

Gotthold Hasenhüttl

Konfessionelle Momente in der Gottesfrage

1. Die Gottesfrage – letzter Grund konfessioneller Spaltung?

Wir kennen alle die berühmte Argumentation: Konfessionelle Differenzen müssen von ihrer letzten Wurzel her gepackt werden. Wir unterscheiden uns in der Auffassung der Sakramente, ja, aber im Grunde hängt dies mit dem Kirchenverständnis zusammen. Dieses kann nicht geklärt werden, wenn nicht die tiefgreifenden Unterschiede in der Christologie klargelegt und beseitigt werden. Diese offenbaren aber eine wesentlich verschiedene Trinitätslehre, die schließlich im einseitigen oder falschen Gottesbegriff ihren letzten Grund und Abgrund hat, der keinen Weg vom einen zum anderen ermöglicht. Vielleicht ließe sich noch in der Sakramententheologie eine Brücke schlagen, dort, wo die Gottesfrage laut wird, ist kein Weg von hier nach drüben möglich. Diese tiefsinnigen Überlegungen aber sind meist zu tief-sinnig, so daß sie über die letzten Gründe die Vordergründe ganz vergessen. Es geht diesen Ökumenikern so wie einem Chemiker, der zwar genau weiß, welche chemische Veränderung im Kochtopf vor sich geht, wenn er sich ein Linsenmus kocht, der aber nicht rechtzeitig die Flamme abdreht und so alles verbrennen läßt und mit leerem Magen wieder abziehen muß. So meine ich, daß sich viele Kontroversen abbauen lassen, ohne die Gottesfrage zu berühren. Das heißt jedoch nicht, daß kein Zusammenhang zwischen den Fragen besteht, sondern nur, daß wir es mit einer Wechselwirkung zu tun haben, die nicht gleich einer Einbahnstraße verläuft, so daß man notwendig bei unserer Frage anfangen müßte. Eine Bereinigung in der Frage der Rechtfertigung zum Beispiel ist möglich, auch ohne Bewältigung der Gottesfrage; die Klärung hat natürlich auch Rückwirkungen auf das Gottesproblem und umgekehrt.

Phänomenologisch können wir einfach konfessionelle Momente in der Gottesfrage entdecken. Vornehmlich evangelische Theologen haben sich seit 1960 – dem Datum des Beginns intensivster Neubesinnung auf das Gottesproblem – mit der

Frage abgemüht. Wir können dabei eine starke Hinwendung zu einer Theologie als Anthropologie feststellen. Sei es in Amerika die Gott-ist-tot-Theologie, sei es in England J. A. T. Robinson, seien es in Deutschland H. Braun und D. Sölle und ihre Kreise. Nur zaghaft finden wir katholische Versuche, ihren Anliegen gerecht zu werden und neue eigene Wege in der Gottesfrage zu gehen.

Die Neubesinnung auf evangelischer Seite löste die dialektische Theologie ab, die im Gespräch mit katholischen Theologen (wie E. Przywara u. a.), aber auch in innerprotestantischer Diskussion (z. B. K. Barth – E. Brunner: Die Kontroverse über die «theologia naturalis»!) um die 30er Jahre, besonders eindrücklich die absolute Souveränität Gottes herausstellte, so daß er als «ganz anderer» fast in die reine Transzendenz abgedrängt wurde.

Es scheint, daß das evangelische Reden von Gott besonders stark diesen Gegensatz zwischen reiner Diesseitigkeit und reiner Jenseitigkeit Gottes ausgesetzt ist und von einem Extrem ins andere zu fallen droht, während sich das katholische Sprechen über Gott in Ruhe und Gleichmaß vollzieht. Woran liegt dies wohl?

Zuerst ist entschieden festzustellen, daß zur Zeit der Reformation weder auf der einen noch auf der anderen Seite ein Zweifel an der Existenz Gottes ausgesprochen oder gedacht wurde. Wie für die Zeit der Heiligen Schrift war die Existenz Gottes eine Selbstverständlichkeit, über die nicht zu diskutieren war. Das Wort «Gott» verstand jedermann. Auch die Dreieinigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes als Faktum waren im 16. Jahrhundert praktisch unumstritten anerkannt. Auch jeder heutige Theologe wird, solange er noch Redner Gottes (Theologe) sein will, von Gottes Existenz sprechen; aber er wird es im Bewußtsein tun, daß die Naivität ihm für alle Zeit verwehrt und die Selbstverständlichkeit des Gottesgedankens unwiederbringlich erledigt ist. Darum kann heute selbst die Grenzmöglichkeit des Todes Gottes gedacht werden, die ja bei keinem dieser Theologen eine einfache atheistische Gottesleugnung sein will. Die Frage nach Gott hat sich heute so verlagert, daß nicht mehr auf Grund der bekannten Existenz Gottes sein *Wie* erläutert wird, sondern am Horizont der Gottlosigkeit versucht man den Ort zu klären, *Wo* in Raum und Zeit die Wirklichkeit sichtbar werden kann, der man wagen darf, den Namen Gott zu geben. Diese neue Frage nach Gott hat sich nicht grundlos so den heutigen Menschen gezeigt, vielmehr ist sie

zumindest teilweise im Aufbruch der Reformation bzw. der Neuzeit zu finden.

Wie ist Gott dem Menschen?

2. Gotteserkenntnis im Sein oder im Glauben?

Gott ist dem erkennenden Menschen nicht ferne – so die thomatische Tradition bis hinauf zum I. Vatikanischen Konzil. Der Grund dieser Nähe liegt in der Seinsteilhabe (S. Th. I, 3, 4; I, 7, 1; I, 75, 5 ad 4). Die ontologische Differenz zwischen dem menschlichen Wesen und seinem Sein kündigt die Transzendenz an (vgl. Quodl. III, 9, 8, a 20). Das Sein ist im Seienden, im Menschen die Ankündigung Gottes und daher ein Weg zu ihm. Wir kennen die bekannten fünf Wege der Gotteserkenntnis, an deren Ende Thomas schließt: und das nennen *alle* Gott (S. Th. I, 2, 3). Alles, was ist, ist durch Gott begründet, hat ihn zum Schöpfer. Der Mensch hat von diesem allgemeinen Gott eine analoge Erkenntnis, die nicht die Frage nach ihm zum Schweigen bringt, aber doch eine gewisse Nähe vermittelt. Nicht so, als ob der Mensch «über» Gott reden könnte, denn ihm ist gerade kein Horizont eigen, der Gott überragen könnte, wohl aber ist ein Sprechen zu ihm hin möglich. Schon vor Thomas wußte man in der Kirche um eine analoge Gotteserkenntnis, die den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf nicht verwischen darf, sondern gerade seine ungeheure Differenz zur Sprache bringt. So hat das 4. Laterankonzil darauf hingewiesen, daß die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch viel geringer sei als der Unterschied (DS 806). Wenn auch hier von dem dreifaltigen Gott gesprochen wird und nicht die «natürliche Gotteserkenntnis» unmittelbar zur Debatte stand, so wird doch diese gewisse «Ähnlichkeit» grundsätzlich festgehalten. Ausdrücklich spricht erst das I. Vatikanum davon, daß der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, durch das, was geworden ist, mittels des natürlichen Lichtes der menschlichen Vernunft sicher erkannt werden kann (DS 3004, 3026). Es ist zu beachten, daß nur von der grundlegenden Möglichkeit gesprochen wird, Gott zu erkennen. Ob eine solche Erkenntnis faktisch geschieht, bleibt offen, es soll aber die grundlegende Fähigkeit des Menschen behauptet werden, die auch im Raum der Sünde nicht erloschen ist. Auch wird nicht von einer rein theoretischen Gotteserkenntnis gesprochen, in der der menschliche Wille ausgeschaltet wird.

Dem evangelischen Denken ist von Anfang an dieses Interesse unverständlich, wenn nicht gar

verdächtig, da die Gottferne des sündigen Menschen abgeschwächt zu werden scheint. Trotzdem ist es nicht ausgemacht, daß Luther selbst die Erkenntnis Gottes durch die Menschen kraft ihrer Natur bzw. Tradition geleugnet hat,¹ wie einige behaupten.² Die Erkenntnis des Seins Gottes scheint er für möglich zu halten, nicht aber seines Willens. Auch Calvin, mit seiner scholastisch-thomistischen Vorbildung, spricht von einer «duplex cognitio Domini».³ Der Mensch kann von Natur aus eine wirkliche Erkenntnis Gottes haben. Freilich ist diese wohl bei Calvin nur eine prinzipielle Möglichkeit, die faktisch nicht zu verwirklichen ist. Objektiv aber ist sie grundsätzlich möglich. Es ist m. E. fraglich, ob sich Calvin in dieser Frage tatsächlich vom I. Vatikanum unterscheidet, in dem ja auch nur von der objektiven Möglichkeit gesprochen wird. So schließt nach Calvin die Gotteserkenntnis in Christus eine wirkliche Erkenntnis Gottes in der Schöpfung ein. Freilich, wie weit die Gotteserkenntnis aus dem Sein bei Calvin nicht nur eine abstrakte Möglichkeit ist, während sie für das I. Vatikanum auch eine konkrete ist, ist wohl schwer zu entscheiden, da er hinzufügt: «si integer stetisset Adam» (Instit I, 2, 1). Die rechte Gotteserkenntnis wird für ihn immer aus dem Gehorsam geboren (Instit I, 6, 2). So kann man sagen, daß, wie bei Luther, Gottes Wille nur in der Annahme der Offenbarung erkannt werden kann. Auf Grund dieses schwierig zu klärenden Befundes ist es nicht verwunderlich, wenn sich auch hier E. Brunner⁴ für eine «theologia naturalis» auf Calvin beruft, K. Barth mit der gleichen Berufung ihm ein klares Nein entgegenschleudert.⁵ Gerade dieser Widerspruch der evangelischen gegen die katholische *Gotteserkenntnis* darf nicht aufgehoben werden, meint K. Barth, auch wenn er von den Reformatoren noch nicht so klar zum Ausdruck gebracht ist (vgl. ebd. 38). Er formuliert gegen Brunner: «In wirklicher Ablehnung der natürlichen Theologie starrt man die Schlange nicht erst an, um sich von ihr wieder anstarren, hypnotisieren und dann sicher beißen zu lassen, sondern indem man sie erblickt, hat man mit dem Stock schon zugeschlagen und totgeschlagen! . . .» Wirkliche Ablehnung der natürlichen Theologie kann sich nur in der Furcht Gottes und darum in einer letzten *Uninteressiertheit* an dieser Sache vollziehen» (ebd. 13). E. Brunner jedoch versucht in Anlehnung an Röm 1, 19f aufzuzeigen, daß der Mensch den Gottesgedanken auch außerhalb der geschichtlichen Offenbarung bildet und «der sündige Mensch . . . für seine Sünden verantwortlich

(ist), weil ihm in der Schöpfungsoffenbarung die Möglichkeit gegeben ist, Gott zu erkennen»⁶. Ohne jetzt allen Details in dieser Frage nachzugehen, sehen wir, daß zwar konfessionelle Momente in der Gotteserkenntnis gegeben sind, daß sie aber nicht verschiedene Gemeinden begründen müßten. F. Buri faßt diese Frage treffend zusammen: «Die Erkenntnis, daß die Welt Gottes Schöpfung und Gegenstand seiner Vorsehung ist, wird grundsätzlich auch der Vernunft zugeschrieben. Das Wie dieses Verhältnisses dagegen bleibt der übernatürlichen Offenbarung vorbehalten. Während die katholische Kirche die genannten Vernunftkenntnisse unter Berufung auf die Bibel anerkennt, war die Reformation, speziell Luther, in dieser Hinsicht zurückhaltend. Im neueren Protestantismus sind beide Ansichten vertreten: sowohl daß man Gott einzig aus seiner Offenbarung in Christus erkennen könne, wie auch, daß in der Gotteserkenntnis nur zu gelten habe, was sich vor der Vernunft ausweisen lasse.»⁷

In einem aber scheint die evangelische Theologie einig zu sein, daß auch mit seiner Gotteserkenntnis der Mensch in absoluter Gottferne lebt, solange er nicht im Glauben Gottes Wort annimmt. Das stärkere Gewicht der analogen Gotteserkenntnis auch für den Glauben ist im katholischen Raum unverkennbar, wenn auch nur der zur eigentlichen Gotteserkenntnis kommt, der in seiner Liebe lebt.

So muß man sagen, daß auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes den Menschen nicht vor sich selbst retten kann und ihm kein Heil zuspricht.⁸ Heute ist die Frage der Erkenntnis Gottes in dem oben beschriebenen Sinn fast völlig vergessen, obwohl eine Nachwirkung der verschiedenen Auffassung deutlich zu spüren ist.

3. Gott der Ordnung oder Gott der Geschichte?

Im Bewußtsein, daß in Christus allein der wahre Zugang zu Gott offen steht, hat katholisches Denken immer versucht, von Gott her in seine Wirklichkeit einzudringen. Wie wir sahen, hat die offizielle Lehre sich nie mit der denkerischen Durchdringung der Gotteswirklichkeit näher befaßt (auch im I. Vatikanum nur sehr allgemein, vgl. DS 3001. 3025), so daß alle Äußerungen knapp, unsystematisch und nur gelegentlich ausgesprochen werden. Auf Grund analoger Gotteserkenntnis haben die Theologen versucht aufzuzeigen, daß Gott sich in seiner Freiheit durch die Schöpfung in die Welt hineingebunden hat. Daher wird auch dem Geschöpflichen größter Wert beigemessen,

denn in ihm zeigt sich der Gott des Kosmos. Denn Gott ist ein Gott der Ordnung und nicht des Chaos. Daher ist die ganze Welt- und Heilsordnung in ihrem Ursprung von ihm, und zwar gerade als gesamter *ordo*. Es ist sicher der mittelalterliche und zum Teil auch der heutige katholische Gottesbegriff getroffen, wenn man den Ordnungsgedanken als grundlegend anspricht. Alles geht von Gott aus, wird durch ihn an seinen Platz gestellt, den der Mensch nicht verlassen darf, und alles kehrt wieder heim zu ihm, um in ihm die Erfüllung zu finden. Durch Gott wird das Ganze allein verständlich, faßbar und sinnvoll. So ist auch die Heilsgeschichte eigentlich weniger geschichtliches Sein als Heilsordnung, die an Gottes Sein Anteil hat. Gott handelt allmächtig, unmittelbar und frei, aber nicht willkürlich. Er ist aber auch nicht nur die Zielursache wie bei Aristoteles, so daß Gott unberührt in sich wie ein Magnet alles an sich zieht oder wie die kalte Geliebte den stürmisch Liebenden bewegt, sondern er hat sich in Liebe zum Gespräch gewandt und ihm seine ewige Ordnung aufgeprägt, damit er Heil finde. Für Thomas ist so die ganze geschaffene Weltordnung ein Willensvollzug Gottes, in dem er Teilhabe an seinem Sein schenkt und die Kreatur auf ihn hindordnet (I Sent. d 39 q 2 a 1; S. Th. I, 19,5). In dieser *ordinatio Dei* ist die Frage nach einem abweichenden Handeln Gottes reine Abstraktion. Auch der Wille Gottes läßt sich so aus der Schöpfung erkennen. Denn Gott ist der Treue, dessen Beständigkeit in seinem Sein verbürgt ist. Dieses Sein ist aber nicht tot, sondern lebendig und durch Erkennen und Wollen geprägt. Auch das einzige Sein, das in sich selbst Bestand hat (*ipse esse subsistens*), ist voll Lebendigkeit, Lebensfülle und nicht Grabesruhe. So kann der Mensch den anbeten und an ihn glauben, der nie vergeht, der ewig ist.

In diesem Sinne weiß auch Augustinus von Gott: Alles ist wandelbar, und so geht der Mensch über sich hinaus: er sucht ja das Unwandelbare – so gelangt er dazu, Gott zu erkennen (vgl. *Hom.* 241, 2–3). «Wie denn ‚ist‘, was nicht steht? – Und doch ‚ist‘ es, da es kommt und geht. Was einfach ‚ist‘, das suche ich, was wahrhaft ‚ist‘, suche ich, was echt ‚ist‘, suche ich» (*In Ps* 38,8). Oder wie Thomas sagt: «Gott ist alles Ist. So ist Seines Wesens Aushauch alles ‚ist‘ der Kreatur. . . , nicht nur im Beginn ihres Daseins, sondern solange sie ist: wie die Sonne Quell des Lichtes der Luft ist, solange die Luft leuchtet. . . Das ‚ist‘ ist, das Innerste einem jeglichen und das tiefste allem: Ist das wesens-

und formhafte von allem, was immer ist. So ist Gott notwendig in allen Dingen innerst...: Gott über allem in Jenseitigkeit seiner Wesenheit und doch in allem als Wirkgrund ihres ‚ist‘... , in ihnen sie enthaltend» (S. Th. I, 8, 1). Etwas von diesem Denken scheint noch immer in der Gottesfrage heute mitzuschwingen. Nicht umsonst spricht man davon, daß dem Katholiken viel stärker ein ruhen-der Pol gegeben ist, der freilich leicht zu einer falschen Sicherheit und Ruhe werden kann.

Luther hat den Niedergang dieses Ordnungsgedankens erfahren. Ihm gewährt nur der persönliche Glaube die Gewißheit der Anrede Gottes. Das Reden von Gott war persönlich vor ihm zu verantworten. Gegenüber dem Glauben bröckelte aller Weltordnungsgedanke ab. Gott und der Glaube gehören ausschließlich zueinander. So kann Luther die Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus beginnen: «Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einer Gott haben nicht anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glauben und Gott. Worauf du nun... dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott» (WA 30, 1; 132,32–133,8; 1529). Diese unmittelbare Nähe des Glaubenden zu Gott kann leicht dazu verleiten, Gottes Wirklichkeit ins glaubende Subjekt zu verlegen, so daß er Selbstprojektion des Menschen wird und die Theologie sich in Anthropologie auflöst (L. Feuerbach). Es ist natürlich genau so verkehrt, daraus eine Theozentrik zu machen, in der der Mensch gleichsam vor Gott ins Nichts verschwindet. Beide Tendenzen können aber in diesem unheimlich engagierten Denken Luthers Anhaltspunkte finden, die durchschnittlich im katholischen Raum nicht so leicht einen Nährstoff haben. Wohl aber ist hier ein wesentlicher Schritt getan, alles leichtfertige Reden von Gott zu unterbinden, hier kommt Gott als den Menschen schlechterdings Angehender zum Verstehen und zur Sprache. Gott ist hier die Wirklichkeit, auf die hin der Mensch angesprochen ist. Dieser Anspruch zielt darauf ab, die (Not)situation zu ändern, insofern der Mensch in einem anderen Verhältnis zu ihr nun steht. Damit geht es aber, wenn es um Gott geht, um ein *Geschehen*, nämlich wie sich Gott im Glaubenden durchsetzt. Gottes

Sein ist daher für den Menschen immer ein «Gott-haben», d. h. Gott ist immer Gott für mich. Dadurch wird die Gotteserkenntnis mit der menschlichen Selbsterkenntnis in einen Geschehenszusammenhang gebracht. Es wird ein Versuch unternommen, Gott und Welt zusammenzudenken und gleichsam näher aneinanderzurücken. Gott selbst ist in die Geschichte gebunden und mit dem Glaubenden tritt er in einen lebendigen Austausch. Gott ist nicht nur als Grund und Ziel (Egreß-Regreß) da, sondern für mich im geschichtlichen Werden. So kommt nach G. Ebeling im «In-der-Welt-Sein» des Menschen, das durch die Not an unerfüllter Mitmenschlichkeit gezeichnet ist, die Mitmenschlichkeit Gottes in die Welt, da ja der Mensch «das Ebenbild des mitmenschlichen Gottes» ist (ebd. 52).

Aus diesen Andeutungen können wir die heutige Strömung in der Gottesfrage ablesen, besonders den Versuch, Gott ins Werden der Geschichte hineinzunehmen und doch Gott Gott sein zu lassen. E. Przywara in seinen religionsphilosophischen Schriften (Einsiedeln 1962) versuchte um die 30er Jahre es so auszudrücken, ohne die Frage lösen zu können: Gott ist alles *in* allem und alles *über* allem, «sein Inne-Sein in aller Kreatur ist die Offenbarung seines unendlichen Über-Seins. Deus exterior et interior. Gott in uns und über uns» (280). Wir kennen die verschiedenen Formeln auf katholischer und evangelischer Seite: Gott wird am anderen (K. Rahner); Gottes Sein ist im Werden (E. Jüngel) usw. Die Ausdrücke bejahen, daß Gott ist, wie es der mittelalterliche Mensch schon tat, und wollen doch zugleich Gott in die Geschichte, in Raum und Zeit denkend einbringen.

Wir sehen die konfessionellen Momente in der Gottesfrage, die verschiedene Strömungen unseres abendländischen Denkens wiedergeben. Ein Entweder-Oder würde den Gottesbegriff verkürzen.

Gott in sich – Gott für mich; Gott als Ewiger – Gott als der, der in die Zeit einget; immer stehen wir Menschen vor diesen scheinbaren Widersprüchen. Wir werden aber nur dann der Einseitigkeit und Verkürzung verfallen, wenn wir eine Seite absolut setzen und die andere ausschließen. Katholiken und Protestanten, beide stehen vor der gleichen Wirklichkeit, der sie sich auf gleich schwierigem Wege nahen und der sie den gleichen Namen geben: Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus.

¹ So G. Ebeling, *Luthers Reden von Gott: Der Gottesgedanke im Abendland* (Stuttgart 1964) 36.

² W. Pannenberg, *Gott: RGG*, 1726.

³ *Instit. I*, 2, 1; *Conf. Gall.* 1559, Art. 2.

⁴ E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth* (Zürich 1934).

⁵ *Nein! Antwort an E. Brunner* (Zürich 1934).

⁶ E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (Zürich-Stuttgart 1960) 138.

⁷ *Unterricht im christlichen Glauben* (Bern 1957) 58–59.

⁸ Vgl. J. P. Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* [*L'Existencialisme est-il un humanisme?*] (Zürich 1947) 67.

geboren am 2. Dezember 1933 in Graz, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Graz, Gregoriana, Basel, Zürich, Marburg und Tübingen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und seit 1964 Assistent am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Neben zahlreichen Artikeln in Zeitschriften und Beiträgen in Sammelwerken (*Mysterium Salutis*, *Sacramentum Mundi*, *Theologie im Wandel*, *Praktisches Bibellexikon* u. a.) schrieb er: *Der unbekannte Gott?* (1965), *Geschichte und existenziales Denken* (1965), *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (1969), *Gefährdet die moderne Exegese den Glauben?* (1970) und bereitet ein Werk vor: *Gotteslehre*.

aus und beschränkten sich bei diesem Urteil auf die Lehre von der Person Christi. Luther konnte eine Häresie gegen die Person Christi als das kleinere Übel gegenüber einer Häresie gegen das Werk Christi bezeichnen. In derselben Weise hat Melanchthon in der Apologie der Augsbургischen Konfession im Artikel 4 «Von der Rechtfertigung» immer wieder den Vorwurf erhoben, die Gegner kennten Christus nicht und fügten ihm Schmach zu, weil sie sein Erlösungswerk nicht recht verstünden.³ Wollte man unser Thema auf der Basis der Kontroverse der Reformationszeit behandeln, dann müßte man den Konsensus in der Christologie im engeren Sinne und den Dissensus in der Soteriologie bzw. Christologie im weiteren Sinne erörtern. Das würde bei der Zusammengehörigkeit beider Lehrstücke manche interessanten Aspekte ergeben. Jedenfalls ist die soteriologische Orientierung der Christologie auch heute noch ein Kennzeichen der evangelischen Theologie.

2. *Verschiedene Einstellung zum christologischen Dogma heute*

Aber nun hat sich in der Christologie seit dem 16. Jahrhundert einiges ereignet, an dem wir nicht vorübergehen können. Dabei ist der Wandel in der evangelischen Theologie sehr viel größer als der in der katholischen Theologie. Kurz gesagt, die Christologie im engeren Sinn, die Lehre von der Person Christi, ist innerhalb des Protestantismus kontrovers geworden. Die Zwei-Naturen-Lehre, das Dogma von Chalcedon, hat mehr Kritiker als Befürworter gefunden und auch das «*homoousios*» des Nicänum ist nicht extra controversiam. Von Schleiermacher über Ritschl und Harnack geht die Linie der Kritiker zu Bultmann und Gogarten. Die Linie der Verteidiger der alten Dogmen, die im 19. Jahrhundert vor allem durch die konservative, konfessionelle Theologie gehalten wurde, hat in unserer Zeit vor allem in Karl

Hans Grass

Konfessionelle Momente in der Christusfrage

1. *Die reformatorische Christologie in der altkirchlichen Tradition*

In seinen Schmalkaldischen Artikeln von 1537, die ein Bestandteil der lutherischen Bekenntnisschriften sind, erklärt Luther am Schluß des ersten, sehr knapp gehaltenen Teils, der über die Trinität und den Sohn Gottes handelt: «Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen (glauben und) bekennen.» Die Worte «glauben und» hat Luther allerdings aus seinem ursprünglichen Entwurf wieder gestrichen, weil er den Katholiken den rechten Glauben nicht zutraute. Und schon im nächsten Teil ist der 1. Artikel, der vom Amt und Werk Christi und von unserer Erlösung handelt, als Hauptkontroverspunkt bezeichnet, gipfelt er doch in der Rechtfertigung allein aus Glauben an Christus ohne des Gesetzes Werke.¹ Melanchthon konnte im Augsburgischen Bekenntnis von 1530, dem Grundbekenntnis der Reformation, den Artikel vom Sohne Gottes (Art. III) so fassen, daß er im Einklang stand mit der katholischen Kirche. Der Sohn Gottes nahm die menschliche Natur in der Jungfrau Maria an, so daß zwei Naturen sind in einer Person untrennbar verbunden. An diese Aussage schloß er eine Paraphrase des christologischen Teils des Apostolikums an. Die Konfutatoren der Augsburgischen Konfession, welche das Bekenntnis widerlegen wollten, erklärten dann auch, daß sie im 3. Artikel nichts Anstößiges fänden.² Sie klammerten dabei allerdings die Frage nach dem Werke Christi