

Geoffrey Wainwright

## «Sohn Gottes» in liturgischen Doxologien

### I. Systematische Fragen

Die rechtgläubigen Christen sowie die Arianer und weitere christologische Reduktionisten sind übereinstimmend des Glaubens, daß Christus im Heilswerk und Kult der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist: Er vermittelt den Menschen die Gnadenerweise Gottes und übermittelt Gott die Danksagung der Menschen. Die entscheidende Frage ist die, ob und in welchem (vielfachen) Sinn Christus ebenfalls – und vielleicht zuvor – rechtmäßiger Empfänger von Doxologie ist. Erschöpft sich seine Person in seinem unangezweiften Menschsein, so daß man, wenn man ihm göttliche Ehren erweist, förmlich in Anbetung eines Geschöpfes, in Idololatrie fällt? Oder war und ist seine Mittlerschaft von solchem Charakter, daß sie Gott veranlaßt hat und die Christen veranlaßt, Christus einen göttlichen Status zuzuerkennen, der von uns seine Anbetung erheischt und in ihr zum Ausdruck kommt? Oder ist die Mittlerschaft Christi zwischen Gott und den Menschen so geartet, daß sie sich ontologisch bloß aus seinem Gottsein ergeben konnte und daß er somit kraft ewigen Rechts Anbetung empfängt?

Was die Bezeichnung «der Sohn Gottes» in der liturgischen Doxologie betrifft, so stellt sich die Frage: Ist der Titel bloß «funktional» gemeint, so daß «dem Sohn» kein Lobpreis im eigentlichen Sinn gebühren, sondern dem Menschen Christus aus seiner Mittlerrolle beim Heil und Gebet irgendwie zuwachsen würde? Oder handelt es sich um einen Titel, der einer Adoption, einer Erhebung Christi zu göttlicher Würde entspräche? Oder ist «der Sohn» die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit, die für uns Menschen und zu unserem Heile Mensch geworden ist und jetzt die Anbetung der Gläubigen empfängt?

Lauschen wir auf das liturgische Zeugnis der Kirche und merken wir uns das theologische Verständnis, das mit den Kultformularen Hand in Hand ging. Auf diesem Wege können wir die Gegebenheiten zusammenbringen, die uns das

Prinzip «Lex orandi, lex credendi» bietet, und somit zu einer Antwort auf die systematischen Fragen in bezug auf den Titel «Sohn Gottes» gelangen.

### II. Die apostolische Kirche

Nach dem Römerbrief ist Gott als «Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus» zu preisen (15,6). In Röm 1,8 dankt Paulus Gott «durch Jesus Christus» (*diá* + Genetiv). Die gleiche Konstruktion wird in der Doxologie von Röm 16,27 verwendet, die vielleicht nicht ursprünglich ist, und im Amen-Sagen von 2 Kor 1,19f, wo Christus «Sohn Gottes» genannt wird (vgl. Röm 1,9). Die Exegeten streiten sich darüber, ob Röm 9,5 so zu interpunktieren ist, daß Paulus den göttlichen Namen Christi preist, obwohl der *consensus patrum* den Vers in diesem Sinn auffaßte<sup>1</sup>. Die Exegeten diskutieren auch darüber, wie weit der Satz, wonach Christus «eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten» (Röm 1,3f) vom Apostel selbst sowie im liturgischen Text, aus dem er zitiert, in einem adoptianistischen Sinne verstanden worden ist. Die Aussage «Gott sandte seinen Sohn» in Röm 8,3 spricht mehr für eine Präexistenz Christi. Gewiß ist sein «eigener Sohn», den «Gott... nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben hat», jetzt unser Anwalt im Himmel (Röm 8,31–34). Durch den «Geist, der zu Söhnen macht, rufen wir: Abba, Vater!» (Röm 8,14–17; Gal 4,4–7). Wir sind jetzt *filii in Filio* (vgl. Gal 3,26), und in diesem Sinn ist der Sohn Gottes zum «Erstgeborenen von vielen Brüdern geworden» (Röm 8,29).

In 1 Tim 2,1–8 wird im Lauf einer Aufforderung zum Gebet «der Mensch Christus Jesus» der «einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen» genannt, weil er «sich als Lösegeld hingegeben hat für alle». Der Verweis auf das Menschsein Christi ohne Erwähnung seiner Gottheit hielt Papst Pius XII. nicht davon ab, zu Beginn seines Rundschreibens «Mediator Dei» über die christliche Liturgie diesen Text zu übernehmen. Im christologischen Hymnus von 1 Tim 3,16 wird die Präexistenz Christi zumindest angedeutet; man sollte wenigstens «der» (Masculinum) und nicht «das» (Neutrum) lesen, und in einigen Handschriften steht denn auch: «Gott wurde geoffenbart im Fleisch...». In 2 Tim 4,18 handelt es sich beim «Herrn», dem Ehre erwiesen wird, möglicherweise um Chri-

stus. In Tit 3,4–7 hat Gott «durch Jesus Christus, unseren Retter» den Heiligen Geist über uns ausgegossen.

Dem Epheserbrief zufolge hat Gott «in Christus» «uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet» (1,3–14). «Durch Christus» haben wir «in dem einen Geist Zugang zum Vater» (2,18). Gott soll «verherrlicht werden in der Kirche und in Christo Jesu» (3,21). Der Kolosserbrief dankt in einer eucharistischen Stelle dem Vater dafür, «daß er uns in das Reich seines geliebten Sohnes aufgenommen hat, an dem wir die Erlösung haben» (1,12–14). Und gemäß dem darauf folgenden Christushymnus ist alles durch Christus und auf Christus hin geschaffen, «denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles mit sich zu versöhnen» (1,15–20).

Im ersten Petrusbrief wird Gott gepriesen für das, was er durch Christus für uns getan hat (1,3ff). Wir sollen «Gott durch Jesus Christus geistige Opfer darbringen» (2,5). Beim Gebrauch von Charismen «wird Gott verherrlicht durch Jesus Christus» (4,11). Gemäß dem zweiten Petrusbrief gebührt «unserem Herrn und Retter Jesus Christus» die Herrlichkeit (3,18).

Im Hebräerbrief erscheint Christus vor allem als der Hohepriester, der das Opfer des Gehorsams dargebracht hat und dann als unser Vorgänger und Anwalt in den Himmel eingetreten ist. Wir können jetzt «durch» Christus «vor Gott hintreten» (7,25; 10,19–22; 13,15). Jesus, unser erhabener Hohepriester, ist «der Sohn Gottes» (4,14). Er ist der Sohn, durch den Gott in dieser Endzeit zu uns gesprochen hat (1,2) und «durch den er auch die Welt erschaffen hat» (ebd.). Er ist der «Abglanz der Herrlichkeit» Gottes (1,3). In einem Zitat aus Psalm 45 wird er selbst als «Gott» bezeichnet (1,8)<sup>2</sup>. In 13,20f ist es ungewiß, ob der Lobpreis auf den Vater oder auf Christus bezogen wird.

Im vierten Evangelium lehrt Jesus die Jünger, in seinem Namen zu beten (15,16; 16,23f; vgl. 14,13f; 16,26f). Nach seiner Auferstehung ruft Thomas ihm zu: «Mein Herr und mein Gott!» (20,28). Im hymnischen Prolog wird er *theós* genannt (1,1); alles ist durch ihn erschaffen (1,3). Der einzige Sohn, (in einzelnen Handschriften steht «Gott»), der «am Herzen des Vaters ruht», hat Kunde von Gott gebracht (1,18). Er hat Gott auf Erden verherrlicht und bittet am Schluß: «Verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt

war» (17,4f). In der Offenbarung des Johannes wird ihm von der Kirche als einer königlichen Priesterschaft und von jeder Kreatur Verherrlichung zuteil (1,5f. und 5,11–14).

Wir können somit schließen, daß die Kirche des Neuen Testaments Christus nicht nur als den Mittler in Heil und Kult zwischen Gott und den Menschen gekannt hat, sondern auch selbst mannigfach als Gegenstand kultischer Verehrung. Dieser letztere Status wurde ihm zuerkannt, sobald der Titel *Kyrios* in dem Sinn gebraucht wurde, der in Phil 2,5–11 in ihn hineingelegt wird, und schon im Aramäischen konnte der Titel «*Mar*» (wie in Maranatha von 1 Kor 16,22) Gott selbst bedeuten<sup>3</sup>. Wir sind auch auf genügend Stellen gestoßen, die im Sinn einer Präexistenz Christi sprechen, um sicher zu sein, daß die apostolische Kirche sich nicht länger mit einer Sprechweise zufriedengeben konnte (falls sie sich überhaupt je damit zufrieden gab), wonach Christus nur ein von Gott adoptierter Mensch gewesen wäre.

### III. Vor Arius

Eine Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß patristische und liturgische Doxologien von Abschreibern verändert werden konnten; wir werden am besten tun, wenn wir einige repräsentative Muster verwenden<sup>4</sup>.

In der Didache (9 und 10) wird dem Vater dankesagt für die Wohltaten, die er uns «durch dein Kind (*país*) Jesus» erwiesen hat, und zumindest in 9,4 wird Gott Verherrlichung erwiesen «durch Jesus Christus». Bei seinem Martyrium betete Bischof Polykarp folgende *eucharistia*: «Herr, allmächtiger Gott, Vater deines geliebten und gebenedeiten Kindes Jesus Christus, durch den wir dich lieben gelernt haben..., dich lobe ich für alles, ich preise dich und verherrliche dich durch deinen ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, dein geliebtes Kind, durch den dir (mit ihm und dem Heiligen Geiste) Ehre sei jetzt und in alle Ewigkeit» (Martyrium Polycarpi, 14). Und in der sogenannten Apostolischen Tradition Hippolyts heißt es zu Beginn der eucharistischen Anaphora: «Wir sagen dir Dank, o Gott, für deinen vielgeliebten Sohn (*puer*) Jesus Christus, den du uns in den letzten Zeiten gesandt hast als Heiland, Erlöser und Boten deines Willens. Er ist dein untrennbares Wort, durch das du alles geschaffen hast, an dem

du dein Wohlgefallen hast. Du hast ihn vom Himmel entsandt in den Schoß einer Jungfrau. In ihrem Mutterschoß hat er Fleisch angenommen. Er hat sich als dein Sohn geoffenbart...» Und der Schluß lautet: «So wollen wir dich loben und verherrlichen durch deinen Sohn (*puer*) Jesus Christus. Durch ihn seien dir Ruhm und Ehre dargebracht, (dem Vater und dem Sohn mit dem Heiligen Geist, in der heiligen Kirche) jetzt und in Ewigkeit.»

In beiden Fällen streiten sich die Fachgelehrten über die Authentizität der eingeklammerten trinitarischen Formel, doch sagen einige, daß die Ausdrücke im zweiten Fall mit der Theologie Hippolyts und seinem sonstigen Sprachgebrauch übereinstimmen. Die trinitarische Formulierung klingt mit dem Typus überein, den (zur freudigen Überraschung des hl. Basilius ein Jahrhundert später) Dionysius von Alexandrien um 262 verwendet hat: «Da wir von den Presbytern, die uns vorausgingen, eine Formel und Regel erhalten haben, schließen wir diesen unseren Brief mit den Worten, mit denen wir wie sie unsere Danksagung machen: Gott dem Vater und dem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, seien mit dem Heiligen Geist Herrlichkeit und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit.»

Daß Christus Kult nicht nur übermittelt, sondern auch empfängt, wird von Origenes theoretisch mißbilligt. Wie er in seinem Traktat über das Gebet und in der Schrift «*Contra Celsum*» sagt, wird in strikter Redeweise (*kyriolexia*) Gebet – «durch» Christus – einzig dem Vater dargebracht. Falls Gebet in uneigentlichem Sinn (*katachrestikōs*) Christus dargebracht wird, dann dazu, daß der Sohn und Hohepriester es dem Vater übermittelt. Dies entspricht der streng subordinationistischen Sicht des Origenes, wonach Christus wohl *theós*, nicht aber *ho theós* ist. Doch Origenes schloß seine eigenen Predigten mit Doxologien, die sich an Christus richteten. Der Prediger kam hier dem Frömmigkeitsleben der Kirche näher<sup>5</sup>. Dem Beispiel des Stephanus (Apg 7,59) folgend, beteten die Märtyrer zu Christus<sup>6</sup>. Mit der Zeit werden Hymnen an Christus gerichtet, so z. B. der Hymnus, womit Klemens seinen «*Paidagogós*» schließt, und auch der berühmte Hymnus «*Phōs hilarón*»:

«*Heiteres Licht vom herrlichen Glanze  
deines unsterblichen, heiligen, sel'gen  
himmlischen Vaters: Jesus Christus.  
Dich verherrlichen alle Geschöpfe.*»

*Siehe, wir kommen beim Sinken der Sonne,  
grüßen das freundliche Licht des Abends,  
singen in Hymnen Gott dem Vater,  
singen dem Sohn und dem Heiligen Geist.*

*Würdig bist du, daß wir dich feiern  
zu allen Zeiten mit heiligen Liedern,  
Christus, Sohn Gottes, Bringer des Lebens,  
dich lobpreise die ganze Erde»*

(nach der Übertragung im «*Stundenbuch*».  
D.Übs.).

#### IV. Nach Arius

T.E. Pollard hat aufgezeigt, welche Spannung bei Origenes bestand zwischen seiner mittelplatonischen Lösung für das metaphysische Problem, Gott und den erschaffenen Kosmos, den Einen und das Viele aufeinander zu beziehen – was ihn dazu veranlaßte, den Logos zum Regulativbegriff für Christus zu nehmen –, und auf der anderen Seite seiner religiösen und theologischen Auffassung über den Sohn. Infolge des Irrtums des Arius war der Generation des Athanasius die Aufgabe gestellt, den Sohn – nun eher als soteriologisches denn als kosmologisches Postulat – zum Regulativbegriff zu machen. Darin ist, wie Pollard sagt, «Athanasius letzten Endes der Verteidiger nicht des Origenismus des rechten Flügels, sondern des – in der *regula fidei* und der katechetischen Unterweisung verkörperten – «einfachen Glaubens» der Kirche an Jesus Christus als den ewigen Gottessohn, der für die Menschen vollbracht hat, was einzig Gott tun kann, indem er sie von ihren Sünden erlöste, in ihnen das verunstaltete oder zerstörte Bild Gottes wiederherstellte und sie mit Gott dem Vater versöhnte. Nur wer von Ewigkeit her Gott und gleichzeitig wirklich als Mensch inkarniert ist, kann die Menschheit erlösen.»<sup>7</sup>

In seinen soteriologischen Argumenten gegen die arianischen Ansichten über den Sohn und den Geist berief sich Athanasius auf den dreifaltigen Namen, der in der Taufe, dem Sakrament des Heils, bekannt und ausgesprochen wird<sup>8</sup>. Er argumentierte ferner vom liturgischen Leben der Kirche aus, indem er behauptete, daß der Christuskult der Kirche Abgötterei wäre, falls der Sohn nicht Gott sei<sup>9</sup>. Doch auch die Arianer beriefen sich zur Stützung ihrer Position auf die

katholische Liturgie. So behauptete ein Arianer aus Norditalien oder dem Donaugebiet<sup>10</sup>: «Die Katholiken selbst stellen in ihren Oblationen den Vater dem Sohn voran, indem sie sagen: Es ist recht und billig, dir hier und überall dankzusagen, heiliger Herr, allmächtiger Gott, und es gibt niemanden, durch den wir zu dir Zugang haben, zu dir beten, dir ein Opfer darbringen können außer dem, den du gesandt hast...» Die klassische Antwort seitens der Rechtgläubigen wurde von Basilius in seinem Traktat über den Heiligen Geist gegeben.

Basilius desavouiert die Doxologie, die sich durch (*diá*) den Sohn im (*en*) Heiligen Geist an den Vater richtet, nicht. Da Gottes Gnadenerweise durch den Sohn im Geist zu uns niedersteigen, ist es angebracht, daß unsere Danksagung im Geist durch den Sohn zum Vater emporsteigt. Doch der Unteilbarkeit des Wirkens Gottes in der Welt entspricht in der Lehre der Kappadozier die gegenseitige Einwohnung der drei göttlichen Hypostasen. Wenn Gott in sich selbst betrachtet wird, ist es deshalb richtig, den Vater mit (*metá*) dem Sohn samt (*syn*) dem Heiligen Geist zu verherrlichen. Basilius verteidigt seinen eigenen Gebrauch dieser Form gegenüber den Mazedoniern<sup>11</sup>.

Einige der liturgischen Präzedenzfälle, auf die sich Basilius beruft, gehen noch in die Zeit vor der arianischen Kontroverse zurück. Besonders interessant ist sein Bericht, daß die Christen von Mesopotamien aus sprachlichen Gründen genötigt waren, «die Doxologie durch die Silbe <und darzubringen>. Der syrische Beleg geht auf die Didascalia Apostolorum im dritten Jahrhundert zurück: «Wir haben festgesetzt und bestimmt, daß man den allmächtigen Gott (den Vater) und Jesus (seinen Sohn), den Christus, und den Heiligen Geist anbeten soll.»<sup>12</sup> Eine vollständig koordinierte Form wurde in der byzantinischen Liturgie allgemein üblich, z. B.: «Denn du bist ein guter, wohlgesinnter Gott, und dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit.»

Die Niederlage des Arianismus wird die Einführung von Hymnen, welche Christus verherrlichen, in die Hauptliturgie der Kirche erleichtert haben. Aus dem späten vierten Jahrhundert stammen z. B. das Gloria in excelsis (der arianisierende Autor der «Apostolischen Konstitutionen» richtet den Hymnus als ganzen an den Vater Christi, doch wahrscheinlich stellt der sich an

Christus richtende zentrale Teil den ursprünglichen Kern des Hymnus dar<sup>13</sup>) und das Te Deum mit seinem Mittelteil:

*«Du bist der König der Herrlichkeit, Christus.  
Du bist des Vaters allewiger Sohn.  
Du hast der Jungfrau Schoß nicht verschmäht,  
bist Mensch geworden, den Menschen zu befreien...»*

Die Byzantiner führten den Hymnus *Monogenés*, der dem Kaiser Justinian zugeschrieben wird, in die Eröffnung der Liturgie ein:

*«O einziggeborener Sohn und Wort Gottes,  
Unsterblicher, der du freiwillig um unseres  
Heiles willen wolltest Fleisch annehmen aus  
der heiligen Gottesgebärerin und immerwäh-  
renden Jungfrau Maria: Ohne dich zu verän-  
dern, wurdest du Mensch. Und gekreuzigt,  
Christus, unser Gott, hast du im Tod den Tod  
bezwungen, du, einer der Heiligsten Dreifal-  
tigkeit. Gleichverherrlicht mit dem Vater und  
dem Heiligen Geiste: errette uns.»*

In den monophysitischen Kirchen wurden selbst Teile der Anaphora an den Sohn gerichtet, wenn auch Cyrill von Alexandrien, den die Monophysiten als einen der ihren beanspruchten, dem menschlichen Geist Christi, wie T.F. Torrance aufgezeigt hat, eine wichtige Rolle zuschrieb; er ermögliche es Christus, die Anbetung der Kirche in seine eigene Anbetung des Vaters hineinzunehmen<sup>14</sup>.

Im Westen wurde die römische Messe weiterhin «durch Christus, unseren Herrn» dargebracht, und Christus wurde auch fernerhin als der Vermittler der göttlichen Gnadenerweise an die Menschen angesehen, so z. B. im «per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedixis et praestas nobis» am Ende des Kanons. Die Doxologie nach den Psalmen erfolgte in der Form «Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto», wozu die Synode von Vaison im Jahre 529 das «sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum» hinzufügte zur Widerlegung der Arianer, die der «blasphemischen» Ansicht waren, daß der Sohn «einen Anfang gehabt» habe und nicht «allezeit mit dem Vater gewesen» sei. Aus ähnlichen Gründen erhielt die Schlußformel «per Jesum Christum (Filius tuum) Dominum nostrum» am Ende der Orationen den Zusatz «qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti». Der Arianismus lebte bei den Goten in Spanien und Gallien weiter, und

gegenüber dieser Gefahr und einem wiederkehrenden Adoptianismus enthalten viele mozarabische und gallikanische Liturgien eine Reihe von Vorstehergebeten, die sich an den Sohn richten, selbst in Teilen des eucharistischen Hochgebetes<sup>15</sup>. Das Athanasianische Glaubensbekenntnis ist im Westen verfaßt worden: «Dies ist der katholische Glaube, daß wir in der Dreifaltigkeit den einen Gott und in der Einheit die Dreifaltigkeit anbeten...»

Die Reformation änderte am Bild, daß Christus zugleich Mittler und Gegenstand der Anbetung ist, wenig, doch richtete das anglikanische «Book of Common Prayer» z. B. ein paar Gebete an den Vater statt an den Sohn<sup>16</sup>. Dank dem meisterlichen Werk von J.A. Jungmann, «Die Stellung Christi im liturgischen Gebet»<sup>17</sup>, hat die moderne liturgische Bewegung von neuem betont, das Gebet sei durch Christus an Gott den Vater zu richten. Jungmanns löbliches Bestreben war es, die soteriologische und liturgische Bedeutung der Menschennatur Christi zurückzugewinnen (statt daß man sie in paraliturgischen Andachten zur Nebensache werden läßt), und es wäre ein Unrecht, wollte man ihn oder die autorisierten Überarbeiter der offiziellen Liturgien des christologischen Reduktionismus verdächtigen. Doch solange Arianer und Adoptianer weiterhin lebendig und am Werke sind, wäre es unweise, den Instinkt der Kirche, Lobpreis und Gebet an Christus wie an den Vater zu richten, zu zügeln.

## V. Systematische Schlußfolgerungen

Im Licht des Zeugnisses der Liturgie wird «der Sohn» am besten als die äußerste Hingabe Gottes an die Welt gesehen. So mit den Worten der ältesten Form der Anaphora des hl. Basilius: «In dieser Endzeit offenbartest du uns, die wir in Finsternis und Todesschatten saßen, deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn und Gott und Heiland Jesus Christus... Er liebte die Seinen, die in der Welt waren, und gab sich um unseres Heiles willen in den Tod...» oder in der byzantinischen Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus: «Heilig bist du, heilig und allheilig, und wunderbar ist deine Herrlichkeit. So sehr hast du die Welt geliebt, daß du deinen eingeborenen Sohn dahingabst, damit niemand, der an ihn glaubt, verloren gehe, sondern damit er das ewige Leben habe.»

Als die äußerste Selbsthingabe Gottes an die Welt wird der Sohn mit Recht als der Mittler auch aller anderen Wohltaten Gottes an uns betrachtet. Da wir nur als *fili in Filio*, erlöst und umgestaltet, Gott die gebührende Anbetung zu erweisen vermögen, kann es gar nicht anders sein, als daß Christus auch der Mittler unseres Lobpreises und unserer Gebete ist. Und weil der Sohn gegenüber der Welt und in der Trinität Gott als Selbsthingabe ist, hat die Kirche ihm göttliche Ehren erwiesen. Der sich selbst schenkende Vater bleibt, kappadozisch gesprochen, «der Urquell der Gottheit»<sup>18</sup>.

<sup>1</sup> Zu einer Exegese in diesem Sinn vgl. B.M. Metzger, The punctuation of Rom. 9:5, in: B. Lindars/S. Smalley (Hg.), Christ and Spirit in the New Testament (Cambridge 1973) 95–112.

<sup>2</sup> Zu dieser Exegese vgl. R.E. Brown, Jesus God and Man (Milwaukee 1967).

<sup>3</sup> M. Black in Lindars/Smalley, aaO. 189–196.

<sup>4</sup> Vgl. J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité Bd. 2 (Paris 1928) 618–630 (und schon 174–247); F. Cabrol, La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles: Rech. Sc. Rel. 18 (1928) 9–30; J.M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte (Rom 1959) 343–370; ders., La liturgie d'Hippolyte (Rom 1970) 167–259; A. Stuiber, Doxologie: Realenzyklopädie für Antike und Christentum Bd. IV (Stuttgart 1959) 210–226.

<sup>5</sup> Vgl. J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle:

Revue d'Histoire Eccl. 19 (1923) 481–506 und 20 (1924) 5–37.

<sup>6</sup> K. Baus, Das Gebet der Märtyrer: Trierer Theol. Zeitschrift 62 (1953) 19–32.

<sup>7</sup> T.E. Pollard, Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius: Studia Patristica II (Berlin 1957) 282–287. A. Heron äußert den Gedanken, daß der Durchgang durch die Logos-Theologie der Apologeten behilflich war, den Begriff «Sohn» zu entmythologisieren: Logos, Image, Son: some models and paradigms in early christology, in: R.W.A. McKinney (Hg.), Creation, Christ and Culture (Edinburgh 1976) 43–62.

<sup>8</sup> Beispielsweise Athanasius, Briefe an Serapion I, 24 und 29f (PG 26, 597–600); vgl. Basilius, Über den Heiligen Geist, 24–26. 28. 34–36.

<sup>9</sup> Beispielsweise Athanasius, Ad Adelphium 3 (PG 26, 1074–1077).

<sup>10</sup> G. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche* (Rom 1902) 45–71.

<sup>11</sup> Zum Unterschied zwischen beiden Formen und zu der Berechtigung beider vgl. vor allem die Abschnitte 16, 63 und 68.

<sup>12</sup> R. H. Connolly (Hg.), *Didascalia Apostolorum* (Oxford 1929) 204f.

<sup>13</sup> B. Capelle, *Le texte du Gloria in excelsis*: *Revue d'Histoire Eccl.* 44 (1949) 439–457.

<sup>14</sup> T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation* (London 1975) 139–214: *The mind of Christ in worship: the problem of apollinarianism in the liturgy*.

<sup>15</sup> J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960) 3–86: *Die Abwehr des germanischen Arianismus...* Pollard, aaO. stellt treffend fest, daß Arius eigentlich nur «den Adoptianismus des Paulus von Samosata auf die vorweltliche Sphäre überträgt».

<sup>16</sup> J. Dowden, *The Workmanship of the Prayer Book* (London <sup>2</sup>1904) 127–129; ders., *Further Studies in the Prayer Book* (London 1908) 286–295.

<sup>17</sup> Münster 1925; <sup>2</sup>1962.

<sup>18</sup> Die systematische Position wird ausführlicher entwickelt in meinem Buch: *Doxology* (London und New York 1980) Kap. 2.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

1939 in Yorkshire, England, geboren. Nach Studien in Cambridge, Genf und Rom Professor der systematischen Theologie an der Protestantischen Fakultät für Theologie in Yaoundé, Kamerun (1967–73). Sodann Professor am Queen's College in Birmingham, England. 1979 Berufung an das Union Theological Seminary, New York, als Roosevelt Professor für systematische Theologie. Er veröffentlichte u.a.: *Christian Initiation* (1969), *Eucharist and Eschatology* (1971; <sup>4</sup>1981) und eine systematische Theologie: *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (1980). Mitherausgeber von *The Study of Liturgy* (1978), Herausgeber von *Studia Liturgica* und beratender Herausgeber von *One in Christ*. Er ist Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Anschrift: Union Theological Seminary, 3041 Broadway at Reinhold Niebuhr Place, New York City 10027, USA.

Tarsicius van Bavel

## Die Bedeutung des Konzils von Chalkedon damals und heute

Wie die Geschichte lehrt, ist jedes Konzil ein Kompromiß. Jedes Konzil mündet in einen Einheitstext, der Zugeständnisse an verschiedene theologische Strömungen macht, die in einem gegebenen Augenblick innerhalb der Kirche lebendig sind. Deshalb darf man Konzilsentscheidungen niemals glätten oder globalisieren, sondern man muß die ursprüngliche Spannung, die darin beschlossen liegt, respektieren. Die Spannung ist ja nichts anderes als der Ausdruck des menschlichen Verständnisses von Glaubenserfahrung; sie enthüllt das Ringen der menschlichen Vernunft mit den Glaubensfakten. Der Vernunft gelingt es nicht, das Glaubensgeheimnis vollständig in Begriffe unterzubringen und zu beherrschen. Deshalb ist das Entdecken einer

solchen Spannung nicht schädlich, sondern für den Glaubensakt eher heilsam.

### 1. Die Spannung innerhalb der Konzilsformulierung von Chalkedon

Es ist genügend bekannt, daß sich die Bischöfe auf dem Konzil von Chalkedon heftig gegen den Willen der kaiserlichen Kommissare gewehrt haben, ein neues Glaubensbekenntnis aufzustellen. Sie sahen die Bekenntnisse von Nikäa und Konstantinopel I für ausreichend an. Als sie dann schließlich doch dazu gezwungen wurden, taten sie das bestimmt mit der Absicht, die Glaubenseinheit zu sichern, «weil inzwischen Menschen aufgestanden waren, deren Lehre über Jesus Christus das Heilsgeschenk antastete». Wir wollen zuerst ihre Erklärung in einer möglichst wörtlichen Übersetzung in Erinnerung rufen:

- «1. In der Nachfolge der heiligen Väter,
2. ein und denselben Sohn zu bekennen,
3. unseren Herrn Jesus Christus,
4. lehren wir das alle einstimmig:
5. denselben vollkommen in (seiner) Gottheit,