

Geschichte des christologischen Dogmas in der Alten Kirche

Franz Dünzl

Geschichte des christologischen Dogmas in der Alten Kirche

Herausgegeben von
Michael Bußer
und
Johannes Pfeiff

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlagmotiv: Jesus Christus, Deësis-Mosaik, 12. Jh.,

Hagia Sophia, Istanbul

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-37877-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-81877-6

Inhalt

Hinführung	7
1. Neutestamentliche Anhaltspunkte	11
2. Formen der Pneuma-Christologie	17
2.1. Die Taufperikope als Ausgangspunkt der Pneuma-Christologie	17
2.2. Pneuma als göttliche Dimension des Erlösers	31
3. Die Frage nach der Seele Christi	41
4. Die christologischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts	51
4.1. Der Streit um den Arianismus	51
4.2. Die apollinaristische Kontroverse	62
5. Der Gegensatz zwischen antiochenischer und alexandrinischer Christologie	76
5.1. Der Gegenentwurf zu Apollinaris: Die antiochenische Position	76
5.2. Der Streit um Nestorius	96
6. Das Konzil von Ephesus und seine Nachgeschichte	117
7. Die Formulierung des christologischen Dogmas ..	127
7.1. Der monophysitische Vorstoß und die ›Räuber- synode‹ von Ephesus	127
7.2. Das Konzil von Chalcedon	136
7.3. Die Nachgeschichte des Konzils von Chalcedon ..	145

Inhalt

7.4. Der ›Drei-Kapitel-Streit‹ und das zweite Konzil von Konstantinopel	150
7.5. Weitere Klärungen: Der Monenergismus und der Monotheletismus	157
8. Die christologische Synthese: Johannes v. Damaskus	171
9. Ertrag	182
Bibliographische Hinweise	195
Bibelstellenregister	199
Namen- und Sachregister	201

Franz Dünzl (1960–2018)
von Michael Bußer und Johannes Pfeiff

In memoriam	209
Curriculum Vitae	216
Ausgewählte Publikationen	218

Hinführung

Religionen deuten die Wirklichkeit und folgen dabei unterschiedlichen spirituellen Traditionen, die ihrerseits nicht immer geradlinig weiterführen, sondern Brechungen aufweisen, sich verzweigen und bisweilen (ggf. im Rückgriff auf ältere Traditionsstufen) neu ansetzen können.

Dreh- und Angelpunkt der *christlichen* Wirklichkeitsdeutung stellen nicht die kirchlichen Institutionen dar, die Lehren und ethischen Normen, nicht der Gottesdienst und nicht einmal die Bibel, sondern eine historische Gestalt, ein Mensch, der vor 2000 Jahren gelebt hat, Jesus von Nazaret, in dem – wie es die christliche Tradition formuliert – Gott Mensch geworden ist. Doch diese Tradition bleibt gerade heute nicht unwidersprochen: Man könnte ja einwenden, dass sie auf einem Mythos basiere, der das Leben des irdischen Jesus als Herabkunft eines himmlischen Wesens auf die Erde stilisiert und dem Menschen von heute damit eine antike Göttergeschichte zumutet. Sollte man auf dieses Narrativ nicht besser verzichten, um sich Jesus von Nazaret auf eine rationalere, aufgeklärte und intellektuell verantwortbare Weise zu nähern? Hinzu kommen Vorbehalte, wonach das provozierende Insistieren auf der Gottheit Jesu den Dialog und die gegenseitige Verständigung der monotheistischen Religionen erschwert, ja unmöglich macht – als spiritueller Lehrer könnte Jesus auch im Islam oder im Judentum gewürdigt werden, nicht aber als menschengewordener Gott.

Die Vorbehalte reichen aber noch tiefer: Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten 200 Jahre haben den dreifa-

chen Abgrund des Raumes, der Zeit und der Generationen vor uns aufgetan: Wir wissen heute, dass die Erde nur ein kleiner Trabant eines unbedeutenden Sterns in einem Seitenarm der Milchstraße ist und dass es neben dieser Milchstraße noch mindestens 50 Milliarden anderer Galaxien gibt, deren Sterne nahezu unzählbar sind. Sollte Gott sich wirklich herabgelassen haben, in der unendlichen Weite des Raums einen winzigen Planeten zu erwählen und unter den vielen Nationen *ein* Volk und in diesem Volk Israel *einen* Menschen, Jesus von Nazaret? Je gewaltigere Ausmaße die Dimensionen des Kosmos in unserem Bewusstsein annehmen, desto geringer und unbedeutender muss uns der einzelne Mensch erscheinen, auch dieser Mann aus Nazaret – weniger als ein Staubkorn, kaum ein Atom, gemessen an der Überfülle dessen, was existiert im Abgrund des Raumes.

Mit dem Abgrund des Raumes hängt der Abgrund der Zeit zusammen: Das Licht der entferntesten Galaxien ist 13,8 Milliarden Jahre zu uns unterwegs, und auf dieses Alter schätzen die Astronomen unsere Welt. Unsere Erde hat sich erst vor vier bis viereinhalb Milliarden Jahren innerhalb unseres Sonnensystems gebildet, und erst ganz zuletzt erschien der Mensch. Das Leben eines jeden von uns, wie erfüllt es auch sein mag mit Freud und Leid, ist nur ein kurzer Blitz in den unermesslichen Dimensionen der Zeit. Kann es da sein, dass Gott, der jenseits aller Zeit steht, einen winzigen Augenblick in den Jahrmilliarden der Geschichte des Universums erwählt hat, dass er sich gebunden hat an das kurze Leben eines Menschen, das nicht einmal 35 Jahre währte – ein kurzes Aufblitzen, kaum wahrnehmbar im unendlichen Strom der Zeit?

Hinzu kommt, dass die Geschichte des Universums als ein einziger gewaltiger Prozess der Entfaltung und Entwicklung begriffen werden muss, angefangen bei der Entstehung der Elemente, der Bildung der Galaxien, Sonnensysteme und Pla-

neten. Mehr als neun Milliarden Jahre dauerte es, bis auf der Erde die ersten Anzeichen von Leben erschienen; und dann noch einmal fast drei Milliarden Jahre, bis sich die ersten Vielzeller entwickelten. Die Geschichte des Lebens, das aus dem Abgrund der Generationen emporwächst, ist auch unsere Geschichte – die Geschichte der Säugetiere, der Primaten, der Hominiden ... Ist der Mensch im Grunde genommen nicht ein intelligent gewordenes Tier? Sollte sich Gott in einer höheren Tierart inkarniert haben? Ist es nicht Hybris anzunehmen, Gott wäre *uns* gleich geworden? Müssten wir nicht mit größerer Bescheidenheit über Jesus von Nazaret sprechen und auf jede absurde Überhöhung verzichten?

Umgekehrt stellt sich freilich die Frage, ob wir damit die Tiefendimension der christlichen Weltdeutung nicht vorschnell aufgeben würden, ob uns die Tradition nicht eher dazu herausfordert, den Glauben an die Menschwerdung Gottes in den Horizont des heutigen Weltbilds zu stellen und neu zu bedenken?

Um diesen Glauben näher zu beleuchten, lohnt es sich, die christliche(n) Traditionslinie(n) bis zu ihren Anfängen zurückzuverfolgen, bis hin zu den neutestamentlichen Ansätzen der christologischen Reflexion im engeren Sinn. Es geht dabei nicht um das Spannungsverhältnis von Monotheismus und Trinität,* sondern enger gefasst um die Frage, ob und in welchem Sinn uns nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der daran anschließenden Überlieferungen in dem Menschen Jesus von Nazaret, der in der Regierungszeit der Kaiser Augustus und Tiberius am Rande des römischen Imperiums lebte und starb, Gott begegnet. Anders formuliert: Es geht um die Frage der Inkarnation.

* Hierfür ist zu verweisen auf die »Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche«.

Aus der Fülle der Quellentexte, die in der Forschung oft kontrovers diskutiert werden, kann auch in dieser Darstellung nur ausgewählt werden. Dabei möchte ich versuchen, den Lesern dieses Buches – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – unterschiedliche Ansätze und Modelle in den Aussagen der frühchristlichen Autoren vor Augen zu führen, die deren Bemühen widerspiegeln, die besondere Bedeutung Jesu zu erfassen und zu beschreiben. Dass die Vielfalt der Modelle zu heftigen Auseinandersetzungen führte, wird niemand überraschen, der mit (dogmen-)geschichtlichen Prozessen auch nur ein wenig vertraut ist. Gleichzeitig möchte ich aber auch den Sinn für die dialektische Dynamik solcher Auseinandersetzungen wecken, die die christologische Reflexion der frühen Kirche an entscheidenden Punkten vorangetrieben und uns ein bleibendes Erbe hinterlassen hat.

1. Neutestamentliche Anhaltspunkte

Der wohl älteste neutestamentliche Versuch, auf die christologische Frage im engeren Sinn eine Antwort zu geben, findet sich im vorpaulinischen Hymnus des Philipperbriefes (um 53 n. Chr.), wenn hier in Phil 2,6–11 im Blick auf ›Christus Jesus‹ gesagt wird: »*Er war in der Wesensgestalt (en morphe) Gottes, hielt es aber nicht für eine [ihm zustehende] ›Beute‹, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich selbst, nahm die Wesensgestalt eines Sklaven an; er trat in Entsprechung (en homoiomati) zu den Menschen auf und wurde dem äußeren Erscheinungsbild nach (schemati) als Mensch erfahren. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tod, ja, bis zum Kreuzestod*« (Phil 2,6–8); dieser Selbsterniedrigung des Gottgleichen folgt seine Erhöhung durch Gott (Phil 2,9–11).

Die Forschung hat versucht, diesen Hymnus aus verschiedenen Traditionen herzuleiten: Biblisch z. B. aus den Weisheitsspekulationen, wonach die personifizierte Weisheit eine präexistente Größe ist, die an Gottes Schöpfung mitwirkte (vgl. Spr 8,22–31 LXX), dann aber ihre Wohnstätte bei den Menschen bzw. in Israel wählte (vgl. Bar 3,37f.); in Weish 7,27 schließlich heißt es von ihr: »*Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes und Propheten*« (das Buch Baruch und die *sapientia Salomonis* zählen indes nicht zum Kanon der hebräischen Bibel, wurden von den Christen vielmehr aus der griechischen Septuaginta, der LXX übernommen). Bei ihrem Eingehen in die Welt wird die Weisheit allerdings nicht erniedrigt – dieses

Motiv fehlt. Außerbiblisch hat man etwa auf den Anthropos-Mythos verwiesen, der der Hermetik (einem synkretistischen Corpus esoterischer bzw. theosophischer Schriften paganer Provenienz) zuzuordnen ist: Er erzählt paradigmatisch die Geschichte ›des Menschen‹, der ursprünglich gottgleich und unsterblich war, sich aber in die Niederungen der Materie verlor und das Sklavendasein auf sich nehmen musste, d. h. eine Existenz unter den Bedingungen von Krankheit, Alter und Tod – lauter Mächten, denen er ursprünglich nicht unterworfen war und denen er mit Hilfe des hermetischen Wissens wieder entrinnen soll. In ähnlicher Form taucht dieser Mythos auch in der spätantiken religiösen Bewegung ›Gnosis‹ auf, etwa in dem berühmten ›Perlenlied‹ der apokryphen Thomasakten (*acta Thomae* 108–113), in dem der ›Königsohn‹ (d. h. der Mensch), der in der Fremde seine ursprüngliche Heimat und Aufgabe vergessen hat, durch einen ›Brief‹ an seine Herkunft und eigentliche Identität erinnert wird. In anderen gnostischen Ausgestaltungen des Mythos spielt demgegenüber die Gestalt des *Erlösers* eine profiliertere Rolle: Er wird dem verlorenen Menschen nachgeschickt und steigt aus der Sphäre der göttlichen Fülle (dem *pleroma*) freiwillig in die Welt der Leere und des Mangels herab, um dem Menschen die Gnosis, das verlorene Wissen um seine einstige Heimat wiederzugeben und ihn so aus seiner Gefangenschaft zu befreien.

Wir erkennen die Ähnlichkeiten mit dem christlichen Philipperhymnus, v. a. das Abstiegs-Aufstiegs-Schema; aber es gibt auch Unterschiede: Der vorpaulinische Hymnus ist nicht einfach eine Nachbildung des hermetischen oder gnostischen Mythos. Die freiwillige Selbstentäußerung der himmlischen Erlösergestalt verschmilzt in der christlichen Tradition mit dem biblischen Bild des leidenden Gerechten, der Gott gegenüber gehorsam bleibt bis in den Tod. Es geht nämlich in der

Jesusverkündigung in erster Linie nicht um Wissensvermittlung, nicht um (Selbst-)Erkenntnis bzw. Gnosis, sondern darum, dass dieser Jesus in seinem irdischen Leben, in seiner Geschichte dem Willen Gottes treu blieb bis zur letzten Konsequenz – *darum* hat ihn Gott erhöht und zum universalen Herrscher eingesetzt. Das hermetische oder gnostische Schema wird also nicht einfach übernommen, sondern auch abgewandelt und korrigiert: Es wird rückgebunden an die Geschichte eines realen Menschen, eines Juden, der in allem Gottes Willen erfüllte.

Dass sich hier biblische und außerbiblische Motive oder Schemata verschränken, ist auf das synkretistische Milieu der hellenistischen Kultur der Zeitenwende zurückzuführen, das unterschiedliche geistige Strömungen miteinander in Berührung und gerade dadurch zu neuer Blüte brachte. Die Einsicht in die Entstehung des Hymnus dispensiert uns freilich nicht von der Frage nach dem bleibenden Sinnpotenzial des Textes für die christologische Reflexion: Von besonderer Bedeutung ist dabei die Vorstellung der ›*kenosis*‹: Sie charakterisiert das Geschehen der ›Inkarnation‹ als Selbstentäußerung des Erlösers, der sich ›leer macht‹ (so die Grundbedeutung des Verbums) von all dem, was zur göttlichen Wesensgestalt bzw. der Gottgleichheit gehört: Allmacht, Seligkeit, unumschränkte Freiheit, Unsterblichkeit, Ewigkeit, Allwissenheit – ein Dasein, das er (als ›Privatbesitz‹ oder ›Beute‹) für sich hätte behalten können. Stattdessen tauscht er es freiwillig ein für die ›Sklaverei‹ des menschlichen Daseins, das Unterworfenheit unter Ohnmacht, Leid, Begrenztheit, Zeitlichkeit und Unwissen, unter die Bedingungen unserer Existenz, deren letzte und bitterste der Tod ist, der sich bei Jesus von Nazaret als Kreuzestod konkretisiert. Und diese Selbstentäußerung und Erniedrigung beantwortet Gott durch die Erhöhung Jesu zum Herrn und Kosmokrator.

Die mythologischen Motive dienen in diesem Hymnus nicht der Erhellung der menschlichen Existenz als solcher, sondern sind bezogen auf eine historische Gestalt, deren Lebensschicksal in einen universalen Bedeutungszusammenhang gestellt wird.

Einen ähnlich weiten Horizont eröffnet auch der Prolog des Johannesevangeliums (Ende des 1. Jh.s): Er stellt den Erlöser vor als den *Logos* (das ›Wort‹), der im Anfang bei Gott und selbst Gott war (vgl. Joh 1,1f.). Von diesem Logos, durch den alles geworden ist (vgl. Joh 1,3), heißt es in Joh 1,14: »*Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut*«. ›Fleisch‹ (griech.: *sarx*) hat in diesem Kontext nicht anatomische Bedeutung (Fleisch im Unterschied zu Knochen oder auch im Gegensatz zu Seele und Geist des Menschen), sondern umschreibt die Schwäche, Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Existenz als ganzer – damit ist eine Parallele zur menschlichen ›Sklaverei‹ gegeben, von der der Philipperhymnus spricht. Auch das Johannesevangelium kennt Aussagen über den Abstieg und (Wieder-)Aufstieg des Erlösers (Joh 16,28; vgl. 13,3; 3,13; 6,62), wie sie sich ähnlich in gnostischen Mythen finden, an dieser Stelle aber – und nicht nur hier – ist das Schema durchbrochen, der Mythos wird durch die Jesusgeschichte korrigiert: Die Wahrheit eines Mythos spielt sich ja überall und nirgends ab, immer und niemals, was jedoch hier erzählt wird, ist historische Realität geworden, konkret und unverwechselbar, im Volk der Tora und des Tempels, in der Gestalt eines gekreuzigten Wanderpredigers; diese Realität unterstreichen auch die eindringlichen Worte in 1 Joh 1,1–3, die im Blick auf »*den Logos des Lebens*« bezeugen und verkünden wollen, »*was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und [was] unsere Hände betastet haben*«.

Der Johannesprolog geht einen Schritt weiter, wenn er im Blick auf den Fleischgewordenen betont: »... *wir haben seine Herrlichkeit geschaut*« – das Paradox ist gewollt: Die Herrlichkeit des Erlösers offenbart sich in der irdischen Realität der *Sarx*, und daher ist es auch nur konsequent, dass der Evangelist die ›Erhöhung‹ Christi nicht erst *nach* dessen Auferstehung ansetzt, sondern auf die Erhöhung am Kreuz beziehen kann (vgl. Joh 3,14–16; 8,28; 12,32f.). Was im Philipperhymnus als Zwei-Stufen-Modell erscheint und auch in den späteren Kapiteln des Johannesevangeliums als Abfolge von Abstieg und Wiederaufstieg beschrieben werden kann, ist in den Aussagen des Prologs ineinandergeschoben: Niedrigkeit und Herrlichkeit des Erlösers schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ein.

Wohl nicht ursprünglich auf unsere Frage nach der Christologie im engeren Sinn bezogen, aber wirkungsgeschichtlich für sie bedeutsam ist ein weiterer neutestamentlicher Text: Im Präskript seines Römerbriefes (um 55 n. Chr.) greift Paulus eine ältere Formel auf, die Christus Jesus als den bekennt, »*der geboren wurde aus Davids Samen dem Fleisch nach, der eingesetzt wurde als Sohn Gottes in Macht dem Geist der Heiligung nach aufgrund der Auferstehung von den Toten*« (Röm 1,3f.). In der vorpaulinischen Bekenntnisformel, die der römischen Gemeinde in ähnlicher Form bereits bekannt gewesen sein dürfte, interessiert in unserem Zusammenhang die Gegenüberstellung von ›Fleisch‹ und ›Geist der Heiligung‹. Der Erlöser wird hier in zweifacher Weise beschrieben: *kata sarka* und *kata pneuma hagiosynes*. *Sarx* meint unzweifelhaft wieder die irdische Existenz Jesu, wobei hier freilich seine davidische Abstammung betont wird, die ihn als Messias ausweisen soll. Die Wendung *pneuma hagiosynes* greift den Sprachgebrauch der Psalmen in der LXX auf, in der *hagiosyne* für Gottes Heiligkeit (vgl. Ps 29,5 LXX mit

Ps 30,5 in der hebräischen Fassung; Ps 96,12 LXX mit Ps 97,12), seine Hoheit (vgl. Ps 144,5 LXX mit Ps 145,5) und Macht (vgl. Ps 95,6 LXX mit Ps 96,6) steht: ›Sohn Gottes in Macht‹ ist der Erlöser demnach seiner göttlich-pneumatischen Dimension nach. Für unseren Fragehorizont bedeutsam ist die Formel deshalb, weil die Gegenüberstellung von Sarx und Pneuma und generell der Rekurs auf göttliches Pneuma zur Charakterisierung des Erlösers in den ersten nachapostolischen Generationen die christologische Reflexion bestimmen sollten.