

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

<sup>2</sup> W. Pannenberg, *Gott: RGG*, 1726.

<sup>3</sup> *Instit. I*, 2, 1; *Conf. Gall.* 1559, Art. 2.

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

<sup>5</sup> *Nein! Antwort an E. Brunner* (Zürich 1934).

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

<sup>7</sup> *Unterricht im christlichen Glauben* (Bern 1957) 58–59.

<sup>8</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Sie klammerten dabei allerdings die Frage nach dem Werke Christi

Barth einen wirkungsvollen Vertreter gefunden. Aber nicht nur der Barthianer Heinrich Vogel, sondern auch der Lutheraner Werner Elert und der frühere Emil Brunner sind zu den Verteidigern zu rechnen. Wenn Barth auch seine Trinitätslehre und damit wesentliche christologische Aussagen aus einer Entfaltung des Offenbarungsbegriffs gewann, so ist für die meisten protestantischen Verteidiger der alten christologischen Dogmen doch kennzeichnend, daß sie den Ansatz bei Jesus oder beim neutestamentlichen Christuszeugnis nehmen und von da aus die Aussagen des Dogmas als notwendige theologische Konsequenzen zu gewinnen suchen. Das entspricht der evangelischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, welche für den konfessionellen Aspekt unseres Themas eine beträchtliche Rolle spielt.

Das Ökumenismus-Dekret des 2. Vatikanums hat im Kap. 20 deutlich auf die Basisformel des Ökumenischen Rats verwiesen, als es die Christen aus den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Abendlandes brüderlich nannte, «die Jesus Christus als Gott und Herrn und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen offen bekennen». Doch fügt es sofort hinzu, «daß nicht geringe Unterschiede gegenüber der Lehre der katholischen Kirche bestehen, insbesondere über Christus als das fleischgewordene Wort Gottes und über das Werk der Erlösung, sodann über das Geheimnis und den Dienst der Kirche und über die Aufgabe Mariens im Heilswerk.» Den getrennten Brüdern wird – wenigstens in der Endredaktion des Konzilstextes – dann auch nur zugestanden, daß sie «zu Christus als Quelle und Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft streben». Der Konzilstext läßt nicht näher erkennen, worin die christologischen Unterschiede bestehen, ob hier mehr an die alte soteriologische Differenz aus der Reformationszeit gedacht ist oder an Differenzen, die durch die moderne protestantische Dogmenkritik entstanden sind. Daß die Leugner der Gottheit Christi nur in einem sehr analogen Sinn noch Christen genannt werden können, wurde bei der Diskussion dieses Abschnitts des Dekrets betont.<sup>4</sup> Ob von der bereits nach der 1. Konzilssession fallengelassenen Absicht, Lehrirrtümer auch christologischer Art zurückzuweisen, auch evangelische Auffassungen betroffen worden wären, oder ob es sich dabei um die Entscheidung innerkatholischer Kontroversen gehandelt hätte, entzieht sich meiner Kenntnis. Der christologische Passus des 20. Kapitels des Ökumenismus-Dekrets ist jedenfalls insofern charak-

teristisch, als er Christus und sein Werk, die Kirche und Maria in einem Atemzug nennt. A. Grillmeier hat in seinem Aufsatz: Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie<sup>5</sup> gleich zu Anfang erklärt, daß Christus-Maria-Kirche in der katholischen Theologie eine «untrennbare Einheit» bilden, «gleich konzentrischen Kreisen, die zur einen Ordnung der Inkarnation gehören». Später<sup>6</sup> werden Christus-Kirche-Sakrament als ein untrennbares Ganzes bezeichnet; die Menschwerdung Christi sei nicht eine Phase der Geschichte, sondern von ewiger Bedeutung. Man hat die drei genannten Größen auch durch den Begriff des Ursakraments miteinander verklammert. Das aber ist evangelischer Theologie fremd. Wenn Christus einem Gnadenmittel zugeordnet wird, so ist es das Wort; die Sakramente werden vom Wort her verstanden, die Kirche als Dienerin Christi und Dienerin am Wort. Die Tendenz, die Kirche als Christus prolongatus aufzufassen, stößt in der evangelischen Theologie fast durchweg auf Ablehnung.

### *3. Versuche einer Überschreitung des altkirchlichen Dogmas*

Nun ist freilich auch in der katholischen Christologie einiges in Bewegung geraten. Das zeigten gerade auch die Veröffentlichungen anlässlich des Chalcedon-Jubiläums.<sup>7</sup> Während die einen, sei es mehr dogmengeschichtlich, sei es mehr dogmatisch, das Chalcedonense als das christologische Grunddogma der Kirche herausstellten, wollen andere über dasselbe hinausführen. Für die letzteren ist vor allem der Aufsatz von Karl Rahner: Chalcedon – Ende oder Anfang?<sup>8</sup> repräsentativ. Rahner weist ziemlich deutlich auf die Dürrtigkeit des Dogmas gegenüber der biblischen Christologie hin: Man möchte biblischer werden.<sup>9</sup> Und man hat nicht nur in der katholischen Exegese, sondern auch in der Dogmatik wesentliche Schritte in dieser Richtung getan. Das zeigt sich vor allem in der Aufnahme heilsgeschichtlicher Gedanken,<sup>10</sup> in einer stärkeren Betonung der Menschheit Christi und des Lebens Jesu als eines im freien Gehorsam vor Gott geführten Lebens. In diesem Zusammenhang hat man auch gefordert, der Ständelehre, d. h. dem Weg der Entäußerung und Erhöhung Christi, mehr Gewicht zu geben gegenüber der Zwei-Naturen-Lehre.<sup>11</sup> Diese heilsgeschichtlichen Gedanken haben wesentliche Aussagen der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums geprägt. Der Holländische Katechismus stellt die Christologie einfach als Weg des Menschensohnes von seinem

Ursprung bis zu seiner Erhöhung dar in Anlehnung an die Berichte der Evangelien.

Dennoch ist es für den protestantischen Beobachter interessant zu sehen, daß die wichtigsten Probleme der katholischen Christologie weiterhin durch die Zwei-Naturen-Lehre bedingt sind. Das gilt vor allem von der vielerörterten Frage der Christopsychologie.<sup>12</sup> Die durch Déodat de Basly und P. Galtier ausgelöste Frage nach der Autonomie des menschlichen Seelenlebens Jesu, die auch zu einer lehramtlichen Stellungnahme geführt hat, ist ja nicht identisch mit der Diskussion, welche in der protestantischen Jesus-Forschung über das Selbstbewußtsein oder Messiasbewußtsein Jesu stattgefunden hat. Diese Diskussion ist heute im Abklingen, weil man gelernt hat, einen impliziten oder expliziten Messiasanspruch vom Messiasbewußtsein zu unterscheiden. Sie war bedingt durch die historisch-kritische Frage, welchen Anspruch der historische Jesus selbst erhoben hat, da ja die christologische Ausprägung der Jesus-Überlieferung der Evangelien offenkundig weitgehend ein Werk der nachösterlichen Gemeinde ist. Die katholische Christopsychologie dagegen ist von der Frage beherrscht, wie sich die vollkommene, allwissende göttliche Natur Christi zu der begrenzten menschlichen Natur verhält. Man versucht gegenüber der offiziellen Logoshegemonie soweit wie möglich der Eigenständigkeit des Menschen Jesus gerecht zu werden. Rahner will bei Jesus eine gottunmittelbare Grundbefindlichkeit annehmen, ein Sohnesbewußtsein, das vereinbar ist mit einer echt menschlichen geistigen Geschichte und Entwicklung des Menschen Jesu, das nicht Allwissenheit und uneingeschränkte beseligende Gottesschau einschließt.<sup>13</sup> Doch ist auch diese Konzeption mehr spekulativ konstruiert als aus der Jesusüberlieferung oder der neutestamentlichen Christusverkündigung erhoben.

Das gilt in noch verstärktem Maße von der evolutiv-kosmischen Christologie, welche angeregt durch Teilhard de Chardin, von verschiedenen katholischen Theologen entfaltet wird, so von K. Rahner<sup>14</sup> und H. Riedlinger<sup>15</sup>. Rahner versucht nicht nur die ganze Bewegung der Geschichte, sondern auch das Werden des Kosmos als einen auf die Fleischwerdung Gottes angelegten Prozeß, eine auf Christus hinstrebende Entelechie, zu begreifen, wobei die Welt- und Geistesgeschichte als die Geschichte einer Selbsttranszendenz in das Leben Gottes hinein vorgestellt werden und diese Selbsttranszendenz in ihrer letzten und höchsten Phase identisch sein soll mit einer absoluten Selbst-

mitteilung Gottes.<sup>16</sup> Die Idee des Heilbringers, welche den Begriff der hypostatischen Einheit von Gott und Mensch impliziert, für die das schöpfungsmäßige Verhältnis Gott-Mensch die analogia entis bildet, wird spekulativ konstruiert und schließlich als in Jesus Christus konkretisiert gedacht. Rahner betont zwar, daß die Idee einer möglichen Inkarnation, von dem formalen Schema einer Weltentwicklung her entworfen, in dieser Deutlichkeit nur möglich ist, weil wir schon um die faktische Menschwerdung wissen.<sup>17</sup> Er sieht auch, daß im Rahmen dieser evolutiv-kosmischen Christologie für die Fragen von Sünde, Schuld und Erlösung schwere Probleme entstehen,<sup>18</sup> ebenso für die Eschatologie.<sup>19</sup> Aber er glaubt doch, diese christologische Konzeption sinnvoll durchführen zu können, welche an die spekulative Christologie des 19. Jahrhunderts erinnert, die unter dem Einfluß Hegels und Schellings stand, die von Kierkegaard scharf kritisiert und von den Linkshegelianern Strauß und Feuerbach umgedreht wurde. Die heutige protestantische Christologie steht solchen Versuchen sehr spröde gegenüber. Riedlinger meint zwar, auch evangelische Theologen versuchten neuerdings, die kosmische Christologie des Epheser- und Kolosserbriefs zur Auflockerung der jahrhundertealten anthropozentrischen Fixierung der protestantischen Christologie zu benutzen. In Neu-Delhi hätten nicht umsonst Vertreter der jungen afro-asiatischen Kirchen gegen die Vernachlässigung der kosmischen Dimension Jesu Christi protestiert.<sup>20</sup> Aber er muß dann selbst feststellen, daß ein Exeget wie Conzelmann die gnostisch beeinflussten kosmischen Vorstellungen anthropologisch interpretiert. Die Gründe solcher Interpretation liegen nicht nur in dem Bewußtsein, daß die kosmische Mythologie der Gnosis dem heutigen Menschen schwer zuzumuten ist, sie sind auch nicht nur durch die abendländisch-reformatorische Konzentration auf Sünde und Gnade bedingt, sondern hängen mit dem Weltverständnis zusammen, das nach heutiger evangelischer Auffassung von der wissenschaftlichen Forschung bestimmt ist. Eine Theologie, die heute mit dem Problem ringt, wie Gott und diese «gottlose» Welt zusammengedacht werden können, hat wenig Neigung, Spekulationen über einen kosmischen Christus als Verkörperung eines der Weltentwicklung eingestifteten Inkarnationsprinzips anzustellen. Auch Paul Tillichs in eine umfassende Ontologie eingebettete Christologie bleibt doch näher beim geschichtlichen biblischen Christus und paralyisiert zudem durch ihren Symbolbegriff die dogmatische

Verbindlichkeit ihrer spekulativen Aussagen. An der Abneigung gegen eine evolutiv-kosmische Christologie ändert auch die Tatsache nichts, daß die heutige evangelische Theologie dem Reich Gottes und dem Reich Christi verstärkte Aufmerksamkeit zugewandt und damit die heilsindividualistische Enge aufgebrochen hat. Auf den großen ökumenischen Konferenzen<sup>21</sup> ging es um die Verbindung der Herrschaft Christi mit unserer geschichtlichen und sozialen Welt, nicht um kosmologische Spekulationen. Auch hier war man also anthropologisch orientiert, allerdings nicht am Heil des einzelnen, sondern am Wohl und an der Zukunft der menschlichen Gesellschaft. Übrigens fehlt es auch in der katholischen Theologie nicht an Stimmen, welche die Umakzentuierung der Christologie von der all-kosmischen Seinsfrage zur all-menschlichen Wirfrage fordern und die von der Mitmenschlichkeit als Grunderfahrung und als Gesamthorizont her Jesus primär als Mitmenschen und Menschen für andere verstehen wollen und in der Ausarbeitung einer Kreuzestheologie ein dringendes Desiderat sehen, dem die katholische Theologie bisher wenig entsprochen habe.<sup>22</sup> Allerdings wird letztlich auch hier bei aller Kritik an der vom griechischen Seinsverständnis geprägten klassischen Christologie nur eine Vervollständigung der traditionellen Seinschristologie zu einer Wir-Christologie gefordert.<sup>23</sup> Damit mündet auch dieser Versuch in dem für alle katholischen Erneuerungsversuche kennzeichnenden «Sowohl als auch»! Dieses «Sowohl als auch» ist begründet in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, anders ausgedrückt: in der unaufhebbaren Verbindlichkeit des von der Kirche beschlossenen christologischen Dogmas. Man kann vielleicht sagen, die katholische Christologie ist stärker an der Inkarnation als am Kreuz orientiert, aber es gibt auch protestantische Entwürfe, welche die Akzente ähnlich setzen, wenn sie auch die Ausweitung des Inkarnationsgedankens auf die Kirche und ihre sakramentalen Gnadenmittel vermeiden. Man kann sagen, daß in dem Verhältnis von Aktualismus bzw. Funktionalismus und Ontologie, von existentiellen und essentiellen Aussagen die katholische Theologie beharrlich die Notwendigkeit ontologisch-essentieller Aussagen vertritt. Bultmanns Frage: Hilft mir Christus, weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft? wird katholischerseits im ersteren Sinn beantwortet.<sup>24</sup> Aber auch in der evangelischen Christologie gibt es viele Stimmen, welche einen ausschließlichen Aktualismus oder Funktionalis-

mus ablehnen. Man kann auf die Christozentrik der evangelischen Theologie hinweisen, die bei K. Barth zum Christomonismus gesteigert ist.<sup>25</sup> Aber auch in der katholischen Theologie findet sich eine gesteigerte Christozentrik, und der Barthsche Christomonismus, der für die katholische Theologie unannehmbar ist, wird auch von vielen evangelischen Theologen mit guten Gründen abgelehnt.

Wichtiger als diese verschiedenen Akzentuierungen ist m. E. die Stellung zum christologischen Dogma. Die evangelische Theologie hat vom Dogma weg zur Schrift zurückgefragt. Sie sucht angesichts der Mannigfaltigkeit des neutestamentlichen Christuszeugnisses den Einheitspunkt nicht im Dogma, sondern fragt nach dem zurück, den dieses Zeugnis umkreist. Die Christologie wird auf ihre Anfänge zurückgeführt, sei es auf Jesus, sei es auf das Christusgeschehen oder auf das frühe Kerygma; und von daher wird zu entfalten versucht, wie man heute in angemessener Weise von Christus Zeugnis geben kann. Das gibt der Christologie wenigstens zum Teil einen radikal kritischen Charakter, zuweilen bis an die Grenze ihrer Auflösung, etwa bei Herbert Braun. Es führt jedenfalls zu sehr verschiedenen christologischen Entwürfen.

Die katholische Theologie fragt ebenfalls nach der Schrift zurück, aber angesichts der Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses, für das sie eine Widersprüchlichkeit nicht zulassen kann, findet sie den Einheitspunkt dann doch in dem von der Kirche fixierten Dogma, das letztlich im Einklang mit der Schrift gesehen wird. Von daher sind auch den kritischen Erkenntnissen, seien diese nun historischer, exegetischer oder dogmatischer Art, Grenzen gesetzt. So steht einer sehr differenzierten, miteinander im Streit liegenden evangelischen Christologie eine zwar ebenfalls differenzierte, aber in ihrer Grundhaltung doch einheitliche katholische Christologie gegenüber, die freilich einen guten Teil der sie auflockernden Anregungen der evangelischen Theologie verdankt.

#### 4. Unterschiede in der Christusfrömmigkeit

Der diesem Aufsatz zugemessene knappe Raum erlaubt es leider nicht, auf die Unterschiede in der Christusfrömmigkeit näher einzugehen. Friedrich Heiler hat einst gemeint, der Christus der katholischen Apologetik und Dogmatik sei ein anderer als der Christus der wirklichen Frömmigkeit.<sup>26</sup> Die protestantische Christusfrömmigkeit ist in ihrem Grundzug Wortfrömmigkeit. «Christus

kommt zu uns im Evangelium» kann Luther immer wieder sagen<sup>27</sup>; dabei steht für ihn das Evangelium in dialektischer Spannung zum Gesetz, was von der modernen protestantischen Worttheologie nicht immer beachtet wird. Neben dem Wort ist es das Bild des Jesus der Evangelien, das die evangelische Frömmigkeit prägt, die Botschaft vom Kreuz fügt sich zusammen mit diesem Bild des irdischen Herrn. Für die katholische Frömmigkeit steht der im liturgischen Kult der Kirche gegenwärtige Christus im Mittelpunkt, der eucharistische Christus, der sich selbst darbringt im Meßopfer, der latreutisch verehrt wird in der aufbewahrten und exponierten Hostie, in einer Fröm-

tigkeit, die massiv und sublim sein kann. Die Jesus-Verehrung nimmt vielfach den Charakter nach Nachfolge Christi an, die Passionsfrömmigkeit wird durch die Kreuzwegandacht und andere Zeremonien, nicht zuletzt auch durch Darstellungen des Kruzifixus gepflegt. Der Herz-Jesu-Kult ermöglicht Andachtsübungen verschiedenster Höhenlage. Der Protestant kann die marianische Komponente der katholischen Frömmigkeit neben und in Verbindung mit der christologischen und eucharistischen nicht übergehen. Wo das Herz dieser Frömmigkeit schlägt, die sich so mannigfache Ausdrucksformen geschaffen hat, ist heute schwerer denn je zu beantworten.

<sup>1</sup> Bekenntnisschriften der evangl.-luther. Kirche (1930) S. 415.

<sup>2</sup> Corpus Reformatorum Band XXVII, Sp. 90f.

<sup>3</sup> Bekenntnisschriften S. 170 Zeile 1ff., 30ff., S. 176 Zeile 29ff., S. 181 Zeile 13ff., S. 189 Zeile 36ff., S. 190 Zeile 17ff.

<sup>4</sup> Vgl. Lorenz Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret «über den Ökumenismus» (Paderborn 1965) 136.

<sup>5</sup> In: Fragen der Theologie heute, hrsg. von Feiner, Trütsch, Böckle (1957) 265ff.

<sup>6</sup> AaO. 271.

<sup>7</sup> Vgl. das dreibändige Sammelwerk: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht (1951-1954).

<sup>8</sup> AaO. Band III, S. 3-49.

<sup>9</sup> Vgl. A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, S. 266: «Eine zu einseitige Festlegung der Christuslehre auf die bekannten Formeln der alten Konzilien habe die Theologen daran gehindert, den Reichtum des Christusbildes der Heiligen Schrift voll auszuschöpfen oder überhaupt dessen Grundlinien zu beachten.»

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten: Concilium 2 (1966) 3ff.

<sup>11</sup> Vgl. P. Schoonenberg, Kenosis: Concilium 2 (1966) 24f.

<sup>12</sup> Vgl. Grillmeier aaO. 277ff., welcher die Frage nach dem Bewußtsein Christi als das neueste und wichtigste Problem der Christologie von heute bezeichnet, S. 296f. - Joseph Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Das Konzil von Chalkedon Bd. III. S. 81-237. K. Rahner: Schriften zur Theologie V, 222-245.

<sup>13</sup> AaO. 238ff.

<sup>14</sup> K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung: Schriften zur Theologie V, 183-221.

<sup>15</sup> H. Riedlinger, Die kosmische Königsherrschaft Christi: Concilium 2 (1966) 53-62.

<sup>16</sup> AaO. 207.

<sup>17</sup> AaO. 216.

<sup>18</sup> AaO. 213ff.

<sup>19</sup> AaO. 218ff.

<sup>20</sup> AaO. 54.

<sup>21</sup> G. Rousseau weist in seinem Aufsatz: Die Idee des Königtums Christi: Concilium 2 (1966) 63-69, auf sie hin.

<sup>22</sup> H. Mühlen: Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage?: Catholica 23 (1969) 205-239 mit dem polemischen Untertitel: «Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie.»

<sup>23</sup> AaO. 238.

<sup>24</sup> Vgl. R. Schnackenburg: Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns: Das Konzil von Chalkedon III, 684; vgl. auch Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte 7ff.

<sup>25</sup> In gewisser Hinsicht vertritt auch Dorothee Sölle mit ihrer Christologie der Stellvertretung nach dem Tode Gottes einen extremen Christozentrismus, der freilich dann vom Mitmenschen Jesus zur Mitmenschlichkeit umschlägt.

<sup>26</sup> F. Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung (1923) 354.

<sup>27</sup> Zum Beispiel: Weimarer Ausgabe 10 III 349 Zeile 17; 210, Zeile 11; 92 Zeile 11.

HANS GRASS

geboren am 23. Januar 1909 in Brandenburg Havel, Mitglied der evangelischen Kirche. Er studierte in Göttingen, Marburg, Tübingen, Berlin und Erlangen, doktorierte 1939 in Theologie, habilitierte sich 1949 und ist seit 1955 Professor für systematische Theologie an der Universität Marburg. Er veröffentlichte unter anderem: Ostergeschehen und Osterberichte (\*1964), Theologie und Kritik (1969).