

## Ergänzung oder Ersatz?

### Geistchristologien und die Lehrformel von Chalcedon

**Benjamin Dahlke**

Momentan ist die Christologie durch eine erhebliche Pluralität und ein hohes Maß an Ausdifferenzierung gekennzeichnet. Konfessionsübergreifend stehen sich unterschiedlichste Ansätze gegenüber, von denen ein Teil bewusst an die Tradition anschließt, also zumal die altkirchlich-konziliare Lehrbildung zur Geltung bringen sucht, während ein anderer innovativ-kreativ neue Akzente setzen will.<sup>1</sup> Bei Entwürfen, die Pneumatologie und Christologie aufeinander beziehen, bleibt jeweils im Einzelfall zu diskutieren, wie sie sich einordnen lassen – sie stellen ein ziemlich heterogenes Phänomen dar.<sup>2</sup> Insbesondere seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts finden sie in der anglikanischen, evangelischen und katholischen Theologie

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Cross, *The Incarnation*, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 452–475; B. Sesboué, *Les 'trente glorieuses' de la christologie (1968–2000)* (Donner raison 34), Brüssel 2012; K. Ruhstorfer, *Christologie*, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hrsg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 231–280; M. Hofheinz, „Wer ist Christus für uns heute?“ (D. Bonhoeffer). Eine Einführung in die neuere christologische Debatte, in: ders./K.-O. Eberhardt (Hrsg.), *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen* (Dogmatik in der Moderne 29), Tübingen 2020, 1–42; C. Danz, *Neuere Publikationen zur Christologie und Versöhnungslehre*, in: ThR 86 (2021) 1–94; M. Hofheinz, *Christus peregrinus. Christologie auf dem Weg in die Fremde*, Leipzig 2022.

<sup>2</sup> Vgl. M. Doss, *Geist-Christologie*, in: LThK<sup>3</sup> 11 (2001) 87f.; M. Preß, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2001; J. Veenhof, *Pneumachristologie*, in: ThZ 59 (2003) 312–334; B. Stubenrauch, *Geist-Christologie*, in: ders./W. Beinert (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012, 236–238; K.-H. Menke, *Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien*, in: G. Augustin u. a. (Hrsg.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden* (FS Walter Kasper), Freiburg i. Br. 2013, 220–257; B. J. Hilberath/E. Hammes, *Das Projekt einer „Geistchristologie des Friedens“*, in: US 77 (2022) 27–39; L. A. Sánchez M., *T&T Clark Introduction to Spirit Christology*, London 2022.

Anklang. Das ist insofern bemerkenswert, als gerade in diesen Konfessionen die Lehrformel des Konzils von Chalcedon als Matrix funktionierte, wie zunächst gezeigt werden soll (Abschnitt 1). Dabei wies sie – teils in formaler, teils in materialer Hinsicht – merkliche Grenzen auf (Abschnitt 2). Erst vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum pneumatologisch orientierte Christologien als hilfreich, bisweilen sogar als ein Fortschritt galten und bis heute gelten (Abschnitt 3). Zu berücksichtigen ist hierbei, dass die vorzustellenden Entwürfe oft nur skizzenhaft ausfallen und häufig eher auf Desiderate hinweisen, anstatt umfassend angelegt zu sein. Verständlich wird dies vor dem Hintergrund, dass es konfessionsübergreifend Nachhol- und damit zugleich Verständigungsbedarf in Bezug auf die Pneumatologie gibt.<sup>3</sup> Infolgedessen stellt ein sorgfältig ausgearbeiteter geistchristologischer Entwurf weiterhin ein Desiderat dar, wie abschließend erläutert werden soll (Abschnitt 4).

Begriffsgeschichtlich ist noch vorwegzuschicken, dass die häufig anzutreffende Unterscheidung zwischen Geist- und Logoschristologie bzw. *Spirit- and Logos-Christology* aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Hallenser Dogmenhistoriker Friedrich Loofs (1858–1928) zurückgeht.<sup>4</sup> Seiner Auffassung nach fand im zweiten Jahrhundert

---

<sup>3</sup> Entsprechende Befunde finden sich bei *B. J. Hilberath*, Pneumatologie, in: T. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf 1992, 445–552, 528; *J. Freitag*, Pneumatologie, in: *LThK*<sup>3</sup> 8 (1999) 366f.; *B. Nitsche*, Pneumatologie, in: T. Marschler/T. Schärtl, *Dogmatik heute* (s. Anm. 1), 321–360, 321; *D. Castelo/K. M. Loyer* (Hrsg.), *T&T Clark Handbook of Pneumatology*, London/New York 2020; *R. Bernhardt*, Der Geist Gottes als das Stiefkind oder als Königskind der Theologie? Biblische, theologiegeschichtliche und philosophische Perspektiven, in: *ThZ* 77 (2021) 308–335; *H.-P. Großhans*, Vernachlässigter Geist? Zur Bedeutung der Pneumatologie in der neuesten evangelischen Dogmatik, in: P. Brosse-Huber u. a. (Hrsg.), *Wir glauben an den Heiligen Geist* (ÖR.B 130), Leipzig 2021, 93–118; *R. Bordeianu* (Hrsg.), *It is the Spirit Who Gives Life*. New Directions in Pneumatology, Washington, DC 2022. Was die allmähliche Aufwertung der Pneumatologie auf katholischer Seite angeht, siehe *U. Lievenbrück*, Ein Akzent wider die systematisch-theologische Geistvergessenheit? Die Herausbildung eines eigenständigen Pneumatologietraktats im 20. Jahrhundert, in: G. Vergauwen/A. Steingruber (Hrsg.), *Veni, Sancte Spiritus! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes* (FS Barbara Hallensleben; Glaube und Gesellschaft 7), Münster 2018, 504–522; *F. Ewerszumrode*, Der Geist, der uns mit Gott verbindet. Eine Skizze zur Verbindung von Pneumatologie und Soteriologie, Paderborn 2021.

<sup>4</sup> Zum Folgenden siehe *F. Loofs*, Christologie, Kirchenlehre, in: *RE*<sup>3</sup> 4 (1898)

ein folgenschwerer, ja problematischer Wandel statt: An die Stelle der bis dahin gängigen, dem biblischen Zeugnis eher entsprechenden Vorstellung, dass der Mensch Jesus von Nazareth ein besonders inniges Gottesverhältnis hatte, was ihn zu *einem* Sohn Gottes machte, trat die Vorstellung, dass *der* präexistente Sohn Gottes Mensch wurde. Die neue, sich vornehmlich auf das Johannesevangelium stützende Logos- verdrängte die ursprüngliche Geistchristologie. Wie Loofs darlegt, kam es in der Folge zu verwickelten dogmatischen Diskussionen, die bis in die Gegenwart zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis geführt hätten. Für den liberalen evangelischen Theologen war deshalb vollkommen klar, dass es einer Orientierung am historischen Jesus bedarf, verbunden mit dem Abbau der in der klassischen Christologie vorausgesetzten Trinitätslehre. Dieser dogmenkritische Hintergrund ist nur selten präsent, wenn die ursprünglich von Loofs geprägte Terminologie verwendet wird. Das stellt insofern kein Problem dar, als die Unterscheidung von Geist- und Logoschristologie davon abgelöst betrachtet werden kann und durchaus ihren heuristischen Nutzen hat.

### 1. Die Lehrformel von Chalcedon als Matrix der Christologie

Eine Frage, auf die jeder christologische Entwurf eine Antwort geben muss, ist die nach dem Stellenwert der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung, d. h. nach der formalen Verbindlichkeit und sachlichen Bedeutung der Bestimmungen der ersten Ökumenischen Konzilien über die Personkonstitution Jesu Christi. Haben diese Bestimmungen einen bleibenden Wert, weshalb sie zumindest der Sache nach festgehalten werden müssen, oder sind sie überhol- und damit ablösbar?<sup>5</sup> Diese Frage drängt sich zumal in Bezug auf jene Lehrformel

---

16–56; *ders.*, Theophilus von Antiochien, *Adversus Marcionem* und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (TU 46/2), Leipzig 1930, 101–210. Zur Erschließung siehe *J. Ulrich* (Hrsg.), *Friedrich Loofs in Halle* (AKG 114), Berlin/New York 2010. Wie sehr Loofs' Begriffspaar auch die englischsprachige Forschung prägte, zeigt *B. Dahlke*, Über das Dogma hinaus. Anliegen und Problematik betont moderner Christologien, in: *Cath(M)* 67 (2013) 40–71, 54. Über neuere Versuche, das Verhältnis der Logos- zur Geistchristologie zu bestimmen, informiert *L. A. Sánchez M.*, T&T Clark Introduction (s. Anm. 2), 117–121.

<sup>5</sup> Vgl. *R. Leonhardt*, Die Bedeutung von Bekenntnissen in Theologie und Kirche

auf, die das Konzil von Chalcedon im Herbst 451 verabschiedete, um schon lange im östlichen, griechisch- und syriscsprachigen Mittelmeerraum währende Kontroversen zu beenden. Damals war strittig, wie die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus zu bestimmen ist – ob mehr das Auseinander oder eher das Ineinander beider Wirklichkeiten betont werden soll. In der Dogmengeschichtsschreibung ist es üblich geworden, mit diesen sachlichen Optionen zwei ‚Schulen‘ zu verbinden. Zwischen der sogenannten antiochenischen Schule um Theodor von Mopsuestia (um 352–428) mit ihrer Unterscheidungschristologie und der durch Cyrill von Alexandrien (um 375–444) geprägten alexandrinischen Schule, die eine Einheitschristologie vertrat, war es diesbezüglich zu Kontroversen gekommen. Da sie ebenso die kirchliche wie die politische Einheit des *Imperium Romanum* gefährdeten, bestand akuter Handlungsbedarf. Mit dem Ziel, die ja nicht zwingend sich widersprechenden Anliegen beider Konfliktparteien zu würdigen, ohne die eine der anderen vorzuziehen, konzipierte eine Kommission vornehmlich kaiserlicher Beamter die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus als eine differenzierte Einheit. Demnach sind in Jesus Christus zwei Naturen personal miteinander geeint, und zwar unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar.<sup>6</sup>

---

zwischen Anspruch der Tradition und aktuellen Herausforderungen, in: J. Herzer u. a. (Hrsg.), *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik* (UTB 4903), Tübingen 2018, 55–82; U. Heil, *Kontingenz und Varianz. Zur Verbindlichkeit der altkirchlichen Christologie*, in: C. Danz/M. Hackl (Hrsg.), *Transformationen der Christologie. Herausforderungen, Krisen und Umformungen* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 17), Göttingen 2019, 15–39; M. Iff, *Bedeutung und Verbindlichkeit der altkirchlichen Bekenntnisse unter besonderer Berücksichtigung der konziliaren Christologie. Freikirchliche Perspektiven*, in: B. Neumann/J. Stolze (Hrsg.), *Jesus Christus – Sohn Gottes und Erlöser. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn/Göttingen 2021, 9–32; B. Dahlke, *Bedeutung und Verbindlichkeit der altkirchlich-konziliaren Christologie. Römisch-katholische Perspektiven*, in: ebd., 33–73.

<sup>6</sup> Vgl. DH 300–305. Zur Erschließung siehe A. de Halleux, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études* (BETL 93), Leuven 1990; S. Leuenberger-Wenger, *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche. Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert* (VC.S 153), Leiden/Boston 2019; P. Gemeinhardt, *Geschichte des Christentums in der Spätantike* (NTG), Tübingen 2022, 284–299.

Zwar sollte die Lehrformel die leidigen Konflikte beenden, doch bewirkte sie genau das Gegenteil. Sie rief anhaltende Spaltungen hervor, denn im Ostteil des Römischen Reichs sahen viele Christen die personale Einheit Jesu Christi unzureichend zum Ausdruck gebracht. Ihrer Auffassung nach war das nicht nur christologisch, sondern soteriologisch defizitär, weil das Heil vom Ineinander von Gott und Mensch abhängt, wird dadurch doch das Endliche vom Unendlichen umfassen. Von daher konnten jene Christen die Lehrformel unmöglich akzeptieren. Gerade im heutigen Syrien und in Ägypten war dies der Fall. Mit der Zeit bildeten sich dort eigene kirchliche Strukturen heraus, d. h. die syrisch-orthodoxe und die koptische Kirche entstanden. Beide waren dezidiert anti-chalcedonisch.

Im Unterschied dazu gab es im lateinischen Westen keine nennenswerten Akzeptanzprobleme. Das hing nicht zuletzt damit zusammen, dass der Bischof von Rom, Leo der Große (400–461), zumindest indirekt am Entstehen der Formel beteiligt gewesen war, denn die kaiserliche Kommission griff auf einen Lehrbrief zurück, den er bereits vor dem Konzil verfasst hatte. Der sogenannte *tomus Leonis* wird im Vorwort zur Lehrformel ausdrücklich genannt.<sup>7</sup> Fortan bestimmte die Lehrformel die Christologie im Westen, ja sie fungierte als Matrix.<sup>8</sup> Innerhalb der Dogmatik wurde die sogenannte Hypostatische Union zu einem selbstverständlichen, freilich auch komplizierten Lehrstück. Im Mittelalter stellte sich etwa die Frage nach dem Wissen Jesu. Wie ist dieses bei jemandem beschaffen, der als wahrer Gott allwissend, als wahrer Mensch dagegen zwingend beschränkt und dazulernend sein muss? Namentlich Thomas von

---

<sup>7</sup> Vgl. DH 300 mit Verweis auf DH 290–295. Allerdings wurde keine römische Vorgabe übernommen, wie die neuere Forschung gegenüber der anachronistischen Vorstellung, als sei das Konzil dem Papst gefolgt, zu Recht betont.

<sup>8</sup> Vgl. A. Grillmeier, Die Rezeption des Konzils von Chalcedon in der römisch-katholischen Kirche, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 335–370; M. Simonetti, La lettura antimonofisita di occidente, in: ders., Studi di cristologia postnicena (SEAug 98), Rom 2006, 371–413; C. A. Beeley, The Unity of Christ. Continuity and Conflict in Patristic Tradition, New Haven, CT/London 2012; T. Hainthaler, Lateinische Christologie nach Chalcedon. Eine Skizze, in: Dies. u. a. (Hrsg.), Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge, Freiburg i. Br. 2019, 271–301; J. Sidaway, The reception of Chalcedon in the West: A case study of Gregory the Great, in: SJT 73 (2020) 307–317.

Aquin (1224–1274) hat einen Antwortversuch ausgearbeitet, der einerseits die Begrenzungen endlicher Erkenntnis ernst nehmen wollte, aber andererseits aus der *visio beatifica*, die dem menschengewordenen Sohn Gottes nach Auffassung von Thomas eigen ist, weitreichende Konsequenzen für sein Wissen als Mensch ableitete. Im Hintergrund stand eindeutig die Lehrformel von Chalcedon.<sup>9</sup>

Veränderte die Reformation sonst vieles, lässt sich in der Rezeption der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung in der Christologie eine Kontinuität feststellen. Denn was diese zum Ausdruck bringt, wird in den lutherischen<sup>10</sup> und reformierten<sup>11</sup> Bekenntnisschriften sowie

<sup>9</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh III, q. 9 (ed. Marietti 4, 452–457). Zur Erschließung siehe *W. W. Müller*, Vom Wissen Jesu. Ein Lehrstück zum Zusammenspiel von Exegese und Dogmatik, in: *FZPhTh* 52 (2005) 568–585; *C. L. Barnes*, Thomas Aquinas's Chalcedonian Christology and its Influence on Later Scholastics, in: *Thom.* 78 (2014) 189–217; *P.-M. Margelidon*, La science infuse du Christ selon saint Thomas d'Aquin, in: *RThom* 114 (2014) 379–416; *S. F. Gaine*, Christ's Acquired Knowledge According to Thomas Aquinas: How Aquinas's Philosophy Helped and Hindered his Account, in: *NBl* 96 (2015) 255–268; *D. Legge*, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2017. Bemerkenswerterweise zitiert Thomas in STh III, q. 2, a. 1 (ed. Marietti 4, 386–388) ausdrücklich aus den Akten des Konzils von Chalcedon. Aller Wahrscheinlichkeit nach war er der erste scholastische Theologe, der die altkirchlich-konziliare Lehrbildung direkt quellenbasiert wahrnahm. Zur Erschließung – gerade mit Blick auf Chalcedon – siehe *M. Morard*, Thomas d'Aquin lecteur des conciles, in: *AFH* 98 (2005) 211–365, 281–296.

<sup>10</sup> Vgl. *Confessio Augustana*, Art. 3, in: *I. Dingel* (Hrsg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Vollständige Neuedition, Göttingen/Bristol, CT 2014, 84–225, 96–98; *Die Konkordienformel – Epitome*, in: ebd., 1163–1303, 1266–1279. Zur Erschließung siehe *G. Wenz*, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 1, Berlin/New York 1996, 560–566.

<sup>11</sup> Vgl. [Heidelberger Katechismus von 1563], in: *A. Mühling/P. Opitz* (Hrsg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 2/2, Neukirchen-Vluyn 2009, 174–212, 178–180 (Fragen 12–18). Wohl gibt es im ‚Heidelberger Katechismus‘ durchaus Ansätze zu einer pneumatologisch orientierten Christologie – vgl. ebd., 183 (Frage 31). Zur Erschließung siehe *M. Hofheinz*, *Geistchristologie im Heidelberger? Bemerkungen zu einer umstrittenen These*, in: *M. Freudenberg/J. M. J. Lange van Ravenswaay* (Hrsg.), *Geschichte und Wirkung des Heidelberger Katechismus* (Ender Beiträge zum reformierten Protestantismus 15), Neukirchen-Vluyn 2013, 49–60; *G. Plasger*, *Die konsequente Christologie des Heidelberger Katechismus*, in: *M. E. Hirzel u. a.* (Hrsg.), *Der Heidelberger Katechismus – ein reformierter Schlüsseltext* (reformiert! 1), Zürich 2013, 83–99.

in den Religionsartikeln der *Church of England*<sup>12</sup> bekräftigt. Entsprechend bestimmte die Formel konfessionsübergreifend die Christologie, unbeschadet einzelner spezifischer Akzente.<sup>13</sup> Auf katholischer Seite war die Bindung an das Konzil von Chalcedon ohnehin stark ausgeprägt. Das sollte sie auch künftig bleiben. In den neuscholastischen Lehrbüchern wurde die Lehrformel lediglich kommentierend reproduziert.<sup>14</sup> Anlässlich der 1.500-Jahrfeier des Konzils betonte Papst Pius XII. (1876–1958) die Bindung nachdrücklich.<sup>15</sup> Von hier aus erklärt sich, weshalb Karl Rahner (1904–1984) so überaus vorsichtig, beinahe schon gewunden erläuterte, dass mit der Lehrformel keineswegs alles gesagt ist, was es in Bezug auf Jesus Christus zu sagen gibt – sie sei mehr als nur der Endpunkt einer lange währenden Diskussion, nämlich zugleich ein Anfang.<sup>16</sup> Anstatt sie bloß zu wie-

---

<sup>12</sup> Vgl. Articles of Religion, in: The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the use of the Church of England, Cambridge 2006, 611–628, 612 (Art. 2): „The Son, which is the Word of the Father, begotten from everlasting of the Father, the very and eternal God, and of one substance with the Father, took Man’s nature in the womb of the blessed Virgin, of her substance: so that two whole and perfect Natures, that is to say, the Godhead and Manhood, were joined together in one Person, never to be divided, whereof is one Christ, very God, and very Man; who truly suffered, was crucified, dead, and buried, to reconcile his Father to us, and to be a sacrifice, not only for original guilt, but also for all actual sins of men.“ Zur Erschließung siehe J. R. Wright, The Authority of Chalcedon for Anglicans, in: G. R. Evans (Hrsg.), Christian Authority (FS Henry Chadwick), Oxford 1988, 224–250.

<sup>13</sup> Vgl. B. Dahlke, Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon (KKTS 80), Paderborn 2017; R. Cross, Communicatio Idiomatum. Reformation Christological Debates (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology), Oxford 2019.

<sup>14</sup> Vgl. H. T. Simar, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1887, 373–400; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 1, Freiburg i. Br. <sup>7</sup>1928, 335–351; F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. 2, Münster <sup>7</sup>1936, 207–238.

<sup>15</sup> Pius XII., Litterae encyclicae *Sempiternus rex*, in: AAS 43 (1951) 625–644. Welchen Stellenwert die damalige Theologie der Lehrformel zubilligte, zeigt exemplarisch das Editorial: Pour le quinzième centenaire du concile de Chalcedoine, in: RThom 59 (1951) 501–507, 501: „Il y a quinze siècles, en 451, le concile de Chalcedoine apportait à l’expression définie de la foi catholique dans le mystère de l’Incarnation de capitales précisions dogmatiques.“

<sup>16</sup> K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang?, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Würzburg 1954, 3–49. Zur Erschließung siehe R. A. Krieg, A Fortieth-Anniversary Reappraisal of

derholen, gelte es, das mit ihr zum Ausdruck Gebrachte neu zu verstehen und neu anzueignen. Rahner selbst schlug innovative Zugänge zur Christologie vor, ohne allerdings die altkirchlich-konziliare Lehrbildung abzutun, weil er sie als normativ begriff.<sup>17</sup> Sein Verdienst besteht trotzdem darin, in der katholischen Theologie ein Bewusstsein dafür befördert zu haben, was in der evangelischen und ansatzweise auch in der anglikanischen längst klar war: die Grenzen einer auf der Lehrformel von Chalcedon beruhenden Christologie.

## 2. Die Grenzen chalcedonischer Christologie

Die Einwände, die gegen Chalcedon vorgebracht wurden und werden, sind ganz unterschiedlich gelagert. Systematisiert man sie, so lassen sich fünf ausmachen: (a) ein prinzipientheologischer, (b) ein exegetischer, (c) ein dogmengeschichtlicher und (d) ein ökumenischer Einwand. Besonders schwerwiegend ist allerdings (e) ein genuin dogmatischer, der die Personkonstitution Jesu Christi betrifft. Im Weiteren sollen diese fünf Aspekte der Reihe nach vorgestellt werden:

(a) Die kirchliche Lehrbildung ist stets relativ, und das im wortwörtlichen Sinne. Sie ist nämlich bezogen sowohl auf die Offenbarung, die einzufangen sie beansprucht, als auch auf die Kontexte, in denen sie selbst entstanden ist. Aufgrund dieser doppelten Bezogenheit bedarf die Dogmatik ebenso der fundamentaltheologischen Verständigung über das Verhältnis von Offenbarung und Dogma wie der Kenntnis der Theologie- und Dogmengeschichte. Je stärker seit dem 19. Jahrhundert das Bewusstsein der vielfältigen Bedingtheit

---

‚Chalcedon: End or Beginning?‘, in: PT(M) 9 (1995) 77–116. Rahners Überlegungen wurden nicht nur weithin beachtet, sondern von katholischen Theologen als Ermutigung aufgefasst, in der Christologie voranzuschreiten – vgl. etwa J. Ratzinger, Das Konzil von Chalcedon, in: ThRv 52 (1956) 103–112, 104f.

<sup>17</sup> Vgl. K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal 2 (1967) 317–401; ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich 1972; ders., Christologie heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich 1983, 217–224; ders., Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: ebd., 225–235. Geistchristologische Überlegungen scheint Rahner nicht unternommen zu haben, jedenfalls nicht explizit, mögen sich in seiner Gnadenlehre auch entsprechende Ansätze finden. Zur Erschließung siehe E. Maurice, La christologie de Karl Rahner (JJC 65), Paris 1995.

der überlieferten Lehrbildung wurde, desto mehr Spielräume eröffneten sich für theologische Neuansätze. Ersichtlich ist dieser Zusammenhang bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834). Seiner Auffassung nach habe man auf evangelischer Seite den üblichen Lehrbestand lediglich übernommen, anstatt ihn im Lichte reformatorischer Einsichten zu prüfen und gegebenenfalls sogar Umformungen vorzunehmen.<sup>18</sup> Das betreffe auch die Christologie.<sup>19</sup> Von daher sah Schleiermacher Veranlassung dazu, sie auf kreative Weise zu reformulieren.<sup>20</sup> In der evangelischen Theologie kehrte das Argument, dass es unzureichend gewesen sei, die Lehrbildung unverändert zu übernehmen, bei Adolf von Harnack (1851–1930) und Julius Kaftan (1848–1926) wieder.<sup>21</sup> Kaftan ging sogar so weit, eine altkirchlichen Vorgaben verpflichtete Christologie als dem evangelischen Glauben „fremd“ zu bezeichnen und einen entschlossenen Neuansatz anzumahnen.<sup>22</sup> Selbst Karl Barth (1886–1968), welcher

<sup>18</sup> Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31) (Kritische Gesamtausgabe I/13), Bd. 1, Berlin/New York 2003, 169–172 (§ 25).

<sup>19</sup> Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31) (Kritische Gesamtausgabe I/13), Bd. 2, Berlin/New York 2003, 58–60 (§ 95).

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 60–70 (§ 96). Zur Erschließung siehe *B. Dahlke*, *Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre*, in: *Cath(M)* 70 (2016) 278–299; *M. Junker-Kenny*, *Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics. A Theology Reconceived for Modernity* (TBT 192), Berlin/Boston 2020. Dass es bei Schleiermacher durchaus Ansätze zu einer pneumatologisch orientierten Christologie gibt, zeigt *R. Del Colle*, *Schleiermacher and Spirit Christology: Unexplored Horizons of The Christian Faith*, in: *IJST* 1 (1999) 286–307. Einen Ansatzpunkt bietet die ganz am Schluss erfolgende Behandlung der Trinitätslehre, also *F. D. E. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube* (s. Anm. 19), Bd. 2, 514–519 (§ 170).

<sup>21</sup> Vgl. *A. von Harnack*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Tübingen <sup>5</sup>1931, 3–47 (§ § 1f.), bes. 5.22–24; *ders.*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Tübingen <sup>5</sup>1932, 808–908; *J. Kaftan*, *Dogmatik* (GThW V/1), Freiburg i. Br. <sup>1/2</sup>1897, 197–211 (§ 20. Die kirchliche Trinitätslehre.), 384–393 (§ 42. Die Zweinaturenlehre.).

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 384 (Leitsatz von § 42): „Die Christologie als Zweinaturenlehre d. h. die Lehre, dass im Gottmenschen die göttliche und die menschliche Natur zur Einheit einer Person verbunden sind, entspricht der Heilsauffassung der alten griechischen Theologie und Kirche, deren Grunddogma sie zusammen mit der Trinitätslehre bildet. Unverändert in die abendländische Kirche herübergenommen erhält die Lehre hier doch für die Frömmigkeit eine andere Stellung angewiesen, sofern sie weiterhin von der Anschauung überragt wird, die in der Kirche

der auf Schleiermacher zurückgehenden Linie in der evangelischen Theologie sonst kritisch gegenüberstand, wies auf die prinzipielle Relativität der kirchlichen Lehrbildung hin.<sup>23</sup> Er hielt sie insofern für relativ, als sie stets auf die biblisch bezeugte Offenbarung bezogen ist, die sie höchst unvollkommen einzufangen vermag. Darüber darf nicht hinwegtäuschen, dass sich Barth an der Lehrformel von Chalcedon orientierte, als er in immer neuen Anläufen die Christologie entfalte.<sup>24</sup> Aus rein formalen Gründen sah er sich nicht an sie gebunden. Kurz vor seinem Tod erklärte er vielmehr, seine gesamte Theologie eigentlich nochmals pneumatologisch reformulieren zu müssen.<sup>25</sup>

Auf katholischer Seite bildete sich ein Relativitätsbewusstsein, wie es bei evangelischen Autoren wie eben Schleiermacher vorhanden war, erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts heraus, einhergehend mit Überlegungen hinsichtlich einer Geistchristologie.<sup>26</sup> Bis dahin galt die Lehrformel von Chalcedon als absolute Norm.

---

den sichtbaren Christus auf Erden erblickt. Vollends in der evangelischen Kirche hat die Lehre, trotz der christologischen Kontroverse der alten protestantischen Dogmatik, keine Wurzeln, da sie in einer ihr fremden Anschauung von Heil begründet ist. Immerhin lassen sich in der orthodoxen lutherischen Christologie die Spuren einer Einwirkung der neuen evangelischen Motive der christlichen Frömmigkeit wahrnehmen.“

<sup>23</sup> Vgl. K. Barth, KD I/1, 261–310 (§ 7 Das Wort Gottes, das Dogma und die Dogmatik).

<sup>24</sup> Vgl. B. Dahlke, Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch. Karl Barths Christologie, in: Cath(M) 68 (2014) 1–33. Ein pneumatologisches Defizit bei Barth konstatiert B. McCormack, The Spirit of the Lord is upon Me: Pneumatological Christology with and beyond Barth, in: G. van den Brink u. a. (Hrsg.), The Spirit is Moving. New Pathways in Pneumatology (SRTh 38; FS Cornelis van der Kooi), Leiden/Boston 2019, 124–137. McCormacks Kernthese lautet (ebd., 127): „[...] Barth would have done better had he made the human Jesus in the power of the Holy Spirit to be the ‚performative agent‘ of all that was done by the God-human. But he did not do this. His mature Christology upheld, for the most part, the traditional conception of the Logos as the operative power at work in, through and upon the human ‚nature‘ assumed by him in becoming incarnate.“

<sup>25</sup> Vgl. K. Barth, Nachwort, in: H. Bolli (Hrsg.), Schleiermacher-Auswahl (GTBS 113f.), München/Hamburg 1968, 290–312, 310–312. Zur Erschließung siehe M. Gockel, Theologie des Heiligen Geistes? Erwägungen zu Karl Barths Schleiermacher-Interpretation, in: ThLZ 143 (2018) 299–314.

<sup>26</sup> Vgl. P. Rosato, Spirit Christology: Ambiguity and Promise, in: TS 38 (1977) 423–449; K. Reinhardt, Neue Wege in der Christologie der Gegenwart, in: IkaZ 6 (1977) 5–20, bes. 16.

(b) Von den vier als kanonisch geltenden Evangelien hat dasjenige nach Johannes wohl am stärksten die altkirchlich-konziliare Lehrbildung beeinflusst. Das galt insbesondere für den Prolog, in dem es heißt: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Joh 1,14). Dieser Vers mitsamt der vorausgesetzten Präexistenzvorstellung spielte nicht nur in der trinitätstheologischen Diskussion der Alten Kirche eine wichtige Rolle, sondern bestimmte zugleich die Entfaltung der Christologie.<sup>27</sup> Verworfen wurde die Vorstellung, dass Gott einem einzelnen Menschen sein besonderes Wohlwollen bekundet, wie es die in den Evangelien (vgl. Mk 1,9–11 par.) beschriebene Taufe Jesu zu suggerieren scheint, weil dies letztlich zum Adoptianismus führt.<sup>28</sup> Vielmehr

<sup>27</sup> Vgl. *F. J. Moloney*, *The Gospel of John* (SaPaSe 4), Collegeville, MN 1998, 20–23; *C. Uhrig*, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (MBT 63), Münster 2004; *G. Kruck* (Hrsg.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009; *M. Enders/R. Kühn*, „Im Anfang war der Logos ...“ Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart (FEG 11), Freiburg i. Br. 2011. Aus exegetischer Sicht siehe *R. A. Bühner*, Die theologischen Implikationen der Präexistenzchristologie in Joh 1,1–3, in: *J. Frey u. a.* (Hrsg.), *Perspektiven zur Präexistenz im Frühjudentum und frühen Christentum* (WUNT 457), Tübingen 2021, 185–208.

<sup>28</sup> Vgl. *H.-J. Eckstein*, Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: *M. Welker/M. Volf* (Hrsg.), *Der lebendige Gott als Trinität* (FS Jürgen Moltmann), Gütersloh 2006, 85–113, 106–108; *P.-B. Smit*, The end of early Christian adoptionism? A note on the invention of adoptionism, its sources, and its current demise, in: *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (2015) 177–199; *W. Kinzig*, Ist das Christentum monotheistisch? Bemerkungen aus kirchenhistorischer Sicht, in: *ders.*, *Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen* (AKG 132), Berlin/Boston 2017, 217–235. Wichtig sind hier die Beobachtungen von *J. R. Donahue/D. J. Harrington*, *The Gospel of Mark* (SaPaSe 2), Collegeville, MN 2002, 23–27.65–67 und *R. von Bendemann*, Das Markusevangelium als Herausforderung für die Theologie, in: *ZNT* 24 (2021) 23–39, 38: „Für Markus ist es Gott in seiner Geschichtsmächtigkeit an der Schnittstelle der Zeiten, der Jesus bringt – nicht umgekehrt. Schon der Erzählanfang stellt diese Theozentrik unmissverständlich sicher: Jesus ist im ersten Satz, der den initialen Kontrakt des Erzählers mit der Leserschaft begründet, der Sohn *Gottes* (Mk 1,1; textkritisch allerdings unsicher); wie es sich mit dem ‚Anfang‘, dem ‚Ursprung‘ des ‚Evangeliums‘ verhält, wird in *Gottesrede* eingeleitet, die sich an Israel richtet. Die Kombination von Mal 3,1 (vgl. Ex 23,20) und Jes 40,3LXX in Mk 1,2f. zielt dabei zunächst auf das ab Mk 1,4 berichtete Wirken des Johannes, setzt aber zugleich den Ton für das Auftreten Jesu, in den bei seiner Taufe in Mk 1,10f. ‚der Geist‘ einfährt und der daraufhin von der Himmelsstimme als ‚geliebter‘ und erwählter ‚Sohn‘ ange-

nimmt der Logos das unpersönlich gedachte, unter Rückgriff auf das philosophische Konzept der φύσις geschriebene Menschsein an.<sup>29</sup> In der Dogmatik wurde dies zum Lehrstück der *assumptio carnis* ausgebaut.

Bedingt durch die Dominanz des Johannesevangeliums rückten andere Stränge des Neuen Testaments in den Hintergrund und fanden weniger Beachtung. Als im 18. Jahrhundert eine von dogmatischen Vorgaben emanzipierte Exegese entstand, wurde jedoch die Vielfalt des biblischen Zeugnisses betont und außerdem herausgearbeitet, welche eigene Akzente die synoptischen Evangelien im Unterschied zu Johannes setzen.<sup>30</sup> Inzwischen ist es allgemeine Überzeugung, dass sich das stark von theologischen Interessen durchformte vierte Evangelium nur bedingt eignet, um Aufschluss über den ‚historischen Jesus‘ zu erlangen. Das hat selbstverständlich Konsequenzen für die Christologie, insofern in dieser nicht mehr die *assumptio carnis* im Zentrum stehen kann, sondern die gerade bei den Synoptikern berichtete Reich Gottes-Verkündigung Jesu den Ausgangspunkt darstellen muss. Vom spezifischen Gottesverhältnis des Menschen Jesus statt von der Fleischwerdung des präexistenten Logos

---

sprochen wird. Vorausgesetzt ist eine frühchristliche Vorstellung, nach der Jesus ein David-Nachkomme ‚nach dem Fleisch‘ ist, er aber zum ‚Sohn‘, d. h. zum Repräsentanten und Agenten Gottes, durch den lebensschaffenden, schöpferischen Geist Gottes geworden ist (vgl. Röm 1,3f.). Es ist darum dann auch das Evangelium Gottes (Mk 1,14), welches Jesus bekannt macht (vgl. zum ‚Evangelium‘: Mk 1,1.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9). D. h. es geht darum, dass Gott sowohl selbst der Garant und der Urheber des anhebenden Heilsgeschehens ist als auch der Inhalt von dessen Verkündigung.“

<sup>29</sup> Dabei bleibt selbstverständlich zu klären, wie die *natura humana* näher zu bestimmen ist, denn sie kann entweder abstrakt oder konkret gefasst werden – vgl. B. Dahlke, „Uns Menschen gleich“. Die *natura humana* als Thema der Christologie, in: ThGl 111 (2021) 70–84. Was die in der patristischen bzw. altkirchlich-konziliaren Christologie vorausgesetzte Anthropologie anbelangt, siehe den Überblick von A. Usacheva u. a. (Hrsg.), *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 1)*, Paderborn 2021.

<sup>30</sup> Vgl. M. D. Hooker, *Chalcedon and the New Testament*, in: S. Coakley/D. A. Pailin (Hrsg.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine* (FS Maurice Wiles), Oxford 1993, 73–93; J. S. Kloppenborg, *Die synoptischen Evangelien, die Logienquelle (Q) und der historische Jesus*, in: J. Schröter/C. Jacobi (Hrsg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, 130–137; J. Frey, *Johannesevangelium*, in: ebd., 137–145.

her wird die Personkonstitution anzugehen sein.<sup>31</sup> Dabei kommen pneumatologische Aspekte unweigerlich ins Spiel, ist es doch das πνεῦμα ἅγιον, das bereits die Inkarnation ermöglicht (vgl. Mt 1,18; Lk 1,35). Auch sein Wirken ist von Anfang an vom Geist bestimmt (vgl. Mk 1,10–12; Mt 3,16f.; Lk 3,21; 4,1–30 mit Bezug auf Jes; Joh 1,32–34). Geistchristologische Entwürfe verdanken sich auch einer breiteren Wahrnehmung des neutestamentlichen Zeugnisses.<sup>32</sup>

(c) Da die Lehrformel von Chalcedon über Jahrhunderte hinweg als Matrix der Christologie fungierte, erstaunt es nicht, wenn sie mitunter auf eine Stufe mit dem *Apostolicum* und dem *Nicaeno-Constantinopolitanum* gerückt wurde und wird. Schlägt man den „Denzinger“ auf, also jene Sammlung kirchlicher Lehrentscheidungen, die der Würzburger Dogmatiker Heinrich Denzinger (1819–1883) erstmals im Jahr 1854 vorlegte und die bis heute von Studierenden – nicht nur der katholischen Theologie – verwendet wird, dann ist das der Fall. Noch in der neuesten Auflage ist von einem „Glaubensbekenntnis“ die Rede.<sup>33</sup> Das ist insofern verwunderlich, als es im Text ausdrücklich heißt, dass über die Entscheidungen der Konzilien von Nicaea und Konstantinopel hinaus eigentlich nichts festgelegt werden sollte; nur sei umständehalber eine Klarstellung erforderlich. Von daher wird man die Lehrformel von Chalcedon – ganz formal – als einen Kommentar zum *Nicaenum* verstehen müssen.<sup>34</sup> Dieser er-

<sup>31</sup> Vgl. P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich 1969, 55–61; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 365; U. Barth, *Symbole des Christentums*. Berliner Dogmatikvorlesung, Tübingen 2021, 350.

<sup>32</sup> Vgl. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 73–78; P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 17–80; L. A. Sánchez M., T&T Clark Introduction (s. Anm. 2), 33–56.

<sup>33</sup> So die Überschrift zu DH (<sup>45</sup>2017) 300–303.

<sup>34</sup> Vgl. P. Schoonenberg, *Denken über Chalkedon*, in: ThQ 160 (1980) 295–305, 295: „Das bekannte *Enchiridion* von Denzinger hat in den von A. Schönmetzer besorgten Ausgaben den chalkedonischen Text mit den Worten ‚Symbolum Chalcedonense‘ überschrieben. Diese Überschrift ist irreführend, insoweit sie nahelegt, daß es sich um ein Glaubensbekenntnis handelt. Chalkedon wollte aber bestimmt kein eigenes Glaubensbekenntnis ausfertigen; es verbot sogar, eine *hetera pistis* zu verfassen (DS 303). Überdies fängt das Konzil seine Aussage nicht, wie in den Bekenntnissen, mit den Worten ‚wir glauben‘ oder ‚wir bekennen‘ an, sondern es sagt: ‚wir *lehren* zu bekennen‘ (homologeïn ... ekdidaskomen), und es tut dies ‚den heiligen Vätern folgend‘ (DS 301), offensichtlich den Vätern des

läuternde Kommentar will das Verständnis zwar sichern, fokussiert es wegen der veränderten Umstände aber zugleich.<sup>35</sup> Zutreffender dürften somit die *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* sein, deren deutsche Fassung der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth (\*1938) verantwortete, weil sich hier die Bezeichnung „Glaubensentscheidung (Horos)“ findet.<sup>36</sup> Das trägt dem situativen Charakter der Lehrformel, die auf die Debattenlage Mitte des 5. Jahrhunderts bezogen war, weitaus besser Rechnung. Die neuere dogmengeschichtliche Forschung stützt dies: Scharf wendet sich der evangelische Patrologe Ekkehard Mühlenberg (\*1938) dagegen, die altkirchliche Lehrbildung in Chalcedon aufzupfeln zu lassen.<sup>37</sup> In freundlicher Absetzung von seinem Mitbruder Karl Rahner betont der amerikanische Jesuit Brian E. Daley (\*1940), dass die Lehrformel weder Ende noch Anfang war, sondern lediglich eine Station auf einem längeren Weg.<sup>38</sup> Wie Daley betont, ging es damals um die Befriedung eines akuten Konflikts statt die endgültige Lösung eines komplexen systematisch-theologischen Problems.<sup>39</sup> Dafür spricht zum einen, dass die verwen-

---

großen Konzils von Nikaia. Chalcedon ist ein Kommentar des christologischen Bekenntnisses von Nikaia.“ Eine andere, traditionellere Auffassung vertreten T. G. Weinandy, *The Doctrinal Significance of the Councils of Nicaea, Ephesus, and Chalcedon*, in: F. A. Murphy (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford 2015, 549–567, 559–561 und A. Riches, *Ecce homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids, MI 2016. Weniger aus prinzipientheologischen, sondern mehr aus sachlichen Gründen wird die Bedeutung der Lehrformel von Chalcedon betont von I. A. McFarland, *The Word Made Flesh. A Theology of the Incarnation*, Louisville, KY 2019, 1–15.

<sup>35</sup> Vgl. P. Gavrilyuk, *The Legacy of the Council of Nicaea*, in: Y. R. Kim (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge 2021, 327–346, 333–335.

<sup>36</sup> So die Überschrift in COD(D) 1 (1998) 83f.

<sup>37</sup> Vgl. E. Mühlenberg, *Das Dogma von Chalcedon: Ängste und Überzeugungen*, in: ders., *Gott in der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (AKG 110), hrsg. von U. Mennecke/S. Frost, Berlin/New York 2008, 244–265, 247.

<sup>38</sup> Vgl. B. E. Daley, *The Christology of Chalcedon. Neither End nor Beginning*, in: ders., *God Visible. Patristic Christology Reconsidered (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology)*, Oxford 2018, 1–27. Daley weist darauf hin, dass im Hintergrund der bisherigen katholischen Dogmengeschichtsschreibung die Lehrformel von Chalcedon stand (ebd., 8–10).

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 12–15, bes. 15.

deten Begriffe noch nicht klar fixiert waren.<sup>40</sup> Zum anderen traten später noch mehrere Konzilien zusammen, die weiterhin mit der Personkonstitution Jesu Christi befasst waren.

(d) Die fortgesetzte Beschäftigung mit der Christologie war erforderlich, weil viele durch Chalcedon verschreckte Christen im östlichen Mittelmeerraum eigene kirchliche Strukturen etablierten. Für sie bürgerte sich die abwertende und sachlich kaum zutreffende Bezeichnung der ‚Monophysiten‘ ein. Da sie die normativ gewordene Lehrformel ablehnten, galten sie außerdem als Häretiker, wie ein Blick in jede beliebige anglikanische, evangelische oder katholische Dogmatik belegt. Im 20. Jahrhundert kam es jedoch zu einer Neubewertung, weil das Bemühen der christlichen Kirchen um ein besseres Miteinander einen erheblichen Aufschwung nahm. Einen wichtigen Anstoß dazu stellte die Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* nach dem Zweiten Weltkrieg dar, denn der Rat ermöglichte zahlreiche Begegnungen und verfügte mit der Gruppe *Faith and Order* über ein Format, kontroverse theologische Themen anzugehen. Weitere Bewegung brachte das Zweite Vatikanische Konzil, mit dem sich die katholische Kirche verbindlich für die Ökumene öffnete. Noch während des Konzils gründete der Wiener Kardinal Franz König (1905–2004) die Stiftung *Pro Oriente*, um den Dialog mit den verschiedenen Ostkirchen zu fördern. Ein Ergebnis war die im Jahr 1971 unterzeichnete sogenannte *Wiener christologische Formel*, die den verschiedenen Anliegen Rechnung tragen wollte.<sup>41</sup> Auf dieser Grundlage erfolgten weitere hoffnungsvolle bilaterale Verständigungen, die im Falle der syrischen Kirchen sogar bis hin zur Zulassung zu den Sakramenten reichen. Wenn eine weitergehende Einheit ausblieb, dann hängt das eher mit ekklesiologischen Differenzen zusam-

---

<sup>40</sup> Vgl. A. Grillmeier, Das Verständnis der christologischen Formulierungen in der altorientalischen und römisch-katholischen Tradition im Lichte der nachchalcedonischen Theologie. Analyse der Terminologien in Hinsicht auf ihre Bedeutungsinhalte, in: ders., Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, Freiburg i. Br. 1997, 134–151.

<sup>41</sup> Vgl. Communiqué der ersten Konsultation 1971, in: R. Kirchschräger/A. Stirnemann (Hrsg.), Chalcedon und die Folgen. Dokumentation des Dialogs zwischen der Armenisch-Apostolischen und der Römisch-Katholischen Kirche sowie des Dialogs zwischen Chalcedonensischer und Nicht-Chalcedonensischer Orthodoxie (FS Mesrob K. Krikorian; ProOr 14), Innsbruck 1992, 274f. Weitere bilaterale Übereinkünfte finden sich in DwÜ 1, 527–542.

men. In der Christologie ist die Annäherung beachtlich. So ist es längst üblich, vom Mia- anstatt vom Monophysitismus zu sprechen, was insofern sachgemäßer ist, als es gerade nicht darum ging, die Menschheit in der Gottheit aufgehen zu lassen.<sup>42</sup> Ein weiterer Fortschritt besteht darin, auf Häresievorwürfe zu verzichten und die Bezeichnung ‚orientalisch-orthodoxe‘ Kirchen zu verwenden. Damit wird zugestanden, dass man ‚orthodox‘ im Sinne von rechtgläubig sein kann, ohne die Lehrformel von Chalcedon zu akzeptieren.<sup>43</sup> Möglich ist dies, weil das *Nicaeno-Constantinopolitanum*, also das Bekenntnis der Konzilien von Nicaea (325) und Konstantinopel (381), als gemeinsames Fundament, gewissermaßen als Grundtext gewürdigt wird.

(e) Wurden bisher prinzipientheologische, exegetische, dogmengeschichtliche und ökumenische Einwände vorgestellt, soll nun noch ein gewichtiger materialdogmatischer Einwand benannt werden. So konstatiert die Lehrformel lediglich, *dass* Gott und Mensch verbunden sind; sie lässt aber offen, *wie* das zu verstehen ist, weil die vier verwendeten Adverbien negativ sind. Damit schließt sie bestimmte Aussagen aus, ohne positiv zu erläutern, was zu sagen ist. Dabei erzeugt die Formel gerade durch die Begriffe, die sie verwendet, ein gravierendes Problem: Wird einerseits zwischen zwei abs-

---

<sup>42</sup> Vgl. D. W. Winkler, „Miaphysitismus“ – Anmerkungen zur ökumenischen Sinnhaftigkeit eines Neologismus, in: CrSt 37 (2016) 19–30. Im selben Jahrgang der Zeitschrift finden sich mehrere Artikel, die ebenfalls zugunsten der Bezeichnung Miaphysitismus plädieren. Zur Begriffsgeschichte der sonst üblichen Etikettierung siehe C. Lange, Monophysitism, in: EBR 19 (2021) 856–858.

<sup>43</sup> Vgl. A. Grillmeier, Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute [1971], in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 219–244; J. McCurry, Performing the Same Score: Repentance, Truth and Doctrine in Ecumenical Theology, in: NBI 89 (2007) 149–161; D. W. Winkler, Die altorientalischen Kirchen im ökumenischen Dialog der Gegenwart, in: C. Lange/K. Pinggéra (Hrsg.), Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt 2010, 89–122; T. Hainthaler, Hermeneutische Aspekte bei christologischen Erklärungen mit den Kirchen des Ostens, in: S. Ernst/G. Gäde (Hrsg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik (FS Peter Knauer), Freiburg i. Br. 2015, 146–171. Speziell aus evangelischer Sicht siehe D. Wendebourg, Chalcedon in der ökumenischen Diskussion, in: ZThK 92 (1995) 207–237 und H. Reichel, Das christologische Dogma? Die bleibende Ökumenevergessenheit in der Diskussion um Chalcedon, in: MdKI 65 (2014) 92–96.

trakten, apersonalen Wirklichkeiten unterschieden, die gleichermaßen φύσις heißen<sup>44</sup>, wird andererseits deren personale Einheit behauptet – es geht um ein und denselben Jesus Christus, der der menschgewordene Sohn Gottes ist. In technischer Sprache wird der Einheitspunkt wechselweise als ὑπόστασις oder πρόσωπον bezeichnet.<sup>45</sup> Bereits im 5. und 6. Jahrhundert wurde ebenso intensiv wie kontrovers darüber diskutiert, wie auf dieser Grundlage die gottmenschliche Einheit verstanden werden kann. Beispielsweise schlug der dialektisch versierte Leontius von Byzanz (gest. 543) als Lösung die sogenannte Enhypostasielehre vor, der zufolge das Menschsein Jesu Christi seinen Existenzgrund nicht in sich selbst hat, sondern in einem anderen. Die individuelle menschliche Natur existiert einzig und allein in der Hypostase des Logos, in welcher beide Naturen zusammenkommen – nicht ohne sie, also anhypostatisch.<sup>46</sup> Der eingangs bereits genannte Dogmenhistoriker Loofs setzte sich kritisch mit diesem von Leontius gemachten Lösungsvorschlag auseinander, ja er schien ihm in vielerlei Hinsicht widersprüchlich zu sein.<sup>47</sup> Überhaupt weisen evangelische Theologen spätestens seit dem 19. Jahrhundert immer wieder auf die Schwierigkeit hin, jene von Chalcedon angestrebte differenzierte Einheit zu plausibilisieren; oftmals ist sogar von einer ‚Aporetik‘ der nun als Zweinaturenlehre bezeichneten Position die Rede. Über den bereits genannten Schleiermacher hinaus seien Emanuel Hirsch (1888–1972), Wolfhart Panzenberg (1928–2014) und Christian Danz (\*1962) erwähnt, die eine Reihe von Problemen identifizieren.<sup>48</sup> Danz, lutherischer Systemati-

<sup>44</sup> Zur Begriffsgeschichte siehe J. Zachhuber, *Physis*, in: RAC 27 (2016) 744–781.

<sup>45</sup> Zur Begriffsgeschichte siehe C. Moreschini, *Persona (Prosopon)*, in: RAC 27 (2016) 299–331 bzw. J. Hammerstaedt, *Hypostasis*, in: RAC 16 (1994) 986–1035; J. Zachhuber, *Individuality and the Theological Debate about ‚Hypostasis‘*, in: A. Torrance/J. Zachhuber (Hrsg.), *Individuality in Late Antiquity*, London/New York 2014, 91–110.

<sup>46</sup> Vgl. *Leontius von Byzanz, Contra Nestorianos et Euthychianos*, in: ders., *Complete Works (OECT)*, hrsg. von B. E. Daley, Oxford 2017, 124–267, 130–135. Zur Erschließung siehe C. Marksches, *Enhypostasie/Anhypostasie*, in: RGG<sup>4</sup> 2 (1999) 1315f.; B. E. Daley, *Leontius of Byzantium and the Reception of the Chalcedonian Definition*, in: T. Hainthaler u. a., *Jesus der Christus (s. Anm. 8)*, 217–235, bes. 233f.

<sup>47</sup> Vgl. F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche (TU 3)*, Leipzig 1887, 65–70.

<sup>48</sup> Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube (s. Anm. 19)*, Bd. 2, 60–70 (§ 96); E. Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 46–48 (§ 36).

ker an der Universität Wien, weist auf drei problematische Punkte hin:

„Zunächst ist der altkirchliche Naturbegriff, der sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur umfassen soll, zur Beschreibung einer Person höchst ungeeignet. Das Spezifische einer individuellen Person – noch ganz abgesehen von dem Goetheschen Diktum ‚Individuum est ineffabile‘ – lässt sich mit Naturkategorien gar nicht erfassen. Sodann ist die überlieferte Personchristologie mit dem Problem konfrontiert, wie unter der Voraussetzung von zwei Naturen, denen völlig unterschiedliche und unvereinbare Eigenschaften zukommen, die Einheit einer Person verständlich gemacht werden könnte. Alle Hilfskonstruktionen, die in der Theologiegeschichte aufgeboten wurden, um dem monophysitischen Problem zu entgehen, wie die An- und Enhypostasielehre, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Konstruktion der personalen Lebenseinheit des Gottmenschen nur durch die Aufhebung von dessen menschlicher oder göttlicher Natur möglich ist. Und schließlich bleibt die an dem Paradigma der beiden Naturen orientierte Christologie an der Ebene von gegenständlichen Bestimmungen orientiert.“<sup>49</sup>

Ganz ähnliche Einwände haben Theologen anderer Konfessionen vorgebracht, namentlich der Anglikaner Geoffrey Lampe (1912–1980)<sup>50</sup> sowie die Katholiken Piet Schoonenberg (1911–1999)<sup>51</sup> und Roger

---

Das zu Chalcedon 451 getane Bekenntnis vom Gottmenschen.); *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh <sup>6</sup>1982, 291–334 (§ 8 Aporetik der Zweinaturenlehre); *C. Danz*, Grundprobleme der Christologie (UTB 3911), Tübingen 2013. Zur Begriffsgeschichte siehe *M. Seils*, Zweinaturenlehre, in: *HWPh* 12 (2004) 1527–1532.

<sup>49</sup> *C. Danz*, Grundprobleme (s. Anm. 48), 190.

<sup>50</sup> Vgl. *G. Lampe*, The Holy Spirit and the Person of Christ, in: *S. W. Sykes/J. P. Clayton* (Hrsg.), *Christ, Faith and History*. Cambridge Studies in Christology, Cambridge 1972, 111–130, 118–120.

<sup>51</sup> Vgl. *P. Schoonenberg*, Ein Gott der Menschen (s. Anm. 31), 64–69. Sein Anliegen bestand ganz ausdrücklich in einer „Korrektur“ der chalcedonischen Christologie (ebd., 69), was ja deren Fehlerhaftigkeit voraussetzt. Er leitete daraus die Notwendigkeit ab, eine Geistchristologie zu entwerfen – vgl. *ders.*, Spirit Christology and Logos Christology, in: *Bijd.* 38 (1977) 350–375; *ders.*, Der Geist (s. Anm. 32). Kritisch zu Schoonenberg siehe *B. Lonergan*, Christology Today: Methodological Reflections, in: *ders.*, A Third Collection, New York 1985, 74–99.

Haight (\*1936)<sup>52</sup>. Da die Einwände insgesamt variieren, was bereits vorgestellt wurde, sei auf eine nähere Diskussion verzichtet. Hinzuweisen ist lediglich darauf, wie ausgeprägt das Problembewusstsein in der Dogmatik mittlerweile ist. Es gibt eine differenzierte Wahrnehmung der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung. Selbst wer ihr grundsätzlich etwas abgewinnen kann, gesteht die ihr eigenen Grenzen ein, ohne sie gleich für aporetisch halten zu müssen.<sup>53</sup> Beispielsweise bezeichnet Luis F. Ladaria (\*1944), momentan Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, die Lehrformel als fundamentalen, immer wieder neu anregenden Orientierungspunkt<sup>54</sup>, nicht jedoch als allein gültigen Maßstab<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Vgl. R. Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, NY 1999, 458–464. Eine kritische Sicht der Lehrformel von Chalcedon findet sich außerdem in *ders.*, *Faith and Evolution. A Grace-Filled Naturalism*, Maryknoll, NY 2019, 195–197.

<sup>53</sup> Vgl. J. R. Morris, *Chalcedon and Contemporary Christology. A New Direction for an ancient Christology*, in: *Ang.* 75 (1998) 3–46; S. Coakley, *What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian ‚Definition‘*, in: S. T. Davis u. a. (Hrsg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002, 143–163; G. Bausenhart, *Christologie in der Zeit nach Chalcedon. Impulse für die Gegenwart?*, in: M. Hofheinz/K.-O. Eberhardt, *Gegenwartsbezogene Christologie* (s. Anm. 1), 183–208.

<sup>54</sup> Vgl. L. F. Ladaria, *La recente interpretazione della definizione di calcedonia*, in: *Pontificia Academia Theologica 2/2* (2003) 321–340, 321: „Il concilio di Calcedonia continua a essere un punto fondamentale di riferimento per la retta fede in Cristo, non soltanto nella Chiesa cattolica. Diversi sono gli studi che ancora in tempi recenti sono stati dedicati alla sua formula, ma, soprattutto è significativo il fatto che i recenti studi e trattati sulla cristologia riprendono le sue verità fondamentali come perenne sorgente d’ispirazione.“

<sup>55</sup> Vgl. *ebd.*, 339: „Il concilio di Calcedonia, che ha inteso risolvere un problema cristologico concreto, ha avuto lungo i secoli una portata molto più trascendentale. È stato ed è ancora una definizione che indica la strada alla retta interpretazione del *kerygma* cristiano, ogni insegnamento cristologico deve misurarsi con questo criterio vincolante, anche se non omnicomprendivo.“ Ladaria weist im Anschluss übrigens ausdrücklich auf den ökumenischen Dialog mit den orientalisches-orthodoxen Kirchen hin (*ebd.*, 339f.).

### 3. Geistchristologische Entwürfe

Je deutlicher die sowohl formalen als auch materialen Grenzen chalcedonischer Christologie seit dem 19. Jahrhundert hervortraten, desto mehr wurde nach Alternativen gesucht. In diesen Zusammenhang ordnen sich die verschiedenen geistchristologischen Ansätze ein, die vornehmlich im 20. Jahrhundert entstanden. Teils sollten die jeweiligen Entwürfe Vertiefung und Ergänzung bieten (Abschnitt 3.1), teils wurden sie als Ersatz konzipiert, d. h. sie sollten die Lehrformel von Chalcedon ablösen (Abschnitt 3.2). Die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen sind beträchtlich, zumal was die Trinitätslehre anbelangt. Wird eine pneumatologisch orientierte Reformulierung der Christologie unternommen, die den Anteil des Heiligen Geistes bei der Personkonstitution herausstellt, bleibt die Vorstellung dreier distinkter Aktzentren oder *Personen* weiterhin in Geltung. Wenn Gott aber insgesamt als Geist bestimmt wird, dann wird Jesus als ein *Symbol* oder *Repräsentant* Gottes gezeichnet. Von daher ist es sinnvoll, zwischen genuinen *Geistchristologien* und allgemeineren *Geisttheologien* zu unterscheiden. Letztere setzen beim Gott-Welt-Verhältnis an und schließen insofern eine Christologie ein, als diese als Explikationsmodus dieses Verhältnisses verstanden wird.<sup>56</sup>

#### 3.1 Vertiefungs- und Ergänzungskonzepte

Innerhalb der katholischen Dogmatik kam es erst im 20. Jahrhundert zu einer verstärkten Beachtung pneumatologischer Themen. Wichtige Impulse gab der Paderborner Dogmatiker Heribert Mühlen (1927–2006), für den die Lehre vom Heiligen Geist sogar zum Lebensthema wurde. Er wies schon früh auf die bis dahin vernachlässigten pneumatologischen Dimensionen der Christologie hin.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Vgl. U. Link-Wieczorek, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie (FSÖTh 84), Göttingen 1998, 236–239; R. Bernhardt, Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie (BThR 23), Zürich 2021, bes. 71–146.

<sup>57</sup> Vgl. H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund (MBT 26), Münster 1963, 170–240. Mühlen selbst bezieht sich auf Überlegungen des Kölner Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben (1835–1888). Von daher wäre es eine eigene Untersuchung wert, wie geistchristologische Über-

Für ihn drängten sich diese bereits vom neutestamentlichen Befund her auf, ist doch Jesus der Christus, also der mit Gottes Geist Gesalbte und verheißene Messias.<sup>58</sup> Von daher bezeichnete Mühlen das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes.<sup>59</sup> Den am meisten schriftgemäßen, dogmatisch umfassendsten Entwurf habe übrigens Thomas von Aquin geliefert.<sup>60</sup> Selbst arbeitete Mühlen keinen eigenen Entwurf aus.

Aber nicht zuletzt dank seiner Impulse setzten sich in der Folgezeit weitere katholische Dogmatiker mit dem Thema auseinander, namentlich Hans Urs von Balthasar (1905–1988)<sup>61</sup> und Walter Kasper (\*1933)<sup>62</sup>. Ihnen lag es dabei fern, die altkirchlich-konziliare Lehrbildung als obsolet zu betrachten. Vielmehr ging es ihnen um eine Vertiefung des bereits Dogmatisierten.<sup>63</sup>

---

legungen bereits in der neuscholastischen Theologie angelegt waren, insbesondere in der Gnadenlehre. Verwiesen sei nur auf den australischen Dogmatiker David Coffey (\*1934), der von der Neuscholastik herkommend Gnadenlehre und Christologie zu verbinden suchte – vgl. *D. Coffey, Grace: The Gift of the Holy Spirit* (FaCu 2), Sydney 1979, 120–144. Sein Grundgedanke ist dieser (ebd., 142): „The humanity of Jesus is seen as so exalted by the Holy Spirit as to be made one in person with the Son, and therefore it may, indeed must, be said that it is the Holy Spirit who exercises divine formal causality. This is not to confuse the Holy Spirit with the Son, though admittedly what emerges is a new emphasis on the homoousion. Each remains a distinct divine person, acting in his own property, the Son as the revelation of God, the Holy Spirit as his power and love. Further, these remarks apply to the hypostatic union not just in its formation but afterwards as well. Just as creation can be regarded as both an event and a continuing process, and therefore as a perpetual work of the Son and the Holy Spirit respectively. By contrast, the grace of men, lacking the radical nature of the incarnation, is referred as a work of divine formal causality to the Holy Spirit alone.“ Coffey benannte als seine Hauptbezugspunkte im Übrigen Thomas von Aquin, Karl Rahner und Heribert Mühlen (ebd., XI). Zur Erschließung siehe *D. O’Byrne, Spirit Christology and Trinity in the Theology of David Coffey* (STSC 4), Oxford 2010.

<sup>58</sup> Vgl. *H. Mühlen, Der Heilige Geist* (s. Anm. 57), 5f., 180–185 mit Verweis auf Lk 4,18; Apg 4,27; Apg 10,38; Hebr 1,9.

<sup>59</sup> *H. Mühlen, Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, in: *MySal III/2* (1969) 513–545.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 530 mit Verweis auf *Thomas von Aquin, STh I*, q. 7., a. 13.

<sup>61</sup> Vgl. *H. U. von Balthasar, Theodramatik*, Bd. 2/2, Einsiedeln <sup>2</sup>1998, 167–185; *ders., Theologik*, Bd. 3, Basel 1987, 28–53.

<sup>62</sup> Vgl. *W. Kasper, Jesus der Christus*, Mainz 1974 (wiederabgedruckt in *WKGS 3*).

<sup>63</sup> Vgl. *H. U. von Balthasar, Theologik* (s. Anm. 61), 28.

Nach langer Vorarbeit publizierte Walter Kasper im Jahr 1974 die seither immer wieder neu aufgelegte lehrbuchartige Monographie *Jesus der Christus*. Der Tübinger Dogmatiker sah die Notwendigkeit einer „Neubegründung der Christologie“.<sup>64</sup> Letztere müsse künftig geschichtlich bestimmt, universal verantwortet und soteriologisch orientiert sein.<sup>65</sup> Kasper selbst stellte entsprechende Überlegungen an. Im Hinblick auf die Personkonstitution Jesu Christi hielt er die Lehrformel von Chalcedon zwar für grundlegend, sah jedoch zugleich die Notwendigkeit eines biblischen Zuganges, weil die Lehrbildung selbst den Anspruch erhebe, Schriftauslegung zu sein.<sup>66</sup> Wenn er nicht etwa bei der Lehrformel ansetzte, dann deswegen:

„Die Einheit des Menschen Jesus mit dem Logos kommt im Neuen Testament nur indirekt als innerer Grund der Einheit zwischen dem Vater und Jesus zur Sprache. Wir werden also die Persongemeinschaft zwischen Jesus und dem Vater als Wesensgemeinschaft, die Wesensgemeinschaft aber als personalen Vollzug zu verstehen haben. Es ist die Eigentümlichkeit dieser Wesensgemeinschaft, daß sie personal und relational ist.“<sup>67</sup>

Gerade darum sieht Kasper die Notwendigkeit, der Pneumatologie stärkeres Gewicht in der Christologie zu geben.<sup>68</sup> Neutestamentlichem Zeugnis gemäß besteht ja zwischen Jesus und dem Geist Gottes von der Empfängnis an bis hin zur Auferweckung ein überaus enger Zusammenhang.

Aber obwohl Kasper eine Geistchristologie als Desiderat benannte, legte er selbst keinen umfassenden Entwurf vor, sondern

<sup>64</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus* (s. Anm. 62), 20.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 20–26.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 270–322, bes. 270. So gibt Kasper (ebd., 280f. [im Original alles kursiv]) zu bedenken: „Das Dogma ist ausschließlich an der inneren Konstitution des gottmenschlichen Subjekts interessiert. Es löst diese Frage aus dem Gesamtzusammenhang der Geschichte und des Geschicks Jesu, aus der Relation, in der Jesus nicht nur zum Logos, sondern zu ‚seinem Vater‘ steht, und es läßt den eschatologischen Gesamthorizont der biblischen Christologie vermissen. Sosehr also das christologische Dogma von Chalkedon bleibend verbindliche Auslegung der Schrift ist, muß es doch auch in das biblische Gesamtzeugnis integriert und von diesem her interpretiert werden.“

<sup>67</sup> Ebd., 274 (im Original alles kursiv).

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 296–300.

wandte sich anderen Feldern der Dogmatik zu. Noch jüngst hat er auf das Potential einer – wie er sie nennt – „Pneuma-Christologie“ verwiesen.<sup>69</sup> Immerhin setzte Kasper damals ein Thema auf die Tagesordnung, das seither nicht verschwunden ist. Dies zeigen die Entwürfe von Alfons Nossol (\*1932) und Ralph Del Colle (1954–2012), die seine Überlegungen aufnahmen.<sup>70</sup> Allerdings haben auch Nossol und Del Colle lediglich auf Aspekte aufmerksam gemacht, die zu beachten wären, wollte man einen eigenen Entwurf ausarbeiten.

Mutig voran ging insofern Hans Urs von Balthasar. Selbst ganz im Sinne der Neuscholastik ausgebildet, hielt er die bisherige Behandlung der Christologie für defizitär: Zum einen sei Gottes Wirken stets trinitarisch zu bestimmen; zum anderen bereite der Heilige Geist das Auftreten Jesu Christi vor und falte es dann später aus; zum dritten sei die Personkonstitution Jesu Christi nicht ohne pneumatische Dimension verstehbar.<sup>71</sup> Mit dem Ziel, eine eigene Geistchristologie zu entwickeln, setzte sich Balthasar nicht nur mit Schrift und Tradition auseinander, sondern auch eingehend mit der Religionsphilosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831), die er diesbezüglich für eine Herausforderung hielt.<sup>72</sup> Insgesamt ist

---

<sup>69</sup> Vgl. W. Kasper, Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie, Ostfildern 2021, 85–93.

<sup>70</sup> Vgl. A. Nossol, Der Geist als Gegenwart Jesu Christi, in: W. Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg i. Br. 1979, 132–154; R. Del Colle, Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective, New York/Oxford 1994.

<sup>71</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, Theologik (s. Anm. 61), 29–31. So meint Balthasar (ebd., 30f.): „[D]ie hypostatische Einigung einer Menschennatur mit der göttlichen ‚Person‘ des Logos scheint in einem ersten Gang (selbst wenn man Vater und Geist dabei mitwirkend denkt) so sehr den Sohn allein zu betreffen, daß eine unmittelbare Mitbeteiligung des Geistes (der ja nicht Mensch wird) als ausgeschlossen erscheint. Da aber Christi Menschheit, dem göttlichen Wort geeint, zugleich jede Heiligkeit besitzen und der Quell jeder Heiligung der Menschheit sein muß, kann man deren Ausstattung mit den Gaben des Geistes nicht ausschließen. Die Frage wird demnach sein, ob die für die Menschheit Christi in der hypostatischen Einigung erfahrene Heiligung (als ‚substanziale Heiligkeit‘) jede nachträgliche akzidentelle Heiligung durch den Geist schon eminent in sich schließt oder nicht, und ob sie im zweiten Fall einer vom Geist gewirkten, für die Sendung Christi als ‚caput‘ unentbehrliche Heiligung (‚gratia creata‘) bedarf.“

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 31–44. Was Hegel anbelangt, sei überdies verwiesen auf H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als

Balthasar der Gedanke wichtig, dass immer der *dreieine* Gott zugunsten der Menschen handelt. Mit Blick auf das Neue Testament zeigt sich das daran, dass der menschgewordene Sohn den Heilsplan des Vaters ausführt, mit dem er durch den Geist bleibend verbunden ist.<sup>73</sup> Von daher agiert Jesus im Geist, von dem er real verschieden ist:

„In Jesu Bewußtsein von dieser untrennbaren Verbindung mit dem Geist haben wir keinen Einblick. Daß das Ruhen des Geistes *über* ihm, sein Wissen um des Geistes Insein *in* ihm nicht in Frage gestellt werden kann, wird aus der Souveränität seiner Taten und Worte ersichtlich: er handelt ‚im Geist‘ (Mt 12, 27), auch wenn dieser sein Geist sich der Gehorsamssendung des Menschgewordenen einpaßt, und gleichzeitig der Geist des Vaters über ihm bleibt, der ihm die Weisungen vom Vater her zuträgt. Und wenn er ‚im Geist erschüttert (oder verstört) wird‘ (Joh 13, 21), so zeigt sich die Einheit dieses In-Über: vom Vater her kündet der Geist ihm das kommende Leiden an, das der Geist doch auch innen in Jesus Bewußtsein mitverspürt (man denke hier auch an das ‚unaussprechliche Seufzen‘ des Geistes: Röm 8, 26). Bemerkenswert ist, daß es in allen ökonomischen Situationen auf keinen Fall zu einem Ich-Du-Verhältnis zwischen Sohn und Geist kommt. Ein Du ist für den Sohn nur der Vater; und dieses Du ist er im Geist.“<sup>74</sup>

Angesichts der komplexen trinitätstheologischen Überlegungen, die Balthasar darüber hinaus anstellt, warnt er vor einer zu simplen Geistchristologie, wie sie sich etwa in der antiochenischen Schule finde, namentlich bei Theodor von Mopsuestia.<sup>75</sup> Gemeint ist die

---

Prolegomena zu einer künftigen Christologie (ÖFS 1), Freiburg i. Br. 1970 und W. Kern, Philosophische Pneumatologie. Zur theologischen Aktualität Hegels, in: W. Kasper, Gegenwart des Geistes (s. Anm. 70), 54–90. Eine neuere Erschließung bieten M. Wendte, Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung (Quellen und Studien zur Philosophie 77), Berlin 2007 und H. Ottmann, Die Ambivalenz der Hegelschen Philosophie und Religionsphilosophie, in: ders./M. Kühnlein (Hrsg.), Religionsphilosophie nach Hegel. Über Glauben und Wissen nach dem Tod Gottes (Neue Horizonte der Religionsphilosophie), Stuttgart 2021, 73–90.

<sup>73</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, Theologik (s. Anm. 61), 156–188.

<sup>74</sup> Ebd., 158.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 169f. mit Anm. 2.

Vorstellung einer pneumatologisch konzipierten Einwohnung des Logos im Menschen Jesus von Nazareth. Sie steht vor der Schwierigkeit, die personale Einheit überzeugend auszudrücken, anstatt sie nur zu behaupten.<sup>76</sup> Schon hieran zeigt sich, dass die Geistchristologie, die Balthasar vorschwebt, im traditionellen Rahmen verbleibt. Er setzt zum einen die Trinitätslehre voraus, legt zum anderen Wert auf eine ontologisch belastbare Form gottmenschlicher Einheit – Balthasar hatte sich eingehend mit dem entschiedenen Neuchalcedonier Maximus Confessor (um 580–662) befasst, was seinen eigenen Zugang bleibend prägte.<sup>77</sup> Insgesamt wird man allerdings festhalten müssen, dass auch Balthasar keinen umfassenden Entwurf geliefert hat, obwohl er auf einen solchen hinarbeitete.

Jüngst hat Michael Böhnke (\*1955) eine Monographie vorgelegt, die der weiteren Diskussion erhebliche Impulse geben dürfte: *Geistbewegte Gottesrede. Pneumatologische Zugänge zur Trinität*. Sie liefert insofern etwas Neues, als der Wuppertaler Systematiker das Eigenrecht der Pneumatologie betont, d. h. er zieht sie nicht bloß zur Reformulierung der Christologie heran. Wohl geht es ihm um eine bibeltheologisch fundierte Geistchristologie, die den Einfluss des Geistes auf den Sohn thematisiert.<sup>78</sup> Damit wendet er sich allerdings „gegen ein logomonistisches Verständnis der Selbstmitteilung Gottes und gegen eine christozentrische Funktionalisierung des Heiligen Geistes“, wie sie die westlich-lateinische Theologie stets bestimmt habe.<sup>79</sup> Stattdessen gelte:

„Eine soteriologisch orientierte Geist-Christologie versteht Jesus von Nazaret als jemanden, in dessen Lebenspraxis der Geist Got-

---

<sup>76</sup> Vgl. *Theodor von Mopsuestia*, Fragmente aus der Handschrift add. 12156 des Britischen Museums, übersetzt und erklärt, in: L. Abramowski, *Neue christologische Untersuchungen* (TU 187), Berlin/Boston 2021, 37–85, 71.75 jeweils mit Bezug auf Apg 10,38. Eine eingehende Auseinandersetzung mit Theodors Christologie bieten *F. G. McLeod*, *Theodor of Mopsuestia*, London/New York 2009 und *T. Jansen*, *Theodor von Mopsuestia, De incarnatione. Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschließlich Textausgabe* (PTS 65), Berlin/New York 2009, bes. 192–204.

<sup>77</sup> Vgl. *M. A. Mackintosh*, *Christology*, in: E. T. Oakes/D. Moss (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004, 24–36.

<sup>78</sup> Vgl. *M. Böhnke*, *Geistbewegte Gottesrede. Pneumatologische Zugänge zur Trinität*, Freiburg i. Br. 2021, 34–42, bes. 34f.

<sup>79</sup> Ebd., 36.

tes wahrnehmbar ist; als jemanden, der das Gegenüber und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes in der Beziehung zum Vater, zu den Mitmenschen und zur Welt erfährt und lebt. Er ist weder in eigener Vollmacht noch durch Inspiration Träger des Geistes, vielmehr lebt er aus dem Gegenüber des Geistes Gottes, der seine Lebenspraxis, seine Verkündigung, sein Handeln und sein Leiden prägt und wie ein Siegel (2 Kor 1,22) die göttliche Autorität seiner Existenz garantiert und vergegenwärtigt. Jesus erfährt diese. Er lebt aus der Treue Gottes.<sup>80</sup>

Damit will Böhnke eine wenig weiterführende, blockierende Entgegensetzung vermeiden, die sonst oftmals vorhanden ist, nämlich die von Inspiration versus Inkarnation. Im englischen Sprachraum schon lange ein Thema, bestimmt sie inzwischen auch hierzulande den Diskurs.<sup>81</sup> Aber weil und insofern Jesu gesamtes Leben von Anfang an sowohl von Gott her als auch auf Gott hin ist<sup>82</sup>, gibt es diese Entgegensetzung gar nicht. Gottes heiligende Treue zum Menschen Jesus findet auf dessen Seite ihre Entsprechung im begründeten Vertrauen in die endgültige Zusage dieser Treue.<sup>83</sup> So kann Böhnke, der an der Personalität des Heiligen Geistes ausdrücklich festhält<sup>84</sup>, formulieren:

„Jesus hat das heiligende Pneuma als Zuwendung Gottes, seines Vaters, erfahren. Seine Heiligkeit hat er gelebt. Aus ihr hat er seine Sendung verstanden. Durch seine Haltung der Proexistenz hat er Gottes Zuwendung gelebt und weitergegeben. Pneumatologisch lässt sich die Göttlichkeit Jesu als heiligende Zuwendung des Vaters zum Sohn reformulieren. Die theologische Lehre von der Präexistenz des Sohnes muss pneumatologisch von der Praxis der Proexistenz her verstanden werden.“<sup>85</sup>

<sup>80</sup> Ebd., 39. Böhnke faltet dies ausführlich aus: ebd., 75–194.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 38–40.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 160–168.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 179.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 239–248.

<sup>85</sup> Ebd., 179.

### 3.2 Ersatzkonzepte

Während einige Theologen die Geistchristologie als Vertiefung oder Ergänzung dessen betrachteten, was mit der Lehrformel von Chalcedon zum Ausdruck gebracht worden war, wollten andere sie als Ersatz für die klassische Christologie verstehen. Für sie verhiess eine Berücksichtigung der Pneumatologie Lösungen für ansonsten notorische Probleme hinsichtlich der Personkonstitution. Deshalb sollte die eine durch die andere Christologie abgelöst werden. Hier ist der Anglikaner Geoffrey Lampe zu nennen, der in den 1970er Jahren nachdrücklich einen Neuansatz anmahnte.<sup>86</sup> Ihm ging es um ein modernekompatibles, den Menschen der Gegenwart zugängliches Verständnis des Glaubens. Zugleich trat der an der Universität Cambridge tätige Patrologe für ein bibelgemäßes Christentum ein. Wie Lampe darlegt, finden sich in den ersten Jahrhunderten ganz unterschiedliche Modelle, um das Verhältnis zwischen Jesus und Gott zu beschreiben. Auf der einen Seite habe sich unter dem Eindruck des Hellenismus mit seiner strikten Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, die Mittlergestalten erforderlich mache, die Logoschristologie herausgebildet. Auf der anderen Seite formierte sich die Geistchristologie, die dem hebräisch-biblischem Kontext entstamme: Gott ergreife einzelne Menschen, die damit unter seinem Einfluss handeln.<sup>87</sup> Dieses vielversprechende Modell setzte sich allerdings nicht durch, sondern das zuerst genannte. Es schien nämlich eher zu gewährleisten, dass Jesus mehr als nur ein besonderer Mensch war.<sup>88</sup> Dabei produziere dieses Modell eine Reihe erheblicher

<sup>86</sup> Vgl. G. Lampe, *The Holy Spirit* (s. Anm. 50); *ders.*, *God as Spirit. The Bampton Lectures, 1976, Oxford 1977*. Zur Erschließung siehe U. Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration?* (s. Anm. 56); B. Dahlke, *Über das Dogma hinaus* (s. Anm. 4).

<sup>87</sup> Vgl. G. Lampe, *God as Spirit* (s. Anm. 86), 111–117. Zentral ist folgende Überlegung (ebd., 117): „God’s Spirit is his own active presence: God himself reaching out to his creation. It also stands for the immanence of the presence of God within men’s souls. The Spirit may possess a man and in some measure unite his personality to God. Yet this is without any diminution of his humanity; rather, it means the raising of his humanity to its full potentiality, the completion of the human creation by the recreating influence of the creator-Spirit. Through Spirit-possession a man may be divinely motivated and act divinely – he may be at one with God – and become at the same time, and because of this, fully and completely human.“

<sup>88</sup> Zum Folgenden siehe ebd., 118–123.

Probleme, wie Lampe zu bedenken gibt. So werde entweder das Menschsein Jesu verkürzt, begründe doch der Logos die personale Identität Jesu; oder aber sein Gottsein lasse sich nicht mehr plausibel erklären, weil es anders als das Gottsein des ewig-unzeitlichen Gottes sei. Ein weiteres Problem ergebe sich aus der Unterscheidung zwischen dem Logos, der als eigenständiges Mittlerwesen auftritt, und Gott selbst. Hieraus habe sich die Rede von verschiedenen göttlichen Personen entwickelt, die allerdings kaum den Tritheismus vermeiden könne. Insgesamt hält Lampe die übliche Trinitätslehre für nicht überzeugend, sondern für verworren. Ungleich besser scheint ihm da die Geistchristologie zu sein.<sup>89</sup>

Lampe zufolge *ist* Jesus Christus weder einfachhin Gott noch bloß *wie* Gott. Vielmehr *wird* Gott in ihm sichtbar, indem Gott am Menschen Jesus wirkt und sich der Mensch dem umgekehrt öffnet. Demnach besteht eine Einheit im Handeln statt in einem gemeinsamen Sein. Auf diese Weise ließen sich mythologische Vorstellungen wie die eines zunächst präexistenten, dann in die Zeit eintretenden Logos vermeiden. Zugleich werde dem soteriologischen Prinzip genüge getan, dass angenommen werden muss, was erlöst sein will. Um Adoptianismus handle es sich dabei nicht, weil es keinen einzelnen Zeitpunkt gebe – beispielsweise die Taufe –, mit dem Jesus ein besonderes Verhältnis zu Gott bekommen habe. Vielmehr lebte er sein Leben stets und von Anfang an unter dem Einfluss des Geistes. Damit ist bereits klar, dass Jesus von allen übrigen Menschen bloß graduell verschieden ist. Sein Gottesverhältnis ist ein besonders enges, aber kein grundsätzlich anderes. Indem er sich in seinem Leben ganz von Gott beansprucht weiß, kann er andere zu ihm führen. In dieser Hinsicht könne sogar – im Sinne der gängigen, ‚orthodoxen‘ Theologie – von einer Einzigkeit Jesu die Rede sein. Lampe zufolge leistet die Geist- also dasselbe wie die Logoschristologie, vermeidet jedoch deren notorische Probleme. Das gelte auch in Bezug auf die Trinitätslehre, die in ihrer herkömmlichen Form unhaltbar sei. Alternativ stellt Lampe heraus, dass sich verschiedene Aspekte identifizieren und durchaus unterschiedlich benennen lassen, wenn Gott in ein Verhältnis zum Menschen trete; es geht ihm folglich um keine distinkten ‚Personen‘, sondern um ‚Personifikationen‘ des göttlichen

---

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 123. Zum Folgenden siehe insgesamt ebd., 123–130.

Wirkens.<sup>90</sup> Eine Präexistenz anzunehmen, sei deshalb überhaupt nicht erforderlich. Lampe betont die Einheit Gottes, der Geist ist, während er gegenüber einer Trinitätslehre, die von drei Personen ausgeht, Distanz wahrt. Ohne die unitarische Position zu favorisieren, ist er faktisch nicht weit von ihr entfernt.<sup>91</sup> Damit bleibt seine Position etwas in der Schwebelage.

Gleiches trifft wohl auch auf Roger Haight zu, der mit Lampes Denken durchaus vertraut ist.<sup>92</sup> Mit seiner im Jahr 1999 erschienenen Monographie *Jesus Symbol of God* hat der amerikanische Jesuit einen bis heute diskutierten Beitrag zur Christologie geliefert, aufgrund dessen er allerdings seine kirchliche Lehrerlaubnis verlor.<sup>93</sup> Er

---

<sup>90</sup> Vgl. G. Lampe, *God as Spirit* (s. Anm. 86), 219. Hierbei handelt es sich im Übrigen um einen Einwand, der bereits zur Zeit der Aufklärung vorgebracht wurde. So erklärte C. F. Bahrdt, Glaubensbekenntnis veranlaßt durch ein Kaiserl. Hofrathsconclusum, o. O. 1779, 18: „Ich glaube, daß Gott den Aposteln seinen Geist gegeben hat; daß aber dieser Geist eine dritte Person in der Gottheit sey, davon bin ich nicht überzeugt: vielmehr finde ich in heiliger Schrift keine andre Bedeutung von dem πνευμα αγιων [sic!] als diese beyden: daß es entweder göttlich gewirkte Gaben, Talente und Kräfte anzeigt, oder das *nomen Dei* selbst, welcher diese Gaben mittheilt.“

<sup>91</sup> Bekenntnisartig fasst G. Lampe, *God as Spirit* (s. Anm. 86), 228 zusammen: „I believe in the Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ, in the sense that the one God, the Creator and Saviour Spirit, revealed himself and acted decisively for us in Jesus. I believe in the Divinity of the Holy Ghost, in the sense that the same one God, the Creator and Saviour Spirit, is here and now not far from every one of us; for in him we live and move, in him we have our being, in us, if we consent to know and trust him, he will create the Christlike harvest: love, joy, peace, patience, kindness, goodness, fidelity, gentleness, and self-control.“ Den Vorwurf des Unitarismus erhob dagegen E. L. Mascall, *Quicunque Vult? Anglican Unitarians*, in: ders., *Whatever Happened to the Human Mind? Essays in Christian Orthodoxy*, London 1980, 97–127.

<sup>92</sup> Vgl. U. Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration?* (s. Anm. 56), 249f. Siehe allerdings auch R. Haight, *Jesus* (s. Anm. 52), 455 Anm. 59.

<sup>93</sup> R. Haight, *Jesus* (s. Anm. 52). Eine Auseinandersetzung mit einer Reihe von Kritikpunkten findet sich in ders., *The Future of Christology*, New York/London 2005. Zur Erschließung siehe G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony, and Postmodernity. 1950–2005*, Louisville, KY/London 2006, 487–494; B. Dahlke, *Über das Dogma hinaus* (s. Anm. 4), 59–64; C. Dockter, *Die Welt als Unvollendete. Das subjektivitätstheoretische Denken Roger Haight*, in: B. Dahlke/B. Irlenborn (Hrsg.), *Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie (Kirche in Zeiten der Veränderung 6)*, Freiburg i. Br. 2021, 33–69.

entwickelt seine Geistchristologie als komplementäre Alternative<sup>94</sup> zur herkömmlichen, als orthodox geltenden Logoschristologie, welche die Verbindung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur bedenkt. Nach Auffassung Haight's führt aber gerade das zu vielen spekulativen Problemen, und außerdem lasse das biblische Zeugnis anderes zu.<sup>95</sup> Weiterführender erscheint ihm eine Einwohnungschristologie, wie er sie bei Theodor von Mopsuestia findet. Haight will sich Theodor's Entwurf allerdings nicht zueigen machen, weil er ihm letztlich noch zu statisch zu sein scheint. Vielmehr gelte: Jesus wurde je mehr Mensch, desto stärker er sich auf Gott einließ. Im Hintergrund steht hier ganz offenbar Karl Rahner's Konzept einer direkten Proportionalität von göttlichem Heilshandeln und menschlicher Freiheit, durch das ein Konkurrenzverhältnis beider ausgeschlossen werden soll. Zumindest erwähnt Haight seinen deutschen Mitbruder, spricht selbst aber vom *empowerment*.<sup>96</sup> Damit

<sup>94</sup> Etwas missverständlich ist die Formulierung bei R. Haight, Jesus (s. Anm. 52), 445: „I now turn to a description of a Spirit christology. This Spirit christology is not proposed in opposition to a Logos or Word christology but in contrast to it.“

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 447–454.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 455: „Empowerment presumes the indwelling of God as Spirit to the human person Jesus. As in Rahner's theology of the Spirit as grace, God's Spirit is the presence of God's personal self in such a way that it dynamically empowers human freedom. God's presence and empowerment does not *overpower*, but precisely activates human freedom so that it is enhanced and not taken over; Jesus' human existence is fulfilled and not replaced. But this is not a three-stage christology; and God as Spirit is not present as the subject of Jesus' being and action. This is a more dynamic, interactive conception than can be expressed by the language of a divine Logos or Spirit assuming a human nature. This should also be construed as more than a thin functional or ‚adverbial‘ presence of God to Jesus, and truly an ontological presence, because where God acts, God is. In the empowerment christology Jesus is the reality of God.“ Zu verweisen ist auf K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 86: „Gott setzt selber das Gesetzte und seinen Unterschied von ihm selbst. Aber eben dadurch, daß Gott das Gesetzte und dessen Unterschied von ihm selbst setzt, ist das Gesetzte von Gott verschiedene, echte Wirklichkeit und kein bloßer Schein, hinter dem sich Gott und seine Wirklichkeit verbergen. Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße. In unserer menschlichen Erfahrung ist es ja so, daß etwas, je mehr es von uns abhängig ist, um so weniger von uns verschieden ist, um so weniger eigene Wirklichkeit und Selbstand hat. Im kategorialen Bereich wachsen radikale Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache und Eigen- und Selbstand des Verursachten im umgekehr-

will er betonen, dass Jesus Gott zur Darstellung bringt, indem Gott in ihm präsent ist, ohne dass sein Menschsein darunter litte – vielmehr ist das Gegenteil der Fall.<sup>97</sup> Solch eine Geistchristologie scheint Haight plausibler zu sein als die altkirchlich-konziliare Lehrbildung, der es überaus schwerfalle, ein wirkliches Ineinander von Gott- und Menschsein in Jesus Christus zu denken.<sup>98</sup>

Das zeigt nochmals deutlich, dass das Interesse an einer die Pneumatologie berücksichtigenden Christologie – gleich wie sie ausgestaltet sein mag – in hohem Maß den wahrgenommenen Schwächen bzw. Grenzen der Lehrformel von Chalcedon entspringt, wobei sie sich natürlich daraufhin befragen lassen muss, inwieweit sie die Personeneinheit zu denken vermag, falls das überhaupt noch angestrebt wird. Nicht unwichtig ist dabei die interreligiöse Komponente, die in Hights Denken zwar immer schon präsent war, aber gerade in seinen jüngsten Veröffentlichungen deutlich hervortritt. Anfänglich an einer *Geistchristologie* interessiert, hat sich sein Interesse hin zur *Geisttheologie* verschoben, der die Christologie als Explikationsgestalt des allgemeinen Gott-Welt-Verhältnisses gilt. Zusammen mit Paul Knitter (\*1939), einem der bekanntesten Vertreter des religiösen Pluralismus, hat er auf Schnittfelder zwischen Christentum und Buddhismus hingewiesen. Ihrer Auffassung nach zielen

---

ten Maße.“ Zur Erschließung siehe A. Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht* (IThS 98), Innsbruck/Wien 2021.

<sup>97</sup> Vgl. R. Haight, *Jesus* (s. Anm. 52), 456: „And God is present to Jesus, so that Jesus is the revelation of God, the self-presence and gift of God to human existence, history, and the world, and the exemplar of authentic human existence.“ Ähnlich ebd., 458: „Jesus is the real symbol who bodies forth God as Spirit present and at work within him; Jesus as symbol participates in God as Spirit, mediates God, and makes God present.“ Zur Erschließung siehe R. Bernhardt, *Jesus Christus* (s. Anm. 56), 348–363; C. Dockter, *Die Welt als Unvollendete* (s. Anm. 93).

<sup>98</sup> Vgl. R. Haight, *Jesus* (s. Anm. 52), 458–464; *ders.*, *Faith and Evolution* (s. Anm. 52), 195–197. Siehe zudem *ders.*, *Logos Christology Today*, in: E. M. Leonard/K. Merriman (Hrsg.), *From Logos to Christos. Essays on Christology* (FS Joanne McWilliam), Waterloo, ON 2010, 91–111, 108: „Divinity or God’s presence in Jesus is the within of Jesus and not an overt quality ‚added on‘ to his historical reality. The Spirit causing Jesus to be God’s self-manifestation or Logos occurred within history, not ‚above‘ it or ‚outside‘ it.“ Eine grundsätzliche Sympathie für geistchristologische Entwürfe belegt auch Hights Rezension von L. A. Sánchez M., T&T Clark Introduction (s. Anm. 2) in TS 83 (2022) 180.

beide Religionen darauf, dass sich Menschen nicht auf sich selbst fixieren, sondern sich zugunsten anderer engagieren.<sup>99</sup> Verbindend ist also die Sorge um das *human flourishing*. Haight zufolge lässt sich genau das anhand von Jesus zeigen, denn indem er sich jener Kraft und Energie öffnete, die in der Bibel als Geist Gottes bezeichnet wird und nichts anderes als der eine Gott ist, der als Schöpfer auf seine Schöpfung bezogen ist, setzte er sich für die Notleidenden ein.<sup>100</sup> Die Auseinandersetzung mit der Lehrformel von Chalcedon spielt hier verständlicherweise keine Rolle mehr; stattdessen geht es um anthropologische bzw. schöpfungstheologische Aspekte. Ob dies eine sinnvolle Weiterbildung der Geistchristologie ist oder ob die Geisttheologie nicht doch in eine andere Richtung weist, lässt sich sicherlich diskutieren. Immerhin bleibt festzuhalten, dass diese im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog Verwendung finden kann – einem gesellschaftlich und theologisch überaus relevanten Thema, dem auch in der Christologie Rechnung getragen werden muss.<sup>101</sup>

#### 4. Abschließende Bemerkungen

Pneumatologisch orientierte Christologien finden in neuerer Zeit einigen Anklang. Das dürfte zum einen mit dem höheren Stellenwert zusammenhängen, den der Lehre vom Heiligen Geist innerhalb der Dogmatik inzwischen zukommt. Ihre Attraktivität lässt sich zum anderen darauf zurückführen, dass sie die Personkonstitution Jesu Christi besser zu erklären verheißten als eine allein dem Konzil von Chalcedon folgende Christologie, indem sie das Verhältnis von Gott und Mensch als ein dynamisches fassen. Jesus kann der Sohn Gottes genannt werden, weil er Gottes Wirken entspringt; er ist der

---

<sup>99</sup> Vgl. P. Knitter/R. Haight, *Jesus and Buddha. Friends in Conversation*, Maryknoll, NY 2015, 151. Was Knitters Position angeht, siehe P. Knitter, *There Are Many Ways to God*, in: J. P. Moreland u. a. (Hrsg.), *Debating Christian Theism*, Oxford/New York 2013, 509–519.

<sup>100</sup> Vgl. P. Knitter/R. Haight, *Jesus and Buddha* (s. Anm. 99), 143f.

<sup>101</sup> Vgl. U. Winkler, *Für eine pneumatologische Religionstheologie*, in: *SaThZ* 11 (2007) 175–200; A. K. Min/C. Schwöbel (Hrsg.), *Word and Spirit: Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World* (TBT 158), Berlin/Boston 2014; R. Bernhardt, *Jesus Christus* (s. Anm. 56).

Heilige wegen des Heiligen Geistes, der am Anfang seines Seins und Wirkens steht (vgl. Mk 1,10; Lk 1,35). Statisch wirkt demgegenüber, von zwei Naturen zu sprechen. An dieser Stelle lohnte sich gewiss die Diskussion darüber, ob die Lehrformel von Chalcedon tatsächlich aporetisch ist, wie seit dem 19. Jahrhundert immer wieder behauptet wird. Statt zwei Naturen statisch nebeneinander zu stellen, wie es die Formel zu suggerieren scheint<sup>102</sup>, lassen sich Gott und Mensch durchaus miteinander in Beziehung setzen. Zum einen ist das bereits in der Antike versucht worden – etwa im sogenannten Neuchalcedonismus, dessen Leistungen mitunter zu wenig gewürdigt werden; zum anderen bemüht sich auch die Dogmatik der Gegenwart darum.<sup>103</sup> Verwiesen sei zum dritten auf den ökumenischen Dialog. So verwendet die erwähnte *Wiener christologische Formel* zwar die Dynamik schaffenden negativen Adverbien, wie sie beim Konzil von Chalcedon zur Anwendung kamen, verzichtet jedoch auf die eher statische, eine Doppelheit von Gott- und Menschsein nahelegende Naturbegrifflichkeit.<sup>104</sup> Insofern handelt es sich um eine christologische Selbstkorrektur, die bislang zu wenig wahrgenommen und in der Dogmatik durchgespielt wurde.

Eine nochmals größere Dynamisierung ergibt sich aber wohl, wird die Pneumatologie einbezogen.<sup>105</sup> Gemäß dem neutestamentli-

---

<sup>102</sup> Auf alternative, die Dynamik betonende Lesarten verweisen B. Dahlke, *Kritische Orthodoxie* (s. Anm. 13), 202–204 und L. Abramowski, *Der Christusglaube der Konzilien*, in: Dies., *Neue christologische Untersuchungen* (s. Anm. 76), 375–398, 397.

<sup>103</sup> Vgl. W. Kasper, „Einer aus der Trinität ...“ *Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 217–234; S. Coakley, *What Does Chalcedon Solve* (s. Anm. 53); G. Wenz, *Chalcedon – Wahrer Mensch und wahrer Gott*, in: *US* 57 (2002) 16–30, 24–30; A. Riches, *After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of His Theandric Unity*, in: *MoTh* 24 (2008) 199–224; J. Werbick, *Gott-menschlich. Elementare Christologie*, Freiburg i. Br. 2016, 270–273; B. E. Daley, *God Visible* (s. Anm. 38); ders., *Leontius of Byzantium* (s. Anm. 46); J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford 2020.

<sup>104</sup> Vgl. *Kommuniqué der ersten Konsultation 1971* (s. Anm. 41).

<sup>105</sup> *Tastende Überlegungen in diese Richtung* finden sich bei Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, 433–438; W. W. Müller, *„Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr! – wenn er nicht aus dem Hl. Geist redet“* (1 Kor 12,3). *Dogmatische*

chen Zeugnis stehen Jesus und das πνεῦμα ἅγιον zeitlebens in Beziehung.<sup>106</sup> Von hier aus ließe sich die Hypostatische Union, über deren Fassung bis in die Gegenwart keinerlei Konsens besteht<sup>107</sup>, als höchst lebendiges, durch den Geist vermitteltes und getragenes Beziehungsgeschehen von Gott und Mensch verstehen. Indem der Mensch Jesus zeitlebens vom Pneuma erfüllt ist und von ihm getragen wird, kann er auch Selbstaussdruck Gottes sein, also Logos.

---

Anmerkungen zur Verhältnisbestimmung von Christologie und Pneumatologie, in: MThZ 44 (1993) 325–335; B. Sesboué, Jésus-Christ dans la tradition de l'église (JJC 17), Paris <sup>2</sup>2000, 185f.; G. Liston, A ‚Chalcedonian‘ Spirit Christology, in: IThQ 81 (2016) 74–93; J. Werbick, Gott-menschlich (s. Anm. 103), 273–280; N. Ciola, Gesù Cristo Figlio de Dio (CNST), Bologna <sup>2</sup>2017, 131. Werbicks Grundgedanke ist der folgende (ebd., 275): „Das Geschehen des Kommens und des Erfüllens wird prozessual gedacht: als Prozess des Ankommens, in den Gott selbst sich ‚investiert‘, damit die in sich selbst verschlossenen Menschen ihn schließlich doch bei sich ankommen lassen *und glauben*; als das Geschehen des Erfülltwerdens mit Gottes Geist, der den Gemeinden, den einzelnen Glaubenden, Gottes schöpferisch-guten Willen ‚einflößt‘, damit sie ihn mit sich und durch sich in der Welt geschehen lassen.“ Ob und wieweit dies allerdings auf die Christologie anzuwenden ist, bleibe zu diskutieren, wie Werbick selbst einräumt (ebd., 276f.). Bereits Congar (ebd., 433f.) hatte betont, dass der Heilige Geist nicht einmalig, sondern beständig mit Jesus interagiert. Neben biblischen Stellen wies er auf patristische Autoren hin, namentlich Irenäus von Lyon (um 135–200) und Basilius von Cäsarea (um 330–379).

<sup>106</sup> Vgl. J. Frey, Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament, in: JBTh 24 (2009) 121–154, 132–134; J. Dochhorn, Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels, in: V. H. Drecoll (Hrsg.), Trinität (UTB 3432), Tübingen 2011, 11–79; J. Frey/J. R. Levison (Hrsg.), The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives (Ekstasis 5), Berlin/Boston 2014; R. Feldmeier, Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt (Tria Corda 13), Tübingen 2020, 9–16.143–194.

<sup>107</sup> Vgl. A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: J. Feiner u. a. (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln <sup>3</sup>1960, 265–300; T. Schärfl, Metaphysische Modellierung der Hypostatischen Union. Eine Erprobung von Analogien, in: ders./T. Marschler (Hrsg.), Modifikationen und Herausforderungen des klassischen Theismus (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie 16), Bd. 2, Münster 2020, 99–130; B. Dahlke, „Uns Menschen gleich“ (s. Anm. 29); M. Lerch, Wie weit reicht eine Theorie der hypostatischen Union? Ein Hintergrundproblem christologischer Debatten, in: J.-H. Tück/M. Striet (Hrsg.), Jesus Christus – Alpha und Omega (FS Helmut Hoping), Freiburg i. Br. 2021, 306–325.

Somit stellen Christologien, die das aufnehmen und entfalten, eine ebenso sinn- wie verheißungsvolle Weiterführung oder Fortschreibung der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung dar. Ihr Potential ist längst nicht ausgeschöpft, ja es ist ein Desiderat, einen umfassenden geistchristologischen Entwurf auszuarbeiten, der die bereits vorliegenden exegetischen, dogmengeschichtlichen und systematischen Bemühungen bündelt. Neben der evangelischen und katholischen Theologie werden dabei auch andere konfessionelle Traditionen mit einzubeziehen sein. So hat der rumänisch-orthodoxe Theologe Dumitru Stăniloae (1903–1993) betont, dass der Logos stets zusammen mit dem Geist auftritt und handelt.<sup>108</sup> Dadurch wird Jesus Christus zu dem Raum, in dem Gott und Mensch einmalig verbunden sind.<sup>109</sup> Verwiesen sei außerdem auf den aus den USA stammenden pentekostalen Systematiker Frank D. Macchia (\*1952), der das Pfingstereignis zum Konstruktionspunkt der Christologie macht.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Vgl. *D. Stăniloae*, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 2 (ÖTh 15), Zürich/Gütersloh 1990, 67–69.97–99. Zur Erschließung siehe *J. Henkel*, *Dumitru Stăniloae. Leben – Werk – Theologie*, Freiburg i. Br. 2017.

<sup>109</sup> Vgl. *D. Stăniloae*, *Orthodoxe Dogmatik* (s. Anm. 108), 67: „Bei Christus bewirkt der Hauch des Geistes nicht bloß die Grundlegung eines Dialogs zwischen Mensch und Logos als zwei Subjekten auf ganz verschiedenen Ebenen. Christus selbst macht sich zum menschlichen Partner im Dialog mit Gott, wobei er gleichzeitig auch die Stelle des göttlichen Partners innehat. Während bei den anderen Menschen die menschliche Natur sich selbst als eigenständige Hypostase als Gegenüber im Dialog mit der Hypostase des Logos ausgestaltet, erhält bei Christus die menschliche Natur den Gott-Logos unmittelbar als hypostatische Grundlage[,] in welcher sie als Subjekt subsistiert. Sie ist also in diesem Fall nicht bloß als selbständige Größe durch die Verbindung mit dem göttlichen Logos gekräftigt, sondern in eine hypostatische Einheit mit dem Sohn Gottes einbezogen. Der Dialog des Menschen mit Gott wird vom Sohn Gottes selbst übernommen.“

<sup>110</sup> Vgl. *F. D. Macchia*, *Jesus the Spirit Baptizer. Christology in Light of Pentecost*, Grand Rapids, MI 2018; *ders.*, *Baptized in the Spirit and Fire – Christology and Pneumatology in Pentecostal Perspective*, in: *VuF* 63 (2018) 147–159, 148: „My own approach to Christology locates the culmination of the messianic mission at Pentecost, where Christ participates fully in the self-giving of the Father and the free movement of the Spirit by pouring forth the Spirit on behalf of the Father upon all flesh. Jesus is baptized in the Spirit and fire so as to baptize all others in the Spirit. He conquers the baptism of fire on the cross (the baptism of his death) in order to bring humanity into the sanctifying communion of the Spirit with the heavenly Father.“ Es geht Macchia zugleich um eine „Pentecostal Pneumatological Christology“ und eine „Pentecostal Christological Pneumatology“ (ebd., 153–159). Zu den Anstößen, welche die pentekostale Theologie geben

Bereits diese wenigen Schlaglichter zeigen, dass es sich sowohl ökumenisch als auch systematisch-theologisch lohnen dürfte, die Verständigung über Jesus Christus konfessionsübergreifend und gemeinsam anzugehen. Dabei gilt es zu klären, ob die Lehrformel von Chalcedon ergänzt oder ersetzt werden soll, denn je nachdem, wie man sich diesbezüglich positioniert, ergeben sich recht unterschiedliche Entwürfe. Vorliegender Artikel wollte das nicht nur zeigen, sondern zugleich auf ein Desiderat hinweisen, dem sich die Forschung künftig hoffentlich annehmen wird.

---

kann, siehe *M. Welker*, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>2016, 202–208.