

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

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

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

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

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

¹⁵ 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».

¹⁶ J. Dowden, *The Workmanship of the Prayer Book* (London ²1904) 127–129; ders., *Further Studies in the Prayer Book* (London 1908) 286–295.

¹⁷ Münster 1925; ²1962.

¹⁸ 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; ⁴1981) 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,

6. *denselben auch vollkommen in (seiner) Menschheit,*
7. *wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch,*
8. *denselben mit einer vernünftigen Seele und einem Leib,*
9. *eins im Wesen mit dem Vater nach der Gottheit,*
10. *denselben auch eins im Wesen mit uns nach der Menschheit,*
11. *in allem uns gleich außer in der Sünde;*
12. *vor aller Zeit geboren aus dem Vater nach der Gottheit,*
13. *aber am Ende der Tage*
14. *derselbe um unsres Heiles willen (geboren)*
15. *aus der Jungfrau Maria, der Mutter Gottes, nach der Menschheit,*
16. *ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Eingeborener*
17. *in zwei Naturen*
18. *ohne Vermischung, ohne Veränderung, unteilbar und untrennbar erkannt werdend;*
19. *niemals wird der Unterschied der Naturen aufgehoben bei ihrer Vereinigung,*
20. *vielmehr wird die Eigenart jeder der beiden Naturen gewahrt,*
21. *auch in der Zusammenkunft in einer Person und einem Wesen*
22. *nicht geteilt oder geschieden in zwei Personen,*
23. *sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn:*
24. *Gott, Wort, Herr Jesus Christus,*
25. *wie schon die Propheten von altersher über Ihn*
26. *und Jesus Christus selbst uns gelehrt haben*
27. *und wie das Glaubensbekenntnis der Väter uns überliefert hat.»*

Um diese Definition zu verstehen, müssen wir uns wohl kurz auf historisches Gebiet begeben. Da ist zunächst der lange Werdegang der Konzilsthematik von Chalkedon: die Reduzierung der Menschheit Jesu auf eine Scheinwirklichkeit (Doketismus, Gnostizismus), die Leugnung der Wesensgleichheit mit dem Vater (Arianismus) und die Ablehnung der Gegenwart eines menschlichen Geistes in Jesus (Apollinarismus). Die eigentliche Vorgeschichte beginnt mit dem Konzil von Ephesus im Jahre 431. Gegen Nestorius wurde dort die volle Betonung auf die Einheit des Sohnes Gottes gelegt. Nestorius wollte die Geburt aus dem Vater nicht in eine Linie setzen mit der Geburt aus Maria. Ebenso wenig wollte er das «eins im Wesen» mit dem

Vater und mit uns gleichsetzen. Die Geburt aus Maria kann man deshalb nicht dem göttlichen Wort als solchem zuschreiben. Ephesos stellt dem gegenüber fest, daß Jesus Christus nicht in zwei Subjekte aufzuteilen ist. Dieser Akzent auf der Einheit des Christus hebt aber gleichzeitig das Problem des Konzils von Chalkedon in seiner vollen Schärfe hervor: Kann ein Mensch, der der eine Sohn Gottes ist, wohl noch Mensch sein? Wird der Jesus der menschlichen Erfahrung nicht von der Göttlichkeit absorbiert?

Diese Problematik wurde noch verschärft durch die Lehre des Eutyches und des Dioskoros von Alexandrien, die der unmittelbare Anlaß für das Konzil von Chalkedon war. Wir wollen absehen von der Frage, ob Eutyches von seinen Zeitgenossen wohl richtig verstanden wurde. Sicher haben sie ihm vorgeworfen, daß er der vollen Menschheit Jesu nicht gerecht wurde. Nach ihm war Christus nicht wesensgleich mit uns; Christus hatte wohl einen menschlichen Leib, aber dieser sei nicht aus unserer Substanz hervorgegangen. Eutyches und Dioskoros waren gefangen in dem alexandrinischen Schema «vor der Menschwerdung sind zwei Naturen, aber danach ist nur noch eine Natur». In einem Prozeß des Jahres 448 wurde Eutyches verurteilt. Damals wurde entschieden, daß man auch nach der Menschwerdung zwei Naturen bekennen muß. Aber schon ein Jahr später wurde Eutyches unter dem Druck seines mächtigen Protektors rehabilitiert, und die Antiochener wurden ausgeschaltet und des Nestorianismus beschuldigt. Aber der Bischof von Rom, Leo der Große, wehrte sich mutig gegen Dioskoros und den Kaiser. Seine Beharrlichkeit brachte die Wende; das ist sein großes Verdienst. Beeinflusst durch die viel klareren Begriffe, mit denen die westliche Christologie arbeitete (vor allem die Christologie des Augustinus), war er auch imstande, eine klarere Formulierung vom Unterschied der Naturen und der Einheit der Person in Jesus Christus zu geben. Als die Väter beim Konzil von Chalkedon sich weigerten, eine neue Formulierung abzufassen, standen sie vor dem Dilemma: Leo oder Dioskoros. Das ließ die Waagschale zur Seite Leos ausschlagen, zumal Dioskoros schon verurteilt war.

Inhaltlich bedeutet das für Chalkedon folgendes: Obwohl die wichtigste Inspirationsquelle bei der alexandrinischen Christologie zu suchen ist (vor allem bei Kyrill von Alexandrien), wird diese doch von antiochenischem und westlichem

Gedankengut durchkreuzt, wenn auch in ganz bescheidenem Maße. Die Sorge in Chalkedon war zweifellos, das Menschsein Jesu sicherzustellen. Es ist wahr, daß die Definition von einem Bekenntnis zu ein und demselben Herrn Jesus Christus ausgeht. Dieses bis zu dreimal wiederholte «ein und derselbe» (s. 2,16,23) schließt das ganze Corpus der Definition ein. Aber ein fast ebenso deutlicher Akzent (im Verhältnis von 9 zu 10) wird auf die Unterscheidung der Naturen gelegt. Das Bemerkenswerteste in der Definition sind die wenigen «Korrekturen» an der herrschenden alexandrinischen Terminologie. Welches sind die Korrekturen? Zunächst der Ersatz von «aus zwei Naturen» durch «in zwei Naturen». Man verwarf «aus zwei Naturen», eine Formulierung, die so gut wie sicher in einem ersten Entwurfstext vorkam. Diesem «aus zwei Naturen» wurde mit Recht sehr mißtraut, weil es leicht zum Nachteil des Menschseins Jesu ausgelegt werden konnte: In Jesus gibt es nur eine einzige Natur, und das ist die göttliche (Monophysitismus). Ferner die Verse 19 – 21, in denen man neben einem Zitat aus einem Text des Kyrill von Alexandrien auch ein Zitat aus einem Text Leos des Großen wiedererkennt: «Vielmehr wird die Eigenheit einer jeden der beiden Naturen bewahrt, auch im Zusammenkommen in einer einzigen Person und in einer einzigen Wesenheit (Hypostase).» Und schließlich wird der erste Entwurf durch die Hinzufügung von vier Adverbien verstärkt: «ohne Vermischung, ohne Veränderung, unteilbar und untrennbar». Obwohl diese sowohl den Unterschied wie auch die Einheit ausdrücken, ergibt sich doch eine bemerkenswerte Verschiebung im Vergleich zu Ephesos. Da kam die erste Stelle dem «ungeschieden» zu, während Chalkedon mit dem «unvermischt» beginnt. Damit haben wir die Spannung innerhalb der Formulierung des Konzils von Chalkedon skizziert.

2. Die Grundabsicht von Chalkedon

Während Nikäa Christus als den Sohn Gottes bekannte, der eins ist im Wesen mit dem Vater, und Ephesos bekannte, daß es nur einen einzigen Christus gibt, tritt in Chalkedon die Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Natur des Christus in den Vordergrund. Der eigene Beitrag des Konzils von Chalkedon ist, daß die zwei Naturen ihren spezifischen Unterschied bewahren, obwohl dieser Unterschied in ein und

demselben Jesus Christus zusammenfließt, nicht nur in seiner äußeren Manifestation (*prósopon*), sondern auch in seinem eigentlichen (tieferen) Wesen (*hypóstasis*). So erscheint Chalkedon als eine Verschmelzung von zwei Sichten: der alexandrinischen und der antiochenischen. Die Alexandriner hatten mit aller Macht gegen den Arianismus gekämpft, der aus der Menschwerdung den Schluß gezogen hatte, daß der Sohn nicht wahrhaft Gott sein könne. Außerdem hatten sich die Alexandriner als verbissene Widersacher des Nestorianismus erwiesen, der – in ihren Augen wenigstens – die Einheit des Christus opferte, um seine Menschheit vor Verstümmelung zu bewahren. Die Antiochener ihrerseits hatten sich immer gegen alle Formen von Scheinmenschlichkeit gewehrt, und ihnen war alles daran gelegen, die These zu verteidigen, daß Jesus wirklich einer von uns war.

Chalkedon mußte sich über die Frage aussprechen, wie sowohl Einheit wie Unterscheidung in Christus verstanden werden muß. Die größte Schwierigkeit dabei war die Terminologie; aber es wird deutlich sein, daß sich dahinter eine bestimmte theologische Besorgnis verbarg. Der Kompromiß lief darauf hinaus, daß die Alexandriner ihre Ein-Natur-Formel preisgeben mußten und die Antiochener beweisen mußten, daß sie keiner Zwei-Personen-Lehre anhängen. So wurde es möglich, einen ebenso starken Akzent auf den Unterschied von Göttlichem und Menschlichem in Christus wie auf die Einheit des Subjekts zu legen. Wir meinen, daß man Chalkedon am besten im Gegensatz zu der Formel des Kyrill von Alexandrien von «der einen Natur des fleischgewordenen Wortes» sehen kann. Seine Christologie war ganz und gar auf den göttlichen Logos konzentriert; die göttliche Natur wird bei ihm nie der menschlichen «gegenüber»-gestellt. Seine Christologie ist ausschließlich eine herabsteigende Christologie: Das ewige Wort Gottes steigt zu unserer Wirklichkeit herab. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die große Gefahr dabei eine übertriebene Vergöttlichung der Menschheit Jesu ist. De facto denken auch die Antiochener nach Chalkedon weiterhin in dem Schema von einem herabsteigenden Gott, der Mensch wird. Es ist kein Unterschied in der Gottesauffassung zu spüren. Der Unterschied zu den Alexandrinern liegt darin, daß sie die göttliche und die menschliche Natur in Christus mehr «nebeneinander» stellen, um so Christi Wesensgleichheit mit uns stärker betonen zu können. Sie

fassen die Menschheit Jesu selbständiger auf als die Alexandriner. Deshalb war Chalkedon eine Wiederentdeckung des Menschlichen in Christus. Es war ein Schritt in die Richtung der Vollmenschlichkeit Jesu Christi. Darin liegt die Bedeutung des Konzils von Chalkedon.

3. Die von Chalkedon nicht aufgelöste Spannung

Konzilien haben immer einen polemischen Charakter. Es geht um ganz bestimmte umstrittene Fragen, und deshalb sind die Antworten eines Konzils notwendig nur Teilantworten und begrenzt. Die Konzilsteilnehmer in Chalkedon hatten nicht die Absicht, alles über Christus zu sagen, was gesagt werden konnte. Sie sahen es ebensowenig als ihren Auftrag an, Metaphysik zu unterrichten. Die Begriffe, die sie gebrauchten, wurden nicht mit einem genau umschriebenen fachlichen Inhalt gebraucht, sondern eher in populärer philosophischer Art. Die gebrauchten Begriffe hatten noch fließende Bedeutung. Viele Bischöfe, die am Konzil teilnahmen, haben denn auch die Terminologie als eine Art Ballast empfunden. Sie erklärten ausdrücklich, das vierte Konzil könne keine Grundlage für die Taufkatechese geben. Sie meinten, die Formulierung sollte vornehmlich gegen Irrlehren gebraucht werden. Die neuen Begriffe sollten nicht zur Hauptsache werden. Darin sehen wir schon eine Warnung, daß spätere Generationen die Terminologie von Chalkedon nicht überschätzen sollten.

Die Ungenauigkeit der Lehre von Chalkedon zeigt sich nach A. de Halleux in folgenden Punkten: a) es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß Christus eine einzige Wesenheit ist, wohl aber daß die eine Hypostase (Wesenheit) sich am Endpunkt des Zusammenkommens der Naturen befindet; b) es wird nicht gesagt, daß diese Wesenheit als Person im modernen Sinn des Wortes verstanden werden muß; c) es wird ebensowenig ausdrücklich behauptet, daß diese Person der göttliche Logos ist.

Solche Schlüsse sind später wohl aus den Sätzen von Chalkedon gezogen worden. Aber es wird klar werden, daß dies schon eine Interpretation des Textes von Chalkedon ist. Auf dem Konzil selbst aber ist die größte Mehrdeutigkeit stehen geblieben, nämlich die des Begriffs Hypostase (Wesenheit), so daß jede theologische Schule daraus schöpfen konnte, was ihr dienlich schien. Ein anderer schwacher Punkt ist die Formulierung «erkannt in zwei Naturen». Diese

geht ganz und gar in die Richtung einer Unterscheidung durch logische Abstraktion, wie Kyrrill es gern darstellte. Aber wenn es nur um einen «gedachten» Unterschied ginge, würde die Realität des Menschen Jesus doch bedroht. wie es sich nicht nur bei Kyrrill selbst zeigt, sondern auch in der ganzen späteren Überlieferung. Natürlich kann man dem Konzil von Chalkedon nicht vorwerfen, daß es sich griechischer Begriffe bediente. Was hätten die Teilnehmer sonst tun sollen? Man kann vorbringen, daß die Begriffe zeitgebunden und nicht adäquat waren, aber welche Begriffe sind nicht zeitgebunden bzw. sind adäquat?

3.1. Chalkedon wollte eine Formulierung für die «innere Konstitution» des Christus Jesus finden: Wie verhalten sich seine göttliche und menschliche Dimension zueinander? Dabei blieb ein ganz wichtiger Teil der Christologie außer Betracht. Mit Ausnahme eines Hinweises auf die Geburt aus der Jungfrau Maria wird das geschichtliche Leben Jesu nicht erwähnt. Sein öffentliches Auftreten, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung kommen nicht zur Sprache. Dadurch bekommt man eine ganz andere Perspektive auf Jesus Christus als im Neuen Testament, wo Jesu Identität vor allem erschlossen wurde durch die konkrete Befreiung, die man in seinem Leben und Auftreten erfuhr.

Es ist das gute Recht eines Konzils, sich zu beschränken; aber gibt es nicht auch Beschränkungen, die unbewußt geschehen? Chalkedon verlegt den Schwerpunkt der Besinnung auf Jesus Christus im Augenblick der Menschwerdung. Ich kann mich nicht des Eindrucks erwehren, daß dies zu tun hat mit einer Vorliebe der griechischen Mentalität für die Beschreibung des Wesens der Dinge. Das Bewegende, das Verändernde, das Faktische und das Geschichtliche werden nicht so hoch gewertet wie das unbewegliche und feststehende «Sein».

So wird Jesus zunächst von der Person des göttlichen Logos her angesehen. Das ist der Brennpunkt. Von daher steigt man hinab zu dem Menschen Jesus. Dabei aber erhebt sich die große Frage: Ist die Geschichte Jesu dann noch in ihrem rechten Wert zu würdigen? Das Menschsein Jesu wird nur noch als wichtig angesehen, soweit es die Welt des Göttlichen in unsere menschliche Wirklichkeit durchscheinen läßt oder insofern Jesus die Transparenz Gottes ist. Aber kann man dann noch genug Auge haben für den inneren Wert und die innere Würde von Jesu menschli-

chem Dasein? Droht dabei keine zu große Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen? Der Akzent des Konzils von Chalkedon auf der Menschwerdung hat Folgen; denn in dem Modell von Chalkedon scheint alles schon in dem Augenblick geschehen zu sein, da sich das Göttliche und das Menschliche vereinigen. Der Rest von Jesu irdischem Leben tritt in den Hintergrund. Deshalb muß Chalkedon mit Sicherheit aus der konkreten Heilsgeschichte aufgefüllt werden. Wie die Formel jetzt vor uns liegt, ist sie und bleibt sie zu abstrakt und zu statisch.

3.2. Auch die Formel «in zwei Naturen» drückt eine Unterscheidung nach Art einer statischen Nebeneinanderstellung aus. Die lebendige und dynamische Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen kommt nicht zur Sprache. Das kann, ganz gegen die Absicht des Konzils, leicht zum Anlaß werden, an zwei Subjekte nebeneinander zu denken, wenn diese auch durch ein Netzwerk von Verbindungen verbunden sind. Die Dualität gleitet fast unbemerkt in eine Form von Dualismus ab: Die göttliche und menschliche Natur werden nicht *ineinander*, sondern *nebeneinander* gedacht. Denn in dem Zwei-Naturen-Schema behalten die Naturen ihre spezifischen Aktivitäten. Das führt in der ganzen Überlieferung, von den Kirchenvätern bis in unsere Zeit, zu Aussagen wie: Jesus ist betrübt nach seiner menschlichen Natur, er wirkt Wunder durch seine göttliche Natur. Menschliche Schwächen und göttliche Glorie werden auf die zwei Naturen verteilt. Das führt unvermeidlich zu einem praktischen Dualismus, weil jede der Naturen in solchem Sprachgebrauch tatsächlich – nicht theoretisch – ein eigenes Leben führt.

3.3. Spielt im Hintergrund der Formel von Chalkedon nicht eine bestimmte Gottesauffassung mit, die das Ganze schwer belastet? Und diese Gottesauffassung verbirgt sich sowohl hinter dem Begriff «göttliche Person» wie auch hinter dem Begriff «göttliche Natur». Der Gottesbegriff von Chalkedon trägt unvermeidlich das Kennzeichen des damaligen Denkens, worin die göttliche Wirklichkeit als erhaben über unsere menschliche Situation und als dieser Situation entgegengesetzt erfahren wurde. Seinem Wesen nach ist Gott ewig, allmächtig, unveränderlich, unabhängig, nicht leidensfähig und unbeweglich. Diesen Gottesbegriff, der in scharfem Gegensatz steht zu unserem modernen Verständnis

von einem «leidenden» oder «mitleidenden» Gott und von einem Gott «in Bewegung», begegnet man sowohl bei Alexandrinern wie bei Antiochenern. Auch die Antiochener sahen in dem «Unverändert» der Naturen eine Art und Weise, den Logos gegen alle Leiden und irdischen Erfahrungen zu beschützen. «Jesus litt, während er leidensunfähig blieb» wird dann ein Axiom. Man fragt sich aber, was bei einer unveränderlichen göttlichen Natur von der Wirklichkeit der «Selbstentäußerung» übrigbleibt, von der Phil 2,7 spricht. Wird hier das «in allem uns gleich» wohl ernst genug genommen?

Außerdem hat diese Sicht zu einer vorschnellen Vergöttlichung des Menschlichen in Jesus geführt. Die menschlichen Eigenschaften Jesu werden sozusagen unterschlagen und verdrängt durch die göttlichen Eigenschaften. Jesus trägt in dieser Sicht keine Abhängigkeit, Traurigkeit, Angst, Entwicklung, Veränderung, Unwissenheit, Verlassenheit oder Glauben. Dem hat auch die Zuschreibung der Eigenschaften der beiden Naturen an ein und dieselbe Person, die «*communicatio idiomatum*», nicht abhelfen können. Wir können das aus der Tatsache ablesen, daß die Psychologie des Menschen Jesus jahrhundertlang für die Christologie der große Stolperstein geblieben ist. Man hat das volle Menschsein Jesu mit all den Begrenzungen einer menschlichen Daseinsweise nicht verstehen können. Trotz seiner eigenen Formulierung hat das Konzil von Chalkedon es an der Beschreibung Jesu als Person von menschlicher Freiheit gegenüber dem Vater fehlen lassen. Jesus erscheint nicht genügend als ein Mensch, der in seinem Leiden, seiner Angst, seiner Hingabe und Treue, seinem Glauben und Gehorsam und in seiner Erhöhung auch seinem Vater gegenübersteht. Wir können das Verhalten Jesu zu seinem Vater nicht allein seiner menschlichen Natur zuschreiben oder es darauf beschränken. Nicht eine Natur hat sich dem Vater übergeben, sondern Jesus selbst. Daß es der Mensch Jesus selbst ist, der Sohn Gottes ist, kommt in Chalkedon nur mangelhaft zum Ausdruck. Die «*communicatio idiomatum*» ist eher ein abstrakter Versuch, die Einheit der Person Christi sicherzustellen. Sie bleibt zu sehr auf der gedanklichen Ebene, ohne allzu große Folgen für das Göttliche. Man kann das Menschsein und Gottsein Jesu nicht zeitlos «nebeneinander» stellen. Eher sollte man sagen dürfen, daß Gott «in» dem Menschen Jesus geschieht. Es sind die Ereignisse des konkreten

Lebens Jesu, die die geheimnisvolle Einheit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Jesus verkündigen. Gerade Jesu irdische Geschichte enthüllt ihn als Gottes Sohn.

4. Die Bedeutung von Chalkedon heute

Das Konzil von Chalkedon war eine Bake für die Fahrerinne, die die Christologie danach zurückzulegen hatte. Ihr Auftrag war, Einheit und Unterscheidung in Jesus Christus miteinander zu versöhnen, um eine existentielle Identität in einer durchgehaltenen Unterscheidung zu bestätigen. Sie war ein Lichtpunkt auf dem Wege zur Vollmenschlichkeit Jesu. Chalkedon verkündet für die Christen aller Zeiten eine doppelte Warnung. Man darf das Menschliche Jesu im Göttlichen nicht aufgehen lassen, aber ebensowenig darf man den Menschen Jesu von seinem Sohn-Gottes-Dasein losreißen. Weder zur einen noch zur anderen Seite hin darf übertrieben werden, weil man dann die Menschwerdung Gottes antastet. Mit Worten unserer Zeit ausgedrückt: Christologie darf nicht zur Jesuologie zusammenschrumpfen, aber andererseits gibt es ohne den Menschen Jesus keine Christologie. Es geht immer um «diesen Menschen Jesus und mehr»! In Jesus begegnet uns mehr als ein begnadeter Mensch, mehr als einer von den Großen der Menschheit. Er ist nicht zu verwechseln mit einem der vielen Propheten, die die Menschheit gekannt hat; denn in ihm geschieht etwas Entscheidendes, was seinen Ursprung in Gott selbst findet. Von alters her ist das u.a. ausgedrückt in dem Bekenntnis: In Jesus hat uns Gott seinen eigenen Sohn geschenkt, jemanden, der zum «Selbst» Gottes gehörte. In dieser Sohnschaft leuchtet die letzte Tiefe Jesu auf. Auch das Konzil von Chalkedon will von diesem Bekenntnis Zeugnis geben mit der Formulierung «eine einzige Person in zwei Naturen».

Die ursprüngliche Bedeutung einer dogmatischen Aussage kann im Laufe der Zeit dunkel werden. Dann muß man fragen: Was wollte Chalkedon eigentlich sagen? Und dann drängt sich auch die Frage auf: Können wir mit genau denselben Worten noch dasselbe sagen? Schlägt der Funke von Chalkedon noch über in unsere Zeit, wenn wir von Jesus Christus als einer einzigen Person in zwei Naturen reden? Ich meine, die katechetische und pastorale Erfahrung lehrt, daß dies absolut nicht mehr der Fall

ist. Es hatte schon seinen Grund, daß bereits auf dem Konzil von Chalkedon mehrere Bischöfe vor dem lehrhaften Charakter der Formulierung zurückschreckten. Weist das nicht auf eine gewisse Spannung zwischen Lehre und Verkündigung hin, zwischen Reflexion und Glaube? Nicht eine abstrakte Lehre macht uns zu Christen, wohl aber unsere Lebensantwort auf den Anruf, der Jesus ist. Das Christentum ist nicht auf eine Lehre zu reduzieren. Es geht um die Bedeutung Jesu für unser konkretes Leben; die Verkündigung muß Einfluß haben auf unser tägliches Handeln. Wenn eine Formel nicht mehr anspricht und keine Auswirkung mehr hat, müssen wir den Mut aufbringen, die Botschaft auf eine andere Weise in Worte zu fassen. Es ist selbstverständlich, daß dies auch heute nur tastend geschehen kann, zumal auch wir das Unsagbare nicht endgültig aussprechen können.

Der Buchstabe einer Definition fällt nicht ganz und gar mit der anvisierten Wahrheit zusammen; oder besser gesagt: Die anvisierte Wahrheit bleibt immer größer als das, was man in Begriffen ausdrücken kann. Man könnte sagen, daß Chalkedon *eine* Wahrheit ist, die für *die* Wahrheit freimacht. In diesem Zusammenhang scheint es besser, von der Absicht des Konzils von Chalkedon zu sprechen als von seinem Inhalt. Es ist ja sehr die Frage, ob Inhalt und Begriff voneinander zu scheiden sind. Es so darstellen, daß man genau denselben Inhalt mit verschiedenen Begriffen wiedergeben kann, ist sehr problematisch. Chalkedon «als solches» läßt sich nicht übersetzen. Andere Begriffe müssen einen anderen Inhalt und Wert haben. Aber beim Gebrauch anderer Begriffe kann wohl die Grundabsicht einer Aussage respektiert werden.

So bedeutet der Begriff menschliche Natur für den heutigen Menschen mehr die konkrete menschliche Daseinsbedingung, die ein lebendiges Geschehen ist und deshalb immer in Entwicklung ist. Gerade dieses Gefühl für historische Dynamik, für das menschliche Dasein, das sich in der Geschichte abspielt, fehlt in Chalkedon. Chalkedon hat auch nicht sehen können, daß die Menschwerdung des göttlichen Logos ein Werden in Gott voraussetzt. Wenn die Person oder das Wesen des Sohnes Gottes Mensch wird, dann geht es um eine vermenschlichte Person und wird es für moderne Ohren unmöglich, den Menschen Jesus unpersönlich zu nennen. Immer mehr Theologen sind der Meinung, daß die These «Jesus ist *auch* eine menschliche

Person», in der heutigen Bedeutung des Wortes, nicht im Widerspruch zu Chalkedon steht. Christus hat keine menschliche Persönlichkeit, die von seiner göttlichen Persönlichkeit getrennt ist, sondern er «ist» eine menschliche Person, weil der persönliche Sohn Gottes wahrhaft Mensch geworden ist. Heutigentags kann man einfach nicht mehr sagen, daß Jesus keine menschliche Person ist. Das wäre dasselbe, als wenn wir sagten, er sei kein vollwertiger Mensch, was gegen die Absicht des Konzils von Chalkedon verstieße. In unserer Zeit ist die Personwürde des Menschen eine Umschreibung seines Mensch-

seins selbst. Hinter Ausdrücken wie «als Person behandelt werden, persönliche Beziehungen haben, Person-Wachstum und persönliche Freiheit» steckt eine aktuelle kulturelle Besorgnis, woran man nicht achtlos vorbeigehen kann. Wenn wir die Linie von Chalkedon bis in unsere Zeit weiterziehen wollen, werden wir Jesus mitten unter uns stellen müssen: mit einem persönlichen menschlichen Antlitz, in dem sich jeder erkennen kann. Aber gleichzeitig werden wir ihn bekennen müssen als den einen Sohn Gottes, in dem sich Gott selbst uns auf unwiederholbare Weise mitteilt.

Bibliografische Anmerkungen

Bei diesem Artikel habe ich mich vor allem auf folgende Forschungsberichte gestützt:

A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine: Rev. Théol. de Louvain* 7 (1976) 3–23. 155–170.

A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I* (Freiburg 1979).

Ders., *Christ in christian tradition I* (London 2¹⁹⁷⁵).

Ders., *Mit ihm und in ihm* (Freiburg 1975).

Th. Šagi-Bunić, «*Deus perfectus et homo perfectus*» a Concilio Ephesino ad Chalcedonense (Rom 1965).

B. Studer, *Consubstantialis Patri – consubstantialis matri: une antithèse christologique chez Léon le Grand: Rev. des Et. Augustiniennes* 18 (1972) 87–115.

P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie (Mysterium Salutis III/1, Einsiedeln 1970)* 389–476.

W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (München 1976).

F.J. Van Beeck, *Christ proclaimed: Christology as rhetoric* (New York 1979).

B. Sesboüé, *Le procès contemporain de Chalcedoine: Rech. de Science Relig.* 65 (1977) 45–79.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Heinrich A. Mertens

TARSICIUS VAN BAVEL

1923 in Tilburg, Niederlande, geboren. Mitglied des Augustinerordens. Studium der Theologie in Freiburg i. Ue., Schweiz. Spezialisiert in Patrologie. Lehrte Theologie an verschiedenen Instituten in Belgien und in den Niederlanden. Seit 1969 Ordentlicher Professor an der Katholischen Universität Löwen mit Lehrauftrag für Christologie und Patrologie. Direktor des Historischen Instituts des Augustinerordens in Heverlee. Veröffentlichungen: *Recherches sur la christologie de saint Augustin* (Freiburg i. Ue. 1954); *Répertoire bibliographique de saint Augustin* (Den Haag 1963); *Eenheid en liefde: Augustinus' Preken over de eerste Brief van Johannes* (Heverlee 1969); *Augustinus: Van liefde en vriendschap* (Baarn 1970) (= *Christ in dieser Welt: Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit*, Würzburg 1974); *De kern van het religieuze leven* (Tiel-Utrecht 1973). Außerdem viele Beiträge in Zeitschriften. Anschrift: Pakenstraat 109, B-3030 Heverlee-Leuven, Belgien.