

# Alfons Nossol

---

## Der christologische Ansatz katholischer Dogmatik heute

---

Collectanea Theologica 45/Fasciculus specialis, 61-73

---

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALFONS NOSSOL, LUBLIN

## DER CHRISTOLOGISCHE ANSATZ KATHOLISCHER DOGMATIK HEUTE

Ein protestantischer, kirchlich engagierter, Laie stellt überzeugend fest, „dass Ausgangspunkt für eine heute wirksam lebendige Verkündigung die Person des Menschen Jesus von Nazareth zu sein hat und nicht die Verkündigung eines allmächtigen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, wie er die Vorstellungswelt des Alten Testaments beherrscht“. Ihm will scheinen, „dass der Schlüssel für eine sinnvolle Lebensdeutung und Lebensführung allein in der Person Jesu Christi gegeben ist“. Das ist ja auch „schliesslich die Basis aller christlicher Theologie, sei sie nun katholisch, lutherisch oder reformiert geprägt“<sup>1</sup>. Man könnte hier gleich hinzufügen, einem protestantischen Christen fällt es gar nicht schwer, so ungeniert und einleuchtend die „Christushaltigkeit Gottes“<sup>2</sup> herauszustellen. Auf einen grossen Wahrheitsgehalt von Feuerbachs Aussage: „Der Protestantismus beschäftigt sich jetzt nicht mehr mit dem, was Gott in sich selbst, sondern was er für den Menschen ist... Er ist nur Christologie“ — hindeutend, erklärt nämlich Roger Mehl „Die protestantische Dogmatik ist zumindest in der Ordnung ihrer Erkenntnis bis auf wenige Ausnahmen christologisch; sie trifft auf die Lehre von Gott und der Dreieinigkeit nur indem sie von der Christologie ausgeht. Die protestantische Dogmatik hat ihre Wurzel im zweiten Artikel des Credo“<sup>3</sup>. Man braucht dabei gewiss nicht gleich an den von Karl Barth radikal begründeten Primat der Christologie, bzw. seine in der *Kirchlichen Dogmatik* konsequent durchgeführte christologische Kon-

<sup>1</sup> W. Hüster, *Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute. Laiengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart*, München 1969, 8, 11.

<sup>2</sup> *Ebd.* 9.

<sup>3</sup> R. Mehl, *Die Krise der Transzendenz*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 11 (1969) 338. Vgl. G. Bartning, *Gefäss des Worts. Vom evangelischen Christentum*. Würzburg 1964, 132: „Und nicht wenige evangelische Dogmatiken sind in der Tat vom 2. Artikel her aufgebaut...“ So will es auch W. Hüster sehen (vgl. a.a.O. 13; 53—138).

zentration<sup>4</sup> denken, um gewillt zu sein in der Christozentrik im allgemeinen das spezifisch Protestantische zu sehen und es als solches der vorwiegend theozentrisch ausgerichteten katholischen Dogmatik entgegenzustellen. Schon Hans Urs von Balthasar war in seinem berühmten Barthbuch bemüht aufzuweisen, dass dies nicht stimmen braucht, zumal es auch schon immer eine katholische Christozentrik gegeben hat, die man ebenso radikal wie bei Barth begründen kann, ohne dabei in seine „Engführung“ zu verfallen<sup>5</sup>. Übrigens spricht Barth selber schon 1957 von einer „christologischen Renaissance“ in der römisch-katholischen Theologie, indem er hervorhebt: „H. U. v. Balthasar hat einen ganzen Chor von deutschen und besonders französischen Freunden neben und hinter sich, die in verschiedener Weise und Akzentuierung alle ganz neu auf die Mitte, auf den ‚Anfänger und Vollender des Glaubens‘ (Hebr 12, 2) blicken zu wollen scheinen, von dem her Theologie und auch jeder Versuch ökumenischer Verständigung allein möglich ist“<sup>6</sup>. Wenn der grosse „Doktor beider Theologien“ allerdings diese Renaissance damals erst als eine „Verheissung“ begrüsst und in ihr eine „noch zu keiner Offizialität vorgedrungene Richtung“ gesehen hat<sup>7</sup> darf sie heute schon nach dem II. Vatikanum ganz sicher als eine unbedingte Selbstverständlichkeit gelten. Um gerade das deutlicher herauszustellen, wollen wir hier in aller Kürze die christologischen Voraussetzungen der zeitgenössischen katholischen Dogmatik, ihre christologische Struktur, und die heilsame Bedeutung ihres christologischen Ansatzes ins Auge fassen.

### I. Die christologischen Voraussetzungen der zeitgenössischen katholischen Dogmatik

Christliche Theologie wäre eigentlich zu umschreiben als Rede von Gott, wie er sich in Jesus Christus konkretisiert als Gott des Menschen und wie er in Jesus Christus den Menschen konkretisiert als Menschen Gottes<sup>8</sup>. Man kann sie auch allgemein als ein Rechenschaftgeben von dem Glauben, in dem wir stehen, von der Hoffnung, die uns trägt, und von der Liebe, die wir tun, auffassen. Christliche Existenz aus den Grundkräften des Glauben, Hoffen und Lieben weist jedoch irgendwie immer auf das Zeichen Gottes in der Welt hin, das alle anderen Zeichen erst eindeutig und gewiss macht. Und dieses Zeichen ist für den Christen einzig und allein Jesus Christus,

<sup>4</sup> Vgl. H. J. Iwand, *Vom Primat der Christologie*, in: *Antwort Karl Barth zum siebenzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zollikon-Zürich 1956, 172—189; J. de Senarclens, *La concentration christologique*, ebd. 190—207.

<sup>5</sup> H. Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Köln<sup>2</sup> 1962, 335—372. Von dem zutiefst christozentrisch ausgerichteten imposanten Werk des Verfassers, sei hier wenn auch nur noch auf den 1. Band seiner Skizzen zur Theologie: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, hingewiesen, sowie auf das Buch: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln<sup>2</sup> 1952, und *Entfaltungen*, München 1969.

<sup>6</sup> K. Barth, KD IV/1 858.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> P. Lange, *Konkrete Theologie?*, Zürich 1972, 19.

„das Licht der Welt“. Er ist das Zeichen und der Zeuge des Glaubens. Wenn christliche Dogmatik vorwiegend mit der Rechenschaft vom Glauben zu tun hat, muss somit jede Glaubensbegründung von Christus ausgehen. Mit ihm steht und fällt der christliche Glaube<sup>9</sup>. Auf die Frage — wer Gott sei, antwortet der christliche Glaube einfach nicht abstrakt: Gott ist das höchste Wesen, oder der Weltgrund, oder der absolute Geist, sondern konkret: er ist Jener, der aus der Existenz und dem Wirken Christi redet<sup>10</sup>. Wenn wir ferner die Theologie als Glaubenswissenschaft im Sinn einer methodischen und systematischen Reflexion über den Glauben auffassen, stellt sodann Jesus Christus in seiner ganzen Person, in seiner geschichtlichen und paschalen Manifestation die Quelle und die Norm einer wirklich christlichen Theologie dar. In diesem Zusammenhang sagt einfach P. Hitz mit gutem Recht: „Notre théologie, c'est Jésus-Christ“<sup>11</sup>. Dasselbe müsste somit von der Dogmatik als einer theologischen Disziplin gelten, insbesondere wenn wir sie als das „informierende Prinzip“<sup>12</sup> der ganzen Theologie, und als ihr „Innere“ und „Sanktuarium“<sup>13</sup> bezeichnen wollen.

Theoretisch genommen, müsste dieser Tatbestand sogar schon in der Definition der Dogmatik als einer solchen theologischen Disziplin zum Vorschein treten. Gleich hier also sollten ihr christologischer Ansatz, ihre christologischen Voraussetzungen und ihre christologische Grundlage wirksam werden und sich zu Worte melden. Um sich von dem Zutreffenden dieser Vermutung zu überzeugen, genügt es die traditionelle Begriffsbestimmung der Dogmatik zu modifizieren und sie als eine systematische und methodische Präsentierung, Umschreibung und Durchdringung der von der Kirche verkündeten Offenbarungsgeheimnisse, die sich unmittelbar auf Gott beziehen und auf sein Heilwirken in der Person Jesu Christi, aufzufassen. Dabei darf selbstverständlich nicht übersehen werden, dass diese Präsentierung, Umschreibung und vor allem Durchdringung vom, durch den Glauben erleuchteten, Verstand vollzogen wird.

Wie wir noch später sehen werden, implizieren die wesentlichen Elemente dieser Definition ganz sicher stringent christologischen Inhalt. Das wird besonders in den neueren Begriffsbestimmungen der Dogmatik einhellig, die nach der Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils auf „das Geheimnis Christi und die Heilsgeschichte“ als den Hauptgegenstand unserer Disziplin hindeuten. Die Herausgeber des Grundrisses heilsgeschichtlicher Dogmatik *Mysterium Salutis* heben z.B. hervor, wenn die Heilsgeschichte eindeutig im Christusgeschehen und in der Person Jesu Christi als ihrem Zentrum kulminiert, darf die Christologie nicht nur ein Traktat neben anderen sein. Der christologische Bezug muss ganz einfach überall offenkundig werden. Jesus

<sup>9</sup> Vgl. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 43.

<sup>10</sup> R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940, 79.

<sup>11</sup> P. Hitz, *Réflexion sur la théologie en notre temps*, NRT 94 (1972) 365; vgl. *ibd.* 366, (Anm 3.): „Ce caractère absolument „Christo-fontal“ et „Christo-centrique“ de toute théologie véritable est aujourd'hui hors de doute.“

<sup>12</sup> L. Scheffczyk, *Dogmatik*, in: *Was ist Theologie?*, München 1966, 212.

<sup>13</sup> F. J. Schierse, *Christologie in der Krise*, *Diakonia* 2 (1971) 78.

Christus ist eben der Offenbarer des Vaters und Gott hat niemand gesehen, „der Einzige, göttliche Sohn, der am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Jo 1, 18). Wer somit Jesus sieht, sieht den Vater (Jo 14, 9). Jesus Christus ist einfach „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol. 1, 15); er ist das eigentliche Realsymbol Gottes in der Welt, wie es Augustinus mit den Worten andeutet: *Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus* (Ep. 187n. 34). Da sich der Vater nur im Sohn, dem Wort schlechthin, ganz aussagt, gibt es einfach mehr keine Theologie im strengsten Sinn des Wortes, die zugleich nicht die Christologie voraussetzte<sup>14</sup>. Ähnlich geht M. Schmaus vor, indem er auf „eine christologische Grundstruktur“ seiner neuen Dogmatik hindeutet und aufzuzeigen sucht, dass jede wissenschaftliche Bemühung um Gott ein christologisches Gepräge haben muss, weil sich Gott in Christus zeigt und weil er den Menschen durch Christus in die absolute Zukunft ruft<sup>15</sup>. Und R. Schulte, der in Jesus Christus eindeutig das Zentrum und den Schlüssel aller Theologie überhaupt, und insbesondere einer der wirklichen Heilsgeschichte verpflichteten Theologie sieht, hält das Christusereignis als innergeschichtliches Ereignis für grundlegend und von entscheidender Bedeutung für das rechte Verständnis aller christlichen heilsgeschichtlichen Theologie und Dogmatik<sup>16</sup>.

Das bereits Gesagte könnte den Anschein erwecken, eine in dieser Richtung gehende Umschreibung der Dogmatik müsse zwangsläufig in die keineswegs „katholische“, christologische Engführung im Sinn des früher K. Barth sogar von protestantischer Seite zum Vorwurf gemachten „Christomonismus“ einmünden, wonach die ganze dogmatische Theologie ausschliesslich Christologie sei und mit ihr gänzlich zu identifizieren würde<sup>17</sup>. Dass dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, dass eine genuin christologische Interpretation in der Dogmatik als Konzentration und nicht Reduktion zu gelten hat, wie dies besonders überzeugend W. Kasper herausstellte<sup>18</sup>. Als solche schöpft sie ihre ausschlaggebende Begründung allein aus der Offenbarung, aus der Frohbotschaft, deren Inhalt man kurz in einem Wort: Jesus Christus — zusammenfassen muss, der in einem Mittler und Fülle der Offenbarung ist. Aus der Gestalt Christi bricht gerade das Licht auf, in dessen Kraft schon einstmal die Jünger Jesus als den schlechthinigen Offenbarer Gottes erkannt haben. Und diese heilsgeschichtliche Tatsache bürgt von nun an in sich einen Ewigkeitswert, denn Christus ist das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende (Offb 22, 13); er ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit! (Hbr 13, 8). Als

<sup>14</sup> J. Feineru, u. M. Löhrer, *Einleitung zu Mysterium Salutis*. Bd. I. Einsiedeln 1965, XXXIII f.

<sup>15</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. I, München 1969, VII; 218. Vgl. die Rezension von L. Scheffczyk: *Dogmatik in christologischer Zentrierung*, MThZ 20 (1969) 330—334.

<sup>16</sup> R. Schulte, *Theologie und Heilsgeschehen*, Essen 1969, 74.

<sup>17</sup> Vgl. E.-H. Amberg, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 13—96: „Dogmatik als Christologie“.

<sup>18</sup> A.a.o. 91—95: „Konzentration, nicht Reduktion“.

solcher gilt er für das Prisma aller überhaupt dogmatischen Überlegungen, weil er nicht nur allein zum Kern der Offenbarung und der ganzen Heilswirklichkeit gehört, sondern gerade auch selbst dieser Kern ist<sup>19</sup>.

An diesem Faktum ändert auch nichts die eigene Realität des Alten Testaments, das ja einen integralen Bestandteil der Geschichte der göttlichen Offenbarung bildet. Keinesfalls darf dem widersprochen werden, dass gerade Christus zur vollen Verwirklichung der verkündeten Verheissung Jahves und seines Bundes wurde und sie auch uns allen ermöglichte. Auf Grund dessen ist endgültig das „Alte Testament als Buch von Christus“ zu betrachten und heilsgeschichtlich zu deuten<sup>20</sup>.

Das Recht zu einem christologischen Ansatz, d.h. dafür eine radikale christologische Konzentration schon in den Grundlagen der katholischen Dogmatik zu suchen scheint heute von seiten der theologischen Anthropozentrik auf Widerstand zu stossen, zumal die „anthropologische Wende“ nicht nur ein Schlagwort unserer Generation ist, sondern bereits schöpferisch alle Schichten des menschlichen Wissens erfasst hat und sie höchst positiv zu gestalten sucht. Das zweite Vatikanum hat diesen Tendenzen auch auf dem Gebiet der Theologie die Tribüne geboten. Wenn jedoch zur Zeit die Forderung nach einer „Einführung der anthropologischen Sicht in die theologische Reflexion“<sup>21</sup> gestellt wird um eine wahre „Theologie für den Menschen“ aufzubauen, so will das noch lange nicht besagen, es sei mit der Hinwendung der Dogmatik auf ihr Zentrum, d.h. auf Jesus Christ hin aufzuräumen. Christliche Anthropozentrik und christologische Konzentration schliessen sich nicht nur nicht aus, sondern sie bedingen sich gerade gegenseitig, indem das christliche Inkarnationsprinzip die tiefste Grundlage aller anthropologischen Tendenzen in der Theologie ist. Je christozentrischer die Dogmatik ist, desto anthropologischer ausgerichtet müsste sie auch sein. Nur auf dieser Basis gelingt es ihr heilsam die falsch gestellte Alternative: Gott oder Mensch? zu überwinden. Gerade in Jesus Christus geht der Glaubende zugleich Gott und dem Menschen entgegen<sup>22</sup>. Ja, nur in Ihm allein.

<sup>19</sup> Vgl. J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, B.I, München 1965, 15; J. Duss-von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung*, Einsiedeln 1969, 99—104; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenz Erfahrung*, Düsseldorf 1970, 23, 54.

<sup>20</sup> So umschreibt z. B. M. Kuske Dietrich Bonhoeffers Würtung und Auslegung des Alten Testaments (Berlin 1970). Vgl. auch C. Westermann, *Das Alte Testament und Christus*, Stuttgart 1968.

<sup>21</sup> Y. Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 87.

<sup>22</sup> Vgl. H. Mynarek, *Gott oder der Mensch im Mittelpunkt?* Donauwörth 1968; R. Weth, *Die Heilstat Gottes in Christus*, in: *Staub der Jahrhunderte oder wie kann man Dogmen glaubhaft verkünden?* Mainz 1971, 35f; W. Granat, *Ku Bogu czy człowiekowi? (Gott oder dem Menschen entgegen?)*, in: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Bd. II, Warszawa 1968, 157—170. Der letztgenannte ist Verfasser eines neuen Abrisses der Dogmatik unter dem inhaltsreichen Titel: *Dem Menschen und Gott entgegen in Jesus Christus*, Bd. I—II, Lublin 1972—1974.

## II. Die christologische Struktur der zeitgenössischen katholischen Dogmatik

„Weil sich in Jesus Christus Gott selbst definitiv, rückhaltlos und unüberbietbar geoffenbart und mitgeteilt hat, gehört Jesus in die Definition des ewigen Gottes hinein“<sup>23</sup>. Eine genuin christliche Dogmatik wird somit stets der Tatsache Rechnung tragen müssen, der gemäss Gott jene Wirklichkeit ist, die in Jesu Auftreten zum Durchbruch kommt und sich Geltung verschafft. Sie wird es immer mit „Gott in Christo“, als dem Unverzichtbaren am Christentum zu tun haben<sup>24</sup>. Als solche sollte sie nicht nur allein in ihren theoretisch begriffenen Grundlagen christologisch sein, sondern im Ganzen ihrer Struktur ein streng christologisches Gepräge aufweisen. Die Christus-Idee muss auch praktisch den Eckstein aller dogmatischen Aussagen bilden. Mit anderen Worten, soll es in jedem einzelnen Traktat und in den einzelnen Lehrsätzen immer wieder offenkundig werden, dass sie irgendwie von Christus handeln und durch ihn verbürgt sind. Er stellt nämlich den personalen Knotenpunkt aller von der Kirche verkündeten Mysterien dar.

Auf diese Art und Weise tritt in der Tat die Christologie schon im einzelnen Traktat über den Glauben auf, wenn man überhaupt an der traditionellen Gliederung der dogmatischen Traktate festhalten wollte, die es immerhin als vorwiegend theozentrisch anzusprechen gilt. Wenn keine rein theologische Überlegung von Glauben absehen kann, so hat das ganz besonders vom Gegenstand der Dogmatik zu gelten, in dem man eigentlich nur eine grosse Glaubenswahrheit sehen darf. Der Glaube als spezifisch dogmatisches „Erkenntnisorgan“ ist hier ausschlaggebend. Und gerade er weist eindeutig eine christologische Dimension auf. Wenn man auch heute vorwiegend von der trinitarischen Struktur des Glaubens spricht, weil er als Heilsakt des Menschen in *Spiritu, cum Christo et ad Patrem* geschieht<sup>25</sup>, so ist er in unserer Heilsökonomie doch immer auch in seiner trinitarischen Struktur eine Tat des von Christus im Heiligen Geist gerufenen und ergriffenen Menschen. Man könnte es auch so fassen: unser Glaube an Gott ist ein Glaube an Jesu Namen, an Gott der in Jesus Christus dem Sünder als Mensch entgegentritt, der in Jesus Christus Mensch geworden, inkarniert ist. Christlicher Glaube versteht sich somit allein von Christi Person und Verhalten, seinem Leben und Tod her. Christus ist somit in einem — Objekt und Motiv unseres Glaubens. Von hieraus ist es verständlich, dass alle anderen dogmatischen Traktate im Licht des „christologischen Glaubens“ konsequent christologisch ausgerichtet sein müssen. Um jedoch nicht in detaillierte Ein-

<sup>23</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 207.

<sup>24</sup> N. Wetzel, *Herausforderung durch Jesus von Nazareth*, in: *Das Unverzichtbare am Christentum*, Mainz 1971, 23.

<sup>25</sup> J. Trütsch, *Theologische Explikation des Glaubens*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. I, 827—898. Vgl. A. Zuberbier, *Wierzę...* (Ich glaube... Abriss der Dogmatik), Katowice 1969, 9—16.

zelüberlegungen zu verfallen, wollen wir uns nur auf einige einleitende Bemerkungen, vorwiegend formeller Natur, beschränken. Wenn wir dabei die oben genannte traditionelle Gliederung in Traktate voraussetzen, so soll dies keineswegs mit einer Apologie der alten Positionen gleichgesetzt werden; wir möchten nur unser Hauptanliegen prägnanter zum Ausdruck bringen.

Es besteht kein Zweifel, dass wir uns noetisch zur Realität des dreieinigen Gottes ausschliesslich im Geheimnis Christi durchschlagen können, weil das Christumysterium eben das trinitarische Mysterium einschliesst und Jesus Christus überhaupt das Geheimnis Gottes ist<sup>26</sup>. Von einer Gotteserkenntnis kann auch keine Rede sein ohne die Aufnahme jenes göttlichen Lichtes, das auf dem Antlitz Jesu Christi aufleuchtete. Er allein ist das sichtbare Bild des unsichtbaren Vaters und erst, wer ihn sieht, kann den Vater „sehen“. Es würde einfach theologisch unmöglich Gottes Allmacht zu umreissen, wenn man nicht zuvor die Macht Christi, begreift, die Sünde, Tod und alle Unheilmächte in der Welt überwand. Ähnlich verhält es sich z.B. mit der Barmherzigkeit und Liebe Gottes, sowie überhaupt aller göttlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen. Sie müssen von der Tat Christi am Kreuz beleuchtet werden. Auch was Gottes Gerechtigkeit ist, kann der Mensch nicht entsprechend erfassen, wenn er sich nicht vor Augen hält, dass gerade Gott zur Sühnung der Sünde, den Tod Christi wählte. Die Dogmatik wäre überhaupt ausserstande die in der Offenbarung geschehene Neigung Gottes zur Welt recht auszusagen, wenn sie nicht im Licht dessen sehen wollte, in dem „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 2, 5) leibhaft erschienen ist. Erst Christus gibt uns Aufschluss über den Sinn dessen, was Gott für uns tut und ist, und auch darüber, was er eigentlich in sich selbst ist<sup>27</sup>.

Sogar die Tatsache eines Sich-Verschliessens Gott gegenüber im Atheismus darf auch von christologischem Standpunkt aus erfasst werden, wozu heute u.a. gerade die Diskussion um den „Tod Gottes“ anleitet<sup>28</sup>.

Christologisch geartet ist weiterhin die Schöpfungslehre, in der insbesondere bei Paulus deutlich die kosmologische und anthropologische Funktion des inkarnierten Gotteswortes zum Vorschein tritt. Die ganze Schöpfung geschieht einfach in Christus und auf Christus hin. „Christomorph“ ist insbesondere der Mensch, weil dessen Urbild der Gottmensch ist. Das Konzil verkündet somit aufschlussreich, dass „in Wirklichkeit nur im Geheimnis des Menschgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft aufgehellt“ wird. Von Christus her, der „die Definition des Menschen“ ist,

<sup>26</sup> J. Willig, *Jesus Christus — das Gnadengeheimnis Gottes*, *Catholica* 17 (1963) 277—292; W. Breuning, *Jesus Christus der Erlöser*, Mainz 1968, 35 ff; E. Schillebeeckx, *Gott — Kirche — Welt*, Mainz 1970, 29.

<sup>27</sup> L. Scheffczyk, *Der eine und dreieinige Gott*, Mainz 1968, 30. Vgl. Y. Congar, *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris 1966, 7—48.

<sup>28</sup> Vgl. J. Feiner — M. Löhrer, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/1,7; A. Gerken, *a.a.O.*, 68f.



muss somit auch ein neues Licht auf das dunkle Geheimnis der Ursünde fallen<sup>29</sup>.

Einen organischen Teil der Schöpfungslehre bildet selbstverständlich auch die Angelologie, deren christologischer Zug heute vor allem in der Hinordnung der Engel dem heilsgeschichtlichen Werk Gottes in Christus durchbricht<sup>30</sup>.

Die Gnadenlehre handelt auch nicht von einer *quaedam divina qualitas*, sondern von der dem Menschen zuteil gewordenen Selbstmitteilung Gottes in Christus als spezieller Liebesgabe, um ihn zur Anteilnahme am göttlichen innertrinitarischen Leben zu befähigen. Gnade besagt eben eine höchst personale und eigene Hinwendung Gottes zum Menschen. Als Leben des Gottesvolkes in der übernatürlichen Liebe strömt jegliche Gnade aus Christus, der Quelle und dem Haupt. In ihr haben wir es somit stets mit der erlösenden Liebe Gottes zu tun, die Christus der ganzen Menschheit gebracht hat. Gnade Gottes hat auf Grund dessen somit immer als *gratia Christi* zu gelten<sup>31</sup>.

Die Sakramentologie umschreibt wieder die einzelnen Sakramente als Gnadenzeichen und sieht in ihnen die *divinae incarnationis reliquiae*, indem sie ihre Wirkkraft direkt von Christus — dem Ursakrament Gottes — herleitet. Wichtig ist, dass die Sakramente heute im engen Zusammenhang mit der Ekklesiologie behandelt werden, und zwar im Rahmen der sakramentalen Struktur der Kirche, die als das wahre Grundsakrament Christi angesprochen wird<sup>32</sup>.

Um die Bedeutung einer christologischen Konzentration für die Mariologie zu erhellen, genügt es ganz einfach darauf hinzuweisen, dass Maria die Mutter Christi ist. Das letzte Konzil spricht eigentlich von ihr nur im Rahmen des Geheimnisses Christi und der Kirche, weil die ältesten mariologischen Dogmen (Gottesmutterchaft und Jungfräulichkeit Mariens) im Grunde christologische Wahrheiten beinhalten. Sie wollen auf ihre eigene Art und Weise sagen, dass Gott in Christus wirklich in unsere menschliche Geschichte eingegangen ist und damit einen „von unten“, durch „Fleisch und Blut“, unableitbaren neuen Anfang gesetzt hat. Die jüngeren mariologischen Dogmen dagegen exemplifizieren ekklesiologische und soteriologische Aussagen. Maria kommt hier als Typus der Kirche und der ganzen erlösten

<sup>29</sup> Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 22; F. Mussner, *Die Schöpfung in Christus*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. II, 445—461. H. Langkammer, *Der Ursprung des Glaubens an Christus den Schöpfungsmittler*, in: *Studii Biblici Franciscani Liber 18* (1968) 55—93; M. Schmaus, *Einige Bemerkungen zur Lehre von der Erbsünde*, in: *Wort in Welt*, Frankfurt 1968, 45ff; J. Weismayer, *Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre*, in: *Ist Adam an allem schuld?* Wien 1971, 364—375.

<sup>30</sup> M. Seemann, *Die Engel*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. II, 983—993.

<sup>31</sup> Vgl. *Lumen gentium*, Nr. 50.

<sup>32</sup> Vgl. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; J. Krasinski, *Misterium Chrystusa w sakramentach* (Das Mysterium Christi in den Sakramenten), *Znak* 22 (1970) 1416—1427; A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako sakramentu* (Christologische Grundlagen der Kirche als Sakrament), *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 1 (1968) 93—104.

Menschheit zur Sprache. Durch sie soll eben in einem Bild gesagt werden, was Gott mit uns Menschen vorhat und was er aus uns „macht“. Mit anderen Worten, sind die mariologischen Dogmen schliesslich also auch nur eine „typologische Exemplifikation“ des christologischen Zentraldogmas<sup>33</sup>.

Schliesslich gilt es noch von der Eschatologie zu sagen, dass sie insbesondere jetzt christologisch geprägt ist. Im Zusammenhang mit der Theologie der Hoffnung als Lehre von Jesus Christus und seiner Zukunft hat sie nämlich aufgehört der letzte Traktat zu sein im Sinn einer mehr „kosmologisch-anthropologisch“ als theologisch gestalteten Lehre von den letzten Dingen des Menschen und der Welt. Eigentlich wäre auch sonst „das letzte Ding“, unser Eschaton, nicht „Etwas“, sondern eine Person, und zwar Gott in Christus. Im Tod geht der Mensch nämlich in den Heilstod Christi ein. Christus ist ferner nicht nur hienieden für uns der Mittler zur, im Glauben erlangten, Unmittelbarkeit Gott gegenüber, als solcher muss er auch in der ewigen Schau geltend bleiben. Auf diese Weise sind die „letzten Ereignisse“ ganz von Jesus Christus geprägt. In seiner Rückkehr zum Vater schafft er endgültig nur jene Dimension, die wir biblisch „Himmel nennen“<sup>34</sup>.

Wie aus dem bereits Gesagten folgt, scheint gerade die Christologie der „christlichste“ dogmatische Traktat zu sein, und alle dogmatischen Einzelgebiete und Detailfragen müssen somit notwendigerweise in engster Beziehung zu ihr stehen. Hier ist also die Frage berechtigt, ob es doch nicht vorteilhafter wäre den Vortrag der Dogmatik einfach mit der Christologie zu beginnen. Dieses Postulat wurde übrigens, und mir will scheinen mit gutem Recht, auch von einigen Rezensenten dem neuen Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, *Mysterium Salutis*, gestellt. Es muss somit verwundern, dass die Herausgeber, bewusst im Angesicht dieser Frage stehend, endgültig doch davon abgegangen sind und bei einer mehr theozentrischen Gliederung des Stoffes nur eine formal christologische Einteilung des ganzen Werkes in fünf Teile bevorzugt haben. Wenn die Christologie als erster „theologischer Traktat“ dieses grosse Werk eröffnet hätte, müsste sie sodann in allen anderen Teilen und Einzelfragen reeller gegenwärtig sein und sie deutlicher in eine, als ein neues Ganzes begriffene, zutiefst biblisch-christliche Lehre von Gott und dem Menschen umgestalten. Natürlich ist dabei an eine, auf Grund des *Mysterium paschale*, erneuerte „integrale Christologie“ zu denken, die von der traditionellen Zweigliederung in die Lehre von dem *Verbum incarnatum* und die Soteriologie Abstand nimmt. Auf dieser Basis wäre es jedenfalls möglich radikaler eine heilsame christologische Konzentration in

<sup>33</sup> W. Kasper, a.a.O., 99; *Lumen gentium*, Cap. VII; A. L. Krupa, *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła* (Die Gottesmutter im Geheimnis Christi und der Kirche), *Ateneum Kapłańskie* 65 (1965) 375—368; ders., *Kult Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła* (Der Marienkult im Geheimnis Christi und der Kirche), *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 18 (1971) H. 2, 72—104.

<sup>34</sup> K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. III, 47—60, H. U. v. Balthasar, *Umriss der Eschatologie*, in: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 276—300; vgl. auch W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., 178.

der katholischen Dogmatik durchzuführen. Ferner müsste das, zwangsläufig in jeder Hinsicht von Jesus geprägte, dogmatische Gottesbild von vornherein überall als die Absage an alle uns geläufigen Vorstellungen von Gott zum Vorschein treten, zumal Jesus Christus wirklich einen absoluten Bruch mit jeder nicht christlichen Vorstellung von Gott bedeutet. Wenn wir nur durch Ihn, mit Ihm und in Ihm allein einen „theologischen“ Zugang zu Gott haben, so ist der Glaubensradikalismus die erste Folge dieser Tatsache, an die sich konsequenterweise auch eine glaubhaftere Existenz aus dem Glauben ergeben müsste. Das Formen einer solchen Existenz und neuen Lebensweise des Christen gehört ohne Zweifel auch zu den wesentlichen Aufgaben der „Schuldogmatik“, welche doch nach dem Vaticanum II u.a. *a priori* als ganze kerigmatisch und pastoral bestimmt sein soll<sup>35</sup>.

### III. Die heilsame Bedeutung des christologischen Ansatzes katholischer Dogmatik heute

Der christologische Ansatz ist wohl eher imstande das für gewöhnlich abstrakte dogmatische Reden von Gott zu überwinden und es „menschlicher“ zu gestalten. Er lässt nämlich wahrnehmen, dass Jesus Christus die Legitimation dafür ist, dass seit seinem Kommen ganz konkret, d.h. „im Fleische“ von Gott gesprochen werden darf. Denn „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Jo 1, 14). Wenn diesen Worten Rechnung getragen werden soll, so ist Gott einzig und allein in heilsgeschichtlicher Dimension: *propter nos et nostram salutem* dogmatisch anzugehen. Die Ergründung des Gottesproblems unabhängig von der Christusfrage belässt Gott irgendwie im Konjunktiv, demnach „es ihn nur geben könnte“. Als solcher muss er jedoch immer in „gebührender“ Entfernung gelassen werden. Die Entscheidung und wahre Hingabe an Gott fällt aber bei der Frage nach dem *pro me*, kurzum — bei der Frage nach Christus, in dessen Person und Geschichte sich Gott definitiv und vollgültig der Menschheit gegenüber, *quoad nos* erschlossen und ausgesprochen hat<sup>36</sup>.

Nicht theozentrisch, oder gar „theodizeal“ und weltanschaulich gezieht es der Dogmatik von Gott zu handeln, sondern christozentrisch. Auf diesem Weg kann sie auch überzeugender das Christentum und sein Evangelium nicht nur als eine besondere Religion und Weltanschauung herausstellen,

<sup>35</sup> J. Cardonnel, *Gott in Zukunft*, München<sup>2</sup> 1969, 29f. Vgl. auch: A. Nossol, *Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej?* (Theozentrik oder Christozentrik im Vortrag der Dogmatik?), *Collectanea Theologica* 41 (1971) Fasc. 2, 15—28.

<sup>36</sup> G. Hommel, *Wie kommt in meiner Erziehung Gott zur Sprache?*, in: *Erbschlüssung der Frage nach Gott*, Bd. II, Freiburg 1970, 145; O. Diehm, *Die Frage nach Gott*, *ebd.*, 129. Vgl. auch H. Schlier, *Das bleibend Katholische*, Münster 1970, 21.

vielmehr vor allem personal als den Gottmenschen — Jesus Christus selbst ansprechen, der nicht nur als Botschafter sondern auch als Inhalt der Botschaft gilt. „Die christliche Botschaft ist, mit einem Wort gesagt, Jesus als der Christus“. Um weiterhin H. K ü n g s Äusserung Platz zu verschaffen, müsste man also gelten lassen: Ähnlich wie z.B. Marxist nur jemand ist, wer sich auf M a r x berufen kann, so heisst es in noch sehr viel radikaler, denn theologischer, also in entideologisierter Weise: Christ, christlich; christliche Kirche ist nur, wer sich auf Christus berufen kann; oder besser, weil ganz konkret gesagt: wer Jesus nachfolgt<sup>37</sup>. In diesem Sinn ist es in allen Einzelerörterungen der konsequent christozentrischen Dogmatik daran gelegen, dass man nicht bei Jesus als einer Idee stehen bleibt, sondern sich zu ihm als der höchsten Person durchdringt, und an ihn heranwagt. In all ihren Vorstellungen, Modellen und Gedankenbildern will die christozentrische Dogmatik uns Jesus Christus theologisch-begrifflich als die Person näher bringen und zu glauben vorstellen, die nicht nur allein Gegenstand, Objekt der wissenschaftlichen Bemühungen ist, über die man als Solches redet, sondern sie will uns vor allem dazu bringen und „ermächtigen“ mit dieser Person und zu ihr zu reden. Und gerade damit ist ein existentiell wichtiger Faktor gegeben, den die heilsgeschichtliche Dogmatik gewiss in sich birgt. Jesus Christus ist in der Tat Jemand, der mitten unter uns wohnt und mit dem wir täglich umzugehen haben. Er ist doch „das ungeheuer aktive Lebensprinzip unserer Kirche, handelnd, sich kräftig einmischend in unser Schicksal“. Ja, er ist eben unsere „Existenzmitte“, ohne die wir nicht mehr leben können, ohne die, insbesondere heute, alles Leben sinnlos, ja unmöglich wäre<sup>38</sup>.

Ferner darf nicht die ökumenische Bedeutung der christologischen Konzentration in der Dogmatik ausser Acht gelassen werden. Nicht nur die Beschlüsse des Weltkirchenrates deuten auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Christologie als theologische Basis der heiss ersehnten Einheit der Kirche Christi hin. Im Rahmen verschiedener christlichen Kirchentümer und Konfessionen ertönt heute immer lauter der Ruf: „Hin zum Zentrum, nämlich Christus!“<sup>39</sup>. Er allein ist schliesslich das Zeichen und der Ursprung der Einheit in einer geteilten Welt<sup>40</sup>.

Hier lohnt eine Rückbesinnung auf K. B a r t h s Worte von der „christologischen Renaissance“ in der katholischen Theologie, die — nach ihm — „ganz neu“ auf die Mitte blicken will, von der her „Theologie und auch

<sup>37</sup> H. K ü n g, *Was ist die christliche Botschaft?* in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concillium-Kongresses*, Einsiedeln-Mainz 1971, 78; vgl. ders., *Christ sein*, München 1974, 111—157.

<sup>38</sup> Vgl. J. F. G ö r r e s, *Im Winter wächst das Brot, Einsiedeln* 1970, 26f.

<sup>39</sup> W. N i e s e l, in: *Verständigung*, Hamburg 1969, 162—170. Vgl. L. J a e g e r, *Christuszeugnis und Einheitsproblem im Weltkirchenrat*, *Catholica* 25 (1971) 169—178.

<sup>40</sup> J. W i l l e b r a n d s — H. O t t, *Christus, Zeichen und Ursprung der Einheit...*, Zürich 1970. Dieses Werk erschien in der neuen ökumenischen Serie: *Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse im Zwingli- und Benziger Verlag*.

jeder Versuch ökumenischer Verständigung allein möglich ist"<sup>41</sup>. Dieser hervorragende Christozentriker unserer Generation und dogmatische Verfechter der Sache Christi zeitlebenlang sagte einmal, wir seien schliesslich „getrennt im Glauben, innerhalb des gleichen Glaubens nämlich, weil und indem wir hüben und drüben an denselben Herrn glauben dürfen. Die, denen das einmal aufgeht, dürfen und müssen, anders als zuvor, von dem her, was sie eint, über das, was sie trennt, im Blick auf das, was sie eint, miteinander reden“<sup>42</sup>. Und es ist fürwahr gut, wenn wir dabei keineswegs beim blossen Reden stecken blieben, sondern uns auf ein christlich-konkretes „Tun der Wahrheit in Liebe“ konzentrieren wollten, um auf diese Weise „ganz und gar zu dem heranzuwachsen, der das Haupt ist, zu Christus“ (Eph 4, 15).

Zum Schluss sei noch ein wichtiger Faktor hervorgehoben, der im Zusammenhang mit der konkreten „offiziellen“ ideologischen Realität des Theologisierens im Osten gegeben ist. Wenn es sich die, durch das II. Vatikanische Konzil, erneuerte Kirche anmasst auch in dieser Welt zukünftig existenziell gegenwärtig zu sein, d.h. unter anderen auch gewillt ist, einen Dialog mit dem Marxismus einzugehen, wird man in gewisser Hinsicht im christologischen Ansatz ihrer Theologie die einzige Basis eines solchen Dialogs sehen müssen. Ein anderer Brückenschlag als durch die Person Jesu Christi mag hier kaum in Frage kommen. Sehr zutreffend urteilt aus den „Erfahrungen einer theologischen und kirchlichen Existenz in den sozialistischen Ländern“ J. M. Lochman, wenn er sagt: „Es war diese christologische Neuorientierung, die uns half, die Krisis, in welche eine Kirche 'am Ende des konstantinischen Zeitalters' geworfen wird, zu bestehen, und die Voraussetzungen für den Dialog mit den Marxisten zu schaffen“<sup>43</sup>. Und er denkt dabei u. a. ausdrücklich an die „so erfreulich gewandelte Atmosphäre in der Begegnung mit der katholischen Kirche“. Das Vaticanum II war nämlich seiner Meinung nach ganz gewiss ein kirchengeschichtliches Ereignis, an dem „trotz allem — eine christologische Konzentration römisch-katholischer Kirche zum Ausdruck kam“<sup>44</sup>. Von dieser „heilsamen“ Kon-

<sup>41</sup> KD IV/1, 858.

<sup>42</sup> *Ein Brief an den Verfasser*, in: H. K ü n g, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 13 f. Vgl. hier auch noch die eindeutige Aussage von W. A. Visser't Hooft: „Le mouvement oecuménique nouvelle sera christocentrique ou il ne sera pas. Car en nous soumettant au Christ, nous pouvons compter sur lui pour faire son oeuvre de rassemblement de tous le siens“ — *Les tâches des Églises dans la situation oecuménique nouvelle*, *Irenikon* 39 (1966) 167. Wenn man den christologischen Ansatz vom Standpunkt einer „integralen Christologie“ aus formuliert, ist keineswegs die Gefahr eines „christologischen (und damit versundenen, des ökumenischen) Triumphalismus“ gegeben, wie sie G. Müller-Fahrenholz sieht. — Vgl. *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie*, Freiburg 1974, 50 (Anm. 104).

<sup>43</sup> J. M. Lochman, *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*, Hamburg 1972, 105. Vgl. hier auch M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972; M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs*, Paderborn 1974.

<sup>44</sup> J. M. Lochman, *a.a.O.*, 104f.

zentration wird somit unsere systematische Theologie nicht mehr loskommen. Sie wird gerade gewillt sein, sie noch weit enrstler zu nehmen und auf all ihren Gebieten konsequent durchzuführen und walten zu lassen. Schliesslich sei auch nur auf ihrem Weg in der Zukunft ein nicht zu umgehender gesunder anthropologischer Zug der christlichen Glaubensreflexion gewahrt<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Vgl. A. Nossol, *Das Problem einer „anthropologischen“ Integration des Theologiestudiums*, Trierer Theologische Zeitschrift 81 (1972) 228—239.