

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783111340951-008>

Das kritische Erbe der *theologia crucis* und die politische Christologie

Heinrich Assel

Das kritische Erbe der *theologia crucis* und die politische Christologie, in: *Christology Revised. Kreuz, Auferweckung, Menschwerdung, ‚Jesus Remembered‘*, hg. v. Heinrich Assel, Bruce McCormack, Theologische Bibliothek Töpelmann 209, Berlin / Boston 2024, 153–165.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Das kritische Erbe der *theologia crucis* und die politische Christologie.”
In *Christology Revised. Kreuz, Auferweckung, Menschwerdung, ‚Jesus Remembered‘*, hg. v. Heinrich Assel u. Bruce McCormack, 153–165.
Berlin/Boston: DeGruyter, 2024.

HerausgeberInnen: Heinrich Assel und Bruce McCormack

Verlag: DeGruyter

Erscheinungsort: Berlin / Boston

Erscheinungsjahr: 2024

Seitenzahl: 12

Heinrich Assel

Das kritische Erbe der *theologia crucis* und die politische Christologie

Keywords: Christologie, Kreuz, Theologie des Kreuze, *theologia crucis*, politische Christologie, black christology, Versöhnung, Versöhnungslehre, Schöpfer und Schöpfung, Ideologie, Utopie

(1) Wer Christine Pöder als Leserin des Ersten Bandes der Elementaren Christologie: Versöhnung und neue Schöpfung hat, kann sich als Autor glücklich schätzen. Wer Christine Pöder als Leserin hat, ‚lernt‘ als Autor aber auch ‚das Fürchten‘.

Sie präpariert einen, vielleicht den wesentlichen Strang dieses Ersten Bands heraus: Das kritische Erbe der *theologia crucis* in der Versöhnungslehre. Sie steuert sofort die Hauptbastion an:¹ (1.) Das kritische Erbe der Kreuzestheologie und die ‚kontextuelle‘ Kontingenz des methodisch gewählten Anfangs von Christologie. Thematisch ist damit das Elementarste von Christologie, (2.) die Orientierungskraft des Namens JESUS CHRISTUS als methodischer Anfang (EC 1, 18–24 § 1,1 Der Name ‚Jesus Christus‘ als Anfang – Elementare Orientierung).² Mithin auch (3.) die Anfangs-Aporie³ der ‚Gegenwart‘ oder ‚Gegenwärtigkeit‘ im Gemeinplatz des *Christus praesens*, sei es in der Feier des christlichen Gottesdienstes (Chr. Schwöbel), sei es in der christlichen Versöhnungspraxis am Beispiel Aussöhnung von Deutschen und Polen (EC 1, 24–35.71–86). Meine Christologie bezieht diesen ihren ‚Ort‘ als methodischen Standpunkt der Orientierung und Horizonteröffnung und stößt auf ihren Ausgangs-Topos: Wer ermöglicht christliche Versöhnungspraktiken in der ‚immer noch versöhnlicheren‘ Gegenwart der Versöhnung Gottes inmitten des noch so ‚unversöhnlichen Kontextes‘ (ein Entdeckungszusammenhang, der sich von 2014 an aufdrängt)?

Kants berühmtes Schlusswort zum Pantheismus-Streit in seiner Abhandlung: Was heißt: Sich im Denken orientieren? stellt ja die Frage, wo in größtmöglicher Des-Orientierung der nicht mehr weiter desorientierbare, insofern methodisch grundlegende Anfang der (Re-)Orientierung zu finden sei.⁴ Ein Anfang so elementar und so kontingent wie die Links-Rechts-Unterscheidung

¹ Sie folgt der von Franz Rosenzweig empfohlenen, ‚napoleonischen‘ Maxime, im Lesen von Texten mit systematischem Anspruch sofort Hauptbastionen anzusteuern und, falls nötig, zu schleifen. Nebenbastionen würden folgerichtig kampfflos kapitulieren

² Heinrich Assel, *Elementare Christologie*, Bd. 1, *Versöhnung und neue Schöpfung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020. Im Folgenden abgekürzt als EC 1.

³ ‚Aporie‘ ‚benennt das, was herkömmlicherweise das ‚Mysterium des Glaubens‘ genannt wird, unter den Bedingungen seiner rationalen Beschreibung. In der Beziehung auf sie wird die Unabgeschlossenheit jeder theologischen Aussage zum Ausdruck gebracht. Aporien können als strukturelle Probleme [...] dargestellt werden.‘ Gerhard Sauter u. a., Hg., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien-Analysen-Entwürfe* (München: Chr. Kaiser, 1973), 355.

⁴ Immanuel Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), Bd. 5, *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 265–83.

für die Orientierung-im- Körper und so elementar und so kontingent wie die Maxime der Selbsterhaltung der praktischen Vernunft für die Orientierung-im-Denken, die sich gerade in ihrer Selbsterhaltung und Selbsterzeugung als radikal kontingent exponiert⁵ und praktisch vollzieht: als kontingente Freiheit, ‚begreifbar unbegreifbar‘. Ein Anfang also, so elementar und kontingent wie der Name ‚Jesus Christus‘ als ‚Geheimnis‘ oder ‚Aporie‘ christlichen Glaubens und christlicher Freiheit. Woraufhin, zu welchem Ende dieses Geheimnis des Anfangs in strukturelle Probleme, in drei Dimensionen und in fünfunddreißig Themen von Christologie exponieren?

(2) Mit der ersten Frage: Wo (mit einer Christologie) Anfangen? (und ich sage nicht: Anfangen-Können) ist also sofort auch die letzte Frage gestellt: Wo (mit einer Christologie) Enden-Können? Die Antwort auf diese Frage wird in meiner Christologie in § 35 versucht:⁶ Logos und Schöpfung: Sprachskepsis und Sprachgewissheit. Also dort, wo die in meiner Christologie enthaltene Fundamentalunterscheidung von Gott und Welt als Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung exponiert wird. Kann diese Fundamentalunterscheidung von Schöpfer und Schöpfung anders verortet sein als im Kapitel über Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes; also dort, wo die christliche, evangelische, reformatorische Orientierungsformel der Inkarnationschristologie exponiert wird: *Creatura est capax Creatoris*?⁷

Völlig zutreffend schlägt Christine Pöder den Bogen vom Anfang im Namen JESUS CHRISTUS (der Einleitung in EC 1) mit dem kritischen Erbe der Kreuzestheologie (§§ 1–7 in EC 1) zu diesem Ende (§§ 34–36 in EC 3): Hier wird die fundamentale und nicht reduzierbare Alterität meiner christologischen Schöpfer-Schöpfung-Unterscheidung und Schöpfer-Schöpfung-Dialektik (Anfangs- und Neuschöpfung!) gegenüber einer jüdisch-religionsphilosophischen Schöpfer-Schöpfung-Unterscheidung und Schöpfer-Schöpfung-Dialektik (Anfangs- und Neuschöpfung!) dargestellt. Letztere wird für mich exemplarisch und gültig auf einer Höhenlinie von Hermann Cohen über Franz Rosenzweig und Jakob Gordin bis zu Emmanuel Levinas sichtbar (vgl. dazu meine Antwort auf René Dausner).

Der Antagonismus von Sprachgewissheit und Sprachskepsis ist selbstverständlich nicht auf den Antagonismus von christlich-urteilsförmiger Christologie und jüdisch-skeptischer De-kon-

⁵ Kant, *Denken*, 283 (A 330), Anm.; Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Bd. 6, *Werke* in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 102 (B 128). Die Aporie des Anfangs als methodisches Problem des Anfangs und als Anfang mit dem göttlichen Namen ist ausgeführt in: Heinrich Assel, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*, FSÖTh 98, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 116–58.237–68.

⁶ Heinrich Assel, *Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes*, Bd. 3, *Elementare Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020. Im Folgenden abgekürzt EC 3.

⁷ Vgl. zu dieser Formel meine Antwort an Rene Dausner.

struktion von (transzendentalen) Urteils-Aussagen über Gott abzubilden.⁸ Levinas' Dekonstruktion von Christologie und OffenbarungsTheologie in seiner Passion des Sagens treibt diese Skepsis zwar zum (bisher) konsequentesten Ende, setzt aber darin Christologie als Theologie voraus. Die bis ans Ende durchgehaltene Dialektik von Christologie selbst ‚zwischen Sprachgewissheit und Sprachskepsis‘ müsste vielmehr Signum der bis an dieses Ende durchgehaltenen Kontingenz des Christo-logen selbst als Christ sein: Warum JESUS CHRISTUS (warum NAME?) und nicht vielmehr nicht-JESUS CHRISTUS (warum nicht nicht-NAME?)? Die bis ans Ende durchgehaltene Kontingenz müsste sich zuletzt schöpfungstheologisch exponieren, eben durch die genuin christologisch exponierte Schöpfer-SchöpfungUnterscheidung und Schöpfer-Schöpfung-Dialektik (Anfangs- und Neuschöpfung!); und zugleich via negativa, weil der Name GOTT als Schöpfer sich sofort im Sagen und im Aussagen, im Symbolisieren und in jeder Semiose in trinitarische und tetragrammatische Grammatiken kontingent verzweigt, kontingente Verzweigungen, die nicht mehr selbst im Inbegriff ‚Gottes‘ als Schöpfer begreifbar sind, sondern via negativa, begreifbar unbegreifbar auszubuchstabieren sind.⁹

Immerhin: Mit der Schöpfer-Schöpfung-Unterscheidung und Schöpfer-SchöpfungDialektik (Anfangs- und Neuschöpfung!) ist nicht nur die abschließende und fundamentalste der elementaren Orientierungs-Unterscheidung erreicht und exponiert. Mit ihr ist auch die Schluss-Aporie möglicher Trans-Differenz des Christlichen und Jüdischen erreicht. Oder sollte ich genauer sagen: Die (transzendental und phänomenologisch) unmögliche Trans-Differenz von Christologie als christlicher Orientierung im trinitarischen Namen Gottes und jüdischer Skepsis als Orientierung im tetragrammatischen Namen Gottes? Die Schöpfer-Schöpfung-Unterscheidung und Schöpfer-Schöpfung-Dialektik (Anfangs- und Neuschöpfung!) als den ‚Raum‘ geteilter Probleme eröffnet und diesen Raum der „Offenheit [...] zwischen Wahrheit und Ideologie“¹⁰ ausgelotet zu haben, halte ich für das andere kritische Erbe, dem kritischen Erbe der *theologia crucis* verwandt: das kritische Erbe der Schöpfungstheorie der genannten jüdischen Sprachdenker und Philosophen.

(3) Mit § 35 endet daher meine Christo-logie und kann, nach meinem Verständnis, auch enden. Der Epilog des § 36 Anders gesagt: Der Prolog des Vierten Evangeliums als Zeuge der Inkarnation ist nicht mehr Christo-logie, sondern Christo-poetik (Anders gesagt). Er sucht zwischen Sprachgewissheit und Sprachskepsis die unmögliche Trans-Differenz und diesen Raum der

⁸ Es ist ja gerade die Dialektik von Christo-Logie und Christo-Poetik und anders gelagerte Dialektik von Gewissheit und Skepsis im Urteilen, die drei Lehr-Bücher mit Urteilen und Argumenten, mit Grundlegungen und Themen erzeugt und schließlich das Endenkönnen der Lehr-Buch-Form Christologie ermöglicht: οὐ δ' αὐτόνομοι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία (Joh 21,25), Übergang vom Buch ins Leben als Praxis der Bewährung.

⁹ Heinrich Assel, „Eliminierter Name. Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm,“ in Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, hg. v. Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, RPT 35, Tübingen: Mohr-Siebeck 2008, 209–48.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Thomas Wiemer (Freiburg: Karl Alber, 1998), 380.

Offenheit anhand des ‚Prologs als messianischer Text‘¹¹ ‚aus den Quellen des Christentums‘ kommentierend auszuloten. Methodisch gesagt: Der ‚grundlegende‘ Anfang, nach dem die Einleitung der Christologie fragt, um von Namen JESUS CHRISTUS her den Ausgangs-Topos (Versöhnungspraxis und Versöhnungslehre) und die Themaregel (mit Hans-Georg Geyer: *theologia crucis* als Kapitel und Kompendium der *theologia trinitatis*) zu exponieren, fungiert in der gesamte Elementaren Christologie als logisch ‚ungrundlegender‘ Ursprung der konstruktiven Erzeugung von Orientierung und von elementaren Orientierungspunkten und -unterscheidungen. Er endet, wo die Kontingenz kreuzestheologischer Orientierung im Namen JESUS CHRISTUS als Geheimnis der Kreatürlichkeit christlichen Glaubens und Erkennens via negativa erreicht ist und sich ‚aus den Quellen des Christentums‘ darstellt. Wieviel ich für dieses methodische Selbstverständnis und für diese ‚systematische Anlage‘ meiner Christologie Hermann Cohens Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums und Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* verdanke, davon versuchte ich Schritt für Schritt Rechenschaft zu geben.

(4) Genau hier nun setzt der fremde Blick der Leserin Christine Pöder erneut an. Sie versteht in gewisser Weise besser, das heißt: ideologiekritischer als der Autor, weil sie den Anfang der Elementaren Christologie auf seine beanspruchte Kontingenz behaftet und sachgerecht zeigt, was es noch Außerdem heißen könnte und was es noch Anderes bedeuten könnte, sich kreuzestheologisch und versöhnungs-praxeologisch zu orientieren. Sie wendet die Un-Grundlegung des Anfangs mit dem Namen JESUS CHRISTUS und die kreuzestheologisch kritisch zu exponierende Kontingenz des an der Gegenwärtigkeit des Versöhners Christus interessierten Christologen auf die (meine) Christologie selbst an.

Mit dem Namen JESUS CHRISTUS als Anfang der Orientierung werden sofort elementare indikatorische Unterscheidungen auf genuine Weise mit erzeugt und ‚grammatisch‘ reguliert: ‚hier und dort‘, ‚oben/Himmel und unten/Erde‘, ‚gegenwärtig und vergangen-erinnert sowie vergangen-historisch‘, ‚gegenwärtig und zukünftig-futurisch sowie zukünftig-messianisch und zukünftig-eschatologisch‘ usw. Mit dem Namen JESUS CHRISTUS sind auch Pro-Nomina grammatisch folgerichtig: ‚Du (bist mein), ich (bin Dein)‘; ‚Er‘ und ‚wir‘; ‚Er – und Sie?‘; ‚wir‘ (Christinnen und Christen) und ‚ihr‘ (Nicht-Christinnen und Nicht-Christen), ‚wir‘ (‚Opfer‘) und ‚ihr‘ (‚Täter‘); ‚wir‘ (Sklaven und Nachfahren von Sklaven) und ‚ihr‘ (Herren und Nachfahren von Herren). Schließlich namenslogische Unterscheidungen: NOMEN PROPRIUM und PRO-NOMEN, vielleicht auch (aber genau dies ist zu erläutern): NAME und nicht-NAME (‚Gott‘ bzw. ‚Jesus Christus‘ als NAME und als nicht-NAME, als unendlich minimierter, fast eliminiertes Eigenname). Solche Unterscheidungen seien im christologischen Anfang, im Ausgangs-Topos ‚Versöhnung‘ und in der kreuzestheologischen Themaregel meiner Christologie mit erzeugt, aber nicht vollständig von mir ausgelotet. Um dies zu zeigen, thematisiert Christine Pöder drei (höherstufigere) Leit-Unterscheidungen meiner Christologie: ‚Gegenwart und Abwesenheit‘ (Jesu Christi, des Versöhners), ‚narrative und historische Kontingenz‘ (des in Evangelien ‚erinnerten Jesus‘), ‚Utopie und Ideologie‘ (im Mythos vom Gott-Menschen als Versöhner).

¹¹ Die Formel ‚messianischer Text‘ entnehme ich einem Gespräch mit meinem späteren Greifswalder philosophischen Kollegen Werner Stegmaier im Jahr 2003. Stegmaier nannte Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* einen *messianischen Text* (aus den Quellen des Judentums).

(5) Ihre behutsam fremde Lesart dieser drei dialektischen Leit-Unterscheidungen setzt an der Unterscheidung ‚Gegenwart und Abwesenheit‘, ‚Christus praesens und Christus absens‘ an. Sie zielt auf die von mir beanspruchte Verschränkung von Utopie-Kritik und Ideologie-Kritik, indem sie diese nun behutsam auf das kritische Erbe der Kreuzestheologie anwendet: ‚Ist es (a) auf die Weise kritisch, dass es kritische Urteilsbildung (in Versöhnungspraktiken? in der Versöhnungslehre?) stärkt? Oder eher (b) auf die Weise kritisch, dass an ihm verborgene Probleme der Versöhnungslehre ins Licht rücken? Den Anspruch der Elementaren Christologie folgend, müsste es um beides gehen.“ (Pöder, 139).

In der Tat! Pöder rückt verborgene Probleme meiner Versöhnungslehre ins Licht. Worum es geht, lässt sich am christologisch exponierten Begriff der Gegenwart, Gegenwartigkeit (der Versöhnung) exemplifizieren, der die beiden einleitenden Paragraphen meiner Christologie (EC 1 m §§ 1 und 2) bündelt. Ich recurriere zum Zweck der Bündelung bewusst auf Michael Theunissens (durch Franz Rosenzweig inspirierte) Kritik an Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat:

Die Lehre von Jesus Christus als Versöhner ist gegenwartsbezogen. Die jeweils eigene Gegenwart, ihre wirklichen Tendenzen und Interessenkämpfe im Spiegel der Gegenwart des Versöhners zu begreifen – das macht Christologie zur eminent interessierten Erkenntnis. Michael Theunissen formuliert dies als Aufgabe interessierter Erkenntnis (eine Formel, die nicht ans Medium der Hegel-Interpretation gebunden ist, in der sie bei Theunissen steht): ‚Erst wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, indem er in ihr jene Tendenzen erkennt, aus deren dialektischem Gegensatz er die Zukunft zu schaffen fähig ist, wird die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu seiner Gegenwart.‘¹² Hoffnung der Versöhnung der Welt mit Gott vollzieht sich als Werden zur je eigenen Gegenwart. Werden zur je eigenen Gegenwart vollzieht sich im Erkennen jener Tendenzen, aus deren dialektischem Gegensatz Menschen ihre Zukunft zu schaffen fähig sind. Diese Zukunft geht nie in einer erfüllten Gegenwart oder Vergangenheit auf. Zukunft der Versöhnung bleibt pure Möglichkeit auch in vorläufigen historischen Aussöhnungen. Gegenwart bleibt Werden zur Gegenwart. Am jeweils eigenen und noch so zufälligen Ort – zum Beispiel im Osten Deutschlands entlang der Oder-Neiße-Linie – eröffnet sich der Gegenwartshorizont der Versöhner-Lehre. Er öffnet sich in längerfristigen Anamnesen von 1965 über 1990 bis 2015 und heute. ‚Ich glaube, dass Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will‘¹³ – dieser Glaubenssatz D. Bonhoeffers wird in der Versöhner-Lehre zur eminent interessierten Erkenntnis der Gegenwartigkeit des Versöhners. Wenn die vorliegende Versöhner-Lehre mit einem Paragraphen über Versöhnung und Aussöhnung heute am Beispiel Polen und Deutsche eröffnet, so reflektiert dies einen möglichen, meinen Gemeinplatz interessierter Erkenntnis. (EC 1, 84 f.)

(6) Ist, so verstehe ich Christine Pöders Frage, mit dem beanspruchten Anfang im und mit dem Namen JESUS CHRISTUS tatsächlich der so elementare wie kontingente Anfang gemacht? Und bewährt und erweist sich diese Grundlegung im Namen JESUS CHRISTUS in der gesamten versöhnungschristologischen Exposition, die durch Vorbegriff und dialektische Themaregel das Ereignis von Kreuz und Auferweckung als hermeneutisch notwendig zu begreifen sucht und

¹² Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1970), 386. Anm. 58, Zitat von Georg Lukács.

¹³ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, DBW Bd. 8 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), 30.

zugleich kontingent belassen will (die Konnotationen von Kontingenz fächern sich mit den drei dialektischen Topoi dabei weiter auf)? Wäre der Name JESUS CHRISTUS für die Orientierung-im-Glauben in dieser Weise elementar, so müsste der Orientierung suchende Glaube¹⁴ sein eigene kontingente Verortung und den kontingenten Entdeckungs-Horizont seines Sich-Versöhnt-Glaubens und Versöhntseins kritisch vor sich selbst bringen, eingeschlossen das stets auch Ideologische und Utopische jeder gefundenen Re- Orientierung. Das eben wäre auf dem Weg vom Anfang zum Vorbegriff und zur Themaregel zu erweisen, wenn denn diese Themaregel das kritische Erbe der *theologia crucis* in der Versöhnungslehre beansprucht.

Kommt es schon bei diesen anfänglichen Schritten zu Ausrutschern nach links und rechts, zu übereilten Fehlritten und zu Einbrüchen ins Grundlose, so würde es dem *theologus crucis* überhaupt nichts helfen, dass er es an sich kritischer wusste und wollte: „Redet er wie er als Theologe gewohnt ist zu tun, so ist es nicht mehr das Kreuz, von dem er redet; ist es aber das Kreuz, dann redet er nicht mehr von ihm oder noch nicht.“¹⁵

*Unweigerlich hieße es: Zurück auf Anfang ,coram cruce‘!*¹⁶

(7) Christine Pöder bahnt eine kritische Lesart an, die – träfe sie zu (und ahnt es die Leser*in nicht?) – für den Autor nichts weniger bedeutete als ‚Zurück auf Anfang coram cruce‘! Zurück an den Anfang des Verstehens oder vielmehr Nicht- Verstehens, Pathos des Erneut-Anfangen-Müssens *coram cruce*.

(8) Pöders Kritik zielt auf Elementareres als ein neues, das nächste ChristologieBuch, auf immer neue Revisionen. Sie wendet die Dialektik der kreuzestheologischen Themaregel ideologiekritisch auf das Anfangen selbst und die Themaregel selbst an, schließlich auf das gesamte Unternehmen der vorgelegten Versöhnungslehre. Kommt es denn, radikal gefragt, aufs Besser-Verstehen an? Kommt es aufs je neue Interpretieren der Welt *coram cruce* an? „Kömmt es“ nicht vielmehr „drauf an, sie zu verändern“?¹⁷ Das Theorie-Praxis-Problem von Christologie als Versöhnungslehre, das Pöder namhaft macht, führt auf eine radikalere IdeologieKritik, als diejenige P. Ricreurs (auf die ich mich in § 1 und 2 beziehe). Radikaler wäre die von K. Marx und F. Engels in der Deutschen Ideologie 1845/46 gesuchte Ideologie-Kritik: Die Forderung, „das Bewußtsein zu verändern“, das sich in seinen Produkten entfremdete Bewußtsein mit sich zu versöhnen, „läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretiren [sic!], d. h. es vermittelst einer andren Interpretation anzuerkennen. Die junghegelschen Ideologen sind

¹⁴ Verwirrt in größtmöglicher Des-Orientierung durch ‚Sünde‘, durch innere Lüge, Apostasie und Ärger, durch grundlosen Hass in pandemischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

¹⁵ Günter Bader, „Was heißt: *Theologus crucis dicit id quod res est?*“ in *Kreuzestheologie - kontrovers und erhellend. Prof. Dr. Volker Weymann zur Verabschiedung in den Ruhestand*, hg. v. Klaus Grünwaldt und Udo Hahn (Hannover: Amt der VELKD, 2007), 167–81, 181.

¹⁶ Vgl. Philipp Stoellgers Exposition des *coram cruce* in diesem Band.

¹⁷ „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern“ Karl Marx, „Thesen über Feuerbach (Frühjahr 1845), These 11,“ in *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, hg. v. Institut für Marxismus-Lenismus, Bd. 3 (Berlin: Dietz Verlag, 1978), 533–535, 535. (Erstfassung: „[...] es kömmt [sic!] drauf an, sie zu verändern.“ Vgl. MEW 3, 7).

trotz ihrer angeblich ‚welterschütternden‘ Phrasen die größten Konservativen. [...] Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhänge der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhänge ihrer Kritik mit ihrer eigenen materiellen Umgebung zu fragen.“¹⁸

Marx und Engels radikalisieren ihre Kritik in einer Weise, dass ihr IdeologieBegriff selbst zu einem bloß temporären, dilemma-haften Konzept der Selbstverständigung wird. Es schwankt zwischen der Kritik der bürgerlichen Ideologie einer klassenbedingten bürgerlich-kapitalistischen Verkehrsform und der Frage, ob es eine proletarische Ideologie der revolutionären Massen geben solle und ob der Kommunismus eine solche Ideologie darstelle, Instrument des Klassenkampfes einer revolutionären Masse, die gerade keine Klasse ist:

Zwischen diesen beiden Perspektiven schwankt der Text [sc. der Deutschen Ideologie] hin und her. Liest man ihn ideologietheoretisch, so wirkt er als ein Dokument der Selbstaufklärung auf der Suche nach einer ‚Ideologiekritik‘ in Form einer historisch-politischen Ökonomie des Wissens. Liest man ihn dagegen stärker von seiner revolutionstheoretischen Seite, entwickelt er einen geradezu dilemmatischen Sog, in dem ‚Ideologie‘ und ‚Ideologiekritik‘ zu ununterscheidbaren Elementen einer Praxis des Klassenkampfes werden.¹⁹

(9) Weil Christine Pöder das Theorie-Praxis-Problem von Christologie so radikal stellt wie Marx und Engels, müssen wir mit ihr mindestens zwei Schritte zurück vor den Anfang, vom Elementaren zum (vielleicht) Elementarerem. Sie befragt die kreuzestheologische Themaregel (erneut sachgerecht!) nicht nur auf ihren tri- nitätstheologischen Grund im riskanten Ereignis der ‚ungeheuren Wandlung‘ und Selbstbestimmung Gottes als Liebe (EC 1, § 7). Vielmehr befragt sie diese auch voraus auf ihr inkarnationschristologisches Ereignis im Augenblick originärer Stellvertretung des messianischen Selbst-im-Leib-für-den-Anderen (von EC 1, § 9 auf EC 3, § 34 hin). Sie schlägt also – mit souveränem Zugriff am gewählten Testfall und Topos originärer Stellvertretung und sekundärer, herrschaftsbestimmter Stellvertretungen – den Bogen vom Anfang im Namen JESUS CHRISTUS als Versöhner (EC 1 § 1) über JESUS CHRISTUS als Einziger am Kreuz (§ 7) und originärer Stellvertreter (§ 9) zum Knotenpunkt im § 28 (EC 2, 28): Das Bild Jesu als Bild des Armen. Von dieser ‚Humanchristologie‘ am Ende des Zweiten Bands geht sie weiter zurück zur ‚Inkarnations- und Menschwerdungschristologie‘ (EC 3, § 34).

(10) An diesem Testfall geprüft, scheint sich mein Anspruch, das kritische Erbe der theologia crucis in der Versöhnungslehre ideologie-kritisch und utopie-kritisch geltend zu machen ins methodisch Unkontrollierbare zu verflüchtigen. Die gewohnt kritische Handhabung dieser Dialektik in der Theorie schlägt zurück auf den theolo- gus crucis in seiner (dem Anspruch nach) kritischen Praxis-Orientierung:

¹⁸ Karl Marx u. Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie* (Berlin: Henricus Edition Deutsche Klassik, 2018), 135, aus dem Kapitel: *Feuerbach. Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche*.

¹⁹ Matthias Bohlender, „Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie,“ in *Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie*, hg. v. Harald Bluhm, Klassiker Auslegen 36, (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 41–58, 57. Würden sich die Massen aufgrund ihrer illusionslosen Lage selbst aus der ideologischen Entfremdung befreien, dann hätte Ideologie ihren Herrschaftseffekt über die Massen verloren – eine theoretisch schwer erklärbare Disruption. Marx und Engels befänden sind dann in der „delikatsten Rolle von Selbstaufklärern der bürgerlichen Klasse“ (ebd.), die sich noch unter diesem Herrschaftseffekt befände.

Hier geht es zunächst um die kritische Pointe, dass man „an einer ins Utopische gehenden Neuschöpfungslehre kreuzestheologische Kritik formulieren“ kann, wenn diese Lehre sich der Schuld nicht ‚nüchtern genug‘ stellt.²⁰ Umgekehrt kann man „an einer ins Ideologische gehenden Versöhnungslehre auferweckungstheologische Kritik formulieren“, wenn diese sich der Überwindung des Alten und (historisch gesehen) nahezu Unversöhnlichen durch das Neue und Neuschöpferische Gottes nicht genügend stellt. Aber kann man Kreuz und Auferstehung differenziert zu dieser kritischen Anwendung heranziehen? Gibt es nicht auch kreuzestheologische Kritik an Ideologie, wenn sich die Vorstellung des „guten Alten“²¹ nicht nur der Erneuerung Gottes verschließt, sondern eben dadurch in der Realität die Schuld und Sünde des Alten reproduziert? Wie auch immer man diese Frage beantworten würde, so ist hier dennoch ein prinzipieller und komplementärer Griff von größter Tragweite für praktisch-orientierende Versöhnungstheologien im Spiel. (Pöder, 144f.)

In der Tat! Zum Beispiel weil diese Praxis-Orientierung jede stereotyp gehandhabte, kreuzestheologische Ideologie- und Utopie-Kritik entschert und verkehrt. Nicht nur verkehrt sich die Dialektik von Kreuz und Auferweckung, Auferweckung und Kreuz. Es überkreuzt sich die Dialektik von Christologie als doktrinaler Theorie und mimetischer Praxis. Christine Pöder macht ja, indem sie feministische Kritik und black theology (mit D. Soelle und J. Cone) namhaft macht, den Primat mimetischer Praxis kritisch gegenüber meiner (auch von ihr an sich geteilten) kreuzestheologischen Unterscheidung von Einzigkeit Jesu Christi als auferweckter Gekreuzigter und Gottes Sohn im Gottesverhältnis und Ersttheit Jesu Christi als gekreuzigter Auferweckter und Menschensohn im Weltverhältnis in Versöhnungslehre geltend (so mit der von Pöder, 146f. zutreffend dargestellten Themaregel Hans-Georg Geyers).

Um nochmals auf die black theology zurückzukommen: Wie sieht Versöhnungspraxis in dem Fall aus, in dem man auf das Kreuz schauend die Projektion und somit zunächst die Sünde anderer entdeckt, aber mit Blick auf sich selbst nur das Leid wiedererkennt und sich damit identifiziert? Denn diese Theologie (etwa bei Cone) muss der Spiritualität der black communities gerecht werden, die am Kreuz Christi das eigene Leid wiedererkennt – und also gerade nicht vor der Projektion zurückschreckt. Hingegen kann mithilfe ihrer kriti-

schen Hermeneutik darauf hingewiesen werden, wie selbst noch Darstellungen des Kreuzes repressive Repräsentationen weitergenerieren können, die gegenüber dem Zerbrechen der moralischen Selbstprojektion immun sind und somit aus dem Evangelium das Gesetz machen können. Luthers Figur der übertragenen Sünde könnte in dieser Rezeption der Kreuzestheologie dann auch das überindividuelle, mehrdimensionale Geflecht des Bösen als Sünde umfassen. Eine Komponente praktischer Versöhnung, oder einer orientierenden Versöhnungsethik wäre die Anerkennung dieser Identifikation der Leidenden mit dem Gekreuzigten. Auch so wäre von einer orientierenden Kraft des Kreuzes die Rede. (Pöder, 150)

Beschreibt Christine Pöder hier nicht eine Versöhnungspraxis die das namentlich eigene Leiden in den black communities am Gekreuzigten wiedererkennt, der – verstehe ich recht? – darin in seinem Leiden als der Einzige-für-die-Anderen namenlos würde, das anonyme Gesicht der Leidenden der black communities? Sie würde darin also – verstehe ich recht? – aus kreuzestheologischer Exposition dieser Praxis heraus dazu auffordern, je und dann noch vor den elementaren Anfang von Christologie mit dem und im Namen JESUS CHRISTUS zu rekurrieren! Eine Rekurrenz vor den Namen JESUS CHRISTUS, die mimetisch-praktisch zu beschreiben, aber christo-logisch nicht mehr ‚begreifend einzuholen‘ wäre, weil eben christo-logisch der Anfang der

²⁰ EC 1,83.

²¹ Vgl. EC 1,83.

Orientierung nur mit dem Namen und im Namen JESUS CHRISTUS gemacht werden kann. Christlicher Glaubensvollzug und christlicher Glaubensbezug kann dieses Minimum an kenntlichem Glaubensgehalt, eben den NAMEN selbst zwar praxeologisch, aber nicht christologisch hinter-schreiten.

In einem radikalen Schritt der kritischen Rekurrenz vor den Anfang von Christologie würde diese kritischere Lesart die Kontingenz des Anfangs von Christologie coram cruce in diesem Primat anonymer, mimetischer VersöhnungsPraxis geltend machen: CRUX, Cruxifixus als Ort des ‚Leidens am Leiden‘ vor ‚Gott‘, das unvertretbar wird, nicht für ‚die anderen‘ getragen; die Verantwortung anderer (Täter, Strukturen, Verflechtungen) pro-nominal namhaft machend, als ‚Verantwortung der Verantwortung des Verfolgers‘ und der ‚bösen Strukturen‘.

(11) Rekurrenz vom Anfang im Namen JESUS CHRISTUS zum PRO-NOMEN des messianischen Selbst-für-Andere rekurriert vom EIGENNAMEN ‚Jesus Christus‘ zum NICHTNAMEN, zu dem was Levinas (in seiner Operation der ‚Verunendlichung des Unendlichen‘), das PRO-NOMEN der messianischen Hypostase in der messianischen Subjektivität nennt (‚Echo‘ der ‚Spur‘ Gottes am Ort des messianischen Knechts Gottes, in seinem Leiden am Leiden).

Versuche ich diese kritische Lesart des Ersten Bandes meiner Christologie von meinen Voraussetzungen aus zu beschreiben, ohne sie diesen Voraussetzungen einzuordnen, so mobilisiert Christine Pöder die Potentiale der jüdischen Christologie-Skepsis z. B. H. Cohens und E. Levinas zugunsten eines möglichen Primats der kreuzestheologischen, mimetischen und anonymen, politischen Praxis vor der Christo-logie. Die Kontingenz des Anfangs der Christologie mit den Namen JESUS CHRISTUS könnte, nur geduldig genug kreuzestheologisch und trinitätstheolo-gisch, versöhnungspraktisch und substitutionsethisch exponiert, auf die überraschende und unvordenkliche Verwendung dieses Namens als PRO-NOMEN stoßen, worin der Eigenname ‚Jesus Christus‘ anonym wird: „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben, oder durstig und haben dir zu trinken gegeben?“ Dieses Elementarere, der NICHT-NAME (der eliminierte Name als Pro-Nomen) im Namen JESUS CHRISTUS sei es, worauf von der christlichen Seite her radikal politische Kreuzestheologien sensu black theology und sensu feminist critic stoßen würden, wie auch jüdische Interpreten von Mt 25,31–46 (s. EC 2,354–360).

(12) Trifft dies zu, dann führte diese kritische Rekurrenz der black theology und feminist critic zu einer politisch-ideologischen non-christology. Also zu einer kreuzestheologischen non-christology als ‚Ideologie einer Praxis politischen Kampfes‘²² Gerade weil sie Levinas’ These von der Pro-Nominalität des NAMENS GOTTES so verwandt ist, teilt sie m. E. auch bestimmte ihrer Konsequenzen und Probleme.

Levinas thematisiert im Vollzug seiner Beschreibung originärer Stellvertretung bestimmte Grundbegriffe christlicher Inkarnationslehre, die sich erstaunlich folgerichtig einstellen, stets aber sinnverschoben werden und fremd verortet sind:

- Hypostase ist ‚Ausnahme vom Sein‘ und ‚Existenzvollzug‘ des Selbst-für-den- Anderen (methodisch isoliert und entleert von idiomatischen Bestimmungen).

²² Der Begriff *non-christology* ist eine Analogiebildung zu *non-theology*, den Rebbeka Klein zur Interpretation Zizeks und zur programmatischen Charakterisierung ihrer eigenen politischen Theologie verwendet Rebbeka A. Klein, *Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei C. Lefort, S. Žižek und K. Barth*, RPT 85 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016).

- Die Person mit Eigennamen, z. B. JESUS VON NAZARETH, lässt sich nur vom leiblich-hypostatischen Selbst des Einzigen her beschreiben. Die ‚Zeitekstasen‘ der messianischen Subjektivität liegen der Geschichtlichkeit und Historizität einer Person des Christus oder Messias noch zuvor.
- Levinas beschreibt stets nur den nicht-numerischen, messianischen Einzigen. Das alte Problem konsistenter christologischer und trinitarischer Begriffe von Hypostase und Person
 - jener nicht-numerisch: der Einzige, Gott und Mensch einigend; dieser numerisch: der Zweite der Trinität, Gott und Gott unterscheidend – ist nicht Levinas’ Problem.
- Er beschreibt Kenose als Demut und sogar Verfolgung, als Inkognito und Ärgernis des Selbst-für-Andere; und er beschreibt die ‚unmögliche‘ Kenose Gottes, des Herrlichen, Heiligen und Unendlichen, am Ort dieser Kenose ins ‚Leiden für andere‘ bis hin zum ‚Leiden am Leiden‘.
- Er widmet sich dem Verhältnis des Einzigen, der sich unter dem Eigennamen der Person (z. B. JESUS VON NAZARETH) verbirgt, und konzipiert den Namen GOTT als PRO-NOMEN²³ (EC 3, 129 f.).

Die Passivität dieses inkarnierten und pro-nominalen Selbst-für-den-Anderen, Ort des Namens GOTT als Pro-Nomen, liegt bei Levinas allerdings der politischen Autonomie geschichtlicher Personen und Personen-Kollektive in ihrer gesellschaftlichen Situiertheit (black communities) kategorial voraus. Von dieser Unterbrechung des Politischen und Historischen her zu einer historisch-politischen Ökonomie des Wissens oder zu einer Ideologie des politischen Kampfes (z. B. einer zionistischen Praxis und Theorie des modernen Staates Israel) zu kommen, bleibt dilemmatisch und ein (ungelöstes?) Problem für Levinas.²⁴ Und bliebe es auch für black theology, wenn sie ihre Kreuzestheologie so konsequent als politische non-christology konzipierte.

Bibliographie

- Assel, Heinrich. Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig, FSÖTh 98. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Assel, Heinrich. “Eliminierter Name. Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm.” In Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, hg. v. Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, RPT 35, 209–48. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2008.
- Assel, Heinrich. Elementare Christologie, Bd. 1, Versöhnung und neue Schöpfung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020.
- Assel, Heinrich. Elementare Christologie, Bd. 3, Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020.
- Bader, Günter. “Was heißt: Theologus crucis dicit id quod res est?” In Kreuzestheologie – kon-

²³ ‚Gott‘ als Pro-Nomen vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, 135, 191, 235, 238, 395.

²⁴ Vgl. Annabel Herzog, *Levinas’s Politics. Justice, Mercy, Universality*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

- trovers und erhellend. Prof. Dr. Volker Weymann zur Verabschiedung in den Ruhestand, hg. v. Klaus Grünwaldt und Udo Hahn, 167–81. Hannover: Amt der VELKD, 2007.
- Bohlender, Matthias. “Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie.” In Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, hg. v. Harald Bluhm, 41–58, Klassiker Auslegen 36. Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- Bonhoeffer, Dietrich. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, DBW Bd. 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Herzog, Annabel. Levinas’s Politics. Justice, Mercy, Universality. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.
- Sauter, Gerhard u. a., Hg. Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien-Analysen-Entwürfe. München: Chr. Kaiser, 1973.
- Theunissen, Michael. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1970.
- Kant, Immanuel. Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786), Bd. 5, Werke in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, 265–83. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Bd. 6, Werke in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Klein, Rebekka A. Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei C. Lefort, S. Zizek und K. Barth, RPT 85. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Levinas, Emmanuel, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Übers. Thomas Wiemer. Freiburg: Karl Alber, 1998.
- Marx, Karl. “Thesen über Feuerbach (Frühjahr 1845).” In Karl Marx. Friedrich Engels. Werke, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus, Bd. 3, 533–35. Berlin: Dietz Verlag, 1978.
- Marx, Karl u. Engels, Friedrich. Die Deutsche Ideologie. Berlin: Henricus Edition Deutsche Klassik, 2018.