

Y. Congar

Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten

Unsere Epoche ist eine große Zeit schöpferischer theologischer Arbeit. Dies ist zum großen Teil dem Umstand zuzuschreiben, daß überall Institutionen von Universitätstypus und -rang zu Bedeutung gelangen. Man kann in solchen nicht mehr einfach die klassischen Thesen ruhig weiter repetieren, sondern muß dem Rechnung tragen, was die andern Disziplinen, vor allem die Quellenforschung, zu diesen Thesen zu sagen haben.

Dies gilt ganz besonders vom Studium der Heiligen Schrift. Während eine ansehnliche Zahl protestantischer Exegeten den Radikalismus ihrer Vorgänger aufgegeben haben, profitiert die katholische Exegese von der Arbeit der Pioniere und den von *Divino afflante* («diese befreiende Enzyklika», sagte Pius XII. in freudigem Tone) anerkannten Freiheiten und faßt die Texte mit ganz neuem Blick in die Augen. Sie hat sich in weisem Maße auf eine im vollen Sinn historische und philologische Methode eingelassen. Es kann gar nicht anders sein, sondern ist ganz normal, daß sie dabei zuweilen die Theologen, die ein jahrhundertaltes Erbe verwalten, beunruhigt. Daß sie diese beunruhigt, ist nicht schlimm; schlimm wäre es erst, wenn sich zwischen der Forschung der Bibelwissenschaft und den Schlüssen der Theologen ein gewisser Zwiespalt ergäbe. Dies würde die Gefahr heraufbeschwören, in eine ungesunde Situation zu geraten: zu einer doppelten Wahrheit zu gelangen. Dieser Gefahr ist mit allen Kräften zu steuern. Darum müssen in gemeinsamem treuem Festhalten

an der Überlieferung der Kirche Dogmatiker und Exegeten von ihren Arbeiten gegenseitig Kenntnis nehmen.

Eines der ersten Ergebnisse, das die Erneuerung der Quellenforschung gezeitigt hat, besteht unbestreitbar darin, daß sie uns wiederum der Tatsache bewußt werden ließ, daß das Christentum Geschichte ist. Die von den Schriften des Alten und des Neuen Testaments bezeugte Offenbarung stellt nicht eine Gesetzessammlung oder eine Art Katechismus oder eine Liste von Glaubenssätzen dar, sondern die Geschichte dessen, was Gott im Leben einiger Menschen für die gesamte Menschheit gewirkt hat, um in ihr einen bestimmten Heilsplan zu verwirklichen. Diese ganze Geschichte läuft auf ein Ziel zu, von dem her alle ihre Etappen Licht und Sinn empfangen. Von den in den letzten fünfzig Jahren wiedergewonnenen Einsichten war eine der entscheidendsten die Neuentdeckung der Eschatologie, und zwar in dem Sinne, daß diese nicht bloß ein letztes Kapitel einer statischen Theologie bildet, sondern eine Determinante darstellt, die den Sinn des Geschichtsverlaufs bestimmt. Doch diese ganze Geschichte hat auch eine Mitte: Jesus Christus. In ihm ist das, was wir erwarten, im Prinzip und Keim bereits schon zu uns gekommen. Darum sind unsere Verkündigung und Katechese wiederum christozentrisch und heilsgeschichtlich ausgerichtet. Sie haben zum Geist der Liturgie zurückgefunden, vollziehen ihre Bewegung mit und kreisen so um

das «christliche Mysterium», letztlich um das Ostermysterium, das gleichsam das Herz des ganzen christlichen Mysteriums bildet.

Es gilt jedoch, die Probleme anzuerkennen und anzupacken, die sich für unsere klassische Theologie daraus ergeben, daß man von seiten der Exegeten die biblischen Quellen von neuem befragt. Seit Jahrhunderten, vor allem seit den großen Scholastikern, die ein so vollkommenes und darum scheinbar endgültiges System der Glaubenslehre vorgelegt haben, ist die Theologie in zufriedenstellender Weise in ontologischen Begriffen formuliert worden. Sie hat von der Offenbarung her das innere Wesen Gottes und Christi, d. h. das, was sie *an sich* sind, zu ergründen und zu bestimmen versucht. Heute aber vertreten die Bibelwissenschaftler immer einhelliger die Ansicht, daß die Offenbarung wesentlich im Rahmen einer Geschichte vor sich ging und daß sie von Wesen aus «heilsgeschichtlich» oder «funktionell» ist: Offenbarung des Mysteriums Gottes und Christi gibt es nur in dem uns überlieferten Zeugnis über das, was sie *für uns* getan haben und tun, nur in ihrem Bezug auf unser Heil. Geben wir uns darüber Rechenschaft anhand eines Beispiels aus dem Alten Testament und sodann einiger Ausführung über die Christologie.

Wenn es *eine* Schriftstelle gibt, in der Gott das, was er *an sich* ist, zu bestimmen scheint, dann ist es sicher die von Ex 3, 14: *Ego sum qui sum*. E. Gilson hat immer wieder aufgezeigt, welche Rolle im christlichen Denken diese «Metaphysik des Exodus» gespielt hat. Thomas von Aquin war gewiß befugt, darin die geoffenbarte Formel zu erblicken für das, was er in höchster Anstrengung des Denkens als das Wesen Gottes zu erschließen vermochte: daß Gott das *Ipsum esse subsistens*, der absolute Akt *ist*; daß er in der Einfachheit eines reinen Aktes alle Attribute *ist*, die sich von ihm aussagen lassen... Tatsächlich stimmt die Übersetzung der hebräischen Worte *eyeb asher eyeb* mit «Ich bin der Ich bin» voll und ganz. Sie wird von der Septuaginta bestätigt. Darum läßt sich der Name Gottes, Jahwe, wie dies die französischen protestantischen Bibeln gern tun, mit «der Ewige» wiedergeben. Dennoch kommt man heute fast allgemein zur Einsicht, daß dem jüdischen Alten Testament ein ontologisches Anliegen fremd ist. Es sind auch andere Übersetzungen möglich, für die sich ernste Gründe vorbringen lassen. Die Fachleute schwanken zwischen «Ich bin wer ich bin»: Gott will seinen Namen nicht kundtun¹ – und, da

das hebräische Verb kausative Bedeutung hat: «Ich bin (ich werde sein) der, der zu sein veranlaßt.»²

Es besteht eine vierte Übersetzungsmöglichkeit, die nach unserer Auffassung dem allgemeinen Sinn der Bibel eher entspricht und der sich im Grunde zahlreiche Bibelwissenschaftler annähern. Das Verb, das man mit «Ich bin» übersetzt, steht im Futur, genau gleich wie zwei Verse weiter oben (V. 12), wo jedermann ohne weiteres übersetzt: «Ich werde mit dir sein.» Man müßte also schreiben: «Ich werde der (oder: das) sein, der (was) ich sein werde.»³ Doch, ist damit eine Antwort gegeben? Moses hatte gefragt: Was soll ich sagen, wenn man sich nach deinem Namen erkundigt? Und Gott gibt zur Antwort: Mein Name? Wer ich bin? Ihr werdet es an meinen Taten sehen. Ich bin (ich werde sein) der, der euch aus Ägypten herausführt und das Meer durchschreiten läßt; ich bin (ich werde sein) der, der euch zum Sinai geleiten und euch dort das Gesetz geben wird; der, der mit euch einen Bund schließen und euch zu einem Volke, meinem Volke machen wird. Ich werde der sein, der euch in der Wüste ernähren und in das Land führen wird, das ich euch verheißen habe. Ich bin (ich werde sein) der, der im Tempel wohnen und durch die Propheten zu euch sprechen wird; ich bin (ich werde sein) der, der unablässig zu euch kommen wird... Am Schluß der biblischen Offenbarung gibt denn auch die Apokalypse dem Herrn, der an seine letzte «Selbstenthüllung» für diese Erde geht, den zusammengesetzten Titel, der als ein einziger Name zu lesen ist: «der ist, der war und der kommt» (Apk 1, 4, 8; 4, 8; vgl. auch 11, 17; 16, 5). Dieser Name entspricht dem im Exodus. Hier wie dort bezeichnet sich Gott als den souveränen Herrn der heiligen Geschichte, dessen «Natur» sich in dem und durch das enthüllt, was er für uns ist und tut. Die anscheinend am meisten metaphysische, am meisten ontologische Aussage der Offenbarung verweist auf die Heilsgeschichte als auf den Ort und das Mittel, wo und wodurch man ihn erfassen soll: Gott enthüllt sich als der, der *da ist*, beständig *da ist bei* den Menschen, bei seinem Volke: als der Bundesgott.

Das Johannesevangelium legt bekanntlich Jesus wiederholt Aussagen in den Mund, die mit den Worten «ich bin» beginnen: Ich bin das Brot des Lebens, ich bin das Licht der Welt, der gute Hirt, der Weg, die Wahrheit und das Leben, der wahre Weinstock usw.⁴ Diese Aussagen sind mehr als ein bloßer Vergleich oder ein Gleichnis; sie enthalten eine gewisse Offenbarung über *das, was* Jesus ist.

Doch inwiefern? Indem sie Christus als den in sich selber nicht bestimmten Träger von Heilshandlungen bezeichnen, die im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte stehen.⁵ Schon die meisten Bilder, die das Wort «Ich bin» einführt, sind bezeichnend. Man muß sie in ihrem genauen Aussagesinn verstehen. Bereits im Alten Testament wurde Gott als der Fels Israels oder als eine Quelle bezeichnet. Nun aber *ist* Gott weder ein Mineral noch eine Flüssigkeit. Es handelt sich um einen Vergleich, der den Gesetzen der Analogie gemäß aufzufassen ist. Man hat es dabei mit besonderen Fällen von Analogie der Proportionalität zu tun: Gott, Christus sind für den Gläubigen das, was eine Quelle oder Brot für eine erschöpfte Kreatur sind. Man nennt dies jedoch eine «uneigentliche» Analogie, weil sie sich nicht direkt auf eine Ähnlichkeit im Sein, sondern nur auf eine Ähnlichkeit der *Wirkung* nach bezieht:⁶ Was Gott für unsere Seelen tut, gleicht ganz dem, was die Quelle und das Brot für einen erschöpften Körper tun. Diese Aussageweise sagt nichts über das An-sich-Sein Gottes oder Christi, eignet sich aber ausgezeichnet, um das auszudrücken, was sie für uns sind und tun, d. h. ihre heilsgeschichtliche Realität oder ihre funktionelle Wahrheit, wobei selbstverständlich anzunehmen ist, daß diese, wie wir weiter unten ausführen, ein entsprechendes An-sich voraussetzen. Bedenkt man jedoch die Tatsache, daß die Offenbarung über Gott, Christus, die Kirche und die Gnade uns hauptsächlich in Bildern gegeben wurde, so zwingt sich einem die Erkenntnis auf, daß sie folglich einen heilsgeschichtlichen Charakter hat.

Selbstverständlich ist es im engen Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich und für sein gestecktes Ziel auch nicht nötig, auch nur die hauptsächlichsten christologischen Themen und Texte durchzunehmen. Es genügt, einer Grundtendenz gewahr zu werden, indem man anhand einiger Werke, die keineswegs zu extremen Auffassungen neigen, einzelne Texte oder Themen aufgreift.⁷

Es ist eine Tatsache und nicht ohne tiefe Bedeutung, daß die sowohl dem Inhalt wie dem Ton nach am meisten dogmatisch gehaltenen Formeln sich oft in den doxologischen Texten finden: Die Kirche bekennt die Fülle ihres Glaubens in ihrer Lobpreisung; sie übernimmt sie in ihren Kult.⁸ Man lese z. B. noch einmal den christologischen Hymnus von Phil 2, 6–11. Dabei überrascht zunächst die Tatsache, daß der hl. Paulus hier ebenso wenig wie an andern Stellen zu dem, was Christus seiner göttlichen Natur und seiner menschlichen

Natur nach ist, unterscheidet. Er spricht ganz einfach von Christus und schreibt ihm sowohl die Präexistenz in göttlicher Daseinsweise wie die völlige Erniedrigung am Kreuz zu. In bezug auf die Präexistenz läßt er sich auf keine metaphysische Präzisierung des innergöttlichen Lebens ein. Idee und Begriff der *morphe* als Form oder Vorbedingung des Daseins bilden wohl ein Glied unseres Inkarnationsdogmas, sind aber beim hl. Paulus ganz auf die Heilsgeschichte bezogen. Jede theologische Aussage und jede Offenbarung über das An-sich Gottes geschieht im Rahmen der Heilsgeschichte.

Der Evangelist Johannes gibt Christus in seiner Präexistenz einen genauen Namen: er ist der Logos. Aber J. Dupont bemerkt dazu: «Wenn der hl. Johannes sagt, daß Jesus nicht nur der Träger des Wortes Gottes, sondern dieses Wort selber ist, so will er damit nicht das transzendente Wesen des Sohnes Gottes definieren oder die Art und Weise bestimmen, wie er von Gott ausgeht. Der Logosbegriff bezeichnet Christus nicht als persönlicher Eigenname: Christus ist das Wort Gottes in seiner Beziehung zur Welt und zu den Menschen.»⁹ Wohl bemüht sich E.-M. Boismard, herauszustellen, was für Möglichkeiten zu spekulativer Theologie in dem von uns weiter unten ausgeführten Sinn die Texte bieten, räumt aber ein, daß J. Dupont in bezug auf die Texte richtig urteilt.¹⁰ Nach O. Cullmann legt das Neue Testament in den *Logos- und Sohn-Gottes-Titel* nicht den Gedanken, daß zwischen Gott und Christus eine Lebens- oder Natureinheit bestehe, sondern es will damit bloß besagen, daß sie im Offenbarungswerk eine Wirkeinheit bilden.¹¹ Der Evangelist Johannes spricht vom Logos, um von ihm auszusagen, daß er Fleisch geworden ist und daß alles durch ihn gemacht wurde, kurz, er spricht von ihm im Zusammenhang mit dem Schöpfungs- und Offenbarungswirken Gottes, von seinem Dasein *für uns*.

Wie R. Schnackenburg bemerkt, läßt sich eine Formel wie «Der Vater ist größer als ich» (Jo 14, 28) in einer ontologischen Perspektive, die sich auf die Natur der Dinge richtet, schwer erklären. Sie ist in der Perspektive der Heilsgeschichte, in der Sicht des Neuen Testaments zu verstehen.¹² Ähnliches gilt selbst für eine anscheinend so metaphysische Aussage wie «Der Vater und ich sind eins» (Jo 10, 30). Auch sie besagt die Einheit im Wirken, und zwar nicht bloß nach J. Hessen, der alle mehr spekulativen oder «philosophischen» Aussagen abzuschwächen sucht¹³, sondern auch nach dem Urteil von E.-M. Boismard, der eher die entgegen-

gesetzte Tendenz verfolgt.¹⁴ Wie Boismard ebenfalls aufzeigt, bezeichnet Johannes den Logos insofern als das «Leben», als er andern das Leben spendet. Seine Auffassung steht somit der Ansicht Duponts nahe, der schreibt: «Indem er sagt, daß der Vater das Leben in sich selbst hat und dem Sohne verliehen hat, das Leben ebenfalls in sich selbst zu haben, macht Jesus keine Offenbarung über die innertrinitarischen Beziehungen noch über den Ursprung des Sohnes aus dem Vater.»¹⁵

Hinsichtlich des Jesus verliehenen Titels «Sohn Gottes» steht zunächst fest, daß er die in den apostolischen Schriften zur Genüge bezeugte Gottheit Christi voll und ganz bestätigt. Es ist jedoch zu bemerken: 1. Paulus gebraucht den Ausdruck «Sohn», in den er eine große Bedeutungsfülle hineinlegt, nicht isoliert als einen Eigennamen oder eine absolute Definition des Wesens Christi, sondern er versieht ihn immer mit einem Bestimmungswort, das den Sohn zu Gott oder zur Welt in Beziehung setzt.¹⁶ 2. Die Apostel bezogen sich gern auf den Psalmvers 2, 7: «Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt.» Der dogmatischen Theologie wird es ein leichtes sein, diese Aussage auf das Inkarnationsdogma, ja selbst auf das Trinitätsdogma zurückzuführen. Im Neuen Testament hingegen wird dieser Vers auf die Auferstehung bezogen, geht es doch beim Sohn-Gottes-Titel nicht um etwas rein Ontologisches. Wer göttliche Qualität hat, muß sich auch der göttlichen Daseinsweise erfreuen können: Christus ist *dann* wahrhaft zum Sohn Gottes konstituiert worden, als er über die Engel erhoben, verherrlicht wurde und an der göttlichen Herrschaft Anteil erhielt, kurz, am Ende seines Abstiegs zu uns um unseres Heiles willen...:¹⁷ Heilsgeschichtliche Christologie. Wie man andererseits bemerkt hat, wird Jesus nur in seinem öffentlichen Leben von den Evangelien Sohn genannt.¹⁸ 3. Zwar nennt ihn der Evangelist Johannes «*monogènes*», d.h. den einzigen Sohn (1, 14), aber in einem Kontext von offenbarender Funktion, und er fügt hinzu: «der vom Vater kommt», was mitbesagt, daß er vom Vater in diese Zeit entsandt wurde, wie das an den andern Stellen, an denen Johannes die gleiche Ausdrucksweise gebraucht, offensichtlich der Fall ist.¹⁹ Man kann diese ihres Gehaltes an «Theologie» nicht einfach entleeren; sie aber ebensowenig aus ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang reißen.

Die ganze Offenbarung über die allerheiligste Dreifaltigkeit ist ebenfalls heilsgeschichtlich. Die göttlichen Personen treten in ihren Beziehungen

zum erlösten Menschen und zum Erlösungswerk Christi zum Vorschein.²⁰ Wie wir im folgenden sehen werden, ist dies mit dem Wesen der Offenbarung gegeben. Diese ist Heilsoffenbarung und ganz auf das Heil hingeordnet. L. Cerfaux beginnt seine Untersuchung der paulinischen Christologie mit der Soteriologie. Er nimmt die Briefe ihrer zeitlichen Reihenfolge nach durch und folgt so den Denkschritten bei Paulus selber. Dieser ging von der Auferstehung aus, an die sich die Proklamierung Jesu zum Herrn anschloß, und gelangte dann schließlich zu den gewaltigen Aussagen über die Präexistenz Christi in göttlicher Daseinsweise und über seine kosmische Bedeutung.²¹

Als Erben des begrifflichen Denkens – nicht der großen Scholastiker, sondern einer Schulbuchscholastik – und unter dem Zwang, uns dem religiösen Subjektivismus des liberalen Protestantismus und des Modernismus zu widersetzen, haben wir oft mit einer etwas einseitigen Auffassung der Offenbarung operiert. Wir haben sie als eine Reihe von Lehrsätzen metaphysischen Charakters angesehen, deren Beweis der göttliche Meister, als er sie uns lehrte, uns vorenthielt. Wir wollen zwar von der Objektivität einer eigentlichen Lehre mit einem bestimmten intellektuellen Inhalt nichts preisgeben, aber heute drängt uns alles dazu, einen andern, mindestens ebenso wichtigen Aspekt besser zu erfassen. Ja, alles: Zunächst die biblische Erneuerung, die das ganze heutige theologische Denken beseelt; sodann die Rückkehr zu einem Verständnis des Glaubens als einer totalen Öffnung auf Gott hin, damit der Herr in unserem Leben herrsche; die Konfrontierung mit der Reformation, die eine im Spätmittelalter praktizierte Verdinglichung radikal in Frage stellte zugunsten einer Betonung der persönlichen, dramatischen und paradoxen Beziehung, die durch Gottes Tun und Gnade zwischen *meinem* Heil, d.h. zwischen Jesus und mir Sünder geschaffen wurde, dem der in mir von Gott gewirkte Glaube dieses Heil zu-eignet.²² Die Reformation sah das Christentum als diese Beziehung an, die unablässig durch Gott als Akt und Ereignis geschaffen wird. Daher rührt dieser «Antisubstantialismus», der das Statische, Allgemeine und Ontische in dinglicher Form zurückweist. Schließlich zieht auch die Strömung des heutigen philosophischen Denkens in die gleiche Richtung. Zum Unterschied von den klassischen Philosophien ist es dieser nicht mehr um eine Gesamtinterpretation der Welt in ontologischen Be-

griffen zu tun, sondern um eine Reflexion über die menschliche Existenz. Sie hat so den Weg eröffnet oder wiedereröffnet zu einer fruchtbaren Erörterung der interpersonalen Beziehungen («inter-subjektive Ontologie», die etwas ganz anderes ist als Subjektivismus). Sie trägt im Verein mit der biblischen Erneuerung dazu bei, das Klima zu schaffen, worin die heutige Theologie den interpersonalen Aspekt der gläubigen Beziehung zu Gott als der Antwort auf das Wort Gottes hervorhebt. Die neuen Überlegungen über die menschliche Existenz und die interpersonale Ich-Du-Beziehung lassen sich offenbar für eine Theologie des Glaubens und der Gott-Mensch-Beziehung mit Nutzen verwenden.

Die neuesten katholischen Untersuchungen über den Offenbarungsbegriff tragen allen diesen Elementen Rechnung, auch wenn sie noch nicht das letzte Wort zu dieser Frage gesprochen haben.²³ Kapitel I des Konzilsschemas *De Revelatione* stellt die Offenbarung als die Initiative dar, in der Gott den «Heilsdialog» aufnahm, von dem Papst Paul VI. in der Enzyklika *Ecclesiam suam*²⁴ spricht. Die Aufwertung des Glaubensbegriffes im Sinne eines totalen Engagements in einem lebendigen Gehorsam gegenüber Gott bildet das Herzstück der ganzen heutigen Erneuerung der Predigt und Katechese. Da wir von der Neugestaltung der Ekklesiologie in Anspruch genommen sind, nehmen wir zu wenig zur Kenntnis, daß diese Erneuerung ebenso wichtig ist wie die der Ekklesiologie, mit der sie übrigens zutiefst übereinstimmt. All dies ruft jedoch der Frage, auf was genau die Offenbarung und der auf sie antwortende Glaube sich richten. Inwiefern fällt etwas unter die Offenbarung? Die Frage geht also nach dem, was man in der scholastischen Terminologie das *Obiectum formale quod*, das Formalobjekt der Offenbarung (und des Glaubens) nennt.

Thomas von Aquin hat sich die Frage nicht genau so gestellt, aber er greift sie auf, wie er von der Aufgliederung des Glaubens in «Glaubensartikel» handelt. Wie er sagt²⁵, sind gewisse Wahrheiten *primo et per se*, unmittelbar und um ihres Inhaltes willen geoffenbart und somit Gegenstand des Glaubens, andere sind es *secundario, in ordine ad alia*, begleitungsweise, im Zusammenhang mit andern Wahrheiten. Der Grund, warum eine Wahrheit zur ersten Kategorie gehört, liegt in ihrem Bezug auf unser übernatürliches Ziel. *Per se* Gegenstand des Glaubens und somit der Offenbarung ist «id per quod homo beatus efficitur», die Lehre über das,

was Gott zu unserm Heil und zu unserer Vollen-dung in Ihm tun will und tut, d. h. die Wahrheit über die vollkommene Verbindung mit Gott – «quorum visione perfruemur in vita aeterna et per quae ducimur ad vitam aeternam». Den Inhalt der Offenbarung bildet die Wahrheit über das Gott-Mensch-Verhältnis. Über *das, was* Gott, der Mensch und die Welt sind, gibt uns das Wort Gottes keinen Aufschluß, und es braucht uns auch gar nicht über deren physische, «ontische» Realität in Kenntnis zu setzen: Es sagt uns gerade das, was es braucht, um uns dessen zu versichern, daß eine religiöse, heilbringende Beziehung sie miteinander verbinden soll. Die volle Enthüllung dessen, was Gott an sich ist (und auch des An-sich-seins des Menschen und der Welt, das die Wissenschaften hienieden zu ergründen suchen), bleibt der Gottschau vorbehalten. In der Offenbarung, die sich an das noch auf dem Wege befindliche Volk Gottes richtet, wird uns von diesem *An-sich* Gottes gerade so viel gesagt, wie es braucht, um uns dessen zu vergewissern, was er *für uns* ist. Die Offenbarung ist auf das Heil ausgerichtet.

Und doch: weder die Offenbarung noch selbst das Kerygma, das die Verkündigung des Heils ist, sind ein reines *Daß* ohne irgend ein *Was*, wie ein extremer «Bultmannismus» dies behaupten möchte.²⁶ In der heilsgeschichtlichen Offenbarung finden sich Aussagen über *das, was* Gott ist, und *das, was* Christus ist: solche Aussagen, die notwendig sind, damit die gläubige und heilbringende Gott-Mensch-Beziehung auf Wahrheit beruhe. Die Schrift übersieht oder überholt den Gegensatz zwischen dem *Für-uns* und dem *An-sich*, und einzelne ihrer funktionellen Aussagen haben auch eine ontologische Bedeutung. Ein jüdischer Bibliker von heute, Abraham Heschel, hat einen sehr tiefen Satz geschrieben: «Die Bibel ist nicht eine Theologie für den Menschen, sondern eine Anthropologie für Gott.» Ja, fürwahr: Die Bibel enthüllt uns den wahren Sachverhalt über unsere Situation und über den Bund, der mit Gott zu schließen ist. Doch sie tut dies nur dadurch, daß sie zunächst gerade deswegen eine Theologie für den Menschen ist. Wir wollen hier keine Bilanz aufstellen: auf allen Seiten unserer Theologie finden sich ja Schriftaussagen, die das *An-sich-Sein* Gottes und Christi betreffen.²⁷ Wir wollen hier einfach dartun, daß es berechtigt und notwendig ist, die ontologischen Angaben, die in der heilsgeschichtlichen Offenbarung liegen, auszuwerten.

Es war gegeben und unumgänglich, den «Glauben, der den Heiligen ein für allemal anvertraut wurde» (Jud 3), zu entfalten und ausführlicher zu formulieren. Zu diesem Vorgang führte ein zweifaches Bedürfnis, das sich aus der Existenz und der Sendung der Kirche ergibt: Einmal empfanden anspruchsvolle Geister aus ihrer menschlichen Bildung heraus und im Bestreben, auf dem Gebiet des Wahren zu einer Geschlossenheit zu gelangen, in sich den Drang, über die Offenbarung zu reflektieren; zweitens stellte sich die Aufgabe, das von den Aposteln her übermittelte Glaubensgut gegenüber Deutungen und Formulierungen, die seinem Sinn und Inhalt zuwider waren, zu verteidigen und zu erhellen.²⁸

Es war ganz in Ordnung, die Aussagen der Schrift in Seinsbegriffen zu formulieren, denn dies entspricht dem Gesetz des Geistes, wie Gott ihn erschaffen hat und zur Antwort des Glaubens beruft. Man kann den Seinsfragen nicht ausweichen, weil man nicht darum herumkommt, sich mit dem *Was* der Wirklichkeiten zu beschäftigen, über die das Wort Gottes gewisse Aussagen macht.²⁹ Wie wir feststellen können, hat bereits die erste Jüngergeneration die einfachen Erzählungen und Aussprüche der ursprünglich vorliegenden evangelischen Überlieferungen gedeutet und vertieft. Die Ergebnisse dieses Bemühens sind in die späteren Schriften des Neuen Testaments selber, insbesondere in die des Johannes des Theologen eingegangen.³⁰ Die zweite oder dritte darauffolgende Jüngergeneration hat dann versucht, das Christus- und Trinitätsmysterium eben von den auf ontologischer Ebene ungenügend ausgearbeiteten heilsgeschichtlich bestimmten Formeln der Schrift aus zu denken; sie kam aber auf diesem Wege zu keinem befriedigenden Ausdruck der in diesen Formeln enthaltenen oder damit zusammenhängenden Seinsaussagen. Der hl. Justin zum Beispiel scheint die von der Schrift attestierte (Wer hätte sonst gewagt, die Idee einer Zeugung in Gott hinein zu verlegen?) Zeugung des Logos dem Akt gleichgesetzt zu haben, in welchem Gott ein Wort äußert, *um zu erschaffen*.³¹ Tertullian erblickt im Sohn und im Geist Ausstufungen einer einzigen Substanz, die dem Schöpfungs- und Heilswillen Gottes und dem dynamischen Vollzug des göttlichen Heilsplanes entsprechen.³² Origenes formuliert seine Trinitätstheologie von den heilsgeschichtlichen Sendungen aus und gelangt zu einer ziemlich subordinatianistischen Auffassung des Trinitätsmysteriums.³³ Man weiß, welche Schwie-

rigkeiten Petau mit den vornikänischen Theologen hatte.

Es war vor allem die Verwendung platonischer, stoischer und philonischer Begriffe, die den Anlaß zu diesen Verirrungen gab und große Geister dazu brachte, den Logos als ein Mittelwesen zwischen dem transzendenten Vater und der Schöpfung oder der Offenbarung aufzufassen.³⁴ Die Kirchenväter weisen immer wieder darauf hin, daß die großen Häresien in der überbordenden Verwendung der Philosophie wurzeln.³⁵ Dabei ging es um die Wahrheit der Wesenslehre von der Gottheit Christi, die von formellen Aussagen der Schrift behauptet oder vorausgesetzt wird und ohne die auch das Werk, das Christus für uns getan hat (die Heilsgeschichte), seine volle Wahrheit einbüßt. Um diese Wahrheit gegenüber der Gnosis zu retten, stellte der hl. Irenäus die beiden Lehren auf, von denen seine Theologie inspiriert ist: die Lehre über die uns vergöttlichende Vereinigung mit Gott, die in der vollen Wahrheit der Gottheit Christi gründet, und die Lehre über unsere Vereinigung mit Jesus Christus, die durch die Authentizität der apostolischen Lehr- und Amtssukzession garantiert ist. Es ging dabei auch um die Souveränität und Freiheit Gottes, die schließlich ebenfalls in Frage gestellt ist, wenn man annimmt, daß ein Logos, um als solcher existieren zu können, als Demiurg der Schöpfung und Vermittler der Offenbarung tätig sein muß.

Um die Wahrheit der Heilsgeschichte aufrechtzuerhalten, war es zweifellos nicht nötig, sich auf eine bestimmte Philosophie einzulassen: ein hl. Athanasius hat dies vermieden und ist nicht über eine Erörterung von Schrifttexten hinausgegangen.³⁶ Es war jedoch nötig, auf der Ebene einer Theologie des An-sich Gottes genauer zu bestimmen, wie es um die in Frage gestellten Wahrheiten stehe. Man konnte nicht auf der Ebene der Heilshandlungen und der funktionellen Aussagen der Heilsökonomie stehenbleiben, sonst wäre man in die Gefahr des Modalismus geraten. Bei O. Cullmann finden sich unbestreitbar da und dort modalistisch gefärbte Formulierungen³⁷, obwohl er seiner persönlichen Überzeugung nach nicht Modalist ist.³⁸ Er selber faßt die johanneische Logostheologie oft in die beiden zusammenhängenden Aussagen: Der Logos *ist* Gott; der Logos *ist bei* Gott³⁹ – Identität und Verschiedenheit. Wie aber lassen sie sich miteinander im Einklang denken, wenn man nicht an der Schwelle des Mysteriums stehenbleibt, sondern mit seiner menschlichen Intelligenz

davon Kenntnis nehmen will, außer man arbeite eine Theologie aus über das, was der geoffenbarte Gott an sich ist?

Diese Fragen und Schwierigkeiten der Trinitätstheologie haben sich auf die Christologie ausgewirkt. Die heilsgeschichtliche Offenbarung zeigte auf, daß zwischen Christus als «Sohn» und Gott dem Vater, wie zwischen dem Menschen Jesus und dem Sohne Gottes, als den er sich ausgab, eine Einheit des Wirkens besteht. Um diese wesentliche Gegebenheit und die notwendigerweise festzuhaltenden Unterschiede in Übereinstimmung zu bringen, war man gezwungen, Einheit und Unterschied richtig zu denken. Nestorius begnügte sich mit einer losen Einheit des Wirkens ähnlich der, wie Porphyrius sie zwischen körperlosen Wesen annahm.⁴⁰ Die heilsgeschichtlichen Aussagen über die Tat, durch die uns Christus erlöst hat, ließen sich nur dann richtig auffassen, wenn man die Reflexion bis auf die Ebene des An-sich vortrieb. Ein letzter Zeuge dafür, daß auf diesem Gebiet rein funktionelle Formeln unzulänglich sind, sollte im sechsten Jahrhundert im Monotheletismus auftreten.

Es ist bekannt, wie in den großen trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen des vierten und fünften Jahrhunderts die Väter eine korrekte Lehraussage über das An-sich Gottes auf die in ihrem ganzen Zusammenhang genommene Heilsgeschichte gegründet haben. Sie läßt sich in die Formel zusammenfassen, die in verschiedenen Variierungen unablässig wiederholt wurde: Gott ist das geworden, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist.⁴¹ Diese Formel wurde in den christologischen Kämpfen durch eine andere ersetzt, die etwas technischer ist, aber ebenfalls Heilsgeschichte und Ontologie miteinander verbindet: Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst...⁴² Gott ist gleichsam aus seinem An-sich hinausgegangen, ohne es jedoch zu verlassen, und ist in unsere Welt und unsere Geschichte eingetreten (Heilsgeschichte), um uns an *seinem* Leben, *seiner* Freude, *seiner* Unsterblichkeit, *seiner* Herrlichkeit Anteil zu verschaffen. Soll aber diese heilsgeschichtliche Schau mit dem Engagement, der Offenbarung und den funktionellen Handlungen, die sie voraussetzt, ihre Gültigkeit haben, so ruft sie nach der vollen Wahrheit über das An-sich Christi und Gottes, soviel sich aus der Offenbarung über sie ausmachen läßt. Die heiligen Athanasius, Hilarius, Cyrill von Alexandrien argumentieren für die Wahrheit der «Theologie» unablässig von der

«Ökonomie» aus: Wenn Christus nicht wahrer Gott und wahrer Mensch ist, sind wir nicht vergöttlicht... Christus *tut* das, was er für uns tut, nur dann, wenn er *ist*, was er an sich ist. Weil Christus Gott ist, ist seine Menschennatur erlösend und heiligend.

Wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, ist die Offenbarung heilsgeschichtlich. Gott gab sich in den Taten und Worten kund, mit denen er seinen Bundesplan bekanntmacht und ausführt. Man kennt etwas von dem, was er *an sich* ist, durch das, was er *für uns* tut, aber man kennt so wirklich etwas von dem, was er an sich ist. Die gläubige Überlegung darf selbstverständlich diese kostbaren Erkenntniselemente herausarbeiten. Wir wollen diesen flüchtigen Überblick über die großen Probleme abschließen, indem wir fünf Aufgaben nennen, die unseres Erachtens sich im Hinblick auf diese Fragen stellen:

1. Ist die Rückkehr zum ursprünglichen Kirchenbegriff der eine der beiden Pole der im Gang befindlichen Erneuerungsarbeit, so muß die Wiederherstellung des vollen biblischen Glaubensbegriffs der andere sein – eine Arbeit, die weniger spektakulär ist und zu nicht so vielen Untersuchungen und gelehrten Publikationen Anlaß gibt. Man darf aber dabei nicht stehenbleiben, sondern muß sich bemühen, auch den Offenbarungsbegriff neu und gründlich zu durchdenken.

2. Dabei wird man notwendigerweise wieder zur Erkenntnis gelangen, daß sowohl der Glaube wie die Offenbarung eine Einheit bilden. Der Glaube besteht ebensowenig darin, ohne einen Beweis eine Reihe von Lehrsätzen anzunehmen, wie die Offenbarung darin besteht, eine solche Liste aufzustellen. Es war ein Unglück für die Theologie, das von ihr in die Predigt und Katechese übergang, den Glauben in Artikel aufzuspalten, die mit keinem lebendigen Zentrum zusammenhängen.⁴³ Dem gegenüber gab das Erste Vatikanische Konzil einer echten Theologie ihre Rechtsgrundlage, indem es erklärte, die vom Glauben erleuchtete Vernunft erlange mit Gottes Gnade eine überaus fruchtbare Einsicht in die Glaubensmysterien, indem sie ihren Zusammenhang untereinander und mit dem letzten Ziele des Menschen erwäge.⁴⁴ Dieser Zusammenhang ist, wie wir heute besser wissen, durch die ganze Heilsgeschichte kundgetan. Man muß ihn nicht erst schaffen: Gott selbst hat seiner Offenbarung einen zusammenhängenden Plan gegeben, der auf nichts anderes abzielt als auf das Heil und das Glück des Menschen (zusammen mit dem des

Universums) in der Gemeinschaft mit ihm in Jesus Christus.⁴⁵ Ist es nicht dies, was der hl. Paulus «das Mysterium» nannte?⁴⁶ Ist es nicht dies, was unsere Verkündigung wieder entdeckt hat unter dem Namen «christliches Mysterium», unter welchem Titel auch verschiedene Bestrebungen der heutigen Theologie stehen?⁴⁷

3. Aus dieser Wiederentdeckung der Einheit ergibt sich u. a. die Erkenntnis, daß es keine «Theologie für den Menschen» gibt ohne eine «Anthropologie für Gott». Das vielleicht größte Unglück, das den modernen Katholizismus betroffen hat, besteht darin, daß er sich in Lehre und Katechese dem An-sich Gottes und der Religion zugewandt hat, ohne dabei unablässig auch nach dem zu fragen, was dies alles *für den Menschen* bedeutet. Der Mensch und die Welt ohne Gott, denen wir gegenüberstehen, stammen zum Teil aus einer Reaktion gegen einen solchen Gott ohne Menschen und ohne Welt. Wenn wir den Schwierigkeiten, die viele unserer Zeitgenossen auf dem Weg zum Glauben aufhalten, und der Herausforderung des Atheismus begegnen wollen, müssen wir unter anderem immer aufzeigen, wie die Welt Gottes mit der des Menschen zusammenhängt. Das will nicht heißen, daß man an die Stelle einer reinen Darstellung des An-sich ein rein humanistisches Programm oder eine anthropozentrische Botschaft setzen solle, denn dies liefe, wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen, auf den gleichen Fehler hinaus, Dinge, die zusammengehören, zu trennen. Sondern das will besagen, man solle von den Mysterien Gottes so sprechen, daß sich eine tiefe Schau dessen, was sie an sich sind, mit einer lebendigen Darstellung dessen verbindet, was sie *für uns* sind. Zu der Theologie für den Menschen muß die Anthropologie für Gott treten. Der ganze Geist der Offenbarung geht auf das Heil hin, ganz besonders ihre Aufgipfelung in Jesus Christus, denn in ihm ist die Weisheit Gottes Mensch geworden.

4. Früher oder später wird man in der spekulativen Theologie und von der in der Schrift bezeugten Offenbarung aus die Frage stellen müssen, die uns persönlich sehr beschäftigt: Wenn ein so tiefer Zusammenhang zwischen der Theologie und der Heilsökonomie besteht, wenn Gott das *An-sich* seines Mysteriums in dem *Für-uns* des Gnadenbundes und der Inkarnation enthüllt, ist dann nicht alles das, was für uns gewesen und getan worden ist, Inkarnation inbegriffen, trotz Gottes absoluter Freiheit von dem hervorgerufen, was Gott an sich ist? Ist und ruft dann nicht im Mysterium des An-

sich das Für-uns, Menschwerdung inbegriffen? Das Vorgehen des hl. Thomas, der das ganze Wirken *ad extra*, in Natur und Gnade, in der innern Generosität der Gottheit begründet und alles vom Vater, dem Ursprung ohne Ursprung ausgehen läßt⁴⁸; ein so prägnantes Wort wie das Jesu bei Johannes (14, 9): «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen»;⁴⁹ die Darlegung von O. Cullmann, daß im biblischen Gedanken des «Menschensohnes» ein Hinweis auf eine gewisse ewige Existenz der Menschheit in Gott liege:⁵⁰ – all dies mag zu einer nüchternen und frommen, von jeder anthroposophischen Spekulation freien Reflexion beitragen. Wir können hier die Frage nur stellen und sind dabei nicht einmal sicher, ob wir sie auch richtig vorgelegt haben, da es in allzu großer Kürze geschah.

5. Einige Konsequenzen wären auf dem Gebiet des theologischen Forschungs- und Lehrprogramms ins Auge zu fassen, Konsequenzen, die sich auf die Predigt und Katechese auswirken müßten. Zu einer wahren Erneuerung kann es unseres Erachtens nicht einfach dadurch kommen, daß man an die Stelle einer rein logisch erarbeiteten Synthese eine einfache Erzählung der Heilsgeschichte mit angehängter Erklärung setzt. Wie wir sahen, enthält das Offenbarungsgut zugleich das *An-sich* und das *Für-uns*, die «Theologie für den Menschen» zusammen mit der «Anthropologie für Gott» oder, um mit K. Rahner zu sprechen⁵¹, das Essentielle und das Existentielle. Aber es liegt auf der Hand, daß man das Heilsmoment der Offenbarung besser aufgreifen muß, als man es dann und wann getan hat. Hier einige Anregungen:

Exegeten und Theologen sollten das Verlangen haben, einander zu kennen, sollten ihre Werke gegenseitig lesen und miteinander Kontakt haben. Ich wünschte, daß in der Kirche kein kanonischer Grad verliehen würde, ohne daß der Kandidat eine solide Arbeit über eine biblische Frage angefertigt und veröffentlicht hat... Man empfindet mehr und mehr das Bedürfnis, die Fragen der spekulativen Theologie mit einer Erforschung des biblischen Befundes einzuleiten und selbst die theologische Dogmatik genetisch zu behandeln, indem man aufzeigt, wie die Fragen vom biblischen Befund her im Laufe der Geschichte gestellt wurden. Endlich erscheint es notwendig, mit den ausgezeichneten Hilfsmitteln, die uns heute die biblische Wissenschaft bietet, die noch vom hl. Thomas in Ehren gehaltene Tradition wieder aufzunehmen, das Alte Testament und seine Bedeutung als Moment der

Heilsgeschichte zu studieren. So würde man sich die Substanz dieser «historischen und konkreten» Theologie, von der Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Konzilsbeobachter vom 17. Oktober 1963 sprach, zum großen Teil aneignen.

Wir halten es nicht für nötig, nach einer schlechthin christologischen Theologie zu streben, wie K. Barth dies getan hat, oder das Programm von E. Mersch auszuführen, das auf dem Grundgedanken fußt, daß Christus das «primum intelligibile», das zuerst Erkennbare sei.⁵² Zwar gelangen wir nur durch Jesus Christus zur Kenntnis des innersten Mysteriums Gottes (*ordo inventionis, acquisitionis* und, von Seiten Gottes, *revelationis*)⁵³, aber nur durch dieses Mysterium Gottes können wir voll an das Mysterium der Inkarnation glauben und somit Jesus Christus verstehen (*ordo iudicii*). Die dogmatische Theologie muß sich mit der Wesensstruktur der Realität befassen, da sie schließlich im Bemühen besteht, die große von der göttlichen Weisheit entworfene Architektur, eine Art sublimer «Poetik» im Sinne Claudels zu rekonstituieren. Wenn also auch Christus die Mitte ist, so ist das Ziel Gott selbst (vgl. 1 Kor 15, 28). Wir kommen durch Christus zum Ziel, wie wir auch durch ihn zur Erkenntnis gelangen; das Ziel aber ist Gott und unsere Vergöttlichung. Wenn auch die Ethik und die Theologie der Gnade mehr von der Christologie her darzulegen ist als dies Thomas in der Summa getan hat, so liegt darum doch kein Anlaß vor, sie

in die Christologie hineinzunehmen als eines ihrer Kapitel.⁵⁴ Was die Christologie betrifft, so muß sie, wie der hl. Thomas dies mit Umsicht getan hat, aber mit all den Beiträgen, die uns heute so viele schöne biblische und liturgische Untersuchungen bieten, nicht nur die kosmologische Schau der Gefangenschaftsbriege sich zu eigen machen (Teilhard de Chardin), sondern eine Theologie der Mysterien des Lebens und des Pascha Christi ausarbeiten, das im Zentrum der ganzen Heilsordnung steht.

YVES MARIÉ JOSEPH CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan, Dominikaner, zum Priester geweiht am 25. Juli 1930. Er studierte am Institut Catholique, Paris, und in Le Saulchoir und erwarb sich dabei 1924 das Lizentiat in Philosophie, 1931 das Lektorat und 1963 den Magister in Theologie. In den Jahren 1931–1954 lehrte er Fundamentaltheologie und Ekklesiologie an Le Saulchoir. Seine Veröffentlichungen sind: *Chrétiens désunis. Principe d'un Œcumenisme catholique*. 1937, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*. 1942, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. 1950, *Jalons pour une Théologie du Laicat*. 1953, *Le Mystère du Temps*. 1958, *La tradition et les traditions*, 2 Bde. 1961 und 1963, sowie *La foi et la Théologie*, 1962. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: *Revue des Sciences religieuses* und *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.

Unter *Ontologie* verstehen wir die Erkenntnis einer Realität an sich (das, was sie ist), ihrem Sein nach.

Unter *Heilsgeschichte* verstehen wir die historische Abfolge dessen, was Gott zu unserm Heil gewirkt hat, die geschichtliche Verwirklichung seines Heilsplans.

Funktionell ist das Gegenteil von «absolut» oder «an sich»: eine funktionelle Offenbarung ist eine bedingte, von ihrem Bezug auf unser Heil abhängige Offenbarung; eine vermittelte und in der Heilsgeschichte geschehende Offenbarung.

¹ So unter den Katholiken A. Dubarle, *La signification du nom de Jahweh*, *Rev. sc. phil. et théol.* 34 (1951), 3–21. Seine Ansicht wird übernommen von G. Lambert, *Que signifie le nom de YHWH?*, *Nouv. Rev. Théol.* 74 (1952), 897–915. Vgl. auch C. Cunliffe, *The Divine Name of Yahweh*, *Scripture* 6 (1954), 112–115; M. Allard, *Note sur la formule 'Ehyeh ašer Ehyeh'*, *Rech. Sc. rel.* 45 (1957) 79–86.

Geschichte und Klassierung der Interpretationen in M. Reisel, *The Mysterious Name of YHWH*, Assen 1957; R. Mayer, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung*, *Bibl. Zeitschr.* 2 (1958), 35–53.

² A. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique* II, Paris 1953, 404. E. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël*, *Rev. Hist. Relig.* 141 (1952), 5–18, bestreitet diesen kausativen Sinn; nach ihm bedeutet der Name «er existiert». Vgl. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen ³ 1953, 25 (Der, der ist, der lebt).

³ Diese Deutung ist die von M. Reisel, *Observations on 'Ehyeh ašer Ehyeh'* (Ex. III, 14), *H'W' H' (D.S.D., VIII, 13) and sm hmpw.*, Athens 1957 (vgl. *Eph. Theol. Lov.* 1958, 553); M. Allard, a. a. O., oben Anm. 1.

⁴ Diese Texte wurden besonders erforscht von E. Schweizer, *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden...*, Göttingen 1939.

⁵ Vgl. A. Feuillet, *Thèmes bibliques dans le chap. VI de S. Jean*, *Nouv. Rev. Théol.* 82 (1960), 924–925.

⁶ Vgl. M. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Bibliothèque Thomiste 15), Paris 1931, 42f., 99f., 107; Y. Congar, *La Foi et la Théologie*, Paris 1962, 30–33.

⁷ Wir werden namentlich zitieren J. Dupont, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Bruges 1951; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (Lectio Divina 6), Paris 1951; E. Boismard, *Le prologue de S. Jean* (Lectio Divina 11), Paris 1953; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (D.A.), *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen ² 1958, Neuchâtel et Paris 1958.

⁸ Vgl. Y. Tremel, *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Eglise apostolique*, *Lumière et Vie* 29 (1956), 41–66.

⁹ a. a. O., 58. Vgl. E. Tobac, *La notion du Christ-Logos dans la littérature johannique*, *R. EH.* 25 (1929), 213–238.

¹⁰ a. a. O., 110, 122–123.

¹¹ a. a. O., 214, 224, 230f.

¹² R. Schnackenburg, Zur dogmatischen Auswertung des N. T., *Exegese und Dogmatik* (hrsg. v. H. Vorgrimmler), Mainz 1962, 122 bis 123.

¹³ *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig 1956, 152 (Jo 14,8; 2 Kor 5,19; Kol 2,9).

¹⁴ a. a. O., 20 mit Anm. 1.

¹⁵ a. a. O., 196; Boismard, a. a. O., 30–32.

¹⁶ Vgl. L. Cerfaux, a. a. O., 336, der präzisiert: «Diese Beziehungen beschränken sich nicht auf die transzendenten Beziehungen zwischen Vater und Sohn, sondern sind die zwischen Gott und Christus und schließen Christus in seinem Wirken auf die Welt und die Christen ein. Im Ausdruck *prōtotokeos patris ktiseōs* (Kol 1,15) bestimmt das Adjektiv die Eigenschaften des Sohnes in bezug auf den Schöpfergott; es richtet sich einerseits auf die Transzendenz und andererseits auf die Schöpfung.»

¹⁷ Vgl. Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5. Vgl. auch Röm 1,4 und die Theophanie anlässlich der Taufe Jesu: Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22. Dazu auch J. Dupont, «Filius meus es tu», l'interprétation du Ps. II,7 dans le N. T., *Rech. Sc. relig.* 35 (1948), 522–543; P. Michalon, L'Eglise Corps mystique du Christ glorieux, *Nouv. Rev. Théol.*, 1952, 673–687; M. Boismard, Constitué Fils de Dieu (Röm 1,4), *Rev. Bibl.* 60 (1953), 5–17.

¹⁸ A. Dubarle, Les fondements bibliques du Filioque, *Russie et Chrétienté* 1950, 229–244; 232, bemerkt, daß die frühen Kirchenväter die biblische Sprechweise beibehalten und zwischen dem Sohn (Würdetitel, der sich auf die Offenbarung nach außen bezieht) und dem Logos irgenwie unterscheiden: so Tertullian (vgl. A. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, 95) und Hippolyt (vgl. B. Capelle, Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte, *Rech. Théol. anc. et méd.* 1937, 109–124).

¹⁹ Jo 3,15–17; 1 Jo 4,9. Vgl. Boismard, *Le Prologue*, 73 (oben Anm. 7). O. Cullmann bemerkt dazu: «Das Neue Testament beschreibt uns das Sein dessen, der «im Schoß des Vaters» ist nicht durch eine Erklärung seiner Natur, sondern dadurch, daß der Sohn im Hinblick auf Gottes Heilsplan in die gesamte Kenntnis des Vaters eingeweiht wird. Das heißt, es bestätigt das göttliche Wesen und die göttliche Personalität des Logos ohne sie anders zu erklären als durch die schlechthin einzigartige göttliche Funktion, *worin sie sich manifestieren*, und die in Titeln wie «Logos», «Kyrios» usw. zum Ausdruck kommen. Dies beweist, daß das Neue Testament wohl das göttliche Wesen und die göttliche Person Christi als präexistierend voraussetzt, sie aber nicht ihrem Ursprung und ihrer Natur nach ins Auge faßt, sondern von ihrer Manifestation in der Heilsgeschichte her» (Antwort an Kan. G. Bavaud, *Choisir* (Genève), Nr. 9–10 (Juli–August 1960), S. 21, col. b). Man kann jedoch mit L. Cerfaux (a. a. O., 386) bemerken, daß bei Paulus der Ausdruck «Abbild Gottes» «philosophischer» aufgefaßt wird.

²⁰ Bemerkung von D. Barsotti in *Vie mystique et Mystère liturgique*, Paris 1954, 273 f. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, 73, sagt, das Trinitätsgeheimnis sei uns im Neuen Testament «doch wohl vor allem nur geoffenbart als Vorbegriff der Lehre vom Erlöser».

²¹ a. a. O., durchgehend und 392 f., 399 f. Diesem Weg folgte auch die Reflexion, die sich im Geist der Jünger vollzog: es waren Überlegungen im Rahmen der Heilsgeschichte und drangen bis zu dem vor, was Christus seiner Person nach ist. Vgl. z. B. L. Legrand, L'arrière-plan néotestamentaire de Lc 1,35, *Rev. Biblique* 1963, 161 bis 192.

²² Zu dieser mehr «personalen» Einstellung des Protestantismus im Gegensatz zu der mehr «ontischen» Einstellung des Katholizismus vgl. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus...*, München 1939, 178 f.; U. Mann, Ethisches und Ontologisches in Luthers Theologie, *Kerygma und Dogma* 3 (1957), 171–207; Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, 194 f.; Y. Congar, *La tradition et les traditions I: Essai historique*, Paris 1961, 78.

²³ Vgl. W. Bulst, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff*, Düsseldorf 1960; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* (Studia 15), Paris, Desclée, 1963; R. Schnackenburg, Zum Offenbarungsgedanken der Bibel, *Bibl. Zeitschr.* 7 (1963), 2–23 (Auseinandersetzung mit Bultmann).

²⁴ *Acta Apost. Sedis* 56 (1964), 641 f.: «Colloquium salutis».

²⁵ Thomas von Aquin, *II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, ql 1 und ad 2; ql 2 ad 3; *De Veritate*, q. 14, a. 8; *Summa I–II*, q. 106, a. 4 ad 2; II–II, q. 1, a. 6 ad 1; a. 8 sol.; q. 2, a. 5 und 7; *In Tit.*, c. 3, lect. 2; *Comp. Theol.*, c. 2 und 185; vgl. *III Sent.*, d. 24, a. 3, ql 1 ad 3; I, q. 1, a. 1 (Offenbarung = Unterweisung über das letzte Ziel des Menschen).

²⁶ So A. Mallet, Le problème des concepts et du langage, *Foi et Vie*, März–April 1959, 25–37; Ders., L'avenir de l'interprétation scripturaire, *Foi et Vie*, Jan.–Febr. 1960, 22–43.

²⁷ Interessante Anregungen finden sich in L. Malevez, Nouveau Testament et Théologie fonctionnelle, *Rech. Sc. Relig.* 48 (1960), 258 bis 290; 279.

²⁸ Vgl. unsern Artikel «Théologie», *Dict. Théol. Cath.* XV, col. 346 f.; A. Grillmeier, Vom Symbolum zur Summa, *Kirche und Überlieferung* (hrsg. v. J. Betz und H. Fries), Freiburg i. Br. 1960, 119 bis 169.

²⁹ P. Tillich hat seine protestantischen Kollegen auf diese Notwendigkeit wieder aufmerksam gemacht: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Univ. of Chicago Press 1955.

³⁰ Vgl. F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, *Bibl. Zeitschr.* 1 (1957), 224–252; B. Rigaux, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, *Rev. Bibl.* 65 (1958), 481–522; R. Schnackenburg, Jesusforschung und Christusglaube, *Catholica* 13 (1959), 1–17; A. Grillmeier, vgl. oben Anm. 28.

³¹ Vgl. G. Aebly, *Les missions divines de S. Justin à Origène*, Fribourg 1958, 14.

³² Vgl. K. Wölfl, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Anal. Greg. 112), Roma 1960; W. Bender, Die Lehre über den Hl. Geist bei Tertullian, *Münch. Theol. St.* II (system. Abt. 18), München 1961.

³³ Vgl. A. Grillmeier, a. a. O., oben Anm. 28.

³⁴ Vgl. R. Arnou, Platonisme des Pères, *Dict. Théol. cath.* XII, col. 2307, 2319–2320 und vor allem 2322.

³⁵ Eusebius bemerkt dies in seiner Kirchengeschichte V, 28, 13. Vgl. R. Arnou, a. a. O. (oben Anm. 34); J. de Ghellinck, Un aspect de l'opposition entre Hellenisme et Christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires, *Patristique et Moyen Age* III, Bruxelles/Paris 1948, 245–310; G. Bardy, «Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, *Rev. Ascét. et Myst.* 25 (1949), 97–108; P. Hadot, La philosophie comme hérésie trinitaire, *Rev. Hist. et Phil. rel.* 37 (1957), 236–251.

³⁶ Vgl. L. Bouyer, Omoiosios. Sa signification historique dans le symbole de foi, *Rev. sc. phil. et théol.* (1941), 52–62; R. Arnou, a. a. O. (oben Anm. 34), col. 2259, 2297, 2229, 2343.

³⁷ *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, S. 273: Der Logos ist «der sich offenbarende, der sich mitteilende Gott..., Gott in seinem Handeln»; S. 336: Jesus Christus ist «Gott..., insofern er sich offenbart». P. Gächter, hat auf diese Gefahr bei Cullmann hingewiesen, und L. Malevez, a. a. O. (oben Anm. 27; vgl. S. 265 und Anm. auf S. 267–268) zeigt die Unzulänglichkeit dieser Cullmannschen Formulierungen deutlich auf.

³⁸ Vgl. *Die Christologie des N. T.*, 214, 286 und Antwort (oben Anm. 19).

³⁹ Vgl. *Die Christologie des N. T.*, 230 f., 270, 286 usw.

⁴⁰ Vgl. R. Arnou, Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des «intelligibles», *Gregorianum* 17 (1936), 115–131.

⁴¹ Vgl. die Belegstellen in unserm Aufsatz Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina, *Mélanges M.-D. Chenu* 1965, 83.

⁴² a. a. O. Belegst. Nr. 84. Vgl. auch E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Etude de théologie historique*, Inhaltsverzeichnis unter: Argument sotériologique.

⁴³ 1829 beschrieb und beklagte Lamennais diesen Zustand der Theologie mit den Worten: «Die an und für sich so schöne und so fesselnde, so weite Theologie ist heute, so wie man sie in den meisten Seminarien lehrt, nur eine armselige und degenerierte Scholastik, deren Trockenheit die Schüler abstößt, und die ihnen keinen Begriff vom Ganzen der Religion gibt noch von ihren wunderbaren Bezügen zu all dem, was den Menschen interessiert, zu all dem, was Gegenstand seines Denkens sein kann. Der hl. Thomas faßte sie

ganz anders auf (zit. in E. Sevrin, *Dom Guéranger et Lamennais*, Paris 1933, 243-44).

⁴⁴ *Const. Dogm. «Dei Filius»*, c.4 (Denz. 1796; Denz.-Schönmetzer 3016).

⁴⁵ Vgl. J. A. Möhler, *Symbolik*, § 37.

⁴⁶ Vgl. Eph 3, 3f.; Kol 1, 26-27; 2, 2; 4, 3; Röm 16, 25f.; D. Deden, Le «Mystère» paulinien, *Eph. Theol. Lovan.* 13 (1956), 405 bis 442; M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du Mystère*, Paris 1963.

⁴⁷ So die unter diesem Gesamttitel bei Desclée 1962f. veröffentlichten Faszikel; *Mysterium salutis* (hrsg. v. J. Feiner und M. Löhrer) bei Benziger, Einsiedeln, 1965f. Papst Paul VI. hat davon gesprochen, in Jerusalem ein Institut für heilsgeschichtliche Theologie zu gründen. – In bezug auf die Katechese sei verwiesen auf F. X. Arnold, *Dienst am Glauben*, Freiburg i. Br. 1948.

⁴⁸ Vgl. unsere oben zit. Untersuchung (Anm. 41), Nr. 131-135; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas v. Aquin, München 1964.

⁴⁹ Vgl. «Dum visibiliter Deum cognoscimus», *Les voies du Dieu*

vivans, Paris 1962, 79-107 (Deutsche Übers. in *Wege des lebendigen Gottes*, Freiburg 1964, 65-98).

⁵⁰ Vgl. die so eindrücklichen Seiten in O. Cullmann, *Die Christologie des N. T.*, 118-163, worin er auf Untersuchungen von T. Preiß und J. Hering Bezug nimmt.

⁵¹ Art. Dogmatik, *Lex. f. Theol. u. Kirche* III, Freiburg i. Br. 21959, 450.

⁵² Aufsätze in *Nowv. Rev. Théol.* 61 (1934), 449-475 (Der mystische Christus – Zentrum der Theologie als Wissenschaft) und *Rech. Sc. relig.* 26 (1936), 129-157 (Das Objekt der Theologie und der «Christus totus»), zusammengefaßt in *La théologie du Corps mystique* I, Paris 1944, 56-115.

⁵³ Dies hat, wie wir gegenüber G. Martelet zugeben, der hl. Thomas nur ungenügend getan: Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der «Tertia Pars», *Gott in Welt, Festgabe K. Rabner* II, Freiburg i. Br. 1964, 3-42 (28-42).

⁵⁴ Vgl. L. Gillon, *L'imitation du Christ et la morale de S. Thomas*, *Angelicum* 36 (1959), 263-286.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz