

# Erforschung und Entwicklung chalzedonischer Christologie heute

Von Alois Grillmeier S. J.

Die gegenwärtige Diskussion um das dogmatische Christusbild, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem Bewußtsein Christi steht, ist ebenso stark historisch wie systematisch ausgerichtet. Von selbst ergab sich der Rückgriff auf die Zeit der christologischen Konzile (vor allem auf Chalzedon, aber auch Ephesus und Konstantinopel 553), um von daher die neueren Probleme zu lösen und die vorgeschlagenen Lösungen kritisch zu prüfen. Die durch die Neuedition der Konzilsakten von Chalzedon stärker belebte dogmengeschichtliche Arbeit erhielt durch die erwähnten Fragestellungen neue Anregungen, wengleich sie auch unvermeidlich zum Mittel der Polemik wurde, die in ihrem Stil manchmal an die Zeit der alten Konzile erinnert. Im Folgenden soll kurz die moderne historische und systematische Problematik um das dogmatische Christusbild nach dem Stand der neueren Chalzedon-Literatur entwickelt werden. Ein vollständiges Bild vom Stand der Christologie überhaupt ist damit nicht erstrebt.

Eine kurze, aber gründliche Studie von F. X. Murphy<sup>1</sup> hat vor allem den Zweck, mit den Vorgängen um das Konzil von Chalzedon bekannt zu machen. Verf. wollte das Wort von E. Schwartz widerlegen: *Acta conciliorum non leguntur*. Darum gibt er eine eingehende Analyse der Ereignisse nach den Akten des 4. allgemeinen Konzils und bringt wichtige Dokumente ganz oder teilweise in Übersetzung. Eine klare Übersicht über die Quellen, die in der Ausgabe von E. Schwartz nicht immer leicht zu benützen sind, sowie eine kurze Bibliographie runden die Studie als ganze zu einem brauchbaren Abriss der Geschichte von Chalzedon ab. Im 1. Kap. des 1. Teiles (3—11) wird als Prolog eine treffende Schilderung der kirchenpolitischen Lage sowie der Hauptfiguren gegeben, die in der unmittelbaren Vorgeschichte und im Verlauf des Konzils selber auftreten. Eine zweite Skizze zeichnet den weiteren Hintergrund des Konzils, nämlich die ereignisreiche Entwicklung zwischen Ephesus und Chalzedon (12—24). Teil 2 und 3 bringen eine Analyse der Vorgänge auf der Synode selber (25—98). Kap. 3—7 sind den ersten fünf Sitzungen, Kap. 8 und 9 den folgenden gewidmet. Kap. 10 bespricht die unmittelbare Nachgeschichte (99—113). Die Darstellung des Glaubens von Chalzedon ist mit der Wiedergabe der 4. und 5. Sitzung verbunden. Verf. hält sich in seiner Deutung an die Quellen und vermeidet ein Eingehen auf die neueren Kontroversen. Indem er erst mit Ephesus anhebt — wozu er das Recht hat —, verzichtet er notwendig auf die Schilderung der theologischen und kirchenpolitischen Entwicklung von weiter Sicht her.

Von einer solchen umfassenderen geschichtlichen Schau her sucht R. V. Sellers<sup>2</sup> die Theologie von Chalzedon zu verstehen. Die neue Studie des Verf., der als Erforscher der alten Christologie bekannt ist<sup>3</sup>, bringt zwar keine eigentlichen Überraschun-

<sup>1</sup> F. X. Murphy C. SS. R., *Peter speaks through Leo. The Council of Chalcedon A. D. 451.* gr. 8° (132 S.) The Catholic University of America Press 1952, 2,75 Doll.

<sup>2</sup> R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey.* gr. 8° (XVIII u. 361 S.) London 1953, SPCK. 37,6 S.

<sup>3</sup> Ders., *Two Ancient Christologies*, London 1940.

gen, hat aber ihren besonderen Wert in der sorgfältigen Quellenauswertung und der objektiven Beurteilung der Vorgänge und Ideen. Der 1. Teil (3—203) behandelt die Vorgeschichte von Chalzedon (Ephesus 431, Union von 433, Ephesus 449). Theologisch bedeutsam sind wohl vor allem die Ausführungen um die Frage des Verhältnisses der chalzedonischen Glaubensdefinition zum überlieferten Glauben der Kirche, und zwar in den Überlieferungsformen der alexandrinischen, der antiochenischen und der westlichen Theologie (132—203). Um hier Übereinstimmung und Verschiedenheit richtig bewerten zu können, betont Verf. die Unterscheidung von „Bekanntnis“ (confession) und „Reflexion“ oder „Forschung“ (enquiry), also etwa zwischen *auditus fidei* und *intellectus fidei*. Das Band der Einheit zwischen den Parteien ist in der *fides* zu suchen, die Abweichung auf dem Gebiet der Reflexion. S. schreibt hier ein beachtenswertes Stück Dogmengeschichte, da er nicht bloß die Christologie im engeren Sinn, sondern auch die Soteriologie, die ganze Lehre von Gott und auch die Anthropologie miteinbezieht und wichtige Fragen der Überlieferungsgeschichte mitbespricht, wie z. B. das Verhältnis von Schrift und Hellenismus (159—162) sowie den Einfluß des AT und des Judentums auf die Antiochener. Zugleich tritt er auch der Überbewertung der Politik als eines Faktors der dogmengeschichtlichen Entwicklung (E. Schwartz) entgegen. Man wird freilich, entgegen der Unifizierungstendenz des Verf.s, die Spannung der verschiedenen Christusbilder zueinander und einzelner auch zur Orthodoxie schärfer herausarbeiten müssen. — Der 2. Teil (207—350) behandelt die Glaubensdefinition von Chalzedon selber sowie den *Tomus Leonis*. In der quellenkritischen Analyse der Definition ist beachtlich der Hinweis auf die apollinari-stische Schrift *Ad Jovinianum* (223—225) sowie die Deutung des schwierigen *ὑποϋμνωσις* (215 f. 345).

Der Dogmenhistoriker wird besonders die zwei Kapitel über den nachchalzedonischen Kampf wichtig finden (254—301 über die vor-justinianische, 302—350 über die nach-justinianische Epoche). Erst der neueren Forschung ist es geglückt, die einzelnen theologischen Positionen dieser Epoche zu präzisieren, und zwar durch die von J. Lebon eingeführte, von M. Richard und Ch. Moeller (s. u.) verdeutlichte Unterscheidung von „strengem Chalzedonismus“ und „Neu-Chalzedonismus“. Daß diese Forscher auf der rechten Spur sind, wird auch durch S. bestätigt, der unabhängig von jenen auf diese Unterschiede aufmerksam wurde, wenngleich seine Terminologie nicht so glücklich, auch die Zeichnung der Divergenzen nicht so genau und vor allem die literarische Behandlung dieser Frage nicht befriedigend ist (vgl. Grillmeier in: *JournEccHist* 6 [1955] 91—93). Vor allem gelingt es S. nicht, Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem richtig einzuordnen. B. Altaner, M. Richard und Ch. Moeller haben in dieser Hinsicht einen bedeutend besseren literarkritischen und theologischen Ausgangspunkt erarbeitet.

Bedeutsam ist für die anglikanische Kirche der Gegenwart, wenn ein Autor von der Erudition Sellers' sich für die unverminderte Geltung des chalzedonischen Glaubens einsetzt und die Definition von 451 als „a treasure of inestimable worth“ bezeichnet (350) (vgl. dazu B. Leeming in: *Chalcedon III* 695—718, bes. 715).

Die Geschlossenheit der Darstellung, wie sie im eben besprochenen Werk sich zeigt, konnte natürlich nicht von einem Gemeinschaftswerk über die Geschichte und Theologie des Konzils von Chalzedon erwartet werden, an dem etwa 50 Forscher aus aller Welt beteiligt sind<sup>4</sup>. Dafür wurde eine breitere Basis der Untersuchung und Zielsetzung des Werkes erstrebt: maßgebend war nämlich die Absicht, eine einigermaßen gesicherte Entwicklungsgeschichte des chalzedonischen Christus- und Kirchen-

<sup>4</sup> A. Grillmeier S. J. — H. Bacht S. J., *Das Konzil von Chalkedon — Geschichte und Gegenwart*, herausgegeben im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. St. Georgen, Frankfurt-Main. Bd. 1 1951 (XVI u. 768 S.) Bd. 2 1953 (XIV u. 967 S.) Bd. 3 1954 (VII u. 981 S.) Echter-Verlag, Würzburg.

verständnis mit der modernen inner- und außerkatholischen Problematik zu verbinden. Da hier nur die Auseinandersetzung um die engere Christologie von Chalzedon herausgegriffen werden soll, müssen die übrigen Gesichtspunkte, unter denen Chalzedon in seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart anvisiert wurde, kurz namhaft gemacht werden: Von den führenden protestantischen Dogmengeschichtlern der neueren Zeit her stellte sich besonders das Problem über das Verhältnis von Glaube und (Kirchen-) Politik, das allzusehr zugunsten einer Vorherrschaft des politischen Gedankens gelöst worden war (vgl. *F. Hofmann, Rh. Haacke* im 2. Bd.). Neben dem Christusgedanken errang damit die Darstellung des Ringens um den Kirchenbegriff einen besonderen Platz (vgl. Index „Kirche“). Konkret wurde bei diesen Ausführungen auch der Beitrag sichtbar gemacht, den bestimmte Persönlichkeiten, Personengruppen und Institutionen für die Entwicklung des Glaubens- und Kirchenbewußtseins geleistet haben, wie z. B. Kaisertum, Papsttum, Bischofsamt oder einzelne Bischofsstühle (Konstantinopel, Alexandrien usw.) und schließlich das Mönchtum. Letzteres wurde in seiner Bedeutung als Subjekt und Objekt für Chalzedon in umfangreichen Studien von *H. Bacht* und *L. Ueding* dargestellt (II 193—314; 569—676). Dabei wurde auch die geschichtliche Entwicklung und Bedeutung der konziliaren Idee als solcher im Auge behalten und ihre Ausstrahlung auf das innerkirchliche Leben (Kirchenrecht, Liturgie und Archäologie; vgl. die Studien von *L. Ueding, H. Engberding, Th. Schmitzler* und *A. M. Schneider*) untersucht. Soweit solche und ähnliche Gesichtspunkte nicht thematisch zusammenhängend dargestellt werden konnten, wurden sie in ausführlichen Indices im 3. Bd. greifbar gemacht.

Das erste Anliegen des Gemeinschaftswerkes über das Konzil von Chalzedon war also eine neue, dem Stand der Forschung entsprechende Nachzeichnung der Entwicklung unseres Christusglaubens mit Chalzedon als Sammelpunkt (I 5—202; 213—242; 341—418; 425—580; 603—635; 637—720; II 771—939). Die Dialektik der Entfaltung der christologischen Formel und Idee von der Schrift bis zu Chalzedon hin (I, 5—202; 213—242) wurde nicht um die Begriffe „Alexandriener“ und „Antiochener“ aufgebaut, wie es im allgemeinen bisher üblich war (vgl. oben R. V. Sellers), sondern auf Anregung der neueren französischen Forschung hin um die Schemata „Logos-Sarx“ und „Logos-Anthropos“. Tatsächlich ließ sich unter Voraussetzung dieser der objektiven Entwicklung abgelesenen Schemata die Stellung einzelner Theologen wie auch ganzer Gruppen viel deutlicher als bisher abzeichnen, und zwar von der eigentlichen christologischen Fragestellung her. Die Unterscheidung nach „Schulen“ muß als äußerliches Einteilungsprinzip wirken, wenn sie auch ihre Bedeutung — aber unter Korrekturen — behält. Man darf wohl den Ansatz der Entwicklung des Logos-Sarx-Schemas auf der Seite der Gegner Pauls von Samosata suchen, der selber diesen das Schema „Logos-Anthropos“ entgegengesetzt zu haben scheint — ob unter völliger Leugnung der Gottheit Christi oder nicht, ist noch nicht ausgemacht. Leider war es in I, 67 ff. noch nicht möglich, diesen Ausgangspunkt voll zu begründen, da eine neue Ausgabe der Fragmente der Prozeßakten um Paul von Samosata mit neuer theologischer Untersuchung angekündigt war<sup>5</sup>. Zugleich war dem Verf. bekannt, daß einer der bedeutendsten Patristiker der Gegenwart, M. Richard, schwere Bedenken gegen die Echtheit dieser Prozeßakten anmelden wollte. Undersessen ist über de Riedmatten hinaus — und in Auseinandersetzung mit ihm — die Frage der textlichen Überlieferung und Deutung der Prozeßakten von einer Gruppe französischer Forscher neu aufgenommen worden. Man kritisiert besonders die Ausgabe von Fragment 8—10 (de Riedmatten a. a. O. 138) sowie auch die theologische Deutung und fordert über die Arbeiten von Fr. Loofs, G. Bardy und H. de Riedmatten hinaus „une révision complète“ der Interpretation, bei eindeutigen Festhalten an

<sup>5</sup> H. de Riedmatten O. P., *Les Actes du Procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952.

der Echtheit der Akten<sup>6</sup>. Nach allem scheint durchaus die Möglichkeit zu bestehen, den Ansatz für die Entwicklung des Logos-Sarx-Schemas tatsächlich bei den Gegnern Pauls von Samosata zu suchen und von daher dessen Auftauchen bei Arianern, Alexandrinern, Apollinaristen und selbst in den Kreisen der früheren Antiochener (Eusebius von Emesa, älterer Diodor von Tarsus) zu erklären. Hier bedarf es noch vieler Arbeit, um zu voller Klarheit zu kommen<sup>7</sup>.

Die in Chalzedon selbst ausgebildete theologische Synthese (vgl. *I. Ortiz de Urbina* und *P. Galtier* in I, 341—418) besteht aus Elementen der Logos-Sarx- und Logos-Anthropos-Christologie, wie sie beide nach Ausschaltung des Apollinarismus und schließlich auch des Nestorianismus — in ihren besonderen Formen zu Alexandrien, Antiochien und Rom — vertreten wurde. Doch geht aus den Ausführungen in I, 401—412 deutlich hervor, daß die unter dem (unbewußten) Einfluß apollinaristischer Fälschungen von Cyrill angenommene Mia-Physis-Formel absichtlich zurückgestellt wurde, während zwei seiner Briefe mit gemäßigteren Formeln ausdrücklich als gültiger Ausdruck des Christusglaubens des Konzils Anerkennung fanden. Über das Maß dieses Cyrillianismus von Chalzedon geht noch immer der Streit. Die alte, auch von E. Schwartz und selbst von Mgr. Duchesne vertretene These sah in Chalzedon den dialektischen Gegensatz zu Ephesus, also eine Abwendung der Reichskirche von Cyrill und die Hinwendung zu den Antiochenern. Dagegen vertritt *Dom H. M. Diepen*<sup>8</sup> die Gegenthese von einer „*inspiration cyrillienne*“ fast aller Väter von Chalzedon (a. a. O. 49). Die wahre Lösung wird wohl in der Mitte liegen: also doch einmal in der Unterscheidung des Cyrill von 431, der in den Anathematismen und in der Mia-Physis-Formel zum Ausdruck kommt, und des Cyrill von 433, der die Unionsformel mit den Antiochenern unterschrieb (Laetentur-Brief). (Wenn man diese Unterscheidung auch nicht überbewerten darf, leugnen kann man sie nicht.) Dann ist darauf zu achten, daß Chalzedon sich durchaus von Cyrill inspirieren ließ, aber eben nur vom Cyrill der Union, ferner aber auch durch antiochenische Formeln und

<sup>6</sup> Vgl. *École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Section des Sciences Religieuses. Annuaire 1953—54 (Paris 1953) 55—58 (Bericht v. P. Nautin).*

<sup>7</sup> Vgl. *W. Schneemelcher: ZKirchGesch 4. F. 3 Bd. 65 (1953/54) 157—168 zu Chalkedon I.*

<sup>8</sup> *H. M. Diepen O.S.B., Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne. 4<sup>o</sup> (126 S.) Les Editions de Saint Michel, Oosterhout 1953 (Diss.).* Um dem sog. Baslismus, der sich für seine Christologie besonders auf die Antiochener und ihre Beurteilung durch Chalzedon sowie auf die lateinische Homo-Assumptus-Christologie stützt, den Boden zu entziehen, ist D. bestrebt, den älteren Antiochenern die innere Nähe zu Chalzedon und eine Approbation durch dieses Konzil abzusprechen, andererseits Leo d. Gr. und Cyrill von Alexandrien möglichst identisch zu erklären. Eine Unterscheidung zwischen einem Cyrill der Anathematismen und der Union von 433 will D. nicht anerkennen (a. a. O. 30 f. 35). Er kritisiert vor allem Theodor von Mopsuestia und dessen neuere günstige Beurteilung durch R. Devresse und M. Richard (a. a. O. 20—30) und möchte ihm eine echte Einsicht in die Unio hypostatica absprechen (vgl. dazu Chalkedon I 144—155 215 ff.). Theodoret wird nicht günstiger beurteilt. Ihm wird auch eine teilweise oder gänzliche Autorschaft gegenüber dem Unionssymbol abgesprochen. Es sei nur von ihm mitunterzeichnet worden und in der Form der Fides Flaviani (Fl. v. Konstantinopel) für Chalzedon wirksam geworden. Zu Chalzedon siegt Leo und Cyrill, so daß überhaupt kein Einfluß der älteren antiochenischen Theologie wahrzunehmen ist (a. a. O. 108 ff. 117). Während J. Lebon Dioskoros und seine Anhänger als echte Cyrillianer gelten läßt — sie werden zu Chalzedon auch nicht wegen des Glaubens verurteilt (Chalkedon II 5 Anm. 6) —, stellt D. sie in Gegensatz zu Cyrill (69), um eben Leo und Cyrill einander völlig annähern zu können. Eine gründlichere Diskussion der Thesen D.s muß auf später verschoben werden und wird im Rahmen einer Arbeit über die nach-chalzedonische Christologie erfolgen.

schließlich am entscheidendsten durch Leo d. Gr. Dies ist die eigentlich „chalzedonische“ Synthese im strengen Sinn. Damit ist die Basis gewonnen, um auch die nachchalzedonische Entwicklung zu verstehen.

Drei Gruppen sind zu unterscheiden: die strengen Chalzedonier, die Monophysiten, die sog. Neu-Chalzedonier. Sie in ihrer theologischen Eigenart abgehoben zu haben, ist das Werk zweier hervorragender Kenner dieser Epoche: *J. Lebons* (I 425 bis 530) und *Cb. Moellers* (ebd. 637—720). Diese drei Gruppen unterscheiden sich gerade nach ihrer je besonderen Beziehung zu Cyrill von Alexandrien. In Weiterführung seiner berühmten Dissertation von 1909 über den severianischen Monophysitismus zeigt L. nach dem Stand der neuesten Quellenforschung, daß Severus von Antiochien und die ihm nahestehenden Theologen nichts anderes sind als der reine Cyrill der Mia-Physis-Formel und der Anathematismen. Eigentlicher Eutychanismus war kaum vertreten — ein Ergebnis, das auch *H. Engberding* für die monophysitische Liturgie bestätigt (II 697—733). (Leider wertete Leo d. Gr. diese Gruppe der Alexandriner oder strengen Cyrillianer als Eutychaner im häretischen Sinn und trug damit ungewollt zur Verschärfung des Gegensatzes bei, statt nach dem gemeinsamen Sinn der entgegengesetzten Formeln zu suchen; vgl. Chalkedon II 5.) Moeller zeigt hingegen, daß nach einer streng chalzedonischen Epoche in der Nachgeschichte des Konzils die sog. Neu-Chalzedonier wiederum zurückgreifen auf die zu Chalzedon übergangene Mia-Physis-Formel Cyrills und diese zusammen mit der diphysitischen Formel Chalzedons als einzig ausreichenden Ausdruck des rechten Glaubens bezeichnen. Beide Autoren, Lebon und Moeller, betonen den Unterschied der verschiedenen nach-chalzedonischen Gruppen sehr stark. Obwohl L. einerseits die Orthodoxie der Severianer betont, so sieht er andererseits innerhalb des Rahmens der Orthodoxie „une différence immense qui sépare . . . la pensée de Sévère et des monophysites de celle de saint Léon et des chalcédoniens (I 555). M. a. W. der Cyrill der Anathematismen, wie er eine Realität ist, ist auch nicht einfach identisch mit Leo d. Gr. Nur wer sich mit den inneren Nuancen und Tendenzen der verschiedenen Formen der vor- und nach-chalzedonischen Christologie vertraut gemacht hat, wird bemerken, wie vielfach die heutige innerkatholische Diskussion noch von denselben Ideologien und Positionen ausgeht, wie sie damals gegeben waren, und von daher die neueren Fragen in ähnlich dialektisch entgegengesetzter Weise zu lösen sucht wie die alte Christologie ihre Probleme. Das liegt in der Dynamik des Christumysteriums, das nur in der rechten Synthese des chalzedonischen „ungetrennt“ und „unvermischt“ bestehen kann.

Dies gilt auch für die neueste Frage, die um die Deutung des gott-menschlichen Bewußtseins Jesu Christi kreist. Sie ist darum — was für die katholische Theologie selbstverständlich ist — in ihrer Lösung an den Prinzipien von Chalzedon zu messen. *J. Ternus* zeigt denn auch in seiner weit ausholenden Abhandlung über das Bewußtseins- und Seelenleben Jesu<sup>9</sup>, wie die heutigen Positionen aus der Dialektik chalzedonischer Christologie heraus bezogen worden sind. Es ist räumlich nicht möglich, diese im einzelnen noch einmal darzulegen (vgl. III 208 ff.). T. unterscheidet drei größere Typen, die Bewußtseins-Theorie (Parente-Diepen), die Visionstheorie (Galtier) und die Aktuations-Theorie (de la Taille), und sieht vor allem in letzterer die Möglichkeit einer Synthese zwischen den anderen Lösungen. — Ein neuerer Versuch von *A. Parego* setzt sich mit dem bisher Erreichten kritisch auseinander<sup>10</sup>. Er setzt bei

<sup>9</sup> J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung: Chalkedon III 81—237.

<sup>10</sup> A. Parego, Il „Lumen Gloriarum“ e l'unità psicologica di Cristo, I: DivThom (Piac) 58 (1955) 90—110 mit reicher Literaturangabe. Dazu ist noch zu nennen: E. Gutwenger S. J., Zur Ontologie der hypostatischen Union, in: ZKathTh 76 (1954) 385—410; F. Lakner S. J., Eine neuantiochenische Christologie? in: ZKathTh 77 (1955)

dem Begriff des „Bewußtseins“ an. Der schwache Punkt bei Parente liege, neben der Verletzung des trinitarischen Gesetzes „*actiones ad extra sunt communes*“, darin, daß er nicht erkläre, wie das menschliche Bewußtsein Christi aus eigener Kraft das Subjekt, in dem es subsistiere, wahrnehmen könne, also die Person des Logos, wenngleich er gezeigt habe, daß es kein menschliches „Ich“ und keinerlei „psychologische“ Autonomie oder Persönlichkeit in der Menschheit Christi gebe. Auch Diepen gelinge es nicht, einen wirklichen Akt des Bewußtseins in Christus herauszukristallisieren, in dem sich Christus als Gott wisse. Auch die Aktuationstheorie bleibe an dem menschlichen Erscheinungs-Ich Christi hängen und zeige nicht die Gegebenheit des göttlichen Ich. Auch in dieser Theorie werde der Logos vom geschaffenen Verstand Jesu durch einen Akt des „Wissens“, aber nicht des „Bewußtseins“ erreicht. Darum bleibe in Christus eine psychologische Zweiheit, weil das doppelte Bewußtsein Christi, das ungeschaffene und das geschaffene, nicht geeint wären in der Perzeption der einen und selben Wirklichkeit, sondern jedes seinen eigenen Gegenstand habe: das ungeschaffene Bewußtsein das göttliche Ich, das geschaffene Bewußtsein das menschliche (Erscheinungs-) Ich. Wir müssen abwarten, was Perego seinerseits als neuen Weg vorschlägt. Soweit seine Ausführungen veröffentlicht sind, geht er aus von dem eigentlichen Gegenstand des psychologischen Bewußtseins. Er bezeichnet als diesen Gegenstand das „*soggetto intelligente in quanto è e in quanto opera: percepire l'operazione o la modificazione è l'elemento generico dell'atto di coscienza: solo quando essa scopre un 'io', al quale appartiene e dal quale profuisce quell'operazione o quella modificazione non si ha un semplice conoscere, ma un conoscersi; non si ha un semplice sapere, ma un sentirsi*“ (a. a. O. 105). Die Unterscheidung des ontologischen und psychologischen Ich bei Galtier wird abgelehnt und das Bewußtsein nicht an den Begriff der Natur (wie bei Galtier), sondern an den Begriff der Person gebunden. Darum kann das eigentlich bewußtseinsgegebene „Ich“ in Christus kein anderes sein als jenes des Logos selbst. Wird es Perego wirklich gelingen, den Graben zu überspringen und das Sich-selbst-Gegebensein des Logos in seiner Menschennatur tiefer einsichtig zu machen? U. E. ist er zu schnell an den Möglichkeiten der Aktuationstheorie vorübergegangen, setzt aber mit Recht bei der Analyse des Bewußtseinsaktes ein.

Der katholischen Christologie sind heute noch viel umfassendere Aufgaben gestellt, als die Frage nach dem Bewußtsein Christi zu klären. K. Rahner hat hier weite Perspektiven eröffnet (III 3—49), die durch die anderen Studien (von B. Welte, Y. M. Congar, J. Daniélou, Fr. X. Arnold, J. R. Geiselman und H. Fries) weitergeführt werden, und zwar in dem Sinne, daß für die katholische Theologie und Verkündigung der Weg zu einer entschlosseneren Christozentrik gezeigt werde. Der 2. Teil des III. Bandes aber ist der Begegnung der katholischen Theologie mit dem protestantischen (Y. M. Congar, J. Witte, J. Ternus, H. Volk, R. Schnackenburg), dem anglikanischen (B. Leeming) und russisch-orthodoxen Christusverständnis (B. Schultze) gewidmet. Wenn der griechisch-orthodoxen Theologie in diesem Bande nur eine im Gegenstand spezifizierte Studie (J. Olšr-J. Gill) gewidmet wurde, dann vor allem darum, weil der chalzedonische Glaube in dieser Kirche unverwandelt erhalten ist und das ganze Werk schließlich ein Gespräch mit dieser Kirche sein sollte. Und diese Rundschau ist ermutigend: Wir wissen uns doch noch weithin eins im Glauben an Christus, und die verschiedenen Kirchen sind auf dem Weg, sich immer mehr darin zu finden. Wenn J. Neuner über die Grenzen des Christentums hinausblickt (III 785—824), so kann er auch dort Anknüpfungspunkte für eine Verkündigung des chalzedonischen Christusglaubens finden<sup>11</sup>.

212—228 (zu B. M. Xiberta, El Yo de Jesucristo. Vgl. H. Weisweiler Schol 30 [1955] 305 f.).

<sup>11</sup> Weitere neuere Literatur um Chalzedon, bes. Artikel, sind angegeben in: A. Schönmetzger, Bibliographie, Chalzedon III 825—865.