ende oder Anfang“ die Hauptprobleme herauszugreifen und auf einige Lösungsversuche in anderen Beiträgen hinzuweisen. Damit sei auch die Absicht verbunden, der Meinung entgegenzutreten, als werde nur in Frankreich theologisch gearbeitet, in Deutschland aber schulmäßig tradiert.

*Die Theologie muß suchen, was sie schon weiß*

Die Formel von Chalkedon: „Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht“ — war einst ein Sieg über Mißverständnisse der Person Christi, das Ende christologischer Streitigkeiten. Aber, so sagt Rahner, bei einem solchen Sieg hänge alles davon ab, daß das Ende auch ein Anfang sei und das Erkennen von der eingrenzenden Bestimmung des Erkannten, sich selbst überwindend, wieder in das Unbegriffene und Unbe-

grenzte hinaustritt. Denn „alle Wahrheit des sich offenbarenden Gottes ist, weil gegeben als Weg und Antrieb auf die unmittelbare Gottesgemeinschaft hin, erst recht Öffnung in das Unübersehbare, ist Anfang des Grenzenlosen“, eine Wahrheit, die frei macht für die — immer größere — Wahrheit.

Was heißt die Formel von Chalkedon angesichts des heutigen Sprachgebrauchs für unseren lebendigen Christusglauben, für Leben und Frömmigkeit der Kirche? Genügt es, einfach dies zu wiederholen: „Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung geleugnet, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in einer Person und Hypostase zusammenkommen“? Dieser III. Band spricht an verschiedenen Stellen davon, daß sich unter den ehrwürdigen Vokabeln einer korrekten Dogmatik zuweilen ein monophysitischer oder ein nestorianischer Glaube verbirgt, und die wichtige Feststellung von der Verzeichnung des Chalkedonense durch die Reformatoren trifft auch hier und da unser eigenes faktisches theologisches Denken. Denn die Dogmengeschichte ist nicht nur die Geschichte treuen Überlieferens der Formeln, sondern sie kennt auch das Vergessen ihrer ursprünglichen Bedeutung. Rahner nimmt daher den Ausgangspunkt beim „heutigen durchschnittlichen Verständnis der Christologie, wie es in den Schulbüchern und im landläufigen theologischen Bewußtsein gegeben ist“, und er beklagt es, „wie wenig lebendige, leidenschaftliche und das existentielle Interesse des Glaubenden und Betenden erregende Kontroversen es heute in der katholischen Christologie gibt (gibt es überhaupt eine?), und wenn man diese Tatsache nicht einfach für einen Vorzug und den Beweis der ungetrübten Orthodoxie und der glasklaren Theologie zu betrachten geneigt ist, dann wird man auch den bescheidensten Versuch, mit den ärmlichsten Mitteln unternommen, von der Formel von Chalkedon wegzukommen, um zu ihr wahrhaft hinzufinden, mit Geduld und Wohlwollen anhören“ (6). Es komme darauf an, daß wir die ewige Wahrheit Gottes zur Wirklichkeit des Geistes, Herzens und Lebens in unserem eigenen Dasein werden lassen.

#### *Das Dogma läßt Platz für weitere christologische Bibeltheologie*

Mit scharfem Pflug bricht Rahner den harten Acker der Christologie auf: „Ist es ganz verwegen und ganz ungerecht“, so fragt er, „zu sagen, daß die Exegeten vom Fach unter den Katholiken auf diesem Gebiet keine Bibeltheologie treiben und die Dogmatiker nur so viel Schrift kennen oder verwerten, als nötig ist, um die in einem schon traditionellen Kanon vorgegebenen Thesen der Christologie zu beweisen? Oder, falls der erste Teil der Ansicht zu hart erscheinen sollte: wo beeinflusst die Bibeltheologie von heute . . . irgendwie merklich Aufbau und Inhalt der traditionellen Christologie der Schule? Selbstverständlich sind deren Thesen, soweit sie Dogma sind, wahr und wichtig. Selbstverständlich sind diese Thesen die knappe, verdichtete Aussage über die grundlegenden Zeugnisse der Schrift über Jesus Christus, . . . aber ist das chalkedonische Dogma und das wenige, das darüber hinaus noch in der Dogmengeschichte für die Schulchristologie gewonnen wurde, eine Verdichtung und Zusammenfassung ohne Rest für alles das, was wir in der Schrift von Jesus dem Christus und dem Sohn hören beziehungsweise hören könnten, wenn wir

auch das, was davon noch nicht in die Schultheologie eingegangen ist, uns aufs neue in unserem Wort sagen würden? Wer diese Frage bejahen würde, der würde leugnen, daß die Schrift die unerschöpfliche Quelle der Wahrheit über Christus ist. Bemerkt man aber in unserem landläufigen Betrieb der Christologie diese Überzeugung als tätige Kraft und heilige Unruhe?“ (8)

Man sage nicht, es sei auf diesem Felde eigentlich doch nichts mehr möglich. „Es ist etwas möglich, weil etwas möglich sein muß, wenn es sich um die unerschöpflichen Reichtümer der Gegenwart Gottes bei uns handelt.“ Die erste Frage lautet daher: „Ist es z. B. ausgemacht, daß die doch so zentrale Aussage der Schrift, daß Jesus der Messias ist und er als solcher in seiner Geschichte der Herr geworden ist, durch die Lehre von der metaphysischen Gottessohnschaft, so wie sie von uns in der chalkedonischen Aussage erkannt und ausgesagt wird, einfach überholt ist und eigentlich nur noch historisches Interesse hat als erste Formulierung, die bloß für Jesus gegenüber den Juden wichtig war? Ist die Christologie der Apostelgeschichte, die von unten, mit der menschlichen Erfahrung an Jesus beginnt, nur primitiv? Oder hat sie uns in ihrer Eigenart etwas zu sagen, was uns in derselben Deutlichkeit die klassische Christologie nicht sagt? Ist vom geschichtlichen, ihn selbst vollendenden Ende des Herrn alles gesagt, wenn wir sagen: *meruit glorificationem corporis sui*? Ist damit z. B. Phil 2 wirklich eingeholt? Natürlich folgt aus der Inkarnation des Wortes Gottes aus Maria (im chalkedonischen Sinn), daß er der ‚Mittler‘ ist zwischen uns und Gott, vorausgesetzt freilich, daß man die in irgendeinem wahren Sinn wirkliche Ursprünglichkeit des Menschen Jesus Gott gegenüber (anti-monotheistisch) echt begreift und Christus nicht nur zu einer ‚Erscheinungsform‘ Gottes selbst und eigentlich seiner allein macht, so daß die ‚Erscheinung‘ in gar keiner Weise eine Eigengültigkeit vor dem Erscheinenden und ihm gegenüber hätte. Ein solcher ‚Mittler‘ wäre keiner. Eine Christologie, die das im Grunde übersähe, käme wirklich im letzten auf Mythologie hinaus“ (9).

#### *Um Jesu menschliche Wirklichkeit*

Noch deutlicher gefragt: „Ist nämlich die menschliche ‚Natur‘ der Zwei-Naturenlehre bloß im landläufigen vulgären Sinn als reines ‚Instrument‘ gesehen, dann ist der Inhaber dieses Instruments nicht mehr begreifbar als Mittler. Er wäre Mittler zu sich selbst schlechthin. Die Rede von den zwei ‚moralischen Subjekten‘, mit der man die Frage zu bewältigen sucht, wäre dann nur noch eine verbale Auskunft, weil eine so aufgefaßte ‚Natur‘ keine Grundlage für ein anderes moralisches Subjekt und zwar im Bezug auf Gott, bedeuten könnte, da alles, was an diesem moralischen Subjekt (= menschliche Natur) subjektiv wäre, eben der Logos selbst wäre, zu dem hin der Mittler doch vermitteln soll. Aber kann man heute, wenn man nur von ‚Natur‘, und zwar gerade im Unterschied zur göttlichen Person, spricht, jene Ursprünglichkeit der menschlichen Geschichte Jesu auf Gott hin und vor Gott, und somit ihres unmittelbaren empirischen Subjekts (im Unterschied zur metaphysischen Person), für uns deutlich erhalten? Oder wird die Erlösung dann nicht praktisch unweigerlich bloß die Tat Gottes an uns, aber nicht mehr die Tat des messianischen Mittlers zwischen uns und Gott?“ (10/11)

Zugegeben, daß die Lehre von der unvermischten und

unveränderten wirklichen menschlichen Natur einschließt, daß die „menschliche Natur“ des Logos ein echtes, spontanes, freies geistiges Aktzentrum besitzt, ein menschliches Selbstbewußtsein, das dem ewigen Wort kreatürlich gegenübersteht in der echt menschlichen Haltung der Anbetung, des Gehorsams, des radikalsten Kreaturgefühls, „kann man aber aus der Formel ‚eine Person — zwei Naturen im Besitz der einen Person‘ jenes eigentümliche in der Schrift greifbare und für das Verständnis der mittlerischen Funktion Christi unerläßliche Verhältnis zu Gott im Bericht der menschlichen Wirklichkeit Jesu (das ihm ein freies Handeln auf Gott hin ermöglicht) ableiten, das heißt in dieser Formel schon implicite enthalten erkennen? Oder kann man dies bezweifeln?“ (12)

Rahner erinnert daran, in der Chalkedon-Enzyklika wurden in letzter Stunde bei der Kennzeichnung einiger neuerer Irrtümer von Theologen, die „die eigenartige Stellung der menschlichen Natur Christi derart in den Vordergrund rücken, daß sie, wenigstens psychologisch, gewissermaßen als ein ‚subiectum sui iuris‘ hingestellt wird“, die beiden Worte *saltem psycholice* gestrichen (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 26, wo auf der linken Spalte oben der Passus noch stehengeblieben ist). Aus dieser Episode folgert Rahner: „Es gab und gibt Theologen, die aus der Zwei-Naturen-Lehre eine auch nur psychologische Zweierheit relativer Art zwischen einem existential eigenständigen Ichzentrum im Menschen Jesus und dem Logos nicht erkennen können, ja so etwas darin ausgeschlossen glauben. Und es gibt Theologen, die so etwas für eine theologisch und geschichtlich erweisbare Tatsache halten. Man wird aber sagen müssen, daß der Personbegriff wenigstens immer in Gefahr ist, so verstanden zu werden, daß er die gemeinte ‚Eigenständigkeit‘ auszuschließen scheint. Das ist so nicht bloß und erst seit dem 19. Jahrhundert beim modernen Personbegriff Günthers und der Existentialphilosophie“ (12). Rahner bemerkt, der Begriff Person, wie er faktisch verstanden wird, legt diese monophysitische Deutung (heute würde man besser und deutlicher sagen: mono-existentialistische Auffassung) „faktisch immer nahe, und sie wird auch immer wieder unreflex mißverstanden, wenn auch nicht — was eine Häresie wäre — reflex konzipiert und formuliert. So entsteht eben doch unweigerlich die Frage: Wie kann das christologische Gesamtdogma so formuliert werden, daß möglichst schon im Ansatz oder doch mit genügender Deutlichkeit der Herr als der messianische Mittler und so als der wahrhafte Mensch erscheint, der, in freiem menschlichem Gehorsam vor Gott auf unserer Seite stehend, Mittler ist, und zwar nicht nur in der ontologischen Vereinigung zweier Naturen, sondern Mittler durch sein Handeln, das sich auf Gott (als Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters) richtet und nicht bloß als Handeln in und durch eine rein instrumental gefaßte menschliche Natur gedacht werden kann, die dem Logos gegenüber ontologisch und moralisch rein passiv wäre. Die bloße Zwei-Naturen-Lehre im landläufigen Sinn reicht wohl nicht ganz aus.“ Es zeige sich, daß „nur eine göttliche Person eine von ihr real verschiedene Freiheit so als ihre eigene besitzen kann, daß diese nicht aufhört, wahrhaft frei zu sein auch gegenüber der sie besitzenden göttlichen Person und doch diese Freiheit diese Person selbst als ihr ontologisches Subjekt qualifiziert. Denn nur bei Gott ist es überhaupt denkbar, daß er selber die Unterschiedlichkeit zu sich selbst konstituieren kann“ (14/15).

*Der abstrakte Begriff „Person, die eine Natur hat“  
reicht nicht aus*

Rahner entwickelt im Sinne von Chalkedon die These, „daß der abstrakte Begriff ‚Person, die eine Natur hat‘ nicht ausreicht, um diese für Christus so entscheidende Eigentümlichkeit seines menschlichen Freistandes auf Gott hin . . . abzuleiten. Dieser Freistand ist nur möglich, wenn die Person, die diese freie Natur hat, entweder mit dieser Natur identisch ist oder die göttliche Person als göttliche ist. Von hier aus also zeigt sich die Notwendigkeit, diese ‚Zwei-Naturen-eine-Person‘-Formel zu überschreiten . . . Die metaphysische Fassung der Einsicht ‚Diese menschliche Geschichte ist die absolute und reine Offenbarung Gottes selbst‘ durch die Formel ‚Diese menschliche Natur ist mit dem Logos hypostatisch vereint‘ verträge eine Ergänzung durch eine metaphysische Fassung der Einsicht ‚Diese menschliche Geschichte ist gerade dadurch, daß sie reine und radikalste Offenbarung Gottes selbst ist, die lebendigste, freieste vor Gott, von der Welt auf Gott hin und so mittlerisch, weil sie Gottes selbst und weil sie kreatürlichste und freieste ist.“

Mit diesen Hinweisen will Rahner vorsichtig fragend andeuten, ob nicht in Ergänzung zur ursprünglichen Aussage der Wirklichkeit Christi „auch andere Kategorien verwendet werden könnten als die der klassischen Christologie“, und zwar solche aus einer wirklich *theologischen* Schöpfungslehre. Damit könnte vielleicht besser von vornherein „der bloße Anschein vermieden werden, als sei in der rechtgläubigen Christologie ein anthropozentrischer Mythos gegeben“ (19). Er will aber die klassische Christologie deswegen durchaus nicht aufgeben.

Eine analoge Verwendung allgemeiner Begriffe, in denen das Verhältnis des Geschaffenen zu Gott gefaßt wird, auf einen einmaligen Fall liege ja auch in Chalkedon vor.

„Die wesentliche Einmaligkeit, Unableitbarkeit und der Geheimnischarakter der Wirklichkeit Christi schließt nicht aus, diese zu betrachten in einer Perspektive, in der sie als Gipfel und Abschluß, als geheimes, von vornherein von Gott geplantes Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung erscheint . . . Dann würde die Menschwerdung des Logos nicht mehr als bloß nachträgliches, vereinzelt Vorkommnis in einer fertigen Welt erscheinen (und dadurch in Gefahr sein, den Eindruck einer mythologischen Vorstellung zu machen), in der sich plötzlich Gott selbst in einer Welt handelnd einstellt, sie nachträglich korrigierend und damit sie gerade als gegeben voraussetzend. Die Menschwerdung (so sehr sie in einer wesentlich geschichtlichen Welt eben geschichtliches und darum einmaliges Ereignis ist) erschiene als ontologisch (nicht nur nachträglich ‚moralisch‘) eindeutiges Ziel der Schöpfungsbewegung als ganzer, im Verhältnis zu dem alles übrige vorher nur Vorbereitung und Umwelt ist . . .“ (17); also Gott nicht mehr bloß als geschichtsloser Begründer einer ihm fremden Geschichte, sondern der, um dessen eigene Geschichte es geht. Von daher sei es nicht phantastisch, wenn man mit Vorsicht die „Entwicklung“ der Welt auf Christus hin konzipiert und den stufenweisen Aufstieg in ihm gipfeln läßt. Zu vermeiden sei nur die Vorstellung, als ob solche „Entwicklung“ das Nach-oben-Streben des Unteren aus eigener Kraft sei (18).

Die statisch-formal-ontologischen Kategorien der klassischen Christologie „ordnen den Herrn nicht oder nicht sehr deutlich und explicite in die Heils-geschichte . . .

Könnte es nicht eine Formel der Heilsgeschichte als der fortschreitenden Inbesitznahme der Welt durch Gott, als der immer gleichzeitig deutlicher und verhüllter werdenden Erscheinung Gottes in der Welt als seinem quasi-sakramentalen Mysterium geben, in der der Christus als der Höhepunkt dieser Geschichte und die Christologie als die schärfste Zuspitzung der Formulierung dieser Geschichte erschiene, wie natürlich auch umgekehrt die Heilsgeschichte als Präludium und Ausführung der Geschichte Christi? Die Logospekulation der Alten habe davon mehr gewußt. „In Christus ist der Logos nicht nur (statisch) Mensch geworden, er hat eine menschliche Geschichte angenommen. Diese aber ist nach vor- und rückwärts ein Teil einer ganzen Welt- und Menschengeschichte, und zwar ihre Fülle und ihr Ende. Wird aber die Einheit der Geschichte und ihre Zentriertheit auf Christus ernst genommen, dann bedeutet dies eben, daß Christus immer schon als prospektive Entelechie in der ganzen Geschichte steckt. Wie also muß diese konzipiert werden, damit sich dies ergibt?“ (19)

### Eine Bewußtseins-Christologie

Rahner stellt der christologischen Bibeltheologie noch eine weitere Aufgabe. Wenn man die scholastische Theologie auf ihre biblischen Fundamente untersuche, dann sei zu beobachten, daß sie mit wenigen Bibelzitaten auskomme. Ihr Zielpunkt sei von vornherein das ephesinisch-chalcedonische Dogma, und nur das. „Von den Aussagen der Schrift über Christus interessieren nur die Texte, die möglichst direkt übersetzbar sind in diese klassische metaphysische Christologie. Diese Methode ist legitim. Aber vollständig ist sie nicht. Es gibt nun eine ganze Gruppe von christologischen Aussagen, die so unverwendet bleiben: Aussagen, die Jesu Verhältnis zum Vater (Gott) in bewußtseinsmäßigen (existenziellen) Kategorien beschreiben . . . Die Frage ist nun die: Ließe sich von hier aus eine Bewußtseins-Christologie aufbauen?“ (20)

Ohne schon eine Lösung zu geben, bereitet Rahner sie vor durch einen bemerkenswerten Nachweis des sachlichen Zusammenhanges ontischer und existentialphilosophischer Aussagen. Von daher meint er, „daß eine Christologie in den Kategorien der Bewußtseinsgegebenheiten nicht *a priori* falsch oder unmöglich sein kann. Wenn es eine ontische Christologie gibt, kann es auch eine existentielle geben . . . Es könnte also unbefangene gefragt werden, ob nicht ein radikal genaues Verstehen der Aussagen des Herrn über sein ‚geistiges‘ Verhältnis zu Gott (dem Vater) zu Aussagen führen könnte, die als ontologische (existenziale) Aussagen denen einer ontischen Christologie gleichwertig wären. Daß in unserer eigenen Erfahrung und damit an dem Ursprungsort unserer Begriffe dieses existenziale Verhältnis Christi als Mensch zu Gott nicht unmittelbar zugänglich ist, ist kein absolutes Hindernis für solche Aussagen“ (23). Und er fügt hinzu: „Die Tatsache, daß in der neueren evangelischen Christologie aus Feindschaft gegen die Metaphysik in der ‚griechischen‘ Vätertheologie und in der Scholastik und mit philosophisch unzulänglichen Mitteln Versuche in dieser Richtung gemacht wurden, die in die Häresie führten, weil sie das Geheimnis Christi auf das Niveau unseres eigenen religiösen Erlebnisses und Gottesverhältnisses herabdrückten, ist noch kein Beweis, daß solche Versuche *a priori* falsch und unmöglich seien“ (24).

In einem weiteren Teil seines Aufsatzes geht Rahner der Aporetik der Formel von Chalkedon noch mehr auf den Grund und fragt nach dem eigentlichen Inhalt der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur. Denn er meint, daß die Wahrheit des Dogmas nicht den ganzen Herzinn des Mysteriums erschließe. „Gehen wir — unter Voraussetzung scholastischer Christologie — aus von einigen üblichen Vorstellungen. Gott, das Wort des Vaters, so sagt man uns, ‚ändert‘ sich nicht, wenn es die menschliche Natur als seine annimmt. Die Änderung, das Neue, sei ganz auf seiten der menschlichen Natur. Wir wollen dem im Augenblick nicht einmal übungshalber entgegenhalten, daß es doch trotz dieses Satzes schlicht wahr bleiben müsse, daß das Wort Gottes, es selber, Mensch geworden sei, und wollen nicht fragen, wie diese Wahrheit Gottes bestehenbleibe, wenn diese von der Metaphysik des Menschen kommende Auskunft richtig ist. Wir setzen hier vielmehr diesen Satz von der Unveränderlichkeit des Wortes in der Menschwerdung voraus. Es sei also auf seiten des Wortes selbst nichts geschehen, nichts eingetreten, was vorher nicht schon immer war. Das neue, eintretende Ereignis spiele sich also rein diesseits des Abgrundes zwischen Gott und der Kreatur ab. Hier muß also das gesucht werden, was geschehen ist, da das Wort Fleisch wurde“ (27). Hat Gott, der ewig Gleiche, sich nicht doch verändert, insofern er Mensch wurde? Was ist es mit der Auferstehung und gar erst mit den Letzten Dingen, bei deren Behandlung die Schultheologie über Christus wenig zu sagen wisse? Rahner fragt sich zu dem Problem durch, „wie die Einheit (unvermischt und ungetrennt) sei, die die menschliche Natur zu der des Logos selbst macht“. Würden wir sie besser zu begreifen suchen, so würden wir auch „besser verstehen, wer der Mensch ist; daß Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich ist und daß in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirkliche Theologie ist. Denn Gott selbst ist Mensch geworden. Je mehr man sich diese Menschheit nicht bloß zu Gott dazu-denkt, sondern sie als die Anwesenheit Gottes selbst in der Welt begreift und darin (nicht: trotzdem) sie in echter, ursprünglicher Lebendigkeit und Freiheit vor Gott weiß, um so mehr wird das bleibende Geheimnis des Glaubens ergreifbar und auch eine Aussage unseres eigenen Daseins“ (35). Rahner rät, die Anthropologie nicht immer nur philosophisch vorauszusetzen, ehe man zur Christologie übergeht, sondern eine theologische Anthropologie einmal auch von der Christologie (nicht von der Mariologie) her zu entwerfen, „nachdem uns diese — wenn auch mit den Mitteln unserer Begriffe von unten — geoffenbart ist, und uns selbst als Menschen zu begreifen von dem Menschen her, der als solcher die weltexistente Gegenwart Gottes für uns ist“ (34).

Das ist eine große Vertiefung des Dogmas. Aber damit nicht genug, entwirft Rahner eine ganze Liste theologischer Aporien, die sich aus der Formel von Chalkedon ergeben. Da ist als erstes, ganz aus katholischer Ontologie erwachsen, der Vorschlag, „so etwas wie eine transzendente Deduktion einer Christusgläubigkeit zu versuchen. Es sollte ausdrücklicher als üblich danach gefragt werden, warum der Mensch der ist, der an den Christus des christlichen Dogmas glauben kann“ (35). Eine solche Deduktion müßte zeigen, daß der Mensch „in einem das

konkrete-leibhaftige geschichtliche Wesen der Erde *und* das Wesen der absoluten Transzendenz“ ist. Er schaut darum aus, und zwar in seiner Geschichte, „ob ihm nicht die höchste Erfüllung (so frei sie bleibt) seines Wesens und seiner Erwartung begegne, in der sein (sonst so leerer) Begriff vom Absoluten schlechthin erfüllt ist und seine (sonst so blinde) Anschauung durchsichtig wird auf den absoluten Gott selbst. Der Mensch ist also der, der die freie Epi-phanie Gottes in seiner Geschichte zu erwarten hat. Jesus Christus ist sie“ (37). Ein solcher Versuch wäre „das reflexe Zu-sich-selbst-Kommen eines religiösen ‚a priori‘, das in jedem christusgläubigen Menschen aktuell lebt. Denn diese Frömmigkeit kann nur darum faktisch vom historischen Christus . . . leben, weil der Mensch immer getragen ist von der existentiellen Not, Gott konkret haben zu wollen und zu ‚müssen‘. Ohne eine solche Deduktion, eindringlich als real vollzogene dem Menschen nahe gebracht, ist die geschichtliche Botschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, immer in Gefahr, als bloße Mythologie abgelehnt zu werden. Eine solche Deduktion könnte vielleicht auch das begriffliche Instrumentar bereichern, mit dem die eigentliche Christologie arbeitet“ (37).

Der nächste Vorschlag ist, eine theologische Phänomenologie des religiösen Verhaltens zu Christus zu erarbeiten. „Es kann wohl nicht bestritten werden, daß im durchschnittlichen religiösen Akt des Christen, wenn dieser sich nicht gerade meditierend auf das historische Leben Jesu bezieht, Christus nur als Gott gegeben ist. Es zeigt sich darin die geheimnisvolle monophysitische Unterströmung in der durchschnittlichen Christologie und eine Tendenz, vor dem Absoluten das Geschöpfliche versinken zu lassen, als ob Gott größer und wirklicher würde durch die Entwertung und Abwertung der Kreatur.“ Die Theologie sei bisher nur insofern an dem Menschgewordenen interessiert, „als er an dem historischen Zeitpunkt seines Erdenlebens als Lehrer, Stifter der Kirche und Erlöser auftrat. Eine Lehre von seiner bleibenden Funktion als Mensch ist kaum ausgebildet“ (38). Im Traktat von den theologischen Tugenden sei kaum von Christus, vom Bleiben seiner Menschheit, die Rede, „die allein gerade so Gott für uns und unsere Akte real erreichbar macht“. Hier müsse das Konzil von Chalkedon erst noch siegen: die anti-arianische Reaktion, die Eigenart der lateinischen Trinitätstheologie und die existentielle monophysitische Unterströmung in der Christologie hätte diesen Sieg verzögert. Aber eben diese Tatsache, daß Christus für den jetzt auf Gott sich richtenden Akt mehr oder weniger verschwinde, bringe es neben anderen Gründen wieder mit sich, daß die Menschwerdung oft „wie eine vorübergehende Episode im Wirken Gottes an seiner Welt erscheint und darum unreflex als unglaubwürdiger Mythos empfunden wird. Von da aus wäre eine solche theologische Phänomenologie einer jetzt und immer gültigen ‚inkarnatorischen‘ Frömmigkeit nicht nur wichtig für die Aszetik, sondern auch für die Überwindung der Ursachen, die die Forderung einer Entmythologisierung wecken“ (38).

#### *Eine Theologie des menschlichen Lebens Jesu*

Unter den anderen Problemen, die Rahner aufwirft, ist auch das Anliegen, in der Christologie das Interesse an einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu zu erneuern. „In einer heutigen durchschnittlichen Schul-

Christologie muß man schon fast Ausschau halten, ob man etwas über die Auferstehung Christi erfährt, als ob diese vor allem in die Fundamentaltheologie gehörte. Über die Passion wird unter sehr formalen Gesichtspunkten in der Soteriologie gehandelt, die sich wenig interessiert zeigt an der Konkretheit der Passion, da ‚ebensogut‘ eine andere sittliche Tat Christi uns erlöst hätte, wenn es Gott gefallen hätte. Was aber hört man noch von Beschneidung, Taufe, Gebet, Verklärung, Darbringung im Tempel, Ölberg, Gottverlassenheit am Kreuz, Abstieg in die Unterwelt, Himmelfahrt und so weiter? Nichts, oder fast nichts“ (40). Es werde alles der Frömmigkeit überlassen, und die Exegeten seien durch das wahre und manchmal angemessene Zensuramt der Dogmatiker verschüchtert. Statt einer Theologie der Mysterien des Lebens Christi begnüge man sich gern mit „Fällen“ für allgemeine moralische Gesetze und einer Theologie abstrakter Vorzüge Christi. Darum müsse für eine wahre Theologie des menschlichen Lebens Jesu der rechte Blick erst wieder geübt werden, damit er nicht mit seinen Abstraktionen gerade das übersieht, was man real nicht vom Menschlichen Jesu scheiden kann: „daß nämlich dieses Menschliche nicht menschlich ist . . . ‚und dazu‘ noch Gottes ist . . . , sondern daß das gewöhnliche Menschliche dieses Lebens die Ex-sistenz Gottes im obigen vorsichtig eben erreichten Sinn, menschliche Wirklichkeit *und so* Gottes ist und umgekehrt“ (41). Es müsse gefragt werden: „Was bedeutet unser Leben, das wir von uns her im Grunde doch nicht verstehen, so gut wir es kennen mögen, wenn es zuerst und zuletzt das Leben Gottes ist? Weil wir die letzte Interpretation unseres Lebens brauchen, die anders nicht zu haben ist, müssen wir Theologie des Lebens und Sterbens Christi treiben“ (41).

Ernste Fragen werden sodann an die landläufige Soteriologie gerichtet, die mehr an der formalen Würde der Erlösungstat Christi und nicht an ihrem konkreten Inhalt interessiert sei. Welche unerhörte Bedeutung haben alle diese Fragen für die lebendige Verkündigung des Evangeliums! Eine formal-juridische Satisfaktionstheorie in der Soteriologie schöpfe nach Rahners Ansicht die biblische Wahrheit der Erlösung nicht aus, sie müsse wieder mehr darauf hören, was die Schrift meint, wenn sie sagt, daß Christus das Fleisch, und zwar das „Fleisch der Sünde“ angenommen hat (Röm 8, 3; 2 Kor 5, 21). Und, um ein Letztes zu nennen: warum werde der Traktat über die Gnade gewöhnlich *De gratia Christi* überschrieben, ohne daß viel von Christus darin steht? Und doch sei die Gnade nur dann im Vollsinne christlich begriffen, „wenn sie nicht nur eine möglichst metaphysisch verstandene Vergöttlichung ist, sondern die Angleichung an Christus, die sich existentiell umsetzt in die Nachfolge Christi, von der die Moral mehr reden sollte, auch wenn das ein kasuistisch weniger leicht handbares Schema bietet als die Zehn Gebote oder sonstige Schemata eines natürlichen Sittengesetzes. Und darüber hinaus: Warum sagt man nur in der Christologie, daß Christus in seiner menschlichen Seele die heiligmachende Gnade hatte? Warum sagt man nicht umgekehrt, daß Gnade das ist, als was sich im Bereich der menschlichen Natur die Einheit des Menschlichen mit dem Logos . . . auswirkte und was dann auch, und zwar von daher, gehabt werden kann in denen, die nicht die Ex-sistenz des Logos in Zeit und Geschichte sind, wohl aber zu dessen notwendiger Umwelt gehören? Die Sakramenten-Theologie beginnt heute wieder christo-

logischer zu werden. Desgleichen die Kirchen-Theologie als Lehre vom ‚mystischen Leib Christi‘. Eine Theologie der Geschichte, und zwar eine christozentrische, fehlt noch fast ganz“ (48).

Fürwahr, ein großartiges Programm dogmatischer Arbeit aus der Tiefe der Tradition. Ein Ereignis, daß diese Aufgaben allein schon gesehen und mutig ausgesprochen werden. Betrachtet man die auf Rahners Beitrag folgenden Aufsätze, so scheint es fast, als suchten sie bereits die eine oder andere Aufgabe zu lösen.

#### *Die hypostatische Union vom Menschen her möglich?*

So widmet Bernhard Welte dem Begriff „Homooisios hemin“ (wesensgleich auch uns — seiner Menschheit nach) eine existentialphilosophische Interpretation, auch er in der Sorge, daß die selbstverständlich gebrauchten Begriffe von Chalkedon „unvermerkt und unkontrolliert in neuen und ihren Gegenständen unangemessenen Weisen des Begreifens verstanden werden“ (52). Eine ausführliche Seinsbestimmung des Menschen geht voraus, dessen Natur keine geschlossene Wesenheit sei, sondern nach dem hl. Thomas offen für alles andere: „Das Sein als Beim-ander-n-sein, das *esse omnia*, zeigt sich so als unsere erste und ursprünglichste Seinsverfassung, in die wir gesetzt sind vor allem, was wir selber tun oder nicht tun könnten“ (55). Diese im wesentlichen vorth theologische Seinsbestimmung des Menschen, die das konkrete menschliche Du, die An- und Zugehörigkeit, ja Abhängigkeit — eine wichtige Seite auch der Menschheit Christi — zu überspringen scheint, konstituiert eine „partizipative Einheit mit dem göttlichen Sein als Grund für die menschliche Natur“ und findet: „Unser Wesen ist im Ursprung Sein-beim-anderen, weil es zu allererst, wenn auch aufs aller-verborgenste, Sein bei dem unendlichen, absoluten, wirklichen, alles gründenden Grund ist: weil es in Gott ist“ (59). Ja mehr noch: diese partizipative Einheit wird als Grund für die menschliche Hypostase angenommen: „Das Geheimnis des Ewigen mindert sich nicht, es wächst vielmehr noch, wenn wir betrachten, wie der oberste Ursprung aus sich sein anderes frei entspringen läßt, das nicht er selbst ist und das doch aus nichts als aus seinem eigenen ewigen Leben hervorgeht, ohne daß sich dies mehrte oder teilte. Das Geheimnis erreicht den äußersten Punkt seiner Tiefe dort, wo wir annehmen, daß das Ewige Gottes sich zur Teilnahme gibt und in der Weise der Teilnahme lebt in seinem anderen und dieses eben dadurch innerlich zu dem bestimmt, was es ist“ (62).

Aber: „Die geheimnisvolle Verbundenheit und Implikation der göttlichen und menschlichen Natur, wie wir sie zunächst vorfinden, kann auf keine Weise eine hypostatische Einheit genannt werden. Der Mensch selbst ist kraft seiner Natur niemals simpliciter Gott, ungeachtet der Tatsache, daß man von ihm mit Thomas sagen kann und muß, er ‚ist‘ dies *secundum quid* und *quodammodo*“ (63). Denn im Raum der Erfahrung, in der Wirklichkeit erkennen wir die Möglichkeit der Verfehlung, die „Unfälle“, als zur Grundverfassung unseres Seins selber gehörig.

Auf Chalkedon angewandt, will Welte nachweisen „die innere Möglichkeit einer hypostatischen Einigung des menschlichen Seins“, oder „daß es vom Wesen des Menschen her *möglich* ist, daß einer aus uns Gott sei und deswegen doch nicht aufhörte, wirklich einer aus uns zu sein, ein Mensch“ (69). Sichernd fügt er allerdings hinzu:

„Wenn wir dabei von Möglichkeit sprechen, müssen wir uns freilich darüber im klaren sein, daß wir zunächst nicht mehr als eine negative Möglichkeit im Blick haben können: Die recht verstandene Natur des Menschen bildet von sich her keinen Widerspruch zum Gedanken ihrer hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Natur: sie zeigt sich als von sich aus offen dafür . . .“ (70), und an anderer Stelle: „Der wirkliche Übergang vom überall Menschlichen in das Geheimnis des wirklichen Gottmenschentums liegt durchaus jenseits aller *positiven* menschlichen Möglichkeiten. Der Mensch kann aus seiner Natur heraus niemals Gott werden, noch auch dies positiv fordern, als ob solches ein *debitum naturae* sein könnte . . .“ (72).

#### *Das geschichtliche Wesen der hypostatischen Union*

Nach der inneren Möglichkeit einer hypostatischen Einigung des menschlichen Seins mit Gott entwirft Welte „das geschichtliche Wesen der hypostatischen Einigung als theologische Aufgabe“ (74). Denn er meint, der Glaube müsse darauf achten, „daß auch die geheimnisvolle ‚*consummata hominis perfectio*‘, welche er in der Person Jesu, nämlich in seiner hypostatischen Einheit mit dem göttlichen Leben, erfährt und verehrt, durch die Formel von Chalkedon nicht in jeder Hinsicht auf einen vollständigen und definitiven Begriff gebracht werden konnte“ (74). Die sparsame Dimensionierung der Begriffe von Chalkedon sei im Hinblick auf Jesus wie im Hinblick auf den Zusammenhang mit allem Menschlichen, der gerade das Thema von Chalkedon war, „doch eher limitativ als exhaustiv, und insofern bleibt der Ort Jesu im Ganzen des Menschentums von daher notwendig in einer gewissen Unbestimmtheit“ (75). Welte will „nur im Gehorsam gegen das Evangelium Jesu“ das Verhältnis Jesu zu Gott als ein ständiges und wesentliches Gegenüber darlegen, ein Verhältnis, das „theologisch kaum ganz ins innertrinitarische Geheimnis Gottes hineinverlegt werden“ könne: „Das Verhältnis ist darum nicht nur ein innertrinitarisches, es ist das Verhältnis eines Menschen zu seinem Gott als seinem und aller Menschen entscheidendem und unendlichem Heil. Darum wird nicht so sehr die Identität Jesu mit dem göttlichen Leben sichtbar als das Gegenüber“ (76). Die Heilsereignisse im Leben Jesu dürften weder ganz über das Geheimnis der hypostatischen Union erhoben werden ins innertrinitarische Leben, noch dürften sie ganz unter die hypostatische Union zurückgenommen werden in die bloße menschliche Natur. Es gelte Ernst zu machen mit dem Gedanken: „Jesus selbst, dieser Mensch, der zugleich Gott ist, hat zugleich auch ein Verhältnis zu Gott als seinem Gegenüber, welches lebendig gelebt wird und sich in entscheidenden Ereignissen vollzieht. Dies legt aber den weiteren Gedanken nahe, ja macht ihn vielleicht unausweichlich: daß der Glaube von Chalkedon von der hypostatischen Einheit und der physischen Unvermischtheit des göttlichen und menschlichen Seins und Lebens in Jesus in sich selbst Raum frei läßt für ein Gegenüber . . . Es kann sich nur um eine *perfectio* handeln, deren ganz gewiß fundamentale Unwandelbarkeit gerade erst in einer echten historischen Bewegung und im Wandel entscheidender Ereignisse vollbracht wird und vollbracht werden kann . . .“ (77).

Welte sieht diese Aufgabe — die allerdings das menschliche Gegenüber Jesu zu Menschen nicht miterörtert —

nicht nur „in erster Linie vom Evangelium selbst gestellt“, sie habe auch eine besondere Beziehung zum Geist unserer Zeit und Welt. „Denn der Geist dieser Zeit ist vorzüglich durch das Bewußtwerden der Geschichtlichkeit bestimmt, und dies in einer dialektischen Spannung zu dem hinter uns liegenden geistigen Zeitraum des Idealismus, von dem wir an den genannten Punkten zu sprechen Anlaß hatten“ (79). Hier möchte man fragen, ob dieses evolutionäre Geschichtsbewußtsein nicht schon wieder abklingt und schon einem neuen des technischen Enthusiasmus Platz gemacht hat, dessen Raserei die Christenheit wieder unter ideale und ewige Normen und in die Verantwortung für ein bleibendes Wesen des Menschen führt. Die „Geschichtlichkeit“ übrigens, die etwa von Heidegger und seinen Gefolgs Männern in der evangelischen Theologie gesehen wird, ist nicht Evolution, sondern die Verantwortung des Menschen für seine Welt vor Gott.

### *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu*

Unter den Beiträgen, die über eine dogmengeschichtliche Unterrichtung hinausgehen (wie die von R. Geiselman über Möhler und von H. Fries über Newman), sollen zwei wenigstens kurz gekennzeichnet werden. Das eine ist eine umfangreiche problemgeschichtlich-systematische Untersuchung von Joseph Ternus SJ, Frankfurt a. M., der sich in dem ganzen Band als ein guter Kenner der Geschichte des Protestantismus erweist (leider ist er bisher an den für die Theologie von Chalkedon sehr fruchtbaren Werken von Heinrich Vogel, Berlin, „Christologie“ I. Band, 1949, und „Gott in Christus“, 1951, vorübergegangen) über „Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu“ (S. 81—237). Neben den drei dogmengeschichtlichen Abschnitten ist die Erörterung der Möglichkeit einer dogmatischen „Psychologie Jesu“ zu Beginn wie die Darlegung des gegenwärtigen Fragestandes am Schluß von besonderem Wert. Die Vorfrage orientiert sich weitgehend an dem von R. Guardini in seinem Christusbuch „Der Herr“ gegebenen „Paradigma für ein dogmatisch wie biblisch geschärftes Gewissen“ (87/88) über den „Selbstvollzug“ Jesu: „Dieser Selbstvollzug bedeutet im Letzten, daß dieses Menschenwesen das ihm personhaft geeinte Gotteswesen gleichsam in Besitz nahm. Jesus hat Gott nicht nur ‚erlebt‘, sondern war Gott. Er ist Gott nicht nur irgendwann geworden, sondern war es von Anfang an. Aber sein Leben bestand darin, dieses sein eigenes Gott-Sein menschlich zu vollziehen: die göttliche Wirklichkeit und ihren Sinn in sein menschliches Bewußtsein zu heben . . . die unendliche Gottesfülle in seine Menschengestalt zu holen . . .“ (88). Ternus will nun die Frage weiter klären, welcher Art das Subjekt der Spontaneität und reaktiven Initiative im Gott-Menschen ist. Diese Voruntersuchung ergibt eine Aporie, die ihren Grund darin hat, „daß die christo-ontologischen Voraussetzungen für eine Psychologie Jesu nicht geklärt oder nicht einmütig anerkannt waren. Jede Psychologie Jesu ist auf Voraussetzungen ontologischer Art angewiesen“ (97). Also stünden „Christo-Ontologie und Christo-Psychologie zueinander im Verhältnis von Wurzel und Stamm“ (97). Der reichhaltige Rückblick über die Versuche einer Jesus-Psychologie von den altkirchlichen Monophysiten bis zu Schleiermacher, Loisy und der Abkehr von einer historischen Seele-Jesu-Forschung bei Martin Kaehler und Anton Günther bis zur Wende zur Existenz endet mit

einer systematischen Analyse der heutigen Problemstellung und meint im Abschnitt über „die relative Autonomie des menschlichen Seelenlebens Jesu“, es sei in der katholischen Theologie eine ausgemachte Sache, „daß in Christus zwei virtuell verschiedene Subjekte, zwei ‚moralische Personen‘, unterschieden werden dürfen und müssen. Insofern wird ‚Christus der Mensch‘ als relativ von Gott verschiedene Person bezeichnet. Es ist dies nur ein anderer Ausdruck für die dogmatische Wahrheit von den zwei unversehrten und unvermischten Naturen, in denen der eine und gleiche Logos subsistiert“ (219). Umstritten sei nur, wieweit man berechtigt sei, von einer „relativen Autonomie“ des menschlichen Seelenlebens Jesu zu sprechen, wenn man die Zwei-Willen-Lehre des Lateranum von 649 und des VI. Ökumenischen Konzils von 681 zugrunde legt. Ternus stellt die drei hauptsächlichen Theorien über das menschliche Bewußtsein Jesu von seinem Gott-Sein vor, die „Bewußtseins-Theorie“ von Pietro Parente und Hermann Diepen, die „Visions-Theorie“ von P. Galtier und die „Aktuations-Theorie“ von de la Taille.

Ternus kommt zu folgendem Ergebnis: „Alle Theologen geben zu, daß die ontische Einheit der Person in Christus ihre noetische Entsprechung im Selbstbewußtsein Christi haben müsse. Nicht alle aber stimmen zu, wenn ebenso apriorisch gefordert wird, es müsse der person-ontologischen Einheit auch eine psychologische Ich-Einheit entsprechen . . . Nur das sei gefordert, daß im menschlichen Erkennen Christi ein Wissen um das Gott-Ich der Person gegeben sei. Sonst wäre ja nicht verständlich, wie Christus von sich sagen könne: Ich, der Menschensohn, bin mit dem Vater eins. Diese Selbstaussage hat aber nicht notwendig eine innere Erfahrung im menschlichen Bewußtsein Jesu zur Voraussetzung . . . Die Frage nach der Einheit des Bewußtseins Christi ist gleichbedeutend mit der Frage nach der einenden Bewußtseinsmitte, dem Ich des Bewußtseins Christi. Die einen sehen diese Einheit einzig auf seiten des Verbum als Person und behaupten, ontologisch wie psychologisch sei das Ich des Verbum der Brennpunkt der Einheit. Die anderen sehen die Einheit und Mitte des Bewußtseinslebens Christi ganz auf der menschlichen Seite“ (235). Es stünden sich also heute zwei Typen der Christo-Psychologie einander gegenüber: „Der alexandrinische und der antiochenische, der thomistische und der skotistische Typ“; die Aktuations-Theorie könne „eine gewisse Versöhnung und Synthesis wenigstens anbahnen. Der Logos als aktuierendes, aber nicht informierendes Prinzip der Menschheit Jesu würde die Eigenart und relative Eigenständigkeit des menschlichen Bewußtseinslebens Christi weder verändern noch verletzen . . .“ (237).

### *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge*

Im Unterschied zu diesen schwierigen spekulativen Problemen dient der wertvolle Aufsatz von Franz X. Arnold über „das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit“ unmittelbar dem kirchlichen Leben (287—340). Auch Arnold breitet die teilweise aus früheren Veröffentlichungen bekannte dogmen- und liturgiegeschichtliche Entwicklung aus, die dort das menschliche und hier das göttliche Prinzip schmälert, und zeigt die Auswirkungen dort in der Verzeichnung der Christusgestalt mit dem Vortreten des Dreifaltigkeitsbekenntnisses, der Verselbständigung der Ma-

rien- und Heiligenverehrung und der Einengung des Kirchenbegriffes auf die Rechtskirche, Hierarchie und Priestergewalt, hier die Schmälerung des göttlichen Prinzips mit der übermäßigen Historisierung Christi und seines Heilswerkes und der dogmatischen Entleerung der Kirche. Zum Schluß stellt er fest: „Ein einseitig ethisch-anthropologischer Ansatzpunkt birgt in sich die Gefahr, der christlichen Verkündigung den Charakter der Frohbotschaft zu trüben. Er läßt die christliche Religion mehr als ein System von Lehren und Geboten erscheinen, die der Mensch glauben und befolgen ‚muß‘, denn als System von Taten, die Gott zu unserem Heil getan hat und immer noch tut, die auch für unser Glauben und sittliches Tun den übernatürlichen Quellgrund bilden“ (339). Daher decke sich „das pastorale Gebot der Stunde vollkommen mit der Forderung der authentischen Tradition.

Die Stimme beider aber finden wir überaus glücklich vereint in den Grundgedanken der jüngsten päpstlichen Rundschreiben über den mystischen Leib Christi und über die Liturgie: Zurück zur Mitte, Konzentration des ganzen kirchlichen Dienstes und Betens um Christus, den ‚Einen Mittler‘ zwischen Gott und den Menschen!“ (340) Wer dieses bedeutsame Sammelwerk über „Das Konzil von Chalkedon“ aufmerksam studiert und über seine reichen Anregungen hinaus es in dem katholischen wie — im Sinne der Verfasser — im ökumenischen Raum betrachtet, gewinnt mit einiger Ergriffenheit den Eindruck, daß die Christenheit in ein neues christologisches Zeitalter einzutreten scheint. Zu seiner Meisterung haben Herausgeber wie Verfasser keinen geringen Dienst geleistet. Man möchte nur wünschen, daß viele diese Arbeit mittragen und bedenken.

## Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

### Die Wehrdienstpflicht im Atomzeitalter

In dem Bericht der Herder-Korrespondenz über „Rüstung und Gewissen im Atomzeitalter“ (ds. Jhg., S. 509) wurde dargelegt, daß ein künftiger Krieg in Westeuropa, wenn er überhaupt stattfindet, wahrscheinlich ein Atomkrieg sein würde. Die maßgebenden Staatsmänner und Generäle haben erklärt, daß die gesamte Verteidigung Westeuropas auf der Voraussetzung beruht, daß die Atomwaffen eingesetzt werden. Wer immer einen Krieg in Europa beginnen würde, der müßte mit diesem Einsatz rechnen; er würde also die Existenz der Menschheit aufs Spiel setzen.

Man darf wohl annehmen, daß kein Staatsmann dieses Risiko eingehen wird, es sei denn, er sieht keine andere Möglichkeit mehr, sein Volk oder dessen staatliche Ordnung zu erhalten. Wenn es also zu einem Kriege kommt, dann wird in ihm der Fortbestand des Menschengeschlechtes für den Fortbestand einer politisch-gesellschaftlichen und moralischen Ordnung eingesetzt. In der Entscheidung für oder gegen den Wehrdienst in einer deutschen Armee hat man also, wie es scheint, zwischen zwei Risiken zu wählen: wer ja sagt, nimmt die Gefahr der Atomverwüstung in Kauf; wer nein sagt, läßt es darauf ankommen, daß eine gesellschaftliche Ordnung untergeht.

#### *Die Vielfältigkeit des Problems*

Der folgende Bericht soll nun aber zeigen, daß diese Fragestellung der Vielfältigkeit des Problems nicht genügend Rechnung trägt. Wenn man es auf diese eine Alternative zuspitzt, dann besteht einerseits die Gefahr, daß die Gewissensbedenken der Kriegsdienstverweigerer nicht genügend ernst genommen werden; scheint es doch sonnenklar zu sein, daß man die heiligsten Güter verteidigen muß! Andererseits entsteht der Eindruck, daß eine Wiederaufrüstung Deutschlands sozusagen ein Spiel mit dem Feuer ist und daß der Friede nur durch einen radikalen Pazifismus gesichert werden kann.

Unter den vielen Schriften und Aufsätzen in der katholischen Literatur der Nachkriegszeit, die sich mit dem Problem des Krieges beschäftigen, sind zwei Bücher zu nennen, die als Grundlage für eine sachliche Diskussion

vor allem in Betracht kommen, so daß eine Zusammenfassung ihrer Gedanken nützlich zu sein scheint.

Wer der Überzeugung ist, man könne dem Krieg der Zukunft nichts anderes als den flammenden Protest der Wehrdienstverweigerung entgegensetzen, der muß sich mit den Argumenten auseinandersetzen, die der Bonner Moraltheologe Werner Schöllgen in seinem Buch „Ohne mich! ... Ohne uns?“ (Graz 1951) dem radikalen Pazifismus entgegengehalten hat. Wer dagegen in der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen nur eine Ermattungserscheinung oder gar eine sittliche Verirrung erblickt, die nicht viel Rücksicht verdient, der findet in den Gedanken des Straßburger Dompredigers Pierre Lorson über „Wehrpflicht und christliches Gewissen“ (Frankfurt 1952) die Gründe dargestellt, derentwegen es für den Christen heute so schwer ist, einer Aufrüstung innerlich zuzustimmen.

#### *Gesinnung oder Verantwortung?*

Niemand bestreitet, daß der Sinn einer bewaffneten Macht im Atomzeitalter darin liegen muß, den Ausbruch eines Krieges zu verhüten. Die Pazifisten sind der Meinung, man könne dem Frieden nur dadurch dienen, daß man sich weigert, Wehrdienst zu leisten. Sie lösen das Menschheitsproblem des Krieges für ihre Person durch einen radikalen Protest: Ohne mich! Schöllgen stellt die Frage, ob ein solcher Protest genügt, um ein reines Gewissen zu haben. Ist man nicht auch verpflichtet, daran zu denken, daß die Idee des ewigen Friedens und der vollkommenen Gewaltlosigkeit gar keine Aussicht hat, von allen anerkannt zu werden? Wer nicht nur an sich selbst denkt, sondern bereit ist, das Wohl der Menschheit in die Verantwortung seines Gewissens aufzunehmen, muß der sich nicht auch fragen, wie denn das Recht gegen das Unrecht geschützt und friedliche Länder und Völker gegen den Überfall lüsterner Gewalten gesichert werden sollen, wenn alle rechtlich denkenden Menschen sich weigern, Waffen zu tragen? Wenn es sich um leibliche Krankheiten handelt, dann glaubt kein vernünftiger Mensch an Wunderrezepte. Merkwürdigerweise halten aber viele eine „moralistische und ideologische“ Lösung der Krankheitsprobleme des Sozialkörpers für selbstverständlich.