

Beziehungsstile in der Nachfolge Jesu Christi

Glaubenspraxis und Glaubenserkenntnis
im theologischen Entwurf von Christoph Theobald SJ

Michael Quisinsky, Meyrin

Zu den epochalen Herausforderungen der Theologie gehört es, auf der Höhe der Zeit ihre innere Einheit in einem stets neu ins Werk zu setzenden Zusammenspiel aus Glaubensleben und Glaubensdenken zu vollziehen. Der deutsch-französische Theologe Christoph Theobald stellt sich dieser Herausforderung, indem er nicht etwa aus einem zunächst partiellen, wenn auch als wesentlich begründeten Ansatz, einzelne Traktate folgen lässt. Vielmehr entfaltet er einen theologischen »Stil« in Analogie zum Christsein überhaupt. Wird dieser Stil in Einzelveröffentlichungen des am Pariser Centre Sèvres lehrenden Jesuiten deutlich, so strukturiert er auch die Zusammenstellung wichtiger Studien in Aufsatzsammlungen, die in den vergangenen Jahren erschienen sind. Im Folgenden soll ein Durchgang durch einige der Denkwege Theobalds gewagt werden, der den mit Bedacht zusammengestellten Kapiteln der Sammelbände folgt. Dies geschieht im Bewusstsein, dass eine Darstellung der Theologie Theobalds aufgrund der von ihm angestrebten Einheit von Inhalt und Form zwangsläufig an Grenzen kommt. Nicht zuletzt deshalb können andere Durchgänge, insbesondere solche, die an einzelnen Themenschwerpunkten orientiert sind, andere Akzentuierungen und Denklinien ausmachen.¹

1 Folgt man der Anordnung der Kapitel in den Aufsatzsammlungen, lassen sich einige thematische Doppelungen nicht vermeiden. Die jeweilige Anordnung lässt aber die in mehreren Kapiteln diskutierten Einzelthemen in einem jeweils Perspektiven eröffnenden Zusammenhang erscheinen. Ausserdem gehört es zur Besonderheit der Fundamentaltheologie Theobalds, dass sie es konzeptuell ermöglicht, verschiedene Einstiege zu wählen, die allesamt in eine ebenso ekklesial einheitsstiftende wie je persönlich perspektiveneröffnende Mitte hinführen wollen [was explizit als Leseanleitung konzipiert ist in *C. Theobald, La Révélation ... tout simplement* (Paris 2006), 7–8, kann analog für das gesamte Denken Theobalds in Anschlag gebracht werden].

Das Christentum als Stil

In »Le christianisme comme style«² vereint Theobald Aufsätze, die begründen, wie Inhalt und Form der Theologie sich gegenseitig bedingen. Dabei setzt er diesen inneren Zusammenhang den Gegebenheiten aus, die die sog. Postmoderne in ihrer Vielgestaltigkeit von Epochen der Kirchengeschichte unterscheidet, in denen christliches Leben und Denken in Europa in einem insgesamt christlichen Referenzrahmen erfolgten. Was nicht einfach in Widerspruch zu der in diesem Referenzrahmen erwachsenen Tradition steht, aber doch eine neue Situation darstellt, ist nunmehr die vielfache Begegnung mit dem Anderen, sei es in Gestalt einer säkularisierten Gesellschaft (mit durchaus wirkendem christlichen Erbe) oder in Gestalt anderer Religionen und Kulturen. Maß nehmen kann die Theologie in Inhalt und Form an der »gastfreundschaftlichen Heiligkeit« (59, 107 u. ö.) Jesu. Dies ist die Art und Weise, wie die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in der Begegnung Jesu mit den Menschen seiner Zeit erfolgte und neue Begegnungen dieser Art bis heute ermöglicht (92). In diesen wird die verborgene Gegenwart Gottes in Schöpfung und Geschöpf offenbar, woraus als freie Antwort des Menschen die Möglichkeit des Christseins, als einer »eigenen Art und Weise, in der Welt zu leben« (»une manière propre d'habiter le monde« [18 u. ö.]) und als Teil der Welt am Mysterium Gottes teilzuhaben, erwächst. Die Heiligkeit – absolute Authentizität mit sich selbst und absolute Offenheit für den Anderen (827) – ist von daher Zentralkategorie christlichen Lebens und Denkens.

Der musikalisch versierte Theobald³ stellt zunächst die Themen der vier Teile von »Le christianisme comme style« in einer »Ouverture« einzeln vor, wo sie auch in ein erstes Zusammenspiel münden. Eine kritische Zusammenschau von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Hans Urs von Balthasar als Vorläufer einer Darstellung des Christentums als »Stil« bildet den Auftakt, in dem die Begegnung mit Jesus Christus in ihren verschiedenen Dimensionen als Herzstück der Theologie aufgezeigt wird. Was sich in der Theologiegeschichte mitunter gegenläufig und gegensätzlich auswirken konnte – innere Erkenntniskraft des Glaubens einerseits (69) und Lernfähigkeit durch Begegnungen des Glaubens mit einem ihm gegenüber Anderen andererseits (52) –, ergibt dabei einen Zusammenklang, der sich als Identität des Christlichen erweist. Diese ist damit nicht

- 2 C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cogitatio Fidei 260 und 261 (2 Bände Paris 2007). Im Folgenden werden Verweise auf dieses Werk direkt im Fließtext genannt, in den Anmerkungen werden die Kapitelüberschriften eigens aufgeführt, wobei die erste (arabische) Zahl den Teil, die zweite (römische) das Kapitel bezeichnet. Die Seitenzahlen in den beiden Bänden sind durchlaufend.
- 3 P. Charru – C. Theobald, *L'esprit créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach* (Sprimont 2002).

nur nicht defensiv angelegt, sie findet darüber hinaus gerade in der Vielfalt und Verschiedenheit zu ihrem Einheit stiftenden Grund, Jesus Christus. Dieser begegnete zu Lebzeiten Menschen in einer Weise, die als einladende Heiligkeit überzeugt und in dieser »con-viction« (50) gleichsam »stilbildend« wird. Die Qualität dieser Begegnung ist »messianisch« (73), insofern sie die einladende Gastfreundlichkeit überhaupt erst zu Tage treten lässt und eschatologisch, insofern in ihr der »Sinn der Geschichte in ihrer Gesamtheit« (86) aufscheint. Die gesamte Schöpfung ist dabei in all ihren Ausprägungen offen für ihre »messianische Metamorphose« (99) und geht so ihrer von Gott eröffneten eschatologischen Vollendung entgegen.

Aus dem Stil der Begegnungen Jesu mit seinen Zeitgenossen ging ein christlicher Stil der Verschriftlichung hervor. Jenseits eines nach Theobald falschen Verständnisses einer privilegierten Epoche des frühen Christentums strukturiert dieser Stil die Geschichte des Christentums wie dessen je sich ereignende Gegenwart relational. In dieser Relationalität ist das Christentum ein »Stil der Stile«, da es nicht etwa nur einen christlichen Stil gibt, sondern verschiedene Lebensstile durch eine messianisch-eschatologische Lebenspraxis christlich transformiert werden können. Christliche Stile realisieren sich also nicht im Gegensatz zu allgemein-menschlichen Lebensstilen, sondern aus deren Innern und über dieses hinaus. Beispielhaft hierfür sind nicht zuletzt die Gleichnisreden Jesu (99). Erfolgt so eine Grundlegung der Bibelhermeneutik jenseits von Gegensätzen zwischen Exegese und Dogmatik oder wissenschaftlicher und spiritueller Bibellektüre, so gelangt Theobald zugleich zu einer Grundlagenbestimmung hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition (130). Dass ein Unterschied zwischen der Begegnung Jesu mit seinen Mitmenschen und dem biblischen Niederschlag dieser Begegnungen besteht, macht die Bibel nicht unwahrer, sondern glaubwürdiger. Denn gerade dadurch ermöglicht die Bibel ebenjene Begegnung mit Jesus, die nach dem biblischen Zeugnis im Zentrum der Heiligkeit steht. Dabei gehört es zur Bibellektüre, dass diese Begegnungen in nachjesuanischer Zeit in der Weise einer kreativen Rezeption erfolgen. Die starke Betonung der gegenwärtigen Wirksamkeit der Bibel bedeutet keine Ausblendung ihrer »normativen Rolle« (128), deren eigentliche Bestimmung allerdings ebenso wie die Rolle der Kirche in ihrem Potential der Ermöglichung einer fruchtbaren Begegnung mit Jesus zu suchen ist.

In der »Ouverture« legt Theobald auch ein besonderes Augenmerk auf die letzten beiden Konzilien, aus deren Einsichten er eine Art fundamentaltheologischer Grundgrammatik erhebt, wobei er Inkohärenzen und Grenzen des I. wie des II. Vaticanums sensibel benennt. Er tut dies, indem er nicht ein aposteriorisches Kriterium an die Konzilsdokumente⁴ anlegt,

4 V. a. *Vat. I*, *Dei Filium* und *Vat. II*, *Dei Verbum* sowie *Gaudium et spes*.

sondern beide Konzilien als herausragende Stationen in einem »Lernprozess« (140) der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit betrachtet. So hat das I. Vaticanum, dessen Intentionen und Lösungsansätze Theobald aus einer »einseitig antimodernistischen« (202) Betrachtungsweise befreien will, bleibend gewichtige Perspektiven in der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube – und damit dem Verhältnis von Form und Inhalt eben dieses Glaubens – eröffnet (wenn auch nicht durchgeführt). Johannes XXIII. wiederum kommt das Verdienst zu, der Kirche mit der »pastoralen Form« (159) des II. Vaticanums die Möglichkeit gegeben zu haben, die Gott-Mensch-Beziehung mit den innerkirchlichen Beziehungen wie mit den Beziehungen zwischen Kirche und Welt fruchtbar zusammenzudenken.⁵ Die Rezeption dieser unerhörten Chance eines Aggiornamento des Evangeliums wird zwar dadurch zunächst erschwert, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sich bereits zur Zeit des Konzils radikal zu wandeln begannen (166). Um so mehr gilt es, ohne Ressentiments den »Kairos« der sich in eben dieser Konzils- und Nachkonzilszeit herausbildenden Postmoderne zu dechiffrieren und in diesem »Kairos« in der Nachfolge Jesu Christi mögliche Glaubensdurchgänge zum Evangelium auszumachen (Theobald verwendet hierfür die von ihm christologisch gefüllten Begriffe »passages« und »passeurs« [172]).⁶ Insbesondere wird nunmehr eine Bibellektüre möglich, deren beziehungeröffnende Dynamik Theobald von »entstehenden« bzw. »geborenen werdenden Kirchen« (»Eglises naissantes«, ebd.) reden lässt. Diese »dauernde Genese« der Kirche entspricht eben der Pastoralform des II. Vaticanums, die darin eine der Gastfreundschaft und der Heiligkeit entsprechende Form der Tradition ist.⁷ Insofern die Gastfreundschaft Jesu einem jeden Menschen gilt und jeder Lebensstil zu einem Ausgangspunkt für einen christlichen Stil werden kann, steht für die dem Christentum als »Stil der Stile« angemessene Art, selbstreflexiv zu werden (192), ein weites Feld an Einsichten und Erfahrungen offen.

5 Die umfassenden Untersuchungen in C. Theobald, *La réception du concile Vatican II*, Bd. I, *Accéder à la source, Unam Sanctam. Nouvelle série* (Paris 2009), die Konzilshermeneutik und Fundamentaltheologie in engster Weise zusammenbringen, stellen die diesbezügliche geschichtliche Grundlage ebenso heraus wie sie eine Perspektiven eröffnende Grundlagenbestimmung des Christentums bieten.

6 Zu diesen christologischen Schlüsselkategorien s. u.

7 Freilich diagnostiziert Theobald auch »Schocks« (178–186), die den Rahmen einer unabdingbar auch Kreativität beinhaltenden Rezeption bestimmen. Diese Schocks sind erstens die Frage nach der Einheit angesichts einer Pluralisierung der Theologie, zweitens die Wechselseitigkeit von Innen- und Außenperspektive und drittens ein neuartiges Verhältnis zur Vielfalt der christlichen und nichtchristlichen Traditionen.

Die Betonung des Beziehungscharakters christlichen Glaubens ist verwurzelt in Theobalds Maurice-Blondel-Studien⁸ einerseits und in einer ignatianisch geprägten Spiritualität andererseits.⁹ In beiden Fällen kommt Theobald einem postmodernen Interesse am Subjekt entgegen, ohne dass er sich einseitig von einzelnen Strömungen der vielgestaltigen Postmoderne leiten lassen würde. Vielmehr geht es ihm um einen konstruktiven Umgang mit dieser, insofern sie die Lebens- und Glaubensbedingung der Gegenwart darstellt. Er zeigt hierbei, wie sich die Kategorie des »Stils« aus einer theologisch-historischen Betrachtung der jüngeren Christentumsgeschichte ergibt. V. a. die epochalen Herausforderungen, die Mittelpunkt der sog. Modernismuskrise waren und die auch die Vor- und Nachgeschichte des II. Vaticanums sowie die gegenwärtige Glaubenssituation (235) prägen, arbeitet er in *Genese und Auswirkungen* als Zentrum der Begegnung von Christentum und Moderne bzw. Postmoderne heraus.¹⁰ Die positiven Anliegen des Modernismus entfaltend und somit zu einem theologischen Verständnis der Moderne bzw. Postmoderne gelangend, das auf grundsätzliche Abgrenzungen und Negativwertungen verzichtet und stattdessen im »modus conversationis« Glauben leb- und denkbar macht,¹¹ setzt Theobald eine epistemologische Wechselseitigkeit ins Werk, bei der das Christentum von dem modernen und postmodernen Leben und Denken lernen kann (vgl. die Bedeutung des Begriffs »apprentissage« im Werk Theobalds), und bei der zugleich die Gastfreundschaft Jesu zu einem Resonanzraum wird, innerhalb dessen der Mensch als je gegenwärtiger und immer begrenzter zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Begegnung mit Gott kommt.

Es gehört zum Stil der Theologie als »einer Weise, vorzugehen« (383), dass sie in sich verschiedene Zugänge vereint. Theobald zeigt dies einerseits am Beispiel der sog. »spirituellen Theologie«¹², die er nicht etwa einer dogmatischen Theologie gegenüberstellt. Vielmehr sucht er beider innere Einheit neu ins Werk zu setzen, was freilich gegenüber der Zeit ihres Auseinandertretens im 13. Jahrhundert heute in einem anderen Umfeld erfolgt. Andererseits beleuchtet er diese Problematik am Beispiel des

- 8 C. Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie, FthSt 35 (Frankfurt 1988); im vorliegenden Sammelband: *La christologie transcendentale dans »L'Action«* (1893) de Maurice Blondel (1/II); *Le projet apologétique de Maurice Blondel hier et aujourd'hui* (1/III).
- 9 *La théologie comme discernement de la vie authentique. Sur une manière ignatienne de faire de la théologie* (2/II).
- 10 *Le modernisme catholique: ses enjeux dans le débat contemporain sur la modernité en théologie* (1/I).
- 11 »Croire« selon »le modus conversationis«. Point de départ d'une théorie théologique de la modernité (1/IV).
- 12 *La »théologie spirituelle«*. Point critique pour la théologie dogmatique (2/I).

Ringens um die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die ihrerseits einen bekenntnishaften Charakter nicht ausschließt.¹³ Wenn in der »Ouverture« scheinbar beiläufig die Vermutung geäußert wurde, dass einerseits der Einfluss der Lehre auf Kirche und Gesellschaft nicht überschätzt werden darf (138) und andererseits die großen Veränderungen in der europäischen Gesellschaft »nicht in erster Linie ideologischer Natur sind« (139), so bedeutet dies keine Geringachtung der Philosophie für die Theologie. Wohl aber muss für Theobald der Zweiklang aus Philosophie und Theologie zu einem Dreiklang werden, der auch die glaubens- und lebenspraktische Dimension beinhaltet (204).¹⁴ Während der Jesuit hier stark von der ignatianischen Prägung sowie von Einsichten seines Ordens her argumentiert, sind seine Ausführungen zur Narrativität der Theologie¹⁵ ein Angebot an Theologie und Kirche insgesamt, die verschiedenen spirituellen und lebensweltlichen Prägungen mit ihren unterschiedlichen Konsequenzen, die einzelne Christinnen und Christen daraus für ihr Glaubenszeugnis ziehen können, zusammenzudenken.

Auf eine Begründung für die These, wonach das Christentum in der Postmoderne als »Stil« zu leben und zu denken ist, folgt eine Darlegung zentraler Vorgehensweisen und Inhalte der Theologie in einem entsprechenden Stil. Konkret wird dies von der Ausrichtung am biblischen Zeugnis bestimmt, das gleichsam an der Schnittstelle verschiedenster geschichtlicher und gegenwärtiger Beziehungen und Begegnungen mit Jesus Christus steht.¹⁶ Muss sich eine wahrhaft biblische Theologie »stets neu ausserhalb der kulturellen Grenzen der Bibel rekonstituieren« (533), bleibt das Anliegen des Origenes eine Herausforderung, sich in »die Welt des Textes« (556) hineinzubegeben, wobei der Rezipient des Textes, einmal in dessen »Welt« eingetaucht, mit dieser den Text wiederum übersteigt. In Auseinandersetzung mit Troeltsch arbeitet Theobald als zentrale Aufgabe heraus, die »Beziehungen zwischen der historisch-kritischen Methode und dem ›Wesen des Christentums‹« (586) zu klären. Nicht zuletzt das Erbe der apokalyptischen Schriften der Bibel, die er im Dialog v. a. mit Erik Peterson, Hans Urs von Balthasar und Jürgen Moltmann liest, wirft

13 Le caractère confessant de la théologie lui ôte-t-il toute pertinence scientifique? (2/V). Auf den Pariser Entstehungszusammenhang verweisen die Aussagen zum Modell der »écoles cathédrales« (489), die gewichtige ekklesiologische Fragenkomplexe beinhalten.

14 So stehen eingerahmt von den Ausführungen zur spirituellen und wissenschaftlichen Dimension der Theologie Grundlegungen zum Zusammenhang von »authentischem Leben« [La théologie comme discernement de la vie authentique. Sur une manière ignatienne de faire de la théologie (2/II) und dem Einsatz für Gerechtigkeit (Au service de la justice du Royaume (2/III)].

15 Les enjeux de la narrativité pour la théologie (2/IV).

16 In der Auseinandersetzung mit Origenes [Origène et le débat herméneutique contemporain (3/II)] und Troeltsch [Ernst Troeltsch et la méthode historico-critique (3/III)] als Stationen der biblischen Wirkungsgeschichte legt Theobald exemplarisch Deutungselemente der europäischen Christentums- und Geistesgeschichte vor.

hier die Frage nach einer »globalen« (611) christlichen Weltansicht auf, die gleichsam den Rahmen der eben genannten Aufgabe bildet.¹⁷ Neben dieser geschichtstheologischen Implikation beinhaltet die Bibelhermeneutik eine ekklesiologische Dimension, wie Theobald am Zusammenhang zwischen Kanon- und Kirchenbildung zeigt.¹⁸ Der Prozess von Kanon- und Kirchenbildung ist demnach nicht auf eine privilegierte Periode der Kirchengeschichte zu reduzieren, sondern bleibt auch nach Klärung des Umfangs des Neuen Testaments komplex. Denn er ist von einer »schöpferischen Rezeption« (626) geprägt, der wiederum eine lebendige Tradition entspricht. So erweist sich die »Inspiration« (643) der biblischen Schriften nicht zuletzt in der Inspiration, die sie in den Bibelleserinnen und -lesern bewirkt, und kann sich sowohl im okzidental-postmodernen Umfeld als auch in nichtokzidentalischen Gesellschaften in diesem Zusammenspiel von Rezeption bzw. Tradition und Inspiration eine neue bzw. erstmalige »Ekklesiogenese« (647) durch Bibellektüre ereignen.¹⁹

Ein bibeltheologisches Herzstück bildet die Interpretation des Hebräerbriefs.²⁰ Jesus Christus erweist sich hier als Initiator und Vollender des Glaubens und bildet jenseits einer »aus der Metaphysik ererbten« (665) Engführung der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit den Verbindungspunkt zwischen dem geschichtlichen Leben in der Welt und der Fülle des Lebens in Gott. Im Hinblick auf den Prozess von Kanon- und Kirchenbildung wird von dieser Auslegung des Hebräerbriefs her dessen christologische Gründung deutlich; im Hinblick auf eine stets zu erneuernde »Theologie des Glaubens« (670) eröffnet sich von hierher die Aufgabe einer fruchtbaren Begegnung der zeitgenössischen Vernunft mit der geschichtlichen Beziehung Jesu zu seinen Jüngern. Da die als zentrale Dimension eingeführte Kommunikation des Glaubens gerade vom Hebräerbrief her ihre ekklesiologische Dimension (692–693) erfährt, ist es nicht zuletzt die Verweisstruktur der Kirche auf Jesus Christus und die vom ihm ermöglichte Beziehung, die die eschatologische Dynamik des Glaubens wachhält. Gleichsam als Pointe entfaltet Theobald, wie diese Verweisstruktur das Verhältnis von dogmatischer und lehramtlicher Aufgabe im Auftrag der gesamten Kirche prägt, die von Jesus Christus her je einzigartige und doch gemeinschaftliche Entfaltung menschlicher Lebens- und Glaubenswege zur Welt bringen zu helfen [»engender« (696)] und dabei sich selbst zurückzunehmen.

17 *L'apocalyptique dans la théologie contemporaine* (3/IV).

18 *Genèse du corpus biblique – genèse de l'Eglise* (3/V).

19 Vgl. auch C. Theobald, *Présences d'Évangile. Lire les évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs* (Paris 2003).

20 »L'initiateur de la foi qui mène à l'accomplissement«. *Lecture théologique d'Hébreux 11,1 à 12,2* (3/VI).

Damit schreiben sich Glaube und Kirche ein in ein Geschichtsverständnis, das von dem Zusammenspiel von Geschichte in ihrer Ganzheit (701) und ihrer Vielfalt (722) geprägt ist. Dieses bildet den Rahmen, innerhalb dessen sich Theobald der Aufgabe stellt, gemäß dem »Stil« des Christentums dessen zentrale Glaubensaussagen darzulegen. Dabei bildet die »Heiligkeit« die Schnittstelle in der Beziehung zwischen Gott als Geheimnis der Welt, und dem Menschen, dem gemäß der in Jesus Christus gelebten und als Beziehung ins Werk gesetzten Offenbarung nunmehr die Möglichkeit eröffnet ist, in der »autonomen« (720) Geschichte aus dieser Beziehung zu leben. Die verschiedenen Darlegungen zur Gotteslehre²¹ finden eine Mitte in der Auseinandersetzung mit Karl Rahners Axiom, wonach die immanente Trinität die ökonomische sei und umgekehrt (732, 774). Theobald stellt sich den Debatten v. a. um das »und umgekehrt«, wobei er das Grundanliegen Rahners vor postmodernem Hintergrund weiterdenkt. Dabei entwickelt er seine trinitätstheologischen Überlegungen im Zusammenhang mit solchen, die der sozialen und politischen Dimension der geschichtlichen Existenz des Menschen gelten. Demzufolge erweist sich die Wahrheit des trinitarischen Gottesglaubens (766) nicht zuletzt in einem Stil der Kommunikation (755). So entwickelt Theobald vom sich in der Geschichte offenbarenden dreieinen Gott her eine Entsprechung von Form und Inhalt der Theologie. Diese Entsprechung ist getragen vom Geist der Unterscheidung und unterfangen vom Kreuzesgeschehen (762). In einer dergestalt »kommunikativen« Betrachtungsweise gelangt Theobald trinitätstheologisch zu einer heilsökonomischen Darlegung des Personbegriffs. Von der Zeugung [»engendrement« (773)] des Sohnes als Zentrum der Heilsökonomie her gibt Theobald einem »genetischen Modell« (ebd.) des Verständnisses des Trinitätsmysteriums einen Vorzug und betont die apophatische Dimension dieses Verständnisses, ohne jedoch Wahrheitsmomente anderer Modelle geringachten zu wollen.

Die Stärke dieses Zugriffs erweist sich darin, dass er aus der umfassenden Perspektive einer trinitätstheologischen Grundlegung heraus nicht nur ein Verständnis für die unersetzliche Rolle des Dogmas für den christlichen Kommunikationsstil begründet, sondern in dieser Grundlegung selbst dessen Grenzen berücksichtigen kann (777). Der Kommunikationsstil ist von der Beziehungshaftigkeit geprägt, die im Handeln Jesu Christi offenbar geworden ist. So wird diese zu einem Leitmotiv nicht nur der Gotteslehre, sondern auch der Ekklesiologie im Blick auf den interreligiösen Dialog²² wie im Blick auf die pastorale Situation der Gegenwart. In dem,

21 Dieu en postmodernité. Une manière de désigner la sainteté comme mystère du monde (4/I); La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la »théologie politique« (4/II).

22 L'Unique et ses témoins. Jalons pour une théologie de la rencontre entre juifs, chrétiens et musulmans (4/III).

was man in Fortführung des Theobald'schen Vokabulars als »Kommunikationstheologie« bezeichnen könnte, kommt der »Goldenen Regel« eine entscheidende Rolle zu (814), da sie den Blick von außen und den Blick von innen miteinander verbindet und so die Dimension des christlichen Glaubens als beständigem Lernen (»apprentissage« [790]) konkretisiert. Dieses Lernen verbindet spekulative und lebenspraktische Elemente, wie Theobald etwa hinsichtlich des interreligiösen Dialogs zeigt, wenn er die Frage, warum es mit Judentum, Christentum und Islam drei monotheistisch verwandte Religionen gibt, zwar als nach menschlichem Ermessen unbeantwortbar offen lässt, mit dieser Offenheit aber in einem christlichen »Stil« umgeht.

Der spekulativen Dimension des Christusglaubens weicht Theobald trotz der lebenspraktischen Verortung seiner Theologie im Glaubensleben nicht aus, wie seine »praktische Christologie« (801) zeigt. Aus der Tradition der liberalen Theologie, die er am Beispiel Troeltschs analysiert hatte, favorisiert er dabei einen primär ethischen Zugang zu Jesus Christus. Dieses »déplacement« (801) bringt eine Durchdringung dogmatischer und moraltheologischer Zugänge mit sich. Es wird gegengelesen vor dem Hintergrund der apokalyptischen Schriften, die in ihrer schwer zu fassenden Widerspenstigkeit die Grenzen nicht nur der liberalen Theologie aufzubrechen vermögen. Zudem beinhaltet die ethische Dimension des Neuen Testaments die Zeugnisse von Konversionen (»mue d'identités« [805, 817]), die just die Beziehung ausmachen, die Jesus Christus seinen Zeitgenossen und heute allen Menschen ermöglicht. Bei der Erörterung dieser Beziehungen verweigert sich Theobald einem Glaubensmodell, das sich an christologischen Hoheitstiteln orientiert, die in »holistischen« (809) Gesellschaften eine strukturierende und integrierende Funktion einnehmen konnten. Vielmehr zeigt er ein Beziehungsmodell auf, das in einer pluralistischen Gesellschaft realistischerweise gelebt und gedacht werden kann, und das christliche Identität im messianischen Stil der »Nachfolge« (809) verortet. Christsein erscheint in der Nachfolge Jesu, dessen Begegnungen mit den Menschen seiner Zeit auf Augenhöhe erfolgten und Erfahrungen des Heils und der Heilung hervorriefen, als ein Weg der Begegnungen (852).²³ Der Begriff der Nachfolge, den Theobald aus dem Deutschen übernimmt, präzisiert den Begriff der Beziehung, insofern er den konkreten und geschichtlich situierten Ort der Christusbeziehung nicht überspringt, sondern zum »Ausgangspunkt«²⁴ macht und so in der Lage ist, diesen ernst zu nehmen. Insofern dabei die Vielfalt der Nachfolgestalten mitgesetzt ist, erhält jede, auch interreligiöse, Verortung des Christentums einen Platz im innersten Gefüge einer relationalen Christologie.²⁵

23 L'expérience du maître intérieur (4/VI).

24 Vgl. den Titel des Kapitels Points de départ de la christologie (4/IV).

25 Le Fils fils unique et ses frères (4/V).

Die inkarnationstheologische Grundlegung prägt auch das Verständnis von »Kirche« als einer bestimmten »Form der Beziehung« (860). Die Einheit der Kirche ist hierbei in der Einheit in Gott grundgelegt, wie Theobald von der Rekapitulationslehre des Irenäus von Lyon, aber auch von der Ekklesiologie Yves Congars her entfaltet. Wie *Lumen gentium* betont, ist dabei die Kirche »messianisches Volk« (871).²⁶ Die Kirche ist damit aufgerufen, gastfreundschaftliche Heiligkeit aufzuspüren, zu ermöglichen und zu begleiten. Hinsichtlich des Zusammenhangs von Einheit und Vielfalt ermöglicht die Heiligkeit als Zentralkategorie an dieser Stelle die Konzeption eines messianisch strukturierten »konkreten Universalismus« (879). Christologisch fundiert ist dieser einerseits in der Beziehunghaftigkeit der Offenbarung in Jesus Christus: »der Einzigartige ruft Einzigartige hervor« (881). Andererseits zeigt die Offenbarung in Jesus Christus, wie die Wahrheit einem jeden Menschen als Geschöpf Gottes gemäß »à sa mesure« (880) ist.²⁷ Die Heiligkeit, die in der Kirche als christlicher Stil gelebt wird, verstärkt in diesem Sinn Einheit aller und Einzigartigkeit eines Jeden »wechselseitig« (906).²⁸ Die durch einen so gelebten Glauben der Kirche ermöglichte Erfahrung der »Heiligkeit des Lebens« (956) – auch über die Grenzen der Kirche hinaus (953) – ist eine gleichsam ekklesiologische Antwort auf die Postmoderne. Einheit und Einzigartigkeit wiederum werden nicht außerhalb, sondern »innerhalb einer gemeinsamen Geschichte« (928) mit allen Menschen gelebt. Die Frage, inwiefern die Geschichte als Ganzes – in und mit ihren postmodernen Fragmentierungen und doch über diese hinaus – und das Universum als »oikos« (935) der Geschichte aller Menschen »christisch« (932) strukturiert sind, verbindet die Ekklesiologie mit der Schöpfungstheologie und der interreligiösen Realität der Geschichte. Für den christlichen Lebensstil bedeutet dies, die eigene Einzigartigkeit mit der Einzigartigkeit des Anderen zusammenzudenken und zwar in einem von Jesus Christus eröffneten messianischen Verständnis des Lebens.²⁹

Als Zuspruch von Heilung und Versöhnung erweist sich die Wahrheit Gottes nicht zuletzt auf den »Bruchlinien« des Lebens (832), wie Theobald im Anschluss an den ermordeten Bischof von Oran, Pierre Claverie OP, in Erinnerung ruft. Damit drängen sich Fragen nach dem Bösen, dem

26 Le messianisme chrétien: une manière de s'introduire dans le processus de mondialisation (4/VII).

27 Das Motiv der Menschlichkeit der Wahrheit entfaltet Theobald in Auseinandersetzung mit demjenigen der *potentia oboedientialis*, wie es durch *Dignitatis humanae* in eine neue Perspektive gerückt wurde (887). Neben DV und GS kommt DiH denn auch eine zentrale Rolle in Theobalds Konzilshermeneutik zu.

28 Unité de Dieu, unité du monde. Repenser »l'unité« dans le contexte de la mondialisation (4/VIII).

29 »Le Seigneur qui donne la vie«. Point de départ d'une théologie de la »vie« (4/X).

Leiden und der Ungerechtigkeit auf.³⁰ Theobald zeigt, wie der Widerstand »résistance« (973) gegenüber dem Leiden nicht nur Leben freisetzen kann, sondern auch Gott »eine Existenz gibt« (985). Dabei hütet er sich davor, Leiden zu verklären oder auch nur schönzureden, bleibt doch jedes Leiden, wie das Ijob-Buch belegt, eine radikale Infragestellung menschlicher Existenz. Der Widerstand gegen das Leiden als radikaler Form der Beziehungs- und Kommunikationslosigkeit erweist sich deshalb zunächst im Mit-Leiden bzw. »Mit-Sein« (970), dann aber auch im Ausbrechen-wollen aus der vom Leid hervorgerufenen Situation nicht zuletzt im Gebet. An die Stelle der »dé-création« (990) setzt der Glaube die im Leiden Jesu Christi offenbar gewordene Verheißung der Vollendung der Schöpfung, der Gott auch im Leiden nahe sein will. Jesus Christus hat den Weg des Widerstandes am Kreuz bis zum Äußersten erlitten, in seiner Auferstehung ist aber auch die Leben spendende Fülle Gottes über das Äußerste menschlicher Beziehungen und Beziehungslosigkeiten hinaus offenbar geworden. Von daher erhalten die Ausführungen zur Gerechtigkeit Gottes, die auch und vor allem Barmherzigkeit ist, ihre tiefe Bedeutung.³¹ Die Grenzen des Todes von Gott her überwindend gehört es zum christlichen Stil, die Einzigartigkeit eines jeden Lebens von der Fülle des Lebens in Gott her zu denken.³² Gerade hier zeigt sich der Ernst der Nachfolge Jesu als vielfältigem Beziehungsgeschehen.

Offenbar werdender Stil

Im »Stil« der Theologie Theobalds verbinden sich historische, systematische und exegetische Zugangsweisen in einem »triplex ordo cognitionis«³³, wobei der Jesuit sich besonders auch der Offenbarungstheologie widmet. Nach einer Monographie, die bereits stark vom II. Vaticanum geprägt ist, führte er verschiedene Beiträge zu *Dei Verbum* in einem Sammelband zusammen.³⁴ Dieser ist als Kommentar zur Offenbarungskonstitution

30 Résister au mal (4/XI); Quand on dit aujourd'hui: »Dieu est juste« (4/XII).

31 Quand on dit aujourd'hui: »Dieu est juste« (4/XII).

32 »Communion des saints« et solitude (4/XIII).

33 Näherhin und umfassender vereint der »triplex ordo cognitionis« Kosmologie, Dogmatik und Bibelhermeneutik, vgl. *Theobald*, *Le christianisme comme style*, 921.

34 *Theobald*, *La Révélation*; *ders.* »Dans les traces ...« de la constitution »*Dei Verbum*« du concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lecture, Cogitatio Fidei* 270 (Paris 2009). Im Folgenden werden für Verweise und Zitate die Seitenzahlen direkt im Text genannt.

angelegt, widmet sich doch jeder Beitrag je einem ihrer Kapitel.³⁵ Seine Bedeutung liegt übrigens auch darin, dass damit die lange Zeit vernachlässigte Offenbarungskonstitution nicht nur kommentiert wird, sondern in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Theologie entfaltet wird. Denn es ist dem II. Vaticanum zu verdanken, dass erstmals eine umfassende Theorie der Offenbarung zur Darstellung kam, womit einzelne Fragen in einen größeren Zusammenhang gestellt wurden (7). Zwar sind etwa die mit Exegese und Tradition verbundenen Einzelfragen nach wie vor Gegenstand der Diskussion, jedoch hat sich deren Horizont verschoben, womit wiederum der vom II. Vaticanum aufgezeigte Gesamtzusammenhang neu herausgefordert ist. Die gegenwärtige Situation der Bibelinterpretation ist dabei eine »postkonfessionelle« und »pluridisziplinäre«. Dies bedeutet, dass die Bibel einerseits nach wie vor die Heilige Schrift der Christinnen und Christen ist, andererseits aber auch in ihrem nunmehr offensichtlichen Status als »kulturellem Objekt« mit in den Blick zu nehmen ist, wie Theobald im Anschluss an André Paul und Pierre Gibert (126–129) aufzeigt. Dieser Status macht die Bibel, für die Theologie zumeist noch ungewohnt, zum Gegenstand auch eines nicht glaubensmotivierten Interesses, das eine der z. T. latent wirkenden Spuren des Christentums in der Gegenwartsgesellschaft darstellt (8). Von diesem zweipoligen, Innen- und Außenperspektive vereinigenden, Ausgangspunkt her entfaltet Theobald die in den Kapiteln von DV behandelten Themen, wobei die »Beziehung« (»relation«) als Zentraldimension eines eschatologischen Offenbarungsverständnisses aufscheint. In diesem mehrdimensionalen Beziehungsgeschehen spielt das Verhältnis Text-Leser ebenso eine Rolle wie dasjenige zwischen erstens Jesus und seinen Zeitgenossen, zweitens Jesus Christus und heutigen Leserinnen und Lesern, drittens Gott und Mensch. Jesus war zunächst darin der Offenbarer, dass er den in seinen Zeitgenossen bereits innewohnenden Glauben hervorruft (Mk 5,34) und dabei das Wechselverhältnis von tiefster Innerlichkeit und radikaler Verdanktheit als »paradoxen Ort« (24) von Offenbarung ausmacht. Seine Rolle als »Vorübergehender« [»passeur« (25)] nimmt nunmehr analog die Bibel wahr. In der Begegnung mit ihr begegnet der sich auf die Glaubwürdigkeit des Bezeugten einlassende Leser dem in Mensch und Welt gegenwärtigen Gott, der sich in den Beziehungen Jesu Christi als derjenige offenbart, dessen Gnade dem Menschen ermöglicht, seine eigene Heiligkeit zu leben, indem er sich von der Heiligkeit Anderer

35 Vgl. die Kapitelüberschriften: Kap. 1: La Révélation. Quarante ans après »Dei verbum«; Kap. 2: »La transmission de la Révélation divine«. A propos de la réception du chapitre II de Dei verbum; Kap. 3: La réception des Ecritures inspirées. Une relecture du chapitre III de Dei verbum; Kap. 4: De la Bible en théologie; Kap. 5: A quelles conditions une théologie »biblique« de l'histoire est-elle aujourd'hui possible? »Recadrer« le chapitre IV de Dei verbum; Kap. 6: A l'école du Christ initiateur. »Entre toutes les Ecritures, les évangiles occupent une place privilégiée« (Dei verbum, chapitre V); Kap. 7: Lire les Ecritures dans un contexte de mutation ecclésiale. À propos du chapitre VI de Dei verbum.

herausfordern und überraschen lässt. In dieser Heiligkeit erschließt sich das Mysterium der Welt. Wenn sich Christen in einer Dynamik der »passage« auf »offenbarende« bzw. »erschließende Ereignisse« [»événements révélateurs« (32)]³⁶ einlassen, hat dies auch ekklesiologische Bedeutsamkeit für die dabei »entstehende Kirche« [»Eglise naissante« (ebd.)]. Dabei sind, wie das fünfte Kapitel von DV hervorhebt, die Evangelien privilegierte Zeugnisse, von denen her eine Begegnung mit Jesus Christus, dem »Initiator«, möglich wird. Jesu »pädagogisches Genie besteht nicht nur darin, Worte gefunden zu haben, die das Geheimnis des Lebens eröffnen« (155), sondern darin, dass er durch ebendiese Worte seinen Gesprächspartnern ermöglichte und auch weiterhin ermöglicht, in ihren eigenen Worten gleichnishaft von Gott und vom Menschen zu sprechen.

Im zweiten Kapitel von DV ist nach Theobald ein großes Potential hinsichtlich eines christlichen Traditionsverständnisses angelegt. Allerdings schränken die Redaktionsgeschichte und mehr noch die hinter dieser stehende Problemgeschichte die Rezeptionschancen ein. So bleiben die Errungenschaften von DV (»eine *theologische* Definition der Tradition, die für ihre *zugleich praktischen und sakramentalen* – und nicht nur intellektuellen – *historischen Erscheinungsweisen* sensibel ist und sich auf das *paulinische Verständnis* der *Paradosis* stützt und dabei die *normative Funktion der Heiligen Schrift* hervorhebt« [43]) von im Konzilstext nicht aufgelösten Spannungen geprägt. Erst mit der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 und dem Dokument der Internationalen Theologenkommission von 1989 über die Dogmeninterpretation sieht Theobald Früchte der Rezeption des zweiten Kapitels von DV reifen.³⁷ Anders als in der vor dem II. Vatikanum herrschenden Problemkonstellation steht demnach hinsichtlich der Rolle der Bibel im Leben der Kirche nicht mehr die Frage nach dem Verhältnis von zwei Quellen der Offenbarung im Vordergrund. Vielmehr eröffnet sich mit dem Verständnis der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes ein neues Verständnis der Inspiration, die von der besonderen, weil »pneumatologischen« (72) Beziehung zwischen einer bestimmten Textart und deren Lektüre ausgeht. Im komplexen Beziehungsgeschehen, in dem sich Wahrheit »um unseres Heiles willen« (DV 11) erweist, hilft auch die Vorstellung einer Verbalinspiration nicht weiter, vielmehr geschieht »Inspiration« dort, wo Gottes Selbstmitteilung

36 »Révéléateur« wird im Französischen nicht nur offenbarungstheologisch konnotiert, sondern auch im Sinne von »aufschlussreich« bzw. »aufschließend« verwendet.

37 Den Perspektiven des letztgenannten Texts stellt Theobald die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (1990) und das *Motu proprio Ad tuendam fidem* (1998) gegenüber, die letztlich einer posttridentinischen Perspektive verhaftet seien. Lösungsansätze für die in DV nicht gelösten Probleme entwickelt er selbst v. a. vom Dokument der Internationalen Theologenkommission her, indem er als Kern einer wahren Rezeption des Konzils die eschatologische Gegenwart des Ursprungs heraushebt und so auch einem kumulativen Traditionsverständnis Vorschub leistet.

in je konkreter Weise in der Bibellektüre gegenwärtig wird. So mündet die Lesung der Schrift, die im »modus conversationis« (110) erfolgt, in eine doxologische Dimension, woraus sich ihr herausgehobener Ort in der Liturgie ergibt. Für die Theologie folgt aus dem Auftrag, die Schrift zu ihrer Seele zu machen (DV 24), den biblischen Text nicht nur im Heute zu lesen (»relecture«), sondern ihn auch in einem gewissen Sinn neu zu schreiben [»réécrire« (111)], und so die Gegenwart Jesu Christi zu bezeugen. Legt sie dabei eine unausschöpfliche Vielzahl von »Geschichten des Gottes der Bibel, des Gottes Jesu Christi« (114) offen, so stellt sich wiederum die Frage nach dem Umgang mit der Geschichte. Das vierte Kapitel von DV machte dabei eine heilsgeschichtliche Perspektive just dann zum Ausgangspunkt der Theologie, als die Idee einer umfassenden Sicht auf die Geschichte im zeitgenössischen Denken ihre Plausibilität zu verlieren begann. Eine »biblische« Theologie der Geschichte« muss nunmehr deshalb sowohl der bereits genannten Vielfalt von Glaubensgeschichten gerecht werden wie der biblisch bezeugten Selbstoffenbarung Gottes. Während der Beziehungsgeschichte Jesu universale Bedeutung zukommt, wird die gesamte Beziehungswelt der »Geschichte zwischen Alpha und Omega« (141) der Horizont des Mysteriums Gottes. Das Leiden wirft dabei die Frage nach der Unvollkommenheit auf, ruft aber auch die ethische Dimension des Glaubens wach, die in der messianischen Dynamik des Christlichen die durch das Böse immer wieder gesetzten Grenzen des Menschlichen zu überwinden sucht. So ist »die biblische« Theologie der Geschichte keine *andere* Geschichte, aber eine vielgestaltige, manchmal in Scherben zersprungene, Geschichte (Paul Veyne), die »gemäß« *einem zweifachen Interesse* wieder und wieder gelesen und geschrieben wird: dem ethischen Interesse und dem messianischen Interesse« (142). In einer immer neu zu schreibenden und immer fragmentarischen »biblischen« Theologie der Geschichte« durchdringen sich somit stets eine christliche und eine allgemeine Sicht der Geschichte. Während im Kapitel über das Traditions geschehen v. a. dessen lebendige und dynamische Dimension im Blick stand, bringt die »conclusion« den Kommentar zu DV mit den Propositiones der Bischofssynode über die Bibel (2008) ins Gespräch, wobei deutlich wird, dass damit keine Geringschätzung der einzelnen Stationen der Traditionsgeschichte intendiert ist. Aus ihrer Kenntnis schöpft Theobald Problem-bewusstsein und Antwortelemente, wenngleich beides im Dienst heutiger Begegnung mit dem Evangelium steht. In diesem Anliegen entwickelt

Theobald auch Rahmendaten für eine zeitgemäße Lehre des Schriftsinns (191) jenseits eines Dualismus von Literal- und Spiritualsinn.³⁸

Stilbildende Tradition und ihre Weitergabe nach und mit dem II. Vaticanum

Wenn im Mittelpunkt des »Stils« die in Jesus Christus offenbar gewordene Begegnung zwischen Gott und Mensch steht, so stellt sich die Frage, wie sich solche Begegnungen inmitten von Tradierungskrise(n) und vielfältigen Diskontinuitäten ereignen können. In seiner Aufsatzsammlung »Transmettre un Évangile de liberté«³⁹ setzt Theobald einen Tradierungsstil des Glaubens ins Werk, der von der zentralen und beziehungsstiftenden Rolle Jesu Christi ausgehend einen konzisen Überblick über Kernthemen des Glaubens vorstellt.⁴⁰ Theobald setzt mit einer Zusammenfassung seiner Christologie ein und verortet in dieser die Grundlegung dessen, was im christlichen Sinne Glauben meint: Eine Begegnung mit Jesus wird zur Einladung, sich auf ihn einzulassen. Dies ist gleichsam der erste Schritt auf dem Weg des christlichen Glaubens, der über einen bei den meisten Menschen anzutreffenden, von der Gegenwart Gottes berührten und als solchen zu achtenden Glauben (im Sinne von Ja zum Leben [27]) hinaus weist: Dem Menschen können sich sodann das Geheimnis der eigenen Existenz und das Geheimnis Christi in gegenseitiger Verschränkung erhelten. Aufgrund einer theologalen Struktur des Bewusstseins von Menschlichkeit und damit auch von Sündhaftigkeit ist das Gewissen als Ort der Unterscheidung Ort der besonderen Nähe zu Gott und den Mitmenschen. Eben von diesem her kann die Erfahrung der Vergebung einen neuen Blick auf die Gesamtheit der Existenz eröffnen. Dabei befreien die apokalyptischen und eschatologischen Dimensionen des Glaubens den Glaubenden

38 Zunächst stellt Theobald ausgehend von der Beziehung Jesu die Beziehung zwischen Schrifttext, Autor(en) und Leserinnen und Lesern heraus. Zweitens unterscheidet er in dieser Beziehung einen anthropologisch-kulturellen, einen christologischen und einen theologischen Sinn, wobei auf der Ebene des letzteren die Einheit der Schrift und die Glaubensanalogie zum Anlass und Grund für die doxologische Dimension werden, die der dem Menschen von Gott eröffneten Beziehung eignet. Drittens beinhaltet eine erneuerte Lehre der Schriftsinne ein plurales Traditionsverständnis, dessen »passages« bei aller Vielgestaltigkeit und Akzentuierungsfähigkeit selbst der *regula fidei* im Dienst der »Eglise naissante« stehen.

39 C. Theobald, *Transmettre un Évangile de liberté* (Paris 2007). Die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf dieses Werk.

40 Vgl. die Kapitelüberschriften: Kap. 1: La foi au Christ: transmettre l'intransmissible?; Kap. 2: Accéder à la conscience du péché; Kap. 3: L'Évangile de la liberté; Kap. 4: »Témoins du Ressuscité«; Kap. 5: Pour une intelligence intérieure du mystère de la Trinité; Kap. 5: L'avenir de la création; Kap. 7: Lire les »signes du temps«; Conclusion: La promesse de l'autre.

zu einem nüchternen Blick auf die Realität ebenso wie zum Vertrauen in den Gott der Schöpfung und der Vollendung.

Folglich macht Theobald die Auferstehungswirklichkeit vor und nach dem Tod in ihrer Beziehungsdimension deutlich.⁴¹ Bereits die Darstellung des Lebens Jesu in den Evangelien, aber auch die der Gegenwart des Auferstandenen etwa in der Apostelgeschichte, ist geprägt von der Auferstehungserfahrung der Zeugen. Dieses Zeugnis kann nun in der Gemeinschaft der Glaubenden die Lesehilfe werden, die Auferstehungswirklichkeit im persönlichen wie gemeinschaftlichen Leben zu entdecken.⁴² Damit wird das christliche Leben zu einem »locus theologicus« (90); eine »Pädagogik des Auferstandenen« will den Menschen aufzeigen, wie sie sich aus dem Vertrauen auf den Auferweckung schenkenden Gott heraus in die lebensschaffende Auferstehungswirklichkeit hineinbekehren können (102) – über den Tod hinaus, der Teil, aber nicht Ende des Lebens ist. Die Auferstehungswirklichkeit verbindet bereits den irdischen Menschen mit der sich verschenkenden Lebensfülle des dreieinen Gottes, der als Mysterium dem Menschen zugleich ganz nahe und radikal von ihm unterschieden ist. Dabei stellt sich die Frage nach dem Verhältnis Gottes in seinem trinitarischen Mysterium nicht nur zum einzelnen Menschen, sondern zur Geschichte aller Menschen. In einer dem gegenwärtigen geschichtlichen Ort angemessenen Trinitätslehre muss zum Ausdruck kommen, dass das Leben, das der dreieine Gott schenkt, im Horizont der Trinität gelebt wird.⁴³ Wirkt damit umgekehrt die Trinität im Horizont der Geschichte, so ist sie hier nicht unvermittelt erfahrbar, jedoch können die Christen im Umgang mit der geschichtlichen Welt mit Blick auf Jesus messianische Hoffnungsmomente ausmachen, die durch den Beistand des Geistes schon jetzt zu – oft überraschenden – Orten der zukunftsöffnenden Gegenwart Gottes werden.

41 Diese Annäherung an die Auferstehung ist geprägt von einem intensiven Austausch mit Angehörigen der »Mission de France« (87) und erschließt, wie die biblischen Berichte die Auferstehungserfahrungen im je eigenen gelebten Leben verständlicher machen und umgekehrt.

42 vgl. auch die Erfahrungsberichte zeitgenössischer und biblischer »Zeugen« im Anhang (206–227).

43 Vgl. die trinitarische Kurzformel ebd., 135: »Die Stille eignet dem Vater, die Heiligkeit dem einzigen Sohn und den Seinen in unserer Geschichte – Wort des Vaters, das verstummt, nachdem es in seinem Sohn alles gesagt hat –, der Trost, der diese kommunikativ sich mitteilende Heiligkeit ermöglicht, ist das Wirken des Geistes Gottes.« In diesem Sinn und von daher können die Menschen »durch sich selbst werden, was Gott in sich selbst ist: einzigartig in der Beziehung zu einem Anderen, mit vielen anderen Einzigartigen« (ebd.). Mit der »Stille« ist demnach keine Abwesenheit Gottes gemeint, aber die Unüberbietbarkeit seiner geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus. Theobald ist dies insofern ein offenbarungstheologisches Anliegen, als damit einer letztlich magischen Vorstellung eines Eingreifens Gottes in die konkrete Geschichte (über das, was Menschen im Geist Gottes tun, hinaus) Vorschub geleistet werden kann.

Die Struktur der Gabe, die damit grundgelegt ist, zeigt sich in der Schöpfungstheologie besonders deutlich und wird noch einmal radikalisiert durch die messianische, sich der göttlichen Lebensfülle entgegensehende, Dimension des Lebens und Wirkens Jesu.⁴⁴ Jesus Christus stellte sich einer jeglichen »Dé-création« (139, 159) entgegen und wird selbst Quelle eines Lebens, das als »Ré-création« (139) dem vollendenden Ziel des Schöpfergottes entspricht. Dabei weist Kol 1,16 (»in ihm wurde alles erschaffen«) der gesamten Wirklichkeit eine Sinnperspektive auf, die sich in ebenso vielen Weisen konkretisieren kann, wie wahrhaft menschliches Leben versucht wird. Um dabei der sozialen und politischen Dimension des Glaubens gerecht zu werden, ist es unerlässlich, die »Zeichen der Zeit« zu lesen.⁴⁵ Mit *Gaudium et spes* verzichtet Theobald auf eine »integralistische« (177) Methode. Stattdessen wirbt er für einen christlichen Umgangsstil mit der Welt, der die Bereitschaft, sich auf diese einzulassen, mit Gottvertrauen und Nüchternheit verbindet. Wenn das Christentum de facto zur Minderheit wurde, ist dies weder Grund zur Verzweiflung noch zum subtilen Rückzug in ein Ghetto. Vielmehr ist es der Weg engagiert-kontemplativer christlicher Spiritualität, in der Begegnung mit anderen Menschen messianische Zeichen zu entdecken und zur Entfaltung zu bringen. Dies kann nicht zuletzt eine Antwort auf das tief sitzende Gefühl der Unsicherheit in gegenwärtigen Gesellschaften sein, besonders dann, wenn Christen ihre eigenen »theologischen und ethischen Ressourcen« (184) einbringen. Die Freiheit des Evangeliums, die in solcher Tradition stilbildend wird, ist theologaler Natur: Gott will den Menschen innerlich wie äußerlich gegenwärtig sein. Diese Gegenwart hat ihre unüberbietbare Wirkweise erlangt in der »galiläischen« (197) Weggemeinschaft Jesu Christi mit den Menschen seiner Zeit, eine Weggemeinschaft, zu der nun ihrerseits die Christinnen und Christen eingeladen sind. Es geht dabei, so Theobald in Fortschreibung der pastoralen Aufbruchsbewegungen vor dem II. Vatikanum, für die Kirche nicht mehr darum, sich auf eine vom Glauben entfremdete Gesellschaft zuzubewegen, sondern in deren Mitte, d. h. in den

44 Zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie vgl. auch C. Theobald – D. Gréssillon – M. Le Maire – J. Leroy – B. Saugier. *L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi* (Paris 2006). Dabei könne es für die Theologie nicht nur um die Abarbeitung dabei auftauchender Fragen gehen, sie muss vielmehr radikal von der Güte Gottes her den Horizont der Schöpfung und eines jeden Geschöpfes aufzeigen.

45 Theobald greift hier zurück auf die Überwindung eines Gegenübers von Natur und Übernatur im Sinne Maurice Blondels, dessen Grundlegungen zum Glaubensakt in Theobalds Ausführungen gleichsam stets mitgesetzt sind, sowie auf die Tradition der *Semaines sociales* des französischen Katholizismus, stellt sich aber zugleich, beides weiterdenkend, dem Scheitern verschiedener Rechristianisierungsversuche im 20. Jahrhundert und der gegenwärtig drohenden »Exkulturation« (so die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger [172]) des Glaubens.

elementaren Lebensvollzügen der Menschen, Kirche zur Welt kommen »naître« (198)] zu lassen.

Wenn Nachfolge Jesu Christi auf Glaubensweitergabe drängt, so kommt der »Rezeption« grundsätzlich eine grosse Bedeutung zu. Das II. Vaticanum und seine Rezeption stellen vor diesem Hintergrund eine besonders wichtige Station der Christentumsgeschichte dar. Wenngleich bisher erst ein erster Band der Studie erschienen ist, die Theobald dem Konzil und seiner Rezeption widmet, so weist sich bereits dieser »Weg zur Quelle«⁴⁶ – die letztlich Jesus Christus selbst ist – als origineller Beitrag zur Konzilshermeneutik einerseits und zur systematischen Theologie insgesamt andererseits aus. Stärker noch als partiellere Zugänge zu Fundamentaltheologie und/oder Konzil, die selbstverständlich Entscheidendes zur gegenwärtigen Konzilshermeneutik und zur Theologie insgesamt beitragen können, kann Theobald beanspruchen, eine umfassende Grundlagenbestimmung des christlichen Glaubens nach dem II. Vaticanum zu bieten und umgekehrt eine Konzilshermeneutik in eine solche umfassende Grundlagenbestimmung einzubetten. Im bislang vorliegenden ersten Band schreibt Theobald das II. Vaticanum in einer Weise in die Christentums- und Konzilsgeschichte ein, die das Konzil selbst und seine pastorale Form erst ermöglicht haben. Wie Johannes XXIII., selbst Konzilshistoriker, in der Konzilsgeschichte keinen Vergleich für das von ihm einberufene Konzil fand und es deshalb als »neues Pfingsten« bezeichnete, verweist die pastorale Form des Konzils auf den Zusammenhang zwischen dem gegenwärtig gelebten Glauben und dem Evangelium, ohne als gelebte Tradition die vielfältigen Stationen des Traditionsgeschehens auszublenden. Auf dem Konzil verdichteten sich die Beziehungen zwischen den tradentes, dem traditum und dem tradendum, woraus für die Konzilshermeneutik ein zirkulärer Zusammenhang zwischen dem Konzil, dessen Rezipienten und der Tradition insgesamt erfolgt (892). So beinhaltet das II. Vaticanum eine Grundlegung von Glaubenspraxis und Glaubenserkenntnis in der Gegenwart: Als ein »gigantischer individueller und gemeinschaftlicher theologaler Lernprozess, der nach 1965 fort dauert« (893), sind das Konzil und seine Rezeption ein Ruf zu den Quellen des Glaubens (894). Die pastorale Form des Konzils, die sich letztlich aus dem *modus agendi Christi* speist, ist ein »universeller Aufruf zur Heiligkeit« (900). So erweist sich vom II. Vaticanum her diese christologisch gegründete Zentralkategorie der Theobaldschen Theologie als Ausdruck und Prinzip des Traditionsgeschehens der Kirche.

46 Vgl. den Untertitel des ersten Teilbands *C. Theobald, La réception du concile Vatican II. Bd. I, Accéder à la source.*

Elemente einer Gesamtwürdigung

Theobald will bewusst im Horizont der Postmoderne Theologie treiben. Er entwickelt jedoch seine theologische Grundlegung nicht von einem einzelnen der Denker her, die die Postmoderne vorbereitet oder analysiert haben. Vielmehr setzt er sich »en passant« eingehend mit Kant, Hegel, Habermas, Gauchet, Ricoeur u. a. auseinander und löst so den Anspruch ein, *in* der Postmoderne Theologie zu treiben, in der diese Denker bzw. die von ihnen ausgelösten Entwicklungen direkt oder indirekt, v. a. aber auch in ihrem vielschichtigen Zusammenklang, das Argumentationsfeld mitkonstituieren. So vermeidet es die Grundlegung des Christentums als »Stil der Stile«, einem einzelnen Denker das letzte Wort zu überlassen. Dies ist auch für eine Diskussion des Theobaldschen Ansatzes von anderen geistlichen, philosophischen und theologischen »Anwegen« her von Bedeutung. Denn wenn dabei dem Charakter der Theologie als »Stil« eine integrative Kraft im Blick auf das Zusammenspiel verschiedener theologischer Strömungen, aber auch auf die Verortung der Theologie im Gesamt der Kirche zukommen kann, dann weil das letzte Wort im Christentum als Stil nicht Kirche oder Theologie zukommt, die vielmehr dieser ihnen innewohnenden Versuchung widerstehen müssen, sondern, wie das biblische Zeugnis in seiner Vielfalt zeigt, allein Gott. Und hinsichtlich der Begegnungen der Christinnen und Christen mit Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen erfolgt daraus die Einladung zu einer »gastfreundschaftlichen Heiligkeit«, die das Anderssein des Anderen respektiert und die in diesem Anderssein angelegten Potentiale des Menschlichen zur Entfaltung zu bringen verhilft.

Die Theologie von Christoph Theobald legt das Christentum in seiner zugleich stets universalen wie immer konkreten Dimension dar. So ermöglicht sie inmitten postmoderner Vielfalt das, was man trotz der Problematik des Begriffs eine »Theologie der Geschichte« nennen könnte. Eine solche ist freilich nicht mit einer utopischen Metatheorie zu verwechseln, sondern verweist von Jesus Christus her die je persönlich und gemeinschaftlich gelebte Geschichte⁴⁷ in einen eschatologischen Horizont des Gesamten der Wirklichkeit hinein. Dass dabei ein erneuertes Verständnis der »Heilsökonomie« als Kategorie in den Blick kommt, die dem Christentum als »Stil der Stile« vor postmodernem und interreligiösem Horizont eine umfassende Verortung ermöglichen kann, zeigt m. E. eine wichtige Aufgabe für die Theologie der kommenden Jahre auf.⁴⁸ Hierbei gibt Theobalds Darlegung der Glaubwürdigkeit der Wahrheit des Christentums gerade dadurch zu denken, dass sie nicht nur auf negative Zugänge zur Wirklichkeit der Ge-

47 *Theobald, Le christianisme*, 996.

48 Vgl. dazu auch *Theobald, »Dans les traces...«*, 144.

genwart verzichtet. Vielmehr verzichtet sie auch auf menschliche Formen des Vergleichs,⁴⁹ insofern diese den Blick auf die Wahrheit Jesu Christi vorstellen kann⁵⁰ und damit der Menschlichkeit der Wahrheit Gottes⁵¹ zu wenig Beachtung schenken. An die Stelle eines Vergleichs, wie er menschlich noch theologisch wirklich weiterführte, tritt der unbedingte Respekt vor dem »Glauben« eines jeden Menschen, d. h. seiner direkten oder indirekten Annahme des Lebens als solchem, das es vor allem Anderen als von Gott gewollt, von ihm getragen und durch ihn vollendet zu entdecken und zu entfalten gilt. In diesem Respekt werden in der Nachfolge Begegnungen möglich, in denen Relationalität nicht mit Relativität verwechselt wird. Freilich gilt es dann auch, den eigenen Wahrheitsanspruch vor dem Horizont des je neu zu Lernenden durchzubuchstabieren und dabei auch (noch) unbeantwortbare Fragen auszuhalten. Möglich wird dies aufgrund einer im Wortsinn radikalen, wenn auch sensibel ins Werk gesetzten Christozentrik, in der Jesus Christus gerade dadurch in seiner Einzigartigkeit offenbart ist, dass er von Gott her die Einzigartigkeit eines jeden Menschen offenbart. Kommt so der Beziehung die zentrale Rolle in Theobalds Denken zu, gelangt er zu dieser nicht durch eine zunächst metaphysische Ableitung des Beziehungscharakters aller »weltlichen« Wirklichkeit und in dieser aller von Gott dem Menschen eröffneten Wirklichkeit, vielmehr ist es die Beziehunghaftigkeit Jesu Christi, die die »intelligence de la foi« in Dimensionen verweist, die bisher ontologisch zu fassen versucht wurden.

Indem das Christentum als »Stil« gelebt und gedacht wird, zeigt sich, dass das Christentum prinzipiell in jeder geschichtlichen Situation lebbar und denkbar ist. Die pastorale Bedeutung dieses Traditionsverständnisses erweist sich darin, dass Theobald in diesem Zusammenhang vom heilsökonomisch-christologischen Schlüsselbegriff »engendrement« her denkt.⁵² Hier kann man fragen, wie Kirche und Theologie mit Theobalds Analyse umgehen können, wonach es in der Kirche mitunter »Jahrhunderte lange Schwerhörigkeit«⁵³ geben konnte und damit auch noch geben kann. Diese ungeheuer herausfordernde Frage ist letztlich unausweichlich, wenn man wie Theobald konsequent historische, systematische und exegetische Zugangsweisen zum Christentum verbindet.⁵⁴ Ebenso führt Theobalds Entwurf zu der Frage, wie mit menschlichen Verhaltensweisen und Strukturen

49 *Theobald, Le christianisme*, 783.

50 Ebd., 879.

51 Ebd., 887.

52 Vgl. *P. Bacq – C. Theobald* (Hg.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement* (Brüssel 2004); *dies.* (Hg.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement* (Brüssel 2008).

53 *Theobald, Le christianisme*, 843.

54 Ein Desiderat im Blick auf Theobalds Gesamtwerk ist in diesem Zusammenhang, das Alte Testament in seinem Eigenstand wie in seiner heilsgeschichtlichen Stellung noch stärker in die Grundlagenreflexion einzubeziehen.

innerhalb wie ausserhalb der Kirche produktiv umgegangen werden kann, die den Menschen an der ihm von Gott zugeordneten Heiligkeit wenn auch ungewollt oder in bester Absicht hindern.⁵⁵ Hier ist eine pastorale Herausforderung, den Glauben einerseits in den elementaren Lebensvollzügen zur Welt zu bringen⁵⁶ und dabei andererseits zu bedenken, dass auch Jesus in seinen Begegnungen vielen Menschen, die dennoch nicht seine Jünger wurden, neue Lebensperspektiven eröffnete.⁵⁷

Wenn Theobald zu Recht die säkularisierten Gesellschaften mit ihrer Entfremdung zwischen Kirche und »Welt« zu einem Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht, so haben es Kirche und Theologie auch in säkularisierten Gesellschaften nicht einfach nur mit Menschen zu tun, die dem Christlichen in Erstkontakt begegnen. Vielmehr sind diese Gesellschaften, freilich national, regional und situativ verschieden, gerade auch als säkularisierte direkt und indirekt vom Weiterleben christlicher Elemente und auch einem volkkirchlichen Erbe geprägt; nicht zuletzt deshalb lassen sich manche komplexen biografisch gewordenen Erwartungshaltungen, Vor- und auch Missverständnisse sowie Infragestellungen bezüglich des christlichen Glaubens etwa in Milieustudien allein nicht erfassen. Dies gilt es insbesondere für eine Rezeption von Theobalds aus der französischen Kirche erwachsenden Theologie in Deutschland zu bedenken, das eine andere gesellschaftlich-religiöse Geschichte und Gegenwartskonstellation hat. Aus dem französischen Entstehungszusammenhang heraus erklärt sich möglicherweise die starke Betonung, die Theobald hinsichtlich der »Eglises naissantes« der Lektüre der Heiligen Schrift beimisst. Denn wenn viele französische Gemeinden sich aufgrund des Priester mangels nicht mehr regelmäßig am Tisch der Eucharistie versammeln können, kann ihnen eine Betonung des Tisches des Wortes unmittelbar helfen.⁵⁸ Da aber die christliche Existenz eine »eucharistische«⁵⁹ ist, tun sich hier grund-

55 Auch den von Theobald genannten Heiligen blieb es nicht erspart, aufgrund menschlicher Verhaltensweisen in der Kirche an der Entfaltung ihrer jeweiligen Gabe zunächst gehindert zu werden (*Theobald, Le christianisme*, 1027).

56 *Theobald, Transmettre*, 197.

57 *Theobald, Le christianisme*, 861.

58 Ähnliches gilt von der Rolle des Amtes, das in Theobalds hier vorgestellten Schriften relativ kurz behandelt wird. Theobald scheint insbesondere auch vor der in Frankreich besonders manifesten Realität priesterloser Gemeinden theologisch verantwortbare Wege für die Gläubigen vor Ort bzw. in ihrem jeweiligen Lebensumfeld aufzeigen zu wollen. Die Frage nach dem Zusammenhang von allgemeinem Priestertum und amtlichem Presbyterat ist aber auch dann, wenn ein ekklesiologischer Schwerpunkt auf den »Eglises naissantes« liegt, auf die Dauer unausweichlich. Dies zeigt nicht zuletzt die Kommunikationsstruktur des Glaubens, deren synodale und konziliare Dimension in Theobalds Konzilshermeneutik einen herausragenden Platz einnimmt.

59 *Theobald, Le christianisme*, 1047.

sätzliche Fragen auf hinsichtlich einer fortdauernden Ekklesiogenese der Kirchen nach ihrer Geburt, um im Bild Theobalds zu bleiben.⁶⁰

Christoph Theobald legt ein Grundlagenwerk vor, das zugleich ein kohärentes Ganzes ist, wie es sowohl in sich hinsichtlich der Interaktion der Einzelthemen als auch über sich hinaus hinsichtlich des Gesprächs mit anderen Disziplinen und Methoden neue Glaubensperspektiven bedenken und generieren kann. Damit setzt es die Struktur der »passage« bzw. die Praxis des »passeurs« ins Werk, die von Jesus Christus her zentral für alles Christliche ist. Dies bedeutet nicht nur, dass das Werk Theobalds aufgrund der lebenspraktischen und seelsorgerlichen Verortung vielfältige Zugänge ermöglicht, sondern den Leser und die Leserin auch wieder in die eigene Verantwortung entlässt. So setzt Theobald ein gelungenes *Aggiornamento* des Evangeliums ins Werk, das sich den vielfältigen Einzelfragen nicht verschliesst, diese aber auch nicht verabsolutiert. In dieser Mischung aus geistiger Konsequenz und geistlicher Offenheit, einladender Überzeugungskraft und gelassener Selbstzurücknahme ist letztlich die Originalität von Theobalds Denken begründet, das nicht einfach eine weitere Spielart von bekannten Denkrichtungen und -formen in Philosophie und Theologie darstellt, sondern das inmitten der Vielfalt der Optionen der Gegenwart im besten Sinn glaub-würdig macht, dass Nachfolge Jesu Christi als »Stil der Stile« lebbar und denkbar ist.

Summary

Theology can only prove its inner cohesion and unity in the interplay between life and thought in faith and in dialogue with its contemporary culture. Ch. Theobald is a theologian who does not search for this inner unity in a foundation of theological thought unfolding in various tractates but in a style of doing theology that has its analogy in being Christian. This article traces some of the elements in Theobald's style of theology.

60 Vgl. für das Verhältnis einer gemeinsamen Bibellektüre, die für die »Eglises naissantes« eine so bedeutende Rolle spielen, zur Liturgie Theobald, »Dans les traces ...«, 179–180. Theobald, La réception du concile Vatican II, 900, kündigt an, dass der zweite Band in einer Relecture der Liturgiekonstitution gipfeln wird, ist doch die Liturgie »Höhepunkt und Quelle« (ebd.) der christlichen Existenz.