

Armin Wenz:

Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching

Einleitung

„Wo Christus gegenwärtig ist, hört das neutralistische Spiel der Meinungen auf ... Den Christen erkennt man an seinen christologischen Behauptungen, die gewisser und fester sind als selbst das Leben und alle Erfahrung.“¹ –

„Der Glaube ... habe, so heißt es vielfach, sein kirchlich-dogmatisches Stadium hinter sich und sei nunmehr ... in sein ethisch-allgemeines Zeitalter eingetreten. Heute übernehmen Christen die Freiheit des sich selber konstituierenden modernen Menschen als ihre eigene christliche Aufklärung und vollziehen damit, wie sie meinen, den fälligen Überschritt zur weltlichen Stufe ihres Glaubens. Fortan soll sich christlicher Glaube als allgemein einsichtige, universal ausgreifende Humanpraxis verstehen und vollziehen lassen.“²

Diese zwei Zitate des kürzlich verstorbenen Berliner Dogmatikers Johannes Wirsching markieren auf den ersten Blick zwei Entwicklungsstufen des Christusglaubens. Mit dem ersten Zitat ist die „Christusanschauung“ Martin Luthers umrissen. Das zweite Zitat beschreibt die heute in der westlichen Christenheit dominierende Variante des Christseins. Daß es sich jedoch bei diesen Bestimmungen nicht um eine sachnotwendige Höherentwicklung, sondern um unvereinbare Gegensätze handelt, hat Wirsching immer wieder herausgearbeitet. Freilich setzt er nirgends das traditionelle Christudogma der neuzeitlich-christlichen Humanpraxis einfach thetisch entgegen. Vielmehr vermag er es, in immer neuen Anläufen den biblischen Grund und den theologischen Reichtum des Christudogmas herauszuarbeiten und so zugleich die vermeintlich fortschrittliche Befreiung vom Dogma als zutiefst lebens- und christusfeindliche Verarmung des Glaubens zu entlarven. Höhepunkt der christologischen Arbeiten Wirschings ist sein in der Festschrift für den Patristiker Ulrich Wickert erschiener Aufsatz: „Menschwerdung. Von der wahren Gestalt des Göttlichen.“³ Den

1 „Den aller Welt Kreis nie beschloß ...“. Beobachtungen zu Martin Luthers Lobgesang auf die Geburt Jesu Christi (GiW 1, S. 75). **Die Abkürzungen in den Anmerkungen beziehen sich auf Wirschings Aufsatzbände:**

Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Band 1, Frankfurt am Main u.a. 1988 (= GiW 1);

Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Band 2, Frankfurt am Main u.a. 1993 (= GiW 2);

Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Band 3, Frankfurt am Main u.a. 1999 (= GiW 3);

Lebendiges Dogma, Frankfurt am Main u.a. 2004 (= LD).

2 Johannes Wirsching, Gottesglaube im Widerstreit (GiW 1, S. 14).

3 In: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebenzigsten Geburtstag, Berlin – New York 1997, S. 399–441. **Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf diesen Text.**

Ausbau dieses Aufsatzes zu einer Monographie nach dem Vorbild des Klassikers von Arnold Gilg⁴ hatte Wirsching geplant, aber nicht mehr selbst vor seinem Heimgang abschließen können. Um so mehr verdient dieser Aufsatz die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit. Denn zum einen bietet dieser Text einen einmaligen Zugang zum theologischen Gesamtwerk Johannes Wirschings; zum anderen wird hier das zentrale Thema christlicher Theologie an seiner überaus wichtigen Ursprungsgeschichte aufgesucht.

1. Die neutestamentliche Grundlegung

„Das theologische Denken der ersten Christen geht aus von der in Kreuz und Auferweckung gipfelnden Daseinsgeschichte Jesu, nicht vom Glauben an den Einen Gott oder von der Geisterfahrung. Das gilt auch für die urchristliche Missionsbotschaft. Auch sie ist Verkündigung Jesu Christi, nicht zuerst monotheistische Belehrung über den Einen Gott und danach, auf dieser Grundlage, Verkündigung des ‚Sohnes‘ Gottes und seiner rettenden Wiederkunft“ (399). Von Gott redet also das Neue Testament, so schärft Wirsching ein, niemals unter Absehen von der Gestalt Jesu Christi. Die zahlreichen Bekenntnisformeln im Neuen Testament reden durchweg von der göttlichen Sendung und Vollmacht Jesu, so daß die „Verkündigung Jesu Christi den Vatergott von vorneherein eingeschlossen hat“ (401). Nicht ein Gottesgedanke steht also am Anfang der christlichen Theologie, „sondern die Frage, was es denn um Jesus Christus sei“ (402)⁵. Diese Frage erklingt in einem geschichtlichen Kontext, in dem der Monotheismus vor dem Hintergrund des Alten Testaments und der griechischen Metaphysik vorausgesetzt und nun christlich „im Sinne eines ‚lebendigen‘ trinitarischen Monotheismus“ näher bestimmt werden kann (402). Dabei ist alles, was sonst noch über Gott zu sagen ist, im Glauben an Jesus bereits enthalten: Er ist der Schöpfungsmittler und der Bringer des Geistes. „Insofern ist Theologie für die neutestamentlichen Gemeinden zuerst und zuletzt Christologie. Insofern erscheint auch der Weg vom Neuen Testament zum Christudogma der Alten Kirche folgerichtig: Der christologische Streit der ersten Jahrhunderte kann als rechtmäßige Austragung dessen gelten, was in den neutestamentlichen Bekenntnissen zu Jesus Christus grundgelegt ist. Noch die Zweinaturen-Christologie will sachlich nichts anderes zum Ausdruck bringen als das christliche Grundbekenntnis: Herr ist Jesus (Röm 10,9; 14,9; 1Kor 8,6; 12,3; 2Kor 4,5)“ (402f).

Freilich stellt das Christudogma der Alten Kirche keineswegs eine vollständige begriffliche Aufnahme der christologischen „Anschauungsmodelle“ im Neuen Testament dar, die einerseits im Sinne einer „Beschreibungs-Christolo-

4 Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München 1936, Wiederabdruck 1989.

5 Wirsching nennt Mk 4,41; Joh 5,12; 6,69b; Mk 15,39b (402). Vgl. ferner Apg 8,16; 19,5; Röm 10,9; Phil 2,11; 1Joh 2,22; Röm 1,3f; 8,34; 1Tim 3,16; 2Tim 2,8 (400); dazu ebd., Anm. 3: „Die Triade in 2Kor 13,13 beginnt nicht zufällig mit dem Namen des ‚Herrn‘ Jesus Christus.“

gie“ jeweils spezifische Aspekte der Gestalt Jesu Christi bezeichnen, so etwa sein präexistentes Wesen (Logos, Gottessohn), sein irdisches Werk (Hoherpriester, Prophet), sein gegenwärtiges (Herr, Heiland) oder zukünftiges Werk (Messias, Menschensohn), andererseits im Sinne einer „Begründungs-Christologie“ den heilsgeschichtlichen Weg Christi nachzeichnen (z.B. in der Abfolge von Präexistenz, Erniedrigung und Erhöhung) oder schließlich im Sinne einer „Bekennnis-Christologie“ Jesu Heilswerk linear-geschichtlich vor Augen stellen. Aus diesem Reichtum christologischer Motive konzentriert sich das Dogma auf die „Präexistenz- und in ihrem Gefolge die Inkarnations-Christologie“ (404). Diese Entscheidung ist nun freilich nach Wirsching keineswegs willkürlich, vielmehr spiegelt sich darin „eine sachliche Notwendigkeit“ (405). Denn mit der Betonung der neutestamentlichen Rede von Christus als präexistentem Logos und Sohn Gottes kann die altkirchliche Theologie biblisch begründet (siehe nur Joh 1!) den antiken Logosgedanken aufnehmen und einer „Kehre“, theologisch: der Umkehr zur biblischen Wahrheit Christi, zuführen. In Anknüpfung an Ulrich Wickert ist daher auch die These Adolf von Harnacks von der Hellenisierung des Christentums im Zuge der Entwicklung des Dogmas zu korrigieren: „Das Dogma ist ein Werk des Evangeliums auf dem Boden des griechischen Geistes“ (405, Anm. 18)⁶. Durch das Formulieren einer inkarnatorisch ausgerichteten „Transzendenz-Christologie“ wird so im Geltungsbereich „ontologischer Vernunft, der platonischen wie der intramental ansetzenden neuzeitlichen“, „jene Grunderfahrung begrifflich“ herausgearbeitet, „die die Gemeinde von jeher an der Gestalt Jesu Christi gemacht hat: Jesus ist nicht einer von uns, er kommt zu uns. So wie er ist, hat ihn keiner gewollt. Oder in den Worten der Sachsprache: Erst wenn Klarheit über den präexistenten Gottessohn, über seinen Hervorgang aus dem Vater besteht, erst dann kann auch seine Erscheinung im Fleisch verstanden werden“ (405f).

2. Der Weg der altkirchlichen Christologie

„Was sich so als sachlich zwingend erweist, wird auch durch den tatsächlichen Verlauf der christologischen Dogmenbildung bestätigt“ (406), den Wirsching daher zunächst skizziert, bevor er sich dann noch einmal in besonderer Weise dem Weg des christologischen Dogmas im Sinne einer dogmengeschichtlichen Entscheidungsgeschichte zuwendet, die dann im Konzil von Chalkedon zu einem für die Christenheit grundlegenden Ergebnis kommt.

2.1. Der Verlauf der christologischen Dogmenbildung von der Präexistenzchristologie der apostolischen Väter zur Zwei-Naturen-Christologie von Chalkedon – eine erste Skizze

Die apostolischen Väter – die ältesten kirchlichen Schriftsteller – weisen noch keine zusammenhängende Lehre über Christus auf. Wohl aber teilen sie

6 Bei Harnack heißt es: „Das Dogma ist ... ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“

ein gemeinsames Anliegen: Christus ist für sie der gegenwärtige Kyrios (der Herr), der wegen seiner Wohltaten ganz auf die Seite Gottes gehört: „Über Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott“, heißt es im 2. Klemensbrief (1,1). Zugleich ist er der vor aller Zeit Präexistierende, der im Fleisch erschienen ist, wie besonders Ignatius betont. Damit meldet sich das christologische Grundproblem: „Wenn das Göttliche in Christus nicht einfach Gottes begabender Geist ist, der sich mit dem Menschensohn verbunden hat, sondern eine selbständige himmlische Hypostase, dann gewinnt die Gottheit Christi personal gefaßte Eigengestalt und muß nunmehr in ihrem Verhältnis zu Gott selber näherbestimmt werden“ (406f). Mit Blick auf die vorinkarnatorische Gottheit Jesu ist die allein mögliche Lösung vorgezeichnet: die volle Wesensgleichheit (Homousie) des Gottessohnes mit dem Vater: „Die Gottheit des Sohnes gehört zum ewigen Gottsein Gottes selbst, sie läßt sich aus keiner wie immer bestimmten Humanitas herleiten“ (407). Das Konzil von Nicaea hat daher im Jahre 325 folgerichtig die Homousie, die Wesensgleichheit von Vater und Sohn, zum Dogma erhoben und das ewige Gezeugtsein des Sohnes ausgesagt⁷: Der irdische Christus ist kein anderer als der Präexistente: „Er darf nicht nach humaner Möglichkeit bestimmt, er muß der Inkarnierte genannt werden; nur so wird ... der Präexistenzstatus gewahrt“ (407).

Daß eine Präexistenzchristologie zur Loslösung vom irdischen Christus führen kann, wenn die Kehrtwende des Logos nicht vollzogen wird, zeigt die spekulative Logoslehre in Gestalt neuplatonischer Dogmatik bei Origenes. Hier kommt es zu einer „Entschärfung“ der Inkarnationsaussagen in der Annahme, nur so die Transzendenz und Unveränderlichkeit des göttlichen Logos wahren zu können. Wirsching zitiert Werner Elert, der über Origenes urteilt: „Indem der ewige Gott-Logos ... bleibt, was er ist, unveränderlich wie Gott selbst, erhält der ganze Abstieg das Aussehen der *Uneigentlichkeit*“ (407). Hier handelt es sich also um keine Menschwerdung im wahren Sinne. Daß Gott immer unwandelbar bleibt, führt bei Origenes zur Folgerung, daß sein Kommen ins Fleisch nur bildlich, nicht wesenhaft zu verstehen ist! „Inkarnation ist also nur eine vorübergehende pädagogische Anpassung an das jeweilige Erkenntnisvermögen der Menschen und wird durch das dem ewigen Gott ‚Angemessene‘ begrenzt.“ – Von „den Leiden, die Leib und Seele treffen“, bleibt der Logos unberührt (408).

Diesen Weg geht das Dogma nun aber gerade nicht. Vielmehr wird festgehalten: „Der Logos *kommt*, aber er verändert sich dadurch nicht, er bringt alles mit, was er hat; er kommt mit (und kraft) der ihm eigenen Gottheit“ (409). Damit ist nicht nur der Irrweg des Origenes abgewehrt, sondern auch jede Kenosis-Christologie ausgeschlossen, „für die Inkarnation Verwandlung in menschliches Dasein ist“ (409, Anm. 31). Der – mit dem Vater wesensgleich – von außerhalb unserer Welt in diese Welt kommt, ist und bleibt doch der göttliche Logos. Wieder zitiert Wirsching Werner Elert: „Dieses Bekenntnis, daß der Sohn Got-

7 Vgl. die Formulierungen im Nicaenisch(-Constantinopolitanisch)en Glaubensbekenntnis: „vom Vater geboren vor aller Zeit und Welt“, „geboren, nicht geschaffen“, „eines Wesens mit dem Vater“.

tes zu uns *gekommen* ist, daß also kein Volk, kein Zeitalter, kein Kulturkreis den Sohn Gottes produziert hat, dieses Bekenntnis ist der christologisch wesentliche Gehalt der Präexistenzlehre“ (410).

Mit der Klärung der Wesensgleichheit (Homousie) von Vater und Sohn (Logos) im trinitätstheologischen Dogma von Nicaea stellt sich freilich das christologische Problem noch einmal ganz neu. Denn zur Debatte steht jetzt „nicht einfach der vorweltliche, sondern der inkarnierte Gottessohn“; damit wechselt die kirchliche Diskussion auf eine neue Problemebene, nämlich die Frage, wie „die *christologische* Einheit, das Verhältnis von Gott und Mensch in der Gestalt des irdischen ... Christus“ zu fassen ist, wie also die „Doppelnatur Jesu, seine göttliche und menschliche Seite ... in ein denkmögliches Verhältnis gesetzt werden“ kann (410). Dieses Problem wird bei Irenäus und Tertullian in ihrem Bekenntnis zu Christus als „vere homo – vere Deus“ bereits umschrieben, allerdings noch nicht gedanklich durchdrungen. Denn damit ist die Frage, wie die Einheit Jesu Christi zu fassen ist, noch nicht beantwortet. Der Kampf um seine Gottheit im Arianischen Streit und der Kampf um seine Menschheit im Apollinaristischen Streit „enden beide mit der Feststellung der vollen jeweiligen Homousie. Wie aber volle Gottheit und volle Menschheit Jesu Christi in seinem irdischen Dasein verbunden zu denken sind, das ist schließlich Gegenstand des (im engeren Sinne) christologischen Streites“ (411).

„In großzügiger Raffung“ lassen sich „vier aufeinanderfolgende Phasen begrifflich-christologischer Klärung unterscheiden“: 1. die „Gott-Mensch-Christologie“ gegen Doketen und Ebioniten; 2. die „Logos-Christologie“ gegen Modalisten und Adoptianer; 3. die „Homousios-Christologie“ gegen Apollinaristen und Arianer (doppelte Gleichwesentlichkeit); und schließlich als Ergebnis des eigentlichen christologischen Streites 4. die Chalkedonensische „Zweinaturen-Christologie“ gegen Monophysiten und Nestorianer. So wird der „auffallend geschlossene“ Weg des christologischen Dogmas als „Geschichte der Entscheidungen und Scheidungen“ ansichtig, „in der sich die Grundfrage aller Christologie immer neu zur Geltung bringt: Wie kann die Personeneinheit Jesu Christi ohne Abstriche auf der göttlichen und der menschlichen Seite ausgesagt werden?“ (411f)

2.2. *Der Weg des christologischen Dogmas als Entscheidungsgeschichte*

Gemeinsam ist allen „Entscheidungen und Scheidungen“, denen Wirsching sich nun noch einmal explizit zuwendet, daß sie „in immer feineren Reflexionsgängen“ diejenigen Lösungen ausscheiden, die in der Gestalt Christi zu Lasten der jeweils anderen Seite die Ausschließlichkeit hier der göttlichen Seite (Doketismus – Modalismus – Apollinarismus – Monophysitismus), dort der menschlichen Seite (Ebionitismus – Adoptianismus – Arianismus – Nestorianismus) behaupten (412).

Die Urbilder christologischer Verirrung und Rationalisierung der Gestalt Jesu stehen in dem Gegensatzpaar Doketismus und Ebionitismus vor Augen. Hier wie dort wird die Fleischwerdung des Logos als Beeinträchtigung der Gottheit

empfunden, so daß der Doker in Christus allein ein körperloses Lichtwesen, der Ebionit in ihm wiederum lediglich einen menschlichen Heros bzw. prophetischen Geistträger erkennen kann (eine Sichtweise, die später im Islam wieder vertreten werden sollte⁸). Auf einer höheren Reflexionsebene wiederholt sich dieser Gegensatz im Modalismus und im Adoptianismus. Der Modalist sieht in der Inkarnation lediglich eine Abwandlung der einen Gottheit (Transfiguration: Gott erscheint unter einer anderen Gestalt), der Adoptianist wiederum eine bloße Erregung des Menschen Jesus durch die Gottheit (Inspiration). Wichtig ist beiden Richtungen das Festhalten an der Monarchie (Einzigkeit) Gottes, so daß Jesus letztlich nichts anderes sein kann als ein vergöttlichter Mensch, sei es als „gewesene“ (Modalismus), sei es als „werdende“ (Adoptianismus) Gottheit, nicht aber „ein eigenständiges Selbst aus unversehrter Gottheit und Menschheit“ (413). Dem gegenüber ging der Weg des Dogmas dahin, daß die hypostatische (personhafte) Eigenständigkeit Christi bereits für den vormenschlichen „Logos-Sohn“ behauptet wurde, der vom Inkarnierten aus „als der menschwerdende (logos incarnandus)“ begriffen wurde, wobei zunächst noch ungeklärt blieb, ob der „Präexistierende Gott gleich (ὁμοούσιος) oder Gott nur ähnlich (ὁμοιός) sei“ (414).

Das Anliegen des Arius war es dann, die Eigenständigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater voll zur Geltung zu bringen, was ihm in seiner konsequenten Logik freilich nur auf Kosten der Gottheit des Sohnes gelingt. Eine Mehrzahl von Personen in Gott ist für den streng monotheistisch denkenden Arius undenkbar. Christus ist im Unterschied zum Vater nicht ohne Anfang, er verdankt sich einem göttlichen Willensakt, wodurch er aus Nichts geschaffen wurde, ist mithin nicht wahrer, sondern nur adoptierter Sohn des Vaters. „Als Irdischer besitzt der Sohn darum auch nur beispielgebende Bedeutung; er ist ethisches Vorbild für alle, die der Seligkeit zustreben, und in dieser Eigenschaft deren Erlöser. Mit anderen Worten: Er ist Erlöser, indem er den endlichen Wesen die von ihm selbst erprobte Möglichkeit bietet, das irdische Schwanken zwischen Gut und Böse zu überwinden und sich in freier Willenstat für das Gute zu entscheiden. Einen eigentlichen Erlösungsgedanken hat der Arianismus also nicht entwickelt, das Heil erscheint säkularisiert bzw. ethisiert“ (415).

Entschieden wurde der arianische Streit um die Frage, ob Gott in Christus war oder nicht, mit dem Homousios im trinitarischen Bekenntnis von Nicaea. „Zu den bleibenden und nach langen Kämpfen bestätigten Einsichten gehört: Der Präexistente ist immer schon der Ungeschaffene und von vornherein Gott völlig gleich; darum handelt auch im Inkarnierten Gott selber, nicht ein gotterwähltes Logosgeschöpf. Das Göttliche in Jesus zeigt sich also nicht in einer als Weltvernunft präexistierenden Humanaufgipfelung, sondern ist ganz und gar die ewige Substanz des Vaters, die im Sohne noch einmal sie selber ist. Der Sohn hat kein anderes Wesen als das des Vaters; er ist in keinem Sinne Adoptivsohn

8 Vgl. dazu Johannes Wirsching, Allah allein ist Gott. Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam, Frankfurt am Main u.a. 2002, hier vor allem Kapitel IV: Islam und Christuglaube.

oder Kind der Gnade, sondern ganz Wesenssohn, Kind kraft Natur und Abkunft. Durch ihn waltet eine Zweiheit in Gott, aber innerhalb der Einheit, die der Vater ist. Einheit Gottes bedeutet ... lebendige Gliederung und Bewegung dieser Einheit selbst; Einheit ist kein Grenz-, sondern ein *Grund*begriff, mit dessen Hilfe die eine heilbringende Gotteswirklichkeit von Vater, Sohn und Geist ausgesagt werden kann. ... Die Gottheit Jesu Christi ist ... Gott in Person, keine Eigenheit gestuften Ranges; ist die Substanz des Vaters, zu dessen Wesen es von Ewigkeit gehört, im Sohn noch einmal er selbst zu sein“ (415f). Daß die Erscheinung Jesu nicht im Sinne einer politisch oder religiös ableitbaren Inspiration, sondern als schlichtweg einmalige Inkarnation zu verstehen ist⁹, hat auch eminente soteriologische Konsequenzen: Mit dem Homousios „fällt die Entscheidung gegen jede Selbsterlösung des Menschen und wird das christlich verbrämte Heidentum aller Zeiten und Zonen aus der Kirche ausgeschlossen. Das versöhnend-erlösende Handeln Gottes erhält den Vorrang vor jeder ethisch-religiösen Daseinsverklärung. In Jesus Christus wird nicht der gute Wille der Menschheit belohnt, sondern der verlorene Sünder angenommen“ (417).

Der Kampf gegen Arius hatte nun wiederum bei Apollinaris von Laodicea zu einer Abwertung der vollen menschlichen Natur Jesu geführt. Für ihn war eine Einheit der Person Christi undenkbar, „zu der sich ein Vollkommenes, Gott selbst, mit einem anderen Vollkommenen, dem Menschen verbunden hätte“ (417). So faßt Apollinaris den Logos als „das personbildende Prinzip“ des Menschen Jesus, in dessen vernunftlosen, willenlosen Leib durch den Logos „fertiges, göttliches Leben“ einzieht (418f)¹⁰. „Indem Apollinaris aber die geistige Natur ganz als Einheit eines mit sich selbst identischen Logosbewußtseins faßt, bleibt das Göttliche im Grunde jenseitig und wird es so sehr bei der eigenen Transzendenz festgehalten, daß eine Menschwerdung im Vollsinn nicht stattfinden kann. Das wesenhafte Selbstsein der geistigen Natur geht zu Lasten der wesenhaften Menschheit Christi“ (419).

Gemeinsam ist den vordergründig gegensätzlichen Lösungen des Arius und des Apollinaris, daß eine bloße Fleischwerdung und nicht eine Menschwerdung des Logos angenommen wird. Für beide Systeme gilt: „Der Logos eint sich mit einem menschlichen *Torso*, entstehe dieser nun durch Humanisierung des Logos (wie bei den Arianern) oder durch Logifizierung des Humanum (so Apollinaris).“ „Der Christus der Arianer ist eine Art Halbgott, der der Apollinaristen eine Art Halbensch“ (420).

Erst die Feststellung der doppelten Wesensgleichheit Christi führt über „ein Verständnis von Inkarnation“ „nach Art einer Natureinheit, wie zwischen Leib

9 „Nicht eine Fernwirkung der göttlichen Vernunft oder Schöpferkraft auf den Menschen Jesus steht zur Debatte, sondern die Vollwirkung des Gottlogos als dieser Mensch. Der Logos hat nicht einen Menschen, er ist Mensch“ (416).

10 Wirsching bietet dazu den wichtigen Hinweis: „Das verbindet Apollinaris von ferne mit Andreas Osiander und dessen Rechtfertigungslehre“ (419, Anm. 48). Vgl. dazu Wirschings Aufsatz: Gegenwart des Heils. Von der bleibenden Bedeutung der lutherischen Reformation (GiW 2, S. 106–141, hier S. 114–118).

und Seele“, hinaus zum biblisch sachgemäßen Verständnis¹¹ „als Personeneinheit mit vollem Humanum und Divinum“ (420). Auch hier wird sichtbar, daß es im christologischen Streit „letztlich nicht um Begriffe oder Formeln“, sondern „um das in Jesus Christus erschienene Heil der Welt“ geht: „Die ganze Gottheit muß ganz beim Menschen sein! Denn was nicht (inkarnatorisch) angenommen wird, das wird auch nicht gerettet“ (421). So stellt Wirsching mit dem „Heilspostulat“ Gregors von Nazianz fest.

2.3. Der christologische Streit im engeren Sinn

So kehrt die Ursprungsfrage aller Christologie, wer denn Jesus sei, auf einer neuen Problemebene wieder als die Frage „nach den Möglichkeitsbedingungen einer gottmenschlichen Einheit“: „Wie verhält sich in der einen Person Jesu Christi die vollkommene Gottheit zu der ebenso vollkommenen Menschheit? Wie ist die Einheit einer Person zu denken, an der zwei Vollkommenheiten, die göttliche und die menschliche, unterscheidbar bleiben sollen?“ (421).

Zwei bis heute in orientalischen Kirchen vertretene und einander entgegengesetzte Antworten bieten Vertreter aus den damaligen Theologenhochburgen Alexandria und Antiochia. Kyrill von Alexandrien ist der Vater der Einnaturenlehre, des „Monophysitismus“, die dann von Eutyches in scharfer Konsequenz vertreten wurde. Demnach ist die menschliche Natur Jesu kein selbständiges Einzelwesen, sondern wird ein solches erst durch den Logos, der schon zuvor eine eigenständige Hypostase oder Person ist und dessen Menschwerdung sich nicht auf einen individuellen Menschen, sondern auf die menschliche Natur im allgemeinen bezieht. Es kommt so zu einer Verschmelzung von Gottheit und Menschheit in der Gestalt Jesu. Auf der anderen Seite wird vom Antiochener Nestorius die volle menschliche Individualität Jesu betont, was er freilich nur durch eine strikte Trennung der beiden Naturen aufrechtzuerhalten vermag. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur realisiert sich als „Einheit des Willens“ und wird nur „auf ethische, prozeßhafte Weise sichtbar. Entsprechend müssen die beiden ‚Naturen‘ erst auf die unterschiedlichen Lebensumstände und Daseinsäußerungen Jesu verteilt werden, ehe sie an der Einheit der Person beteiligt sein können; die Personeneinheit des Heilandes ist gerade in diesen ihren Unterschieden wirklich“ (422).

Beide Wege laufen auf ein unlösbares Dilemma hinaus: Entweder hat der Logos einen vollständigen Menschen angenommen, dessen Menschsein dann ja schon als Selbständiges voraussetzen wäre (Nestorianer), oder aber der Logos hat nur die allgemeine menschliche Natur vorgefunden, dann wird Jesus zu einer Art Übermensch (Monophysiten). Für die Antiochener ist der Mensch Jesus „auch ohne sein Einssein mit Gott denkbar“; für die Alexandriner ist er „auch ohne seine einzelpersonliche Wirklichkeit denkbar“ (423).

¹¹ Wiederholt weist Wirsching darauf hin, daß dies „schon in dem alten Zweistufen-Modell des κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα angelegt ist“ (420).

2.4. Die Lösung des Konzils von Chalkedon (451)

Gegenüber der in der heutigen Theologie häufig vertretenen Meinung, die Zweinaturenlehre führe in ausweglose Aporien, erinnert Wirsching zunächst noch einmal an die neutestamentlichen Aussagen über Jesus, die übereinstimmend bezeugen: „*Diesen Menschen gibt es nur durch den Gott, auf den er sich berufen und zu dem er gerufen hat. An dem Menschen Jesus ist gerade dies das Besondere, daß er nur durch seinen Gott Mensch ist. Damit aber nötigt die irdische Gestalt Jesu selbst dazu, über sie hinauszufragen und sie in Begriffen wie Messias, Kyrios, Gottessohn auszudeuten*“ (424). Dieses Zeugnis hat die dogmatische Christologie durch das Bekenntnis zur doppelten Homousie Christi aufgenommen. Die Grundfrage lautet nun „auf einer höheren Reflexionsstufe: wie denn die Einheit seiner Person angesichts seiner Wesenszweiheit zu bestimmen sei“ (424f).

„Die Frage aber, wie Jesus als dieser Mensch Gott sein könne, ohne daß ihm sein Menschsein genommen wird, hat im Symbolum Chalkedonense (451) eine nach begrifflichem Ebenmaß und ökumenischer Offenheit vorbildliche Antwort gefunden“ (425). Gegen die extremen Lösungen von Alexandria und Antiochia hält Chalkedon gleichsam die Mitte, indem die jeweils reklamierten christologischen Formeln „in den Dienst der einen Christuswahrheit“ gestellt werden und so eine auf beiden Seiten naheliegende „eifertige Verketzerung im Namen von Parteien und Gesinnungsgemeinschaften“ gerade vermieden wird: „das Chalkedonense ruft vielmehr auf zu gemeinsamer Verantwortung im gesamt-kirchlichen Kontext“ (425). In Konzentration auf den einen Punkt des Verhältnisses des Gottseins und Menschseins Jesu schuf das Konzil von Chalkedon so „die kunstvollste und sensibelste normative Struktur ..., welche die Alte Kirche überhaupt geschaffen hat“ (Beyschlag): „Gegen die Vereinigungs- wie gegen die Trennungs-Christologien bekennt das Vierte Ökumenische Konzil zu Chalkedon (451) *den Christus als wahren Gott und wahren Menschen, dessen beide Naturen unvermischt (ἀσπγγύτως) und unverwandelt (ἀτρέπτως), aber auch unzertrennt (ἀδιαρέτως) und unzerteilt (ἀχωρίστος) in der einen Person des Erlösers zusammengeschlossen sind*“ (425). Gegen die in der Forschung geprägten und teilweise zu Klischees gewordenen Beurteilungen des Bekenntnisses von Chalkedon, wonach es sich nur um einen äußerlichen kirchenpolitischen Kompromiß oder gar ein Unglück für die Christenheit handele, da es sich in bloßen Verneinungen erschöpfe, unternimmt es Wirsching nun, den theologischen Sinn, die (christo-)logische Struktur und die bibeltheologisch-hermeneutische Wertigkeit des Dogmas von Chalkedon herauszuarbeiten.

2.4.1. Der theologische Sinn des Dogmas von Chalkedon

Statt die Verneinungen des Chalkedonense zu disqualifizieren, sieht Wirsching in ihnen gerade den Vorzug dieses Bekenntnisses, denn „auf diese Weise ist für die Einzigartigkeit Jesu Christi ein Raum der Bezeugung gelassen, den das Dogma nur umreißt, nicht aber durchforscht“ (426f). Das Dogma bietet keine vernünftige Lösung des Persongeheimnisses Jesu Christi, sondern gibt

„Richtlinien an die Hand“: „Entscheidend ist also zunächst nicht, was das Dogma inhaltlich ermöglicht, sondern was es abweist. Abgewiesen aber werden alle ‚vernünftigen‘, undialektischen Lösungen in der christologischen Frage: jene naheliegenden Vereinfachungen, die auf eine Rationalisierung der Gestalt Jesu Christi hinauslaufen. ... Das Dogma schließt jeden Theorieansatz aus, der die Einheit der Person *auf Kosten* der Naturenzweiheit gewinnen will; das ist, historisch gesehen, sein antieutychanischer Vorbehalt. ... Das Dogma schließt jeden Theorierahmen aus, der die Einheit der Person *aufgrund* der Naturenzweiheit gewinnen will; das ist sein antinestorianischer Vorbehalt“ (427). Auf die umstrittene Frage nach dem „Wie“ der Inkarnation antwortet das Chalkedonense „mit zwei Doppelverneinungen, d.h. mit der Erklärung, daß man gerade diese Frage sinnvoll nicht stellen kann. Denn ließe sich die Inkarnation theoretisch ableiten, sei es aus den Möglichkeiten der Gottheit, sei es aus denen der Menschheit, so ließe sie sich auch theoretisch wiederholen und überholen; ihre durchschaute Möglichkeit wäre auch ihre aufgehobene Möglichkeit. Das Dogma *muß* an dieser Stelle bei Verneinungen stehenbleiben. Es beantwortet die Frage nach dem Wie der Inkarnation mit dem Hinweis auf die geschehene Inkarnation: Gott hat sich in einem bestimmten Menschen festgelegt, er hat sich seiner auf nicht wiederholbare Weise bedient“ (427f).

Das ist keineswegs eine unzureichende Lösung, wenn man beachtet, was damit „aus dem Begriff der Inkarnation ausgeschlossen“ ist: Sie „ist weder Transfiguration noch Inspiration; weder eine Erscheinung der Gottheit, für die das Menschsein gleichsam verbraucht werden müßte, noch eine Erregung durch die Gottheit, wofür das Menschsein allererst bereitzustellen wäre. Inkarnation heißt vielmehr: Jesus Christus ist immer schon Gott *selber*, nicht eine erst zu lüftende göttliche Maske (so der eutychanische Theorietyp) oder eine noch zu stärkende göttliche Kraft (so das Gefälle nestorianischer Theoriebildung)“ (428). Damit versagt sich das Konzil von Chalkedon der Lösung, das Persongeheimnis Jesu Christi so zu ergründen, daß dieses allgemeinchristlich oder gar allgemeinmenschlich einholbar und wiederholbar werden könnte, wie es in der Kirchengeschichte immer wieder geschehen ist und geschieht. Die Einmaligkeit Jesu ließ sich nur im Verzicht auf jede mögliche Rationalisierung und Analogisierung zu modellhaften Gipfelwesen festhalten. „Jesus Christus ist *nicht* zum vollkommenen *civis Romanus* urbanisiert worden, so wenig er (wie im Montanismus und später im Islam) zum prophetischen Geiststräger mediatisiert worden ist. Jesu Kommen bedeutet Inkarnation, nicht (politisch verstehbare) Deifikation oder (religiös bestimmte) Inspiration“ (432). Somit war nur die vermeintlich unzureichende Lösung möglich, auf die Bestimmung eines „seinshaften Einheitspunkt(es) von Gottheit und Menschheit“ zu verzichten: „Die chalkedonensische Christologie will aber gar nicht zeigen, wie die beiden Naturen ... zu gegenständlicher Personeneinheit zusammentreten können, sondern daß sie gerade in der größten denkbaren Einheit, der von Gott und Mensch, ihr Eigenwesen bewahren und vollenden. In der Person Jesu kann Gott als so frei und ‚überlegen‘ gedacht werden, daß er das von ihm Verschiedene, gerade indem er es ganz mit

sich eint, ganz an sein Eigenstes freigibt. Die Eigenständigkeit der Naturen, nicht ihre gegenseitige Kompatibilität, wird an der hypostatischen Union erkennbar“ (432f). So verschwindet das Menschsein Jesu durch die Inkarnation nicht wie bei Eutyches, sondern es ist „vollendetes Menschsein, aber nur, indem es sich in und mit dem ewigen Gottlogos vollendet. Der Menschheit Jesu fehlt nichts, weil sie auf menschliche Weise, die Freiheit und Selbstbewußtsein einschließt, mit dem Logos verbunden ist. Und umgekehrt ist der Gottlogos das, was er ist, immer schon als dieser Mensch Jesus. Jesus hat ein menschliches Bewußtsein, mit Fragen, Wachstum, Reifung, aber nur, weil er mit dem Vater eins ist. Und umgekehrt: Gerade weil (nicht: obwohl) sich Jesus ganz eins weiß mit dem Vater, hat er ein ganz menschliches Bewußtsein. In der hypostatischen Union sind Gottheit und Menschheit real (,ungetrennt‘) beieinander, aber nur so, daß beide dabei in voller Eigenart (,unvermischt‘) hervortreten“ (433).

2.4.2. Die (christo-)logische Struktur des Dogmas von Chalkedon

Fragt man daher mit den Mitteln der Vernunft danach, wie sich die beiden Naturen in der Einheit der Person Jesu Christi zueinander verhalten, so ist gemäß dem Dogma von Chalkedon die Unterschiedlichkeit der Naturen „nicht additional, sondern proportional aufzufassen“ (433). Gottheit und Menschheit ergänzen oder beeinträchtigen sich daher nicht gegenseitig, sondern verstärken sich in der Gestalt Jesu gegenseitig. „Mit der chalkedonensischen Denkformel wird unterschieden, um zu einen, und geeint, indem unterschieden wird. Das heißt konkret: Je eindeutiger Jesus göttlich ist, desto eindeutiger ist er Mensch. Je klarer ich in Jesus Gott selber erkenne, desto klarer erkenne ich ihn als wesenhaften Menschen“ (433). So ist Jesus der einzige Mensch, der *nicht* wie Gott sein will, sondern Gott allein die Ehre gibt und ohne Sünde bleibt (Mt 4; Hebr 4,15), und zugleich derjenige, den Gott durch die Auferweckung vom Tode als zu sich gehörig ausweist. Wieder wird man an Luthers Christusanschauung erinnert, wenn Wirsching formuliert: „Gott will sich also nicht mehr finden lassen ohne den Menschen Jesus. Er kann fortan nur so gedacht werden, daß zugleich dieses Menschen gedacht wird: seiner Hingabe, seines Lebens und Sterbens. Was göttliche Macht, was göttlicher Glanz ist, läßt sich nur zugleich mit der Ohnmacht und Niedrigkeit Jesu aussagen. Umgekehrt ist das Menschsein dieses Menschen nicht verhinderte Macht oder Schwäche, sondern die Vollmacht dessen, der alles kann und alles hat, der darum alles, auch sich selber, hingeben kann. So wird an der hypostatischen Union deutlich, was Person in der Tiefe ist: Freiheit vom Zwang zur Selbstwahl; die Freiheit, sich selber hinzugeben, Selbstsein also, aber im Modus der Fremdwahl. Personale Identität besteht darin, daß sie Differentes different sein läßt“ (434).

Damit aber steht die Christologie der Alten Kirche (und die der Reformation) quer zu den bekanntesten christologischen Entwürfen auch der Gegenwart, die das Verhältnis der beiden Naturen komplementär als „Ergänzungs-Verhältnis“ fassen und so entweder auf eine „Inspirations-Theorie“ oder aber eine

„Adoptions- und Assumptions-Theorie“ hinauslaufen¹². Dem gegenüber stellt das Dogma von Chalkedon nachgerade das „Schlüsselwort der Befreiung“ dar, insofern es das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit nicht „nach Anteilen und im Schema der *Rivalität*“ denkt und es somit den Drang des Menschen zur „*annihilatio Dei*“, zur Verneinung Gottes durch die Überhöhung des eigenen Menschseins, hinter sich läßt (434f). Das Dogma leitet an, „Gott als den wirklich Freien zu denken“ und das Konkurrenzdenken zwischen Gott und Mensch zu überwinden. So kann die Gegenwart Gottes in Jesus Christus verstehbar werden, „wenn sie nicht komplementär, sondern im Verhältnis zur Freiheit des Menschen Jesus *proportional* gedacht wird. Ein Proportional-Verhältnis ist in seinem Kern ein Übereinstimmungs- und Bestätigungs-Verhältnis, ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit und nicht eines der Gegensätzlichkeit. In einem solchen Verhältnis darf sich jeder selber entsprechen, weil er gerade damit dem anderen entspricht. ... Je näher Gott dem Menschen Jesus ist, desto näher ist dieser Mensch sich selbst. Je mehr, in der Umkehrung, der Mensch Jesus will, daß Gott Gott sei, desto mehr kann er wollen, daß er selber Mensch (und kein Halb-gott) sei. Je wirksamer Gottes Macht, desto wirklicher des Menschen Vollmacht! Je klarer Gottes Bild, desto eindeutiger Gottes Ebenbild“ (435)¹³!

2.4.3. Die bibeltheologisch-hermeneutische Bedeutung des Dogmas von Chalkedon

Damit markiert das Dogma von Chalkedon nicht eine rationale Überfremdung des neutestamentlichen Christuszeugnisses, vielmehr läßt sich die (christo)logische Vernunft durch die Gestalt des Gottmenschen Christus gleichsam an ihre eigenen Grenzen führen. So stellt das Dogma gerade „keinen theoretischen Vergleich oder Ausgleich“ zwischen den beiden Naturen dar: „Die innere Konstitution der gottmenschlichen Subjektivität wird nicht ausdefiniert, ihr ontologischer Gehalt nicht näher bestimmt. Das heißt aber: Jesus ist begrifflich nicht ableitbar“ (436). Die Alte Kirche nimmt daher gerade nicht gleichsam ihren Herrn in Verwahrung, um ja nach Belieben über ihn zu verfügen. Vielmehr gilt: „Die vier Negationen wären damit der wesensbegrifflich zum Ausdruck gebrachte eschatologische Vorbehalt aller Christologie. Jesus Christus, so wäre zu verstehen, ist und bleibt, gerade als der uns Gegebene, zugleich der uns Entzogene, der immer erst Kommende, auf den es zu warten und den es zu empfangen gilt. Jesus ist größer als alles, was ein einzelner oder eine Gruppe von ihm aussagen kann. Seine Fülle ist noch unausgeschöpft, seine Menschheitsbedeutung noch nicht für alle ans Licht getreten.“ Damit aber ist auch unter den Be-

12 „Inkarnation als Inspiration – hier rivalisiert der geistbegabte Mensch mit dem begabenden Gott. Inkarnation als Adoption bedeutet, daß ein erwähltes Spitzenwesen der Menschheit mit dem erwählenden Gott konkurriert. Inkarnation als Assumption schließlich läßt die menschlichen Möglichkeiten insgesamt, individual oder zentral, durch Gott angenommen und dadurch konkurrenzfähig werden“ (435).

13 „In Jesus sind Gott und Mensch aufs neue vereint, indem der Mensch nunmehr will, daß Gott Gott sei und er selber dessen Ebenbild. So ist Jesus der einzige, in dem die ganze Fülle der Gottheit ‚leibhaftig‘ wohnt, die wahre ‚Ikone‘ des allmächtigen Vaters (Kol 1,15; 2,9)“ (436).

dingungen allgemeiner Vernunft das Ärgernis und die Torheit der Person Jesu gewahrt: „Jesus ist nicht einer von uns; er *kommt* zu uns. So wie er ist, hat ihn keiner gewollt“ (437f)¹⁴.

Entscheidend ist nun, „daß die Alte Kirche diese Entzogenheit Jesu Christi nicht nur denkend respektiert, sondern sie zugleich inhaltlich, nämlich als seine *Schriftbeschlossenheit* bestimmt und, während sie das Christudogma vollendet, auch zur Bildung bzw. Bestätigung eines Bibelkanons schreitet. Gerade die Kirche des Dogmas ist es, die in einem ökumenisch folgenreichen Akt ohnegleichen den Kanon der Hl. Schrift festgelegt hat“ (438)¹⁵. Wirsching verweist dafür auf die historische Gleichzeitigkeit der Formulierung zunächst des trinitarischen, dann des christologischen Dogmas einerseits und der Kanonisierung des Neuen Testaments andererseits. Dieses stand zwar bereits seit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert im wesentlichen fest, wurde aber erst im vierten Jahrhundert durch die Gesamtkirche „eindeutig abgegrenzt und endgültig rezipiert“ (438)¹⁶. Dieser Vorgang war nicht nur historisch fällig, sondern vor allem theologisch folgerichtig: „Die altkirchliche Kanonbildung ist gerade *als* politisch-pragmatischer Akt ein beispielloser *christologischer* Akt gewesen“. Denn durch die Selbstbindung der Kirche an den Kanon des Neuen Testaments erkennt die Kirche Jesus Christus als ihren Herrn an: „Die zum Bibelkanon vereinigten Traditionsstücke bergen lebendige Existenzformen und Handlungsmuster, Empiriebewältigungen mit Modell-Charakter, an denen die Alte Kirche die Gegenwart ihres Herrn erkannt und die sie darum als gemeinchristlich bindend herausgehoben hat“ (439)¹⁷. Wird dieser Doppelakt, mit dem die Alte Kirche sich dem menschengewordenen Gottessohn verpflichtet hat, wahrgenommen, so „gewinnt die dogmatische Christologie eine neue hermeneutische und sachliche Wertigkeit. Was im Dogma begrifflich geklärt ist, muß immer wieder neu aus der biblischen Vielfalt heraus geklärt werden: Nur als der in der Schrift Angesagte kann Jesus Christus dogmatisch *ausgesagt* werden. ... Das Dogma ist wahr nur, indem es der in der Hl. Schrift angesagten Zukunft Jesu Christi Raum gibt und so sich selber in die Vorläufigkeit der Zeit zurücknimmt“ (439). So wird der „Freiraum“ Jesu Christi, den das christologische Dogma mit seinen Verneinungen quasi abgesteckt hat, inhaltlich „von der ‚narrativen‘ Sprachlichkeit des Bi-

14 „Das Wesen Christi und seine Einheit selbst bleibt unausgesprochen und unaussprechlich“, so zitiert Wirsching, 438 I.O. de Urbina.

15 Wirsching hat diesen Sachverhalt in seinem Buch: Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990 breit entfaltet (S. 73ff; bes. S. 88ff). Vgl. auch Johannes Wirsching, Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie, Frankfurt am Main u.a. 1995, S. 85–89.

16 Athanasius von Alexandrien, dessen 39. Osterfestbrief aus dem Jahr 367 für die gesamtkirchlich wirksame Kanonisierung der 27 Bücher des Neuen Testaments eine Schlüsselrolle spielt, war zugleich die Schlüsselfigur im arianischen Streit auf orthodoxer Seite.

17 Vgl. zu „Luthers Schriftprinzip“ Wirschings Aufsatz: *Sola Scriptura*. Martin Luthers Schriftprinzip in seiner ekklesiologisch-ökumenischen Bedeutung (GiW 3, S. 44): „In der Kirche gibt es Fortschritte nur im Rückschritt zur Bibel. ... So aber hat nicht erst Martin Luther, so haben schon die Väter, so hat die Alte Kirche insgesamt entschieden ..., indem sie ... die Heilige Schrift als den maßgeblichen biblischen Kanon festgestellt hat.“

belkanons geformt“. Und insofern ist die Kirche des Bibelkanons und des christologischen Dogmas „die einzige Kirche, die sich selber von außen sehen lernt.“ Mit der Kanonisierung des Neuen Testaments hat „die Kirche des Dogmas“ „also an entscheidender Stelle den Fortgang der eigenen Tradition unterbrochen, um die Wahrheit eben dieser Tradition festzuhalten; sie hat, anders gesagt, von der Wahrheit ihres Dogmas, mit dem sie das Herrentum Jesu Christi begrifflich umkreist, an die Wahrheit Christi selber appelliert“ (440). Dieser kirchliche „Gehorsamsakt“ ist von einzigartiger ökumenischer Bedeutung und soteriologischer Relevanz, denn damit hat die Alte Kirche „– für die gesamte Christenheit seither verbindlich – das geglaubte Heil über jede kirchliche Selbstdarstellung hinweg an die Wahrheit des kommenden Herrn gebunden“ (440f).

3. Die theologische Relevanz des christologischen Dogmas

3.1. Die Bedeutung des Christudogmas für die *Heilslehre (Soteriologie)* klingt in der Darstellung Wirschings immer wieder an, wenn er darauf hinweist, daß die im Dogma verworfenen Lösungswege jeweils auf eine Vorbild-Christologie hinauslaufen. Christus spielt in dieser zwar – als Geber eines neuen Gesetzes bzw. als geistinspirierter Held – eine besondere Rolle, die aber nun grundsätzlich handlungstheoretisch von den Christen eingeholt bzw. wiederholt werden kann und soll. Mit anderen Worten: Das Heil besteht hier nicht darin, daß es von außen zu den Menschen kommt, sondern darin, daß Gott und Mensch in ein Verhältnis der Kooperation eintreten. „Damit tritt die Ethik vor die Soteriologie, wenn auch auf unterschiedliche Weise“ (428), so kommt es zur „Vermengung von ‚Gesetz und Evangelium‘“ (Anm. 70). Dem stellt das christologische Dogma die bleibende Einzigartigkeit Christi entgegen und wahrt so Christi Alleinwirksamkeit zum Heil. Das *solus Christus* bürgt für das *sola gratia*. Das Heil hat nicht die Gestalt einer gegenseitigen Ergänzung von Gott und Mensch, sondern ist als Sündenvergebung, Geistbegabung und Totenaufweckung für die biblisch als gottlos¹⁸ offenbaren Menschen ausschließlich Gabe Jesu Christi.

3.2. Sind die im Dogma festgehaltene Alleinwirksamkeit Christi zum Heil sowie das Großmachen der Sünde des Menschen¹⁹ die Grundmerkmale der biblischen Offenbarung, so wirkt sich die soteriologische Relevanz des Christudogmas unmittelbar auf die *Frage der Schriftauslegung und des rechten Schriftverstehens (Hermeneutik)* aus. Dem *solus Christus* entspricht das *sola scriptura*;

18 Zur *annihilatio Dei* (Verneinung Gottes) als Lebensziel des unerlösten Menschen vgl. 434f; ferner These 17 aus Luthers Disputation gegen die scholastischen Theologen, die Wirsching in einem seiner Werke zitiert (Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes, Gütersloh 1971, S. 203, Anm. 80): „Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse Deum.“ (Der natürliche Mensch kann nicht wollen, daß Gott Gott ist, im Gegenteil will er selber Gott sein und nicht, daß Gott Gott ist.)

19 Zum dogmatischen Ort der Christologie (GiW 1, S. 68): „So macht die Christologie – und nur sie – die Sünde als ein anthropologisches Phänomen bewußt.“

der Alleinwirksamkeit Christi zum Heil entspricht die Selbstauslegungskraft der Heiligen Schrift, ihre äußere Klarheit (*claritas*) und Wirkmächtigkeit (*efficacia*). So bürgt allein die Bindung an das äußere Bibelwort dafür, daß das Heil nicht doch auf dem Mist von – dem Heiligen Geist vermeintlich kongenialen – Theologen wachsen muß, deren Deutungsaktivität die Evidenz des Evangeliums gewährleisten möchte²⁰. Daher darf die äußere Schriftklarheit nicht durch eine „selbständige Deutungslehre“ übersprungen werden, wie das in den neuzeitlichen hermeneutischen Bemühungen üblich geworden ist, in denen das geschichtliche Gegenüber des Textes zu einem durch eigenständige Rekonstruktionen des Evangeliums überholbaren Erstglied wird. Durch solche hermeneutischen Ansprüche wird nach Wirsching der biblische Angriff auf den Menschen wieder abgeschwächt zur Stufenfolge einer Heilsentwicklung: Das Evangelium enthüllt nicht mehr das Scheitern der menschlichen Möglichkeiten am Kreuz Jesu und eignet das Heil nicht mehr zu als das Fremdwort von der Vergebung der Sünden, sondern richtet sich dann allgemein an die positiven Möglichkeiten der menschlichen Existenz²¹.

3.3. Damit zeitigt das in die Schrift weisende Dogma und die Wahrnehmung der Schrift als Christuszeugnis²² weitreichende Folgen auch für *die theologische Frage nach dem Menschen (Anthropologie)*. Die Mythologisierung der Gestalt Jesu Christi im Monophysitismus und im Nestorianismus entsprechen nach Wirsching dem „Grundbild des homo faber“, „des säkularen Menschen, der sich als Schöpfer seiner Welt und seiner selbst versteht“ (429). Somit aber wird durch das christologische Dogma bereits in der Ursprungsgeschichte der Christenheit eine anthropologische Grundmöglichkeit abgewiesen, die sich dann in der Neuzeit mit aller Macht zu Wort meldet. Mit Worten Erhart Kästners schreibt Wirsching: „Neuzeit ist Welt-Ausrechnung ... Welt-Herstellung. Es soll, es muß und es wird auch der Mensch hergestellt werden ... Das Hauptziel: die Selbst-Schöpfung, Homunculus.“ Und er fügt hinzu: „Wie das Sterben, so sind auch Zeugung und Geburt, folgerichtig dann die Lebenszusammenhänge dazwischen, immer mehr, in die Verfügungsgewalt des Menschen‘ geraten“ (430). Mit der dann unausweichlichen lebens- und freiheitsfeindlichen „Kybernetisierung“ (= Verplanung) des Menschen in allen Lebensbereichen hat Wirsching

20 So schreibt Wirsching zum lutherischen – den Sinn der altkirchlichen Kanonbildung sachgemäß aufnehmenden – Schriftprinzip: „Für Luther und die lutherische Reformation ist die Schrift unmittelbares Christuszeugnis, oder sie hört auf, Schrift zu sein. Keine Instanz darf zwischen die Schrift und ihr Zeugnis treten: weder das Amtsmagisterium der juridifizierten Papstkirche noch das Geistmagisterium der introvertierten Schwärmerkirche noch (so wäre zu ergänzen) das Wissenschaftsmagisterium („Gelehrtenapparat“) einer hermeneutisierten Theologenkirche“ (*Sola Scriptura*, GiW 3, S. 47f). Vgl. ferner Was ist schriftgemäß?, S. 37; *passim*; Kirche und Pseudokirche, S. 77.

21 Vgl. Was ist schriftgemäß?, *passim*! und die Zusammenfassung auf S. 238.

22 Vgl. Kirche und Pseudokirche, S. 77f: „Die Hl. Schrift ist nicht Christuszeugnis und ebenso gut Rechtsquelle oder Religionsurkunde; als Christuszeugnis ist sie, was sie überhaupt sein kann. Sie ist freies und darin freimachendes Wort.“

sich daher wiederholt auseinandergesetzt²³. Wenn das Dogma der Kirche die „anthropologische Einholbarkeit des ‚wahren‘ Menschen Jesus bestreitet“, ist damit freilich nicht zugleich „die Selbständigkeit des Subjekts als solche“ bestritten²⁴, „sein Mensch- und Geschöpfsein, wohl aber die Verselbständigung gegenüber der Gottesbeziehung“ (430). Die Frucht des christologischen Dogmas für die Anthropologie besteht damit in der Befreiung des Menschen zu seiner wahren Geschöpflichkeit in der in Christus zugeeigneten vertrauensvollen Bindung an den Schöpfer²⁵. Läßt sich so das christologische Dogma hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Mensch nachgerade als „Schlüsselwort der Befreiung“ (435) deuten, so geht damit zugleich die Entlarvung jeder falschen Emanzipation einher, die Gott als Rivalen der Freiheit loswerden will. Die christologisch belehrte Anthropologie weiß: Person ist man „nicht als Gottes Rivale, sondern als Gottes Ebenbild“²⁶. Daher gibt es für die Theologie keinen Grund, sich in Minderwertigkeitskomplexen gegenüber den Humanwissenschaften zu ergeben. Denn diese Ergebnisse führt nach Wirsching regelmäßig dazu, daß auch in der Kirche „eine Sozialtheorie *ohne* Vergebung und eine auf ezüdamonistische Ersatzbefriedigung ausgerichtete Lebenspraxis“ vorherrschend werden²⁷. Dagegen läßt sich nach Wirsching im Gespräch mit den Humanwissenschaften die Überlegenheit der christologisch belehrten theologischen Anthropologie sachlich erweisen²⁸.

3.4. Für die *Ekklesiologie* ergibt sich schon aus der Geschichte des christologischen Dogmas die sachliche Notwendigkeit, um der Reinerhaltung des

23 Darauf, daß „schon die Inkarnationslehre Anselms von Canterbury“ mit ihrer Operationalisierung der Inkarnation „in der Fluchtlinie der selbstkonstitutiven Subjektivität der Neuzeit gesehen werden muß“, weist Wirsching ebenfalls hin (431, Anm. 77). Demnach heiße Inkarnation bei Anselm: „Einsetzung des Menschen in die ihm artgerechte (imagomäßige) Selbstverwirklichung, deren Ermöglichung durch die Barmherzigkeit Gottes auch als anthropologischer Innenaspekt ausgelegt werden kann. Erscheint dann aber nicht im Menschen Jesus, bei Anselm noch durch Inkarnation ermöglicht, der Mensch schlechthin als der Leistungsträger und als der für die Welt und ihren Bestand vornehmlich Verantwortliche? Wird nicht der Mensch vor Gott und für Gott so letztlich durch sein Handeln konstituiert: als der, der zwischen sich und seinen Taten einen nichtintegrierbaren Fremdwillen (etwa in Gestalt der Vergebung) nicht mehr hineinwirken lassen kann?“ Vgl. dazu zuletzt Wirschings Aufsatz: Die Notwendigkeit der Inkarnation nach Anselm von Canterbury (LD, S. 193–229).

24 Vgl. Der biblische Gottesgedanke im Zeitalter von Scholastik und Gotik (LD, S. 137–190, hier S. 190).

25 Das ist einer der Grundgedanken in Wirschings großem Werk: Lernziel Glauben.

26 Gottesglaube im Widerstreit (GiW 1, S. 26).

27 Zum dogmatischen Ort der Christologie, (GiW 1, S. 69); vgl. ebd.: „Sünde kann nicht erklärt, sie kann nur vergeben werden. Das derzeitige Angebot an sogenannten Humanwissenschaften innerhalb der Theologie signalisiert das Bemühen, mit dem, was bisher Sünde hieß, auf säkulare Weise fertigzuwerden ...“

28 Vgl. Geschöpflichkeit. Vom Humanvorsprung des christlichen Menschenbildes (GiW 1, S. 137–168).

Christusheils willen zwischen Kirche und Pseudokirche zu unterscheiden²⁹. Kirche ist keine „societas perfecta“³⁰, sondern die durch Gott in Christus ins Leben gerufene neue Menschheit. Die Vergebung unterscheidet sie von allen anderen Sozialgefügen. Sie ist mithin eine Stiftung Gottes mit spezifischer Sozialgestalt. Das führt zum einen zur Relativierung aller gesellschaftlichen Ordnungen, eröffnet aber zugleich die Freiheit, in diesen Ordnungen als Geschöpfe und Kinder Gottes zu leben³¹. Die Wahrnehmung der besonderen Gestalt der Kirche als Werk Christi befreit schließlich die politische Vernunft zur Alternativenfähigkeit, insofern das politische Handeln frei wird von allen Absolutheits- und Erlösungsansprüchen³². Das war und ist in der Kirche weder damals noch heute immer klar. Denn die Versuchung, Christus in Analogie zu politischen Herrschern zu sehen, war etwa im Monophysitismus naheliegend. Auch weist Wirsching auf den monophysitischen Hintergrund der modernen Lehre von der Königsherrschaft Christi bei Karl Barth und seinen Schülern hin (429, Anm. 70). Die Auseinandersetzung mit diesem Ansatz einer sogenannten „radikalen Christologie“ hat Wirsching bereits in einem seiner früheren Aufsätze geführt. Darin zeigt er, wie in der Barthschule Dogmatik und Ethik zu einem christologischen Theorie-Praxis-Gefüge verschmelzen als deduktive Vollstreckung der Christologie auf dem Gebiet der Politik. Dies geht mit einer folgenreichen Aufhebung der biblischen Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium, Kirche und Politik einher, was damit zusammenhängt, daß die Anthropologie nur in Analogie zur Christologie entfaltet werden darf. So kommt es zu einer inklusiven Christologie, die keine Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen, von christlich und profan, ja, keine Grenzen der Kirche und des Heils mehr kennt. Damit wird die politische Vernunft christologisch überhöht und Christus als Konkurrent weltlicher Herrschaft verstanden. Der Unterschied zwischen einem politischen Macht- oder Ausgleichsfrieden und dem von außen in unsere Welt hereinbrechenden Vergebungsfrieden wird mißachtet. Christus wird wieder zum Gesetzgeber „einer neu zu schaffenden Welt“; und dieser Christus kann sich „auch mit einem ‚atheistisch‘ fundierten Humanismus verbünden“. Wir-

29 Wirsching führt diese Unterscheidung in seinem Lebenswerk gleich in zwei Monographien durch: einmal in akademischer Reflexion (Kirche und Pseudokirche), zum andern – nicht weniger lesenswert und bedeutsam – auf der „Gemeindeebene“ (Ich trete aus der Kirche aus. Aus einem theologischen Briefwechsel, Waltrop 2000).

30 Kirche als sich selbst perfektionierende Gesinnungsgemeinschaft ist die ekklesiologische Entsprechung des „homo hermeneuticus“ (vgl. dazu: Was ist schriftgemäß?, passim), der meint, selbst für die Evidenz der Schriftbotschaft sorgen zu müssen. In beiden Fällen geht es darum, das Werk Christi in die eigene Hand zu nehmen und zu „perfektionieren“. Das Ergebnis ist hier wie dort eine donatistische Elite, „die sich in charismatischer Selbstführung vom ‚bürgerlichen‘ Durchschnitt absetzt und selber an keiner dogmatischen Basis mehr verifiziert (oder falsifiziert) werden will“ (Zum dogmatischen Ort der Christologie, GiW 1, S. 45).

31 Vgl. Wirschings Aufsätze: „Gott als Schöpfer der Welt. Nachdenken über den ersten Glaubensartikel“ und: „So ihr nicht werdet wie die Kinder ...“. Der spielende Mensch und der Mensch des Evangeliums (LD, S. 111–136; 246–260).

32 Zum dogmatischen Ort der Christologie (GiW 1, S. 55).

sching urteilt dazu: „Für eine solche sozialeudämonistisch ausgerichtete Herrschaft Jesu Christi sollte sich niemand auf das Neue Testament berufen. Königsherrschaft Jesu Christi wird dort durchweg als Herrschaft des Gekreuzigten definiert, als unter Armut und Schmach verborgene geistliche Herrschaft, die gerade nicht analog zu irdischen Machtverhältnissen begriffen werden kann. Eine Herrschaft im Sinne irdischer Wünsche und Programme gehört vielmehr zur satanischen ‚Versuchung‘ Jesu Christi (Mt 4,8–9), wie denn auch der johanneische Christus bestätigt, daß seine *basileia* nicht irdischen Zielen dient (Joh 6,15), sondern allein der göttlichen Wahrheit (Joh 18,36–37).“³³

3.5. „Man wird noch einmal und mit ganz neuer fundamentaltheologischer Energie das ‚Proprium‘ des Neuen Testaments von einer stellenwertbewußten Christologie aus vor einer christuslosen Welt darlegen müssen. Vielleicht war es immer so und ist es auch heute nicht anders, daß dabei niemand mit der großen Zahl der Getauften und sich Christen Nennenden rechnen darf. ... Vielleicht sind es, wie Martin Luther gemeint hat, gelegentlich nur arme Demütige, geringe einzelne, die in den Gemeinden und stellvertretend für sie erfassen und vorleben, was an Erbe uns überkommen, was an Hoffnung uns geschenkt, was in der Fülle Jesu Christi verwirklicht ist. Wahrscheinlich ist es so, und wahrscheinlich muß es so sein. Denn nur wenige Menschen kennen die Geschichte, die meisten irren mit ihrer Zeit.“³⁴ So schließt Wirsching in seiner Antwort auf die „Radikalchristologen“. Zu dieser bleibenden Aufgabe von Kirche und Theologie hat er selbst insbesondere mit dem hier vorgestellten Aufsatz über das altkirchliche Dogma vorbildlich angeleitet und dazu beigetragen, daß die „uns geschenkte Hoffnung“ auf Christus auch am Anfang des 21. Jahrhunderts nicht verloren geht. So dient das Christusdogma nicht zuletzt dem trostvollen Ausblick auf *die eschatologische Zukunft Christi*, die dort schon irdisch Einzug hält, wo gegen allen Augenschein durch „die Lossprechung von Schuld und Sünde um Christi willen“ der Vergebungsfriede Gottes empfangen wird, von dem Wirsching in seiner Meditation auf das Weihnachtsfest schreibt: „Gestalt gewinnt dieser Vergebungsfriede in der neuen Gemeinschaft der Eucharistie. ... hier ist vorgegeben, wovon der Mensch leben darf, und wird er ‚pazifiziert‘ in der Gegenwart des kommenden Gottesfriedens.“³⁵

33 Ebd., S. 43.

34 Ebd., S. 71.

35 Erfüllte Zeit (GiW 1, S. 169–197, hier S. 196). Vgl. Vergebung. Eine ekklesiologische Meditation (GiW 2, S. 142–148).