

Christologie

Karlheinz Ruhstorfer

1 Einleitung

Will man heute einen Überblick über die Christologie geben, so zeigen sich verschiedene Brennpunkte der Diskussion. Blickt man in Publikationen des letzten Jahrzehnts,¹ werden zumeist folgende Themenfelder umrissen: Die Frage nach dem historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Dogmatik; die Christologie nach Auschwitz bzw. eine „israelsensible“ Rede von Jesus Christus; der Absolutheitsanspruch des Christentums und der religiöse Pluralismus; die kulturelle Gebundenheit der Christologie, die Frage nach der Inkulturation des Christentums angesichts der Globalisierung; Jesus Christus und die Armen bzw. der Konflikt um die Theologie der Befreiung; die Männlichkeit Jesu und die feministische Christologie; die Herausforderung durch Prozesschristologie; das Dogma von der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus und die neuzeitliche Subjektphilosophie;

¹ G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, 23 nennt die Inkulturationsproblematik, die religionstheologische Herausforderung, die vielfältigen Neuaufbrüche etwa der feministischen Christologie oder der Befreiungschristologien. Sein eigenes Feld ist die Vermittlung christologischer Tradition mit dem neuzeitlichen Freiheitsdenken. K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, bringt sechs Brennpunkte zur Sprache: Historischer Jesus, menschliches Selbstbewusstsein (göttliche und menschliche Freiheit), Universalität der Erlösung (Stellvertretung und Befreiung), Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes (Pluralistische Religionstheologie), Verhältnis zu Israel und Judentum, die Frage nach dem ganzen Leben Jesu als Offenbarungereignis. Vgl. auch K. APPEL, *Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute*, in: C. DANZ/M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen ²2011, 59–64. Zu Recht hebt Appel hier das Verhältnis von Christologie und Islam hervor.

die angemessene Schrifthermeneutik und das Jesusbuch des Papstes; die Auferweckung Jesu und die Auferstehung des Leibes. Diese zehn Brennpunkte, die auch ohne Zweifel wichtige christologische Konfliktfelder der letzten drei bis vier Jahrzehnte ans Licht treten lassen, werden im Folgenden mit ihren repräsentativen Vertretern und sachlichen Grundstrukturen in den Blick genommen. Gewiss wären auch weitere spannende Momente der Christologie zu benennen, etwa die Gegensatzpaare Christologie von oben vs. Christologie von unten, Inkarnationschristologie vs. Kreuzeschristologie, liberale Jesustheologie vs. dialektische Offenbarungschristologie vs. politische Vorbildchristologie usw.,² doch werden uns diese Konfliktlinien auch in den oben genannten Themenfeldern begegnen.

Manche der genannten Themengebiete reichen in ihrer Genese bis in Fragestellungen des 19. Jahrhunderts zurück. Allesamt bezeugen sie auf je eigene Weise die anthropologische Wende der Theologie, die sich im Protestantismus bereits im 19. Jahrhundert ereignete und die der Katholizismus erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts nachvollzog. Doch ist genau die anthropologische Dimension des Glaubens an Jesus den Christus als Sohn Gottes seit einigen Jahrzehnten in die Krise geraten. Der Begriff des Menschen wurde seither radikal pluralisiert. Es wird immer schwieriger, Aussagen über *den* Menschen im Allgemeinen zu treffen. Die fortschreitende Globalisierung, die fulminante Expansion der massenmedial vermittelten Kommunikation und die Philosophie der so genannten Postmoderne waren wohl Faktoren, welche die Konzentration auf den weltlichen Menschen und die sinnliche Wirklichkeit geschwächt haben. Die Krise des Subjekts ist untrennbar mit dem Namen Michel Foucault und dem von ihm proklamierten „Tod des Menschen“ verbunden. Jacques Derrida postulierte den Primat der Zeichen (Signifikanten) und Jean Baudrillard die Herrschaft der medialen Simulation. Etwas pointiert könnte man formulieren: Die computergenerierte „Matrix“ hat, wie der gleichnamige Film suggeriert, die sinnliche Wirklichkeit substituiert. Die christliche Theologie allerdings hat den Paradigmenwechsel von der *bio-anthropologischen* zur, sagen wir, *tele-semeio-logischen* Lebens- und Wissensstruktur erst mit einer gewissen Verspätung mitgemacht. Folkard Wittekind stellt 2010 in seiner Analyse der Christologie im 20. Jahrhundert fest, dass das Ziel der gegenwärtigen Arbeit der Theologie „in der Konzentration auf die metaphorische, symbolische und zeichenhafte Verfaßtheit des Glaubens“ bestehe.³ „Christologie müßte dann ... formuliert werden als Theorie einer Symbolbildung, die für sich selbst zugleich ihr Gegenstandsbereich ist“.⁴ Wittekind deutet die oben genannten

2 F. WITTEKIND, Christologie im 20. Jahrhundert, in: DANZ/MURRMANN-KAHL (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus [wie Anm. 1], 14.

3 Ebd., 40.

4 Ebd.

inhaltlichen Themen der „feministischen, pluralistischen, interkulturellen und anti-antijudaistischen“ Einzelkritik im Horizont einer Befreiung des Subjekts von „modernen anthropologischen“ Funktionen.⁵ Damit bestätigt er die These vom eben genannten Paradigmenwechsel. Es zeichnet sich damit ab, dass bereits die theologischen Themenfelder der letzten drei Jahrzehnte einen sprach- und zeichentheoretischen Subtext haben. Vor allem der amerikanische Jesuit Roger Haight hat dies in seinem Buch „Jesus, Symbol of God“ (New York 1999) herausgearbeitet. Da mit der Verlagerung auf die symbolische Ebene eine Pluralisierung einhergeht, kann es nicht verwundern, dass Haight vorgeworfen wurde, die Christologie unter das Pluralitätsparadigma der Postmoderne zu stellen und dadurch die Göttlichkeit und Singularität Jesu zu relativieren.⁶ In der Tat ist festzustellen, dass es in jüngerer Zeit sowohl zu einer Differenzierung, Pluralisierung, aber auch zu einer Schwächung der christologischen Ansprüche kam. Gianni Vattimo verweist aber gerade darauf, dass die Schwäche, die sich in der Entäußerung Gottes in die Welt manifestiere, die paradoxe Stärke Gottes offenbare.⁷ Ähnlich äußert sich der französische Philosoph Jean-Luc Nancy, der so weit geht, die Bewegung des Dekonstruktivismus auf einen urchristlichen Impuls zurückzuführen.⁸ Bemerkenswert ist, dass beide an sich säkularen Denker dabei zur Einsicht kommen, dass die Kenosis Gottes in Jesus Christus zum Schlüssel für das Verständnis unserer Geschichte und unserer Welt wird. Mein abschließender Impuls wird sich genau an diese Thesen Gianni Vattimos bzw. Jean Luc Nancys anschließen und sie – in transformierter Weise – aufnehmen. Doch zunächst sollen die zehn genannten Themenfelder vorgestellt werden.

2 Resümee wichtiger Debatten seit ca. 1980

2.1 Der historische Jesus und die systematische Theologie

Es ist nur angemessen, das Spektrum an verschiedenen christologischen Brennpunkten mit einer Bestandsaufnahme der historischen Jesusforschung und ihres Zusammenhangs mit der Dogmatik zu eröffnen, bleiben doch das Wirken, die Verkündigung und das Sterben Jesu die phänomenale Grundlage aller Christologie.

5 Ebd., 42.

6 K. APPEL, Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute [wie Anm. 1], 53.

7 G. VATTIMO, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.

8 J.-L. NANCY, Dekonstruktion des Christentums, Zürich-Berlin 2008.

In den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts, also genau zu Beginn des Zeitraums, der hier überblickt werden soll, ist die historische Jesus-Forschung in eine neue Phase eingetreten, die heute als „Third Quest“ bezeichnet wird.⁹ Wie bereits die erste Rückfrage nach dem historischen Jesus bewegt die dritte Suche zunächst „ein geradezu *anti-christologisches* Interesse“.¹⁰ Methodisch wird diese Dynamik von einer Ablehnung theologischer und philosophischer Denkformen begleitet,¹¹ und sie zielt auf eine „rein historische“ Untersuchung. Doch wird noch zu fragen sein, was denn „Theologie“, „Philosophie“ und „Historie“ hier bedeuten können? Inhaltlich wird der anti-christologische Reflex vom fundamentalen Verdacht motiviert, dass die christliche und damit christologische Interpretation Jesu von einem anti-jüdischen Moment begleitet sei. Dabei wird der Anti-Judaismus sowohl als ein *Movens* der Christologie vorgestellt als auch als dessen Folge. Zunächst aber ist festzustellen, dass neben den kanonischen und damit dogmatisch ‚korrekten‘ Texten nun auch die apokryphen Schriften und darüber hinaus ebenso nicht-christliche, vor allem aber jüdische Quellen stärker berücksichtigt werden. Dem zu Grunde liegt die epistemologische Überzeugung, dass durch das Überschreiten der Grenzen, die durch die christliche Tradition und Dogmatik gezogen wurden, auch neue theologische Einsichten gewonnen werden können.¹² Tatsächlich hat allein die Weitung der Quellenbasis zu neuen Einsichten geführt, doch wird die besondere Hochschätzung apokrypher Schriften, wie sie etwa John Dominic Crossan geprägt hat, kaum mehr vertreten, werden sie heute doch im Wesentlichen als jünger denn die kanonischen Schriften betrachtet. Auch bleibt der historisch-biographische Ertrag ihrer Interpretation eher dürftig. Als besonders fruchtbar hat sich hingegen die vertiefte Kenntnis des soziokulturellen und religiösen Kontextes Jesu erwiesen. Archäologische Untersuchungen haben ebenso wie die literarische Erforschung des Judentums zur Zeit Jesu die Erkenntnisse über sein Umfeld deutlich vertieft. Auch wenn jüdische Quellen nur indirekt das Wirken Jesu erhellen, vermögen sie es doch gerade deshalb in ein ganz neues Licht zu tauchen. So herrscht heute ein Konsens darüber, dass Jesus von Nazaret voll und ganz im Horizont des Judentums seiner Zeit zu verstehen ist. Ohne Zweifel ist Jesus „ein marginaler Jude“ – so der Titel des mehrbändigen Jesusbuchs von John P. Meier.¹³ Doch rückt gerade dann, wenn das Wirken Jesu

9 Dazu J. SCHRÖTER, Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie, in: DANZ/MURRMANN-KAHL (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus [wie Anm. 1], 70–86.

10 Ebd., 68.

11 Ebd., 67.

12 Vgl. SCHRÖTER, Die aktuelle Diskussion [wie Anm. 9], 69.

13 J. P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, bisher erschienen sind die Bände mit den Untertiteln: The Roots of the Problem and the Person, New York u. a. 1991;

als eine innerjüdische Erneuerungsbewegung gesehen wird, auch dessen Besonderheit neu in den Blick. Es werden nicht mehr anachronistische Entgegensetzungen wie „Gnade vs. Werke“, „Barmherzigkeit vs. Gerechtigkeit“, „Evangelium vs. Gesetz“ usw. auf ihn übertragen. Die „Grundgewissheit“ Jesu ist nach Gerd Theißen und Annette Merz, dass die „endgültige Wende zum Guten geschehen war. Der Satan war besiegt, das Böse grundsätzlich überwunden“.¹⁴ Zeichen dafür ist das therapeutische Wirken Jesu. Angesichts des Anbrechens der Gottesherrschaft verlieren manche Aspekte der Thora ihr Gewicht, so die kultisch-rituellen Vorschriften, während andere, eher ethische Aspekte in den Vordergrund treten. Jeder hat eine Chance auf das Heil, gerade die Ausgeschlossenen und Marginalisierten. Anders als die Pharisäer vertritt Jesus eine „offensive“ Reinheit.¹⁵ Für Jesus ist die Begegnung mit dem Unreinen nicht zu meiden, denn angesichts der nahen Gottesherrschaft wird der „Bereich der Unreinheit in denjenigen der Reinheit hineingezogen“.¹⁶ Der hauptsächliche Kontroverspunkt zwischen Jesus und den anderen jüdischen Richtungen dürfte sein Selbstverständnis als Repräsentant der durch sein Wirken anbrechenden Gottesherrschaft sein.¹⁷ Gewiss gibt es noch einmal sehr unterschiedliche Auffassungen davon, worin denn nun das Proprium Jesu besteht, das dann den Anknüpfungspunkt der christologischen Entfaltung ausmacht. Das Zentrum des Selbstverständnisses Jesu ist wohl seine besondere Beziehung zum Gott Israels, den er als seinen himmlischen Vater ansah.

Während aber die frühen Vertreter der „Third Quest“ methodologisch häufig unterreflex bleiben, vollziehen deren neuere Vertreter eine zentrale geschichtshermeneutische Wende. James Dunn geht so weit, nach der modern-anthropologischen Flucht vor dem Dogma eine „flight from history“ festzustellen.¹⁸ Eine mehrdimensionale Dynamik verschiebt jedenfalls die Akzente vom Autor zum Leser, von der Lektüre hinter dem Text zur Lektüre vor dem Text, vom Text als Fenster zu einer vergangenen Welt zum Text als Spiegel der heutigen Welt. Die Textualität und Kontextualität gewinnen gegenüber der äußeren sinnlichen Wirklichkeit und der Vorstellung von bloßen Fakten an Gewicht. Auch die Tatsachen sind nicht ohne eine entsprechende Interpretation zu haben. Dies führt zu einer Relativierung, jedoch zu keinem Relativismus der Wahrheit. Der Text muss stets

Mentor, Message, and Miracles, 1994, und Companions and Competitors, 2001. Siehe auch J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism, New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, London 21990; S. FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story*, London-New York 2004.

14 G. THEISSEN/A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011, 493.

15 J. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, Leipzig 2006, 187.

16 Ebd., 179.

17 SCHRÖTER, *Die aktuelle Diskussion* [wie Anm. 9], 72.

18 J. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Grand Rapids 2003, 67–98.

auf die individuelle, kulturelle und soziale Wirklichkeit des Lesers bezogen werden. Insofern biblische Texte ihrerseits stets Fortschreibungen von bereits vorhandenen Texten sind, betrifft diese Forderung auch die intratextuelle Auslegung der Heiligen Schrift, weshalb der Gesamtkontext des Kanons wichtiger wird. Darüber hinaus aber müssen die Geschichte und Gegenwart der Lektüre berücksichtigt werden. Die diachrone und synchrone Interpretationsgemeinschaft der Leser werden entscheidend; anders formuliert: Tradition und Kirche spielen in der Exegese eine zentrale Rolle, freilich ohne in einem konfessionalistischen Sinn enggeführt werden zu können.

Während für radikale Vertreter eines Reader-Response-Criticism oder einer dekonstruktivistischen Lesart die außertextuelle Referenz weitgehend belanglos ist, bleibt sie für die meisten Vertreter der neueren Exegese durchaus von Bedeutung, jedoch nicht ungebrochen. Das Spannungsfeld zwischen Fiktionalität und Faktizität ist stets neu auszuloten. Jens Schröter spricht davon, „daß die *Rekonstruktion* der Vergangenheit immer auch die *Konstruktion* eines bestimmten Geschichtsbildes ist, das notwendig selektiv, interessegeleitet und damit prinzipiell revidierbar, partiell sogar falsifizierbar ist“. ¹⁹ Historischen Quellen kommt eine *limitierende* Funktion zu, sie begrenzen *mögliche* Interpretationen, bieten aber kein eindeutiges Bild der Vergangenheit. ²⁰ Damit wird die Absicht des Forschers – wie im Übrigen die Absicht des Glaubenden – ein maßgebendes Moment im Prozess der Lektüre biblischer Texte. Doch gerade so bleiben die neutestamentlichen Texte als *Erinnerungen an Jesus* lebendig. Die erinnerte Wahrheit ist metaphorisch, denn die Metapher legt ein „Zeugnis ab von der schöpferischen Kraft der Rede“. ²¹ Die Bilder und Zeichen, in denen von Jesus berichtet wird, sind sowohl Zeugnis als auch Inspirationsquelle für eine „produktive Erinnerung“. Die erinnerten Zeichen bewahren das Gewesene und beleben es durch die jeweilige kreative Beziehung auf das konkrete Leben. Es wird am Ende dieses Beitrags zu zeigen sein, dass allerdings eine stärkere Berücksichtigung der onto-theo-logischen und damit der dogmatischen Tradition das Verständnis der Schrift durchaus zu vertiefen vermag, wenn damit kein Rückfall in überkommene Denkformen gemeint ist, sondern die Ergänzung der Betrachtungsweisen, damit die Dreiheit von *Idee* (*Onto-theo-logie*; gedachte Wahrheit), *Phänomen* (*Bio-anthropo-logie*; sinnliche Wirklichkeit) und *Zeichen* (*Tele-semeio-logie*; metaphorische Wirksamkeit)

19 SCHRÖTER, Die aktuelle Diskussion [wie Anm. 9], 83.

20 DUNN, Jesus Remembered [wie Anm. 18], 99–136. Wichtig zur neueren Diskussion seitens der Dogmatik: G. ESSEN, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995.

21 P. RICOEUR, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. RICOEUR/E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–44, hier: 33.

vervollständigt werden kann. Auf diese Unterscheidung werde ich am Ende dieses Beitrags zurückkommen.

2.2 Christologie nach Auschwitz

Bereits in der exegetischen Diskussion bzw. in der Frage nach dem historischen Jesus deutete sich an, dass die Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum, die nicht zuletzt durch den Holocaust notwendig wurde, die gesamte christologische Landschaft prägt. Der Name „Theologie nach Auschwitz“ ist untrennbar mit Johann Baptist Metz verbunden. Auschwitz als „Ende und Wende der Theologie“ betrifft vor allem die Christologie, ist es doch das besondere Verständnis der Person Jesu Christi, welche das Christentum vom Judentum trennt. Vor allem die Christologie funktionierte in ihrer Geschichte vielfach als „Speerspitze des Antijudaismus“.²² Freilich bleibt es noch einmal eine prekäre Frage, ob und wenn ja, inwiefern der christliche Antijudaismus die Quelle für den Antisemitismus des 20. Jahrhunderts ist. Ohne Zweifel hat der christliche Antijudaismus die Ausbildung und Verbreitung des Antisemitismus begünstigt, doch bestreitet etwa der ehemalige Erzbischof von Paris, Jean-Marie Lustiger, der selbst jüdischer Abstammung ist, einen unmittelbaren und simplen kausalen Konnex.²³ Dennoch bedarf die Christologie nach Auschwitz dringend einer „schmerzlichen Revision“. Auschwitz trifft auch in das Herz des Christentums, insofern Jesus selbst Jude gewesen ist, insofern er den Gott Israels verkündigte und insofern das Christentum personell und sachlich im Judentum wurzelt. Als der Versuch, das Volk und die religiöse Tradition zu vernichten, in denen darüber hinaus die großen monotheistischen Religionen (Christentum und Islam) verwurzelt bleiben, „war ein Auschwitz ein Attentat auf alles, was auch Christen hätte heilig sein müssen“.²⁴ Metz postuliert: „Wir Christen kommen niemals

22 T. R. PETERS, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: J. MANEMANN/J. B. METZ (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1999, 1–5, hier: 2, und J. B. METZ, *Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘*, in: Ebd., 104–109.

23 J. M. LUSTIGER, *Gotteswahl. Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche und Gesellschaft. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, München 1992, 86, 91–92. Dazu: K.-H. MENKE, *Jesus Christus: Wiederholung oder Bestimmung der Heilsgeschichte Israels? Zwei Grundgestalten jüdisch perspektivierter Christologie*, in: H. HOPING/J.-H. TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah*, Freiburg 2005 (QD 214), 125–181, 139–140.

24 J. B. METZ, *Art. Auschwitz. II. Theologisch*, in: LThK³ Bd. 1, Freiburg 1993, 1260–1261, hier: 1261, und J. B. METZ, *Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: StZ 218 (2000) 755, 760, 757.

mehr hinter Auschwitz zurück, über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz“.²⁵ Als besonderes Merkmal einer Christologie nach Auschwitz nennt Metz auch die „Empfindlichkeit für die Theodizeefrage“.²⁶ Die übliche Christologie sei „soteriologisch überdeterminiert“. Vorschnell werde von Versöhnung und Erlösung in Jesus Christus gesprochen, ohne an die „himmelschreiende Leidensgeschichte der Menschen“ zu erinnern.

Magnus Striet schränkt die von Metz geforderte Identifizierung von Theodizee und Theologie ein, hält aber fest, „ohne die Frage der Theodizee zu stellen, ohne danach zu fragen, warum Gott dieses Entsetzliche an seinem ersterwählten Volk hat geschehen lassen – und damit die Frage nach der Gerechtigkeit und den Maßstäben dieses Gottes aufzuwerfen – müsste eine Theologie, die sich in der Glaubensgeschichte Israels und damit in der Glaubensgeschichte Jesu verankert, zynisch werden“.²⁷ In gewissem Sinn hält Striet an der Geschichtsmächtigkeit Gottes fest. Gott hätte Auschwitz verhindern können, hat es aber nicht getan. So sieht er sich gezwungen, von „dunklen Seiten dieses Gottes“ zu sprechen, wodurch der Glauben über die verlässliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes ins Zweifeln kommt,²⁸ bis dahin, „dass die Warum-Frage der Theodizee das Beten selbst infrage stellt“.²⁹ Striet betont die „für den Menschen durch keinen spekulativen Vernunftbegriff überbrückbaren Grenzen des Verstehens dieses Gottes“,³⁰ und dennoch soll gerade das Gebet auf eine „verstehbare, von Gott selbst erhoffte Antwort“ zielen.³¹ So führt die Christologie nach Auschwitz den Glauben in schwer aufzulösende Aporien. Diese werden für Striet und andere lediglich dadurch gemildert, dass das Übel der Welt als notwendiger Preis der formal unbedingten Freiheit des Menschen gesehen wird. Das Wirken Gottes müsse sich nach Striet im streng freiheitstheoretisch abgesteckten „Rahmen der Möglichkeiten“ halten, innerhalb dessen sich die Liebe Gottes entfalten könne, die nichts unversucht lassen wird, alle und besonders die Gemordeten für sich zu gewinnen, so

25 J. B. METZ, *Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion*, in: J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz-München 1980, 29–50, hier: 31 und 47. Zudem: J. B. METZ, *Art. Auschwitz. II. Theologisch*, in: *LThK*³ Bd. 1, Freiburg 1993, 1261.

26 J. B. METZ, *Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: *StZ* 218 (2000) 758.

27 M. STRIET, *Christologie nach der Schoah. Horizontalverschiebungen*, in: H. HOPING/J.-H. TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg 2005, 182–215, hier: 185.

28 Ebd., 188.

29 Ebd., 196; auch J. WERBICK, *Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets*, in: *BThZ* 18 (2001) 40–59.

30 Ebd., 188.

31 Ebd., 196.

wie Gott bereits in der Lebensgeschichte Jesu alles versucht habe, die Menschen von seiner grenzenlosen Barmherzigkeit zu überzeugen.³² Gerade in Jesus Christus erweise sich Gott als derjenige, der in Gestalt einer wahrhaft menschlichen Freiheit seinem Bundesentschluss ein sichtbares Antlitz gegeben habe, das seinerseits gezeichnet ist vom Risiko der von ihm gewollten menschlichen Freiheit. Ob das Risiko Gottes angesichts des Kreuzes Jesu, angesichts des Leidens aller Menschen, besonders aber angesichts des Abgrunds von Auschwitz nicht doch zu groß gewesen sei, bleibe fraglich. So lässt Striet die Frage letztlich offen, „ob der Preis einer sich durch Freiheit auszeichnenden, so und nicht anders von ihm gewollten Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen hoch sei. ... Aber dies ist eine Frage, die zu beantworten nur denen zusteht, die einen hohen Preis für die Erwählung bezahlt haben und bezahlen“.³³ Obwohl Striet hier den Opfern der Geschichte und vor allem den Juden das Wort erteilt, hält er daran fest, dass Jesus aus christlicher Perspektive auch der Messias Israels sei.³⁴ Doch gerade hierbei müsse sich das Wort von Johann Baptist Metz bewähren, dass es für die Christen nur noch möglich sei, gemeinsam mit den Juden über Auschwitz hinaus zu kommen. Eine Hoffnung darauf, dass die Geschichte noch ein gutes und damit versöhntes Ende nehme, sei möglich, weil auch Jesus selbst zu seinem Vater, dem Gott Israels, gebetet hat „und der Glaube an seine Auferweckung die Verheißung endgültigen Glücks für alle umfasst, damit auch für die Ermordeten von Auschwitz“.³⁵

Jan Heiner Tück hat die Frage nach der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit dieser Hoffnung auf Versöhnung mit Verweis auf eine Debatte zwischen Vladimir Jankélévitch und Jacques Derrida noch einmal zugespitzt. Sind nicht die in Auschwitz begangenen Taten letztlich unverzeihlich? Tück macht deutlich, dass ein „idyllischer Messianismus der Vergebung“ (Levinas), der an den Tätern und Opfern vorbei wirksam wäre, sich tatsächlich an der Würde menschlicher Freiheit und vor allem an der Würde der Opfer vergriffe. Nicht nur sei die Reue der Täter unverzichtbar, sondern auch der Vergewungswille der Opfer, den Gott nicht an der Freiheit der Menschen vorbei in Szene setzen könne. Doch gerade weil die äußerste Gottferne in Christus einen Ort hat,³⁶ bleibe zu hoffen, dass die Solidarität Christi mit den Verlorenen so weit reiche, dass er ihre selbstgewählte Isolation aufsuche und störe. Hansjürgen Verweyen plädiert dafür, dass erst die unbedingte

32 Ebd., 212.

33 Ebd., 214.

34 Ebd., 214, ebenso auch Th. SÖDING, „Für das Volk“. Die Sendung Jesu und die Hoffnung Israels, in: HOPING/TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 123.

35 Ebd., 214.

36 J. H. TÜCK, Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung, in: HOPING/TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 216–258, hier: 256.

Entschiedenheit Gottes, unendlich lange auf die freie Einstimmung endlicher Freiheit zu warten,³⁷ den Gedanken einer letzten Versöhnung zwischen Tätern und Opfern möglich mache. „In der Person des auferweckten Gekreuzigten, der die Inkarnation der unbedingten Feindesliebe ist, hat diese Hoffnung ihren Anhalt. Sie läuft im Übrigen nicht auf die Einebnung der Differenzen zwischen Tätern und Opfern hinaus, wenn an den Stigmata Christi abgelesen werden kann, dass die gelebte Freiheitsgeschichte in die verklärte Leiblichkeit bleibend eingezeichnet sein wird.“³⁸ Doch bleibt festzuhalten, dass gerade die Identifizierung der Opfer von Auschwitz mit Christus stets ein prekäres Unterfangen ist.³⁹ Ebenso bleibt es prekär, den guten Ausgang der Geschichte und die Versöhnung durch Christus von kontingenten Entscheidungen der Täter und Opfer abhängig zu machen.⁴⁰

Der universale Heilswille Gottes umfasst jedenfalls Juden und Heiden gleichermaßen. Aus der Einheit Gottes folgt die radikale Verbundenheit von Juden und Christen in der Erwählung und Segensverheißung Abrahams. Allerdings kann diese nach neutestamentlichem Verständnis nie ohne Jesus Christus gedacht werden.⁴¹ Ebenso folge nach Thomas Söding aus der Einheit Gottes auch die Hoffnung auf umfassende Einheit in der Vollendung, in der ganz Israel zusammen mit der Vollzahl der Heiden gerettet werden werde. Strittig bleibe dabei die Funktion Christi. Ist die Rede von Jesus als dem Messias Israels lediglich im Genitivus subiectivus oder auch im Genitivus obiectivus zu verstehen? Anders gewendet ist Jesus lediglich der Messias aus Israel für die Völker oder auch für Israel selbst? Helmut Hoping hält diese Unterscheidung allerdings für unbiblisch, da Israel ohne Zweifel der erste Adressat der Botschaft Jesu gewesen sei.⁴² Dennoch wendet sich Hoping entschieden gegen eine Judenmission, und zwar nicht

37 H. VERWEYEN, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 47; H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 32000, 360.

38 HOPING/TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 258.

39 Kritisch hierzu J. VALENTIN, Relative Gotteskrise. Fundamentaltheologische Anmerkungen zur Diskussion um die Theologie nach Auschwitz, in: HOPING/TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 13–40, 29–30, abwägend M. Striet, Christologie nach der Shoah, in: H. HOPING/J.-H. TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 182–215, hier: 194, entschieden positiv dagegen J.-H. TÜCK, Inkarnierte Feindesliebe, in: HOPING/TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 216–258, hier: 252.

40 Dazu K. RUHSTORFER, Free Will Defence? Anmerkungen zu Theodizee und Freiheit, in: U. IRRGANG/W. BAUM (Hg.), Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit. FS ALBERT FRANZ, Würzburg 2012, 355–288.

41 TH. SÖDING, „Für das Volk“ in: HOPING/TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 73–124, hier: 123.

42 H. HOPING, Messianität Jesu und das Mysterium Israels. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie, in: HOPING/TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie [wie Anm. 27], 159–181, hier: 174.

nur aus historischen, sondern auch aus theologischen Gründen. Er macht mit Röm 11,26–27 deutlich, dass Gott nämlich beschlossen habe, ganz Israel erst am Ende, wenn der Retter aus Zion komme, zu Christus Jesus zu führen, weshalb die Rettung Israels unabhängig von der Glaubensverkündigung der Kirche geschehe.⁴³ Ohne Einschränkung wird die Sonderstellung des Judentums unter den Religionen anerkannt.⁴⁴

2.3 Christologie und religiöser Pluralismus

Die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen ist eng mit der Theologie nach Auschwitz verbunden. Damit wird die Frage nach dem Heil der Nichtchristen und des Judentums auf die übrigen großen Religionen geweitet. Das Zusammenwachsen der Welt, Migrationsbewegungen und die Begegnung mit Vertretern anderer Religionen führen zum Bedürfnis einer neuen Verhältnisbestimmung. Bereits das II. Vatikanische Konzil gab in seiner Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen („*Nostra Aetate*“) eine wichtige Wegweisung, die über die Grenzen der Katholischen Kirche hinaus zur Kenntnis genommen wurde. Es ist nebenbei zu bemerken, dass der erste Entwurf zu diesem Konzilsdokument zunächst nur gegen den Antisemitismus gerichtet war. Das II. Vatikanum betont den universalen Heilswillen Gottes und setzt an die Stelle des Exklusivismus, der das ewige Heil weitgehend auf Mitglieder der Katholischen Kirche beschränkt, einen religionstheologischen Inklusivismus. Alle Menschen und damit auch alle Religionen sind nach „*Lumen Gentium*“ und „*Nostra Aetate*“ auf das Christusereignis hin ausgerichtet. Doch genau diese christozentrische Sicht wurde in den vergangenen Jahrzehnten durch die pluralistische Religionstheologie in Frage gestellt. Ohne Zweifel ist der „Pluralismus“ ein *Signum* neuerer Philosophien und neuerer gesellschaftlicher Realitäten, wenngleich auch der Pluralismusbegriff noch einmal genauer zu analysieren wäre.⁴⁵ John Hick und Paul F. Knitter zählen zu den Hauptvertretern der pluralistischen Religionstheologie. Im deutschen Sprachraum vertritt vor allem Perry Schmidt-Leukel einen religionstheologischen Pluralismus. Dessen Grundthese besagt, „dass die Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das Wirkliche (*the Real*) oder Unbedingte

43 HOPING, Messianität Jesu und das Mysterium Israels [wie Anm. 42], 175.

44 Ebd., 175.

45 Siehe dazu J. WERBICK, Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996 (QD 160), 140–157, bes. 140–146.

(*the Ultimate*) verkörpern, und dass sich in jeder von ihnen unabhängig voneinander die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf dieses Wirkliche ereignet“.⁴⁶ Hick kann seine Grundthese mit Anspielung auf Immanuel Kant als eine kopernikanische Revolution bezeichnen: von der Christentumzentriertheit zur Gottzentriertheit.⁴⁷ Letztlich wird dadurch die „standard orthodox doctrine“, die Jesus Christus als einzigartige Selbstmitteilung Gottes betrachtet, hinfällig.⁴⁸ Diese Position Hicks wird von den meisten deutschsprachigen Theologen abgelehnt. Auch das römische Lehramt hat sich in der Erklärung „Dominus Iesus“ (2000) eindeutig zu diesen Thesen geäußert und die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi betont.

Gleichwohl machte sich ein gewisses Unbehagen bezüglich des starken Inklusivismus, wie ihn das kirchliche Lehramt im II. Vatikanum vertritt, breit. So wurde in der christologischen Diskussion der letzten dreißig Jahre entweder der Inklusivismus abgeschwächt oder es wurden neue, alternative Lösungsansätze gesucht. Jürgen Werbick vertritt einen „aufgeklärten Inklusivismus“, der davon ausgeht, dass die Vernunft letztlich *eine* sei, das „verbindlich Verbindende ‚herbeigestritten‘“ werden könne und folglich auch der christologische Wahrheitsanspruch argumentativ vertreten werden dürfe.⁴⁹ Hansjürgen Verweyen betrachtet den Pluralismus gar als „Fundamentalismusverstärker“, gleichwohl bleibt auch er vorsichtig gegenüber dem inklusivistischen Modell. Jenseits von Exklusivismus und Inklusivismus versucht Verweyen „Vektoren“ für einen wirklich pluralen interreligiösen Dialog freizulegen. Gerade im letzten Gebetsschrei Jesu („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) offenbare sich die wahre Transzendenz und damit auch Heiligkeit Gottes – ein für allemal. Nicht nur, dass im Tod Jesu alle Gottesbilder durchkreuzt werden, bis hin zur „Abba“-Anrede, sondern gerade in der Abwesenheit Gottes werde das „Ich bin da“ eingelöst. Dies habe zur Konsequenz, dass auch jede triumphalistische und absolutistische Erhöhung Christi abgelehnt werden müsse. Vielmehr warte Christus, bis sein ganzer Leib heil und in Freude versammelt sei, wie es übrigens auch in anderen Religionen die Vorstellung einer Parusieverzögerung gebe, die allen Menschen die Zeit einräume, Erleuchtung zu finden. „Es geht darum, die Einmaligkeit eines

46 J. HICK, Art. Religious Pluralism, in M. ELIADE (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, New York-London 1987, 331, zit. nach P. SCHMIDT-LEUKEL, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?* [wie Anm. 45], 11–49, hier: 11.

47 Vgl. J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the philosophy of religions*, London 1973.

48 J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993, 11.

49 WERBICK, *Der Pluralismus* [wie Anm. 45], 153–157.

geschichtlich ergehenden Gotteswortes so von innen her zu entschlüsseln, daß der Gott-Mensch wirklich als ‚homousios hemin‘ verstanden werden kann, als offen auf jeden Menschen, der das Gottesschicksal zu übernehmen bereit ist.“⁵⁰

Deutlich andere Wege schlagen etwa Gerhard Gäde oder Klaus von Stosch ein. Gäde bezeichnet seine Alternative zu den bisherigen Modellen als Interiorismus. Nach Gäde kann lediglich das Christentum aufgrund seines trinitarischen Gottesverständnisses deutlich machen, was es heißt, Gemeinschaft mit Gott zu haben, da gemäß christlichem Glauben die Welt von Anbeginn an in das Verhältnis von Vater und Sohn hineingeschaffen ist und auch die Menschheit so hineingenommen ist in das Gottesverhältnis Jesu. Zwar sei der erste Adressat der christlichen Botschaft bis heute die Glaubensgemeinschaft Israels, doch decke erst die christliche Botschaft die ganze Wahrheit Israels auf und mache sie so als das universale Wort Gottes verstehbar und verkündbar. In vergleichbarer Weise sei die Botschaft Christi auch der hermeneutische Schlüssel für die anderen Religionen, indem sie die ganze Wahrheit in den anderen Religionen aufdecke und verkündbar mache. Jesus Christus lasse die Religionen in ihrer eigentlichen unüberbietbaren Wahrheit verstehen. Damit aber können nicht nur – wie im Inklusivismus – die Religionen als Teilhaber an der *veritas Christiana* verstanden werden, vielmehr „dürfen die Religionen selbst als institutionalisierte soziale Subjekte ... aus christlicher Perspektive als vom Heiligen Geist erfüllte Heilswerkzeuge betrachtet werden“.⁵¹ Anders als die pluralistische Religionstheologie kennt Gäde keine religionsneutrale Metaperspektive, weil ja nur die Christen erkennen, dass alles in Christus geschaffen ist und dass die Behauptungen der anderen Religionen keine Illusionen sind. Anders als im Inklusivismus, der nicht recht klar machen kann, worin denn das Existenzrecht der anderen Religionen besteht, könne das Christentum nach Gädés Theorie von den anderen lernen, „in welcher vielfältiger Weise sich das Kerygma Christi zur Sprache bringen“ lasse.⁵² Doch wie der christliche Glaube dadurch bereichert werde, so habe er den anderen gegenüber eine unüberbietbar kritische Funktion, da er jeder Vermischung von Gott und Welt eine Absage erteile.

Klaus von Stosch, Vertreter der komparativen Religionstheologie, ist der Überzeugung, dass ein allgemeiner Vergleich der Religionen unsinnig sei, weshalb er eine „mikrologische Vorgehensweise“ empfiehlt, welche reversible und temporäre

50 H. VERWEYEN, Pluralismus als Fundamentalismusverstärker, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?* [wie Anm. 45], 132–139, hier: 139.

51 G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 365.

52 Ebd., 366.

re Betrachtungen einzelner ausgewählter Religionen nahelegt.⁵³ Im Hintergrund dieser Theorie steht die wittgensteinsche Rede von Sprachspielen, die ihren Halt im konkreten gelebten Leben hat.⁵⁴ Zwar sind die Unterschiede zwischen Autointerpretation und Heterointerpretation – gerade bei den Religionen – vor dem Hintergrund deren sprachspielpraxeologischer Verankerung unüberwindbar. Doch gerade deshalb werde ein interreligiöser Dialog nötig, denn nur im Mitspielen der Sprachspiele des Anderen kann ich dessen Regeln verstehen, so kann sich meine Heterointerpretation doch der Autointerpretation des Anderen annähern. Andererseits kann ich dadurch zu einer Modifikation meiner Selbstdeutung kommen, denn nur das Fremde erschließt mir ein angemessenes Verständnis des Eigenen.⁵⁵ Zwar fordere das Christentum die Anerkennung des Anderen und zudem einen ständigen Ikonoklasmus bezüglich der Bilder, die ich mir vom anderen mache, aber gerade die Ablehnung Jesu Christi kann keine wertschätzende Andersheit des Anderen begründen.⁵⁶ Allerdings kann ich dadurch sowohl zur Modifikation meines Christusbildes kommen als auch zur Einsicht in die Sprachspielpraxis des Anderen. Aber bezüglich Jesu gehe es lediglich um eine individuelle Aufdeckung der Kontexte und niemals um eine allgemeine komparative Rangordnung von Religionen bezüglich der Person Jesu von Nazaret. Dennoch hält von Stosch explizit daran fest, dass der christliche Glaube „nicht darauf verzichten kann, die Heilsuniversalität Christi in dem Sinne zu behaupten, das Jesus von Nazaret als normative, irreversible und unüberbietbare Gestaltwerdung der allen Menschen aller Zeiten geltenden bedingungslosen Selbstzusage Gottes geglaubt wird.“⁵⁷ Die Bedeutung dieses Glaubens steht nach von Stosch immer wieder neu auf dem Spiel, wenn er sich in je neuen Sprachspielen und Lebensformen verständlich machen will.

2.4 Christologie und Inkulturation

Parallel zur Begegnung der Religionen ereignete sich in den letzten vierzig Jahren verstärkt eine Begegnung der Kulturen. In seinem Vorwort zu Gutiérrez' „Theologie der Befreiung“ brachte Johann B. Metz einen damit verbundenen

53 K. v. STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u. a. 2009, 309; K. v. STOSCH, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen, in: ZKTh 124 (2002) 294–311, K. v. STOSCH, Offenbarung, Paderborn u. a. 2010, 82–96.

54 K. v. STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u. a. 2009, 310.

55 Ebd., 311.

56 Ebd., 313.

57 K. v. STOSCH, Offenbarung [wie Anm. 53], 93f.

Paradigmenwechsel auf den Punkt: Die Kirche habe nicht einfach Ableger in der so genannten Dritten Welt, vielmehr sei sie eine (Dritte-)Weltkirche mit einer europäischen Herkunftsgeschichte.⁵⁸ Hans Kessler formuliert auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des Deutschen Sprachraums wie folgt: „Keine Erkenntnis und Nachfolge Jesu Christi kann total und umfassend sein, keine Christologie kann so universal bedeutsam sein wie Jesus Christus selber, jede Christologie ist ein kontext-gebundener Versuch und damit partikulär“.⁵⁹ Für Paulo Suess ist die Inkulturation der einzige Ausweg, um die Kirche nicht zu einer Sekte im globalen Dorf werden zu lassen.⁶⁰ Nach Kessler ist die „Kontextualisierung (oder Inkulturation)“ wohl zur größten Herausforderung für Kirche und Theologie geworden.⁶¹ Der Begriff „Inkulturation“, der 1959 erstmals gebraucht wurde, fand in den letzten 30 Jahren verstärkten Eingang in lehramtliche Dokumente.⁶² Bereits „Gaudium et Spes“ (VAT. II, GS 57–62) ermöglicht einen Raum für die Vielfalt und die nichthierarchische Begegnung der Kulturen bei der Verbreitung des Evangeliums.⁶³ Der Begriff der Inkulturation entstand im Kontext der Entkolonialisierung, in welchem sich auch die Kirche in neuer Weise ihres globalen Charakters bewusst wurde. Damit ging eine neue Wertschätzung nicht-europäisch-nordamerikanischer Kulturen einher.

Ein weiterer Grund für die Notwendigkeit der Inkulturation liegt in der prinzipiellen Differenzierung menschlicher Lebenssituationen, die in den letzten Jahrzehnten gerade auch innerhalb einzelner Kulturen stark zugenommen hat. Die wirtschaftliche, mediale und soziale Verflechtung zwischen den Kulturen, aber auch die Migration und die bereits angesprochene Verlagerung des Christentums in die südliche Hemisphäre haben eine neue Situation geschaffen.⁶⁴ Ein wichtiger Punkt der neueren Diskussion ist die von Paulo Suess mit Verweis auf die

58 Vgl. auch G. COLLET, Art. Inkulturation. I. Begriff und Problemstellung, in: LThK³ Bd. 5, 504–505.

59 H. KESSLER, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Krieteriologie kontextueller Christologie, in: R. SCHWAGER/B. HALLENSLEBEN (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (QD 170), Freiburg 1998, 106–156.

60 P. SUESS, Kontextualität – Identität – Universalität. Der Streit um das Inkulturationsparadigma, in: A. LIENKAMP/CH. LIENKAMP (Hg.), Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997, 309–328.

61 KESSLER, Partikularität und Universalität [wie Anm. 59], 109.

62 Zur Begriffsgeschichte und zur allgemeinen Begriffsklärung siehe H. G. HÖDL, Inkulturation. Ein Begriff im Spannungsfeld von Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft, in: R. KLIEBER/M. STOWASSER, Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, Münster 2006, 271–287.

63 Ebenso R. J. SCHREITER, Art. Inkulturation. IV. Systematisch-theologisch, in: LThK³ Bd. 5, Freiburg 2006, 508–509.

64 KESSLER, Partikularität und Universalität [wie Anm. 59], 109.

sogenannte Postmoderne behauptete neue Wertschätzung des „Anderen“, der in seiner Andersheit wahrzunehmen und anzuerkennen ist.⁶⁵ Die Diskussion um Inkulturation, die ja in Zeiten der Entkolonialisierung entstand, ist damit in der postkolonialen Wirklichkeit angekommen, in der sich die Frage der Interkulturalität *auch innerhalb* einer Kultur stellt. Eine neue Fragestellung ergibt sich angesichts des anhaltenden Kulturkolonialismus vor allem durch die USA. Dabei ist das Englische an die Stelle des Lateins als kulturelle (Welt-)Sprache getreten.⁶⁶ So stellt sich hier in besonderer Weise das Problem des Zusammenhangs von Inkulturation und Medien,⁶⁷ aber auch der Dekulturation durch Massenmedien.⁶⁸ Auch in Europa ist zu fragen, ob und inwiefern die massenmediale Kultur ein zentraler Faktor der Entchristianisierung ist? Anders formuliert, inwiefern muss eine neue Inkulturation des Christlichen auch in Europa der medialen Wirklichkeit erst noch Rechnung tragen? Wir werden darauf zurückkommen.

Inkulturation meint nicht einfach die Einpassung in einen bestimmten lebensweltlich-kulturellen Kontext, sondern den Bezug zweier Referenzsysteme. Das bedeutet, dass sowohl die Kultur, in die das Evangelium Jesu Christi übersetzt werden soll, als auch die zu übersetzende Fassung der Botschaft transformiert werden müssen. Es gibt allerdings nicht einfach einen (Ur-)Text, der in einen neuen Kontext gebracht wird; vielmehr sind der kontextuelle Charakter des zu inkulturierenden Glaubens an Christus herauszustellen, die Rückwirkung des neuen Kontextes auf den alten Text zu berücksichtigen und die Verwandlung des neuen Kontextes in Rechnung zu stellen. Unter den Begründungsmodellen für die Inkulturation wird häufig die Parallele zwischen Inkarnation und Inkulturation herangezogen.⁶⁹ Paulo Suess zieht gar die Christologie von Chalkedon, die Gottheit und Menschheit unterscheidet, heran, wobei das zu Inkulturierende mit der Gottheit und das Inkulturierte mit der Menschheit Christo analog gesetzt wird.⁷⁰ Das Evangelium und die Kultur befinden sich dabei in einer polaren Spannung, die es erforderlich macht, das Gleichgewicht stets neu auszutarieren. Nach Suess

65 P. SUESS, Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten, in: M. DELGADO/H. WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Aufbrüche*. FS M. SIEVERNICH SJ, Fribourg-Stuttgart 2010, 271–287.

66 Siehe SUESS, Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen [wie Anm. 65], 285ff.

67 N. WERZ, Inkulturation und Medien, in: DELGADO/WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur* [wie Anm. 65], 305–308.

68 H.-J. HÖHN/G. KRUIP, Inkulturation, Prozesse der Dekulturation und die Option für die Armen, in: A. LIENKAMP/CH. LIENKAMP (Hg.), *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997, 267–275.

69 Siehe dazu G. COLLET, Theologische Begründungsmodelle von Inkulturation, in: F. FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle*, Fribourg 2000, 337–353, bes. 339–344.

70 SUESS, Kontextualität – Identität – Universalität [wie Anm. 60], 324.

ist eine vollkommene Inkulturation erst im Eschaton denkbar. Ebenso kann der präkulturelle Ursprung des Evangeliums mit dem präexistenten Logos assoziiert werden. Schon der historische Jesus handelt ja in einem bestimmten kulturellen Kontext, eben im Judentum seiner Zeit. Schon bezogen darauf wird kontrovers diskutiert, ob dieser Kontext willkürlich und damit austauschbar ist, oder ob er ein essentieller Bestandteil des Inkarnations- bzw. Inkulturationsgeschehens ist. Es zeichnet sich heute ein gewisser Konsens darüber ab, dass die jüdische Kultur Jesu untrennbar mit seiner Sendung verbunden ist. Damit aber ergibt sich bereits das Problem, dass eine neue Inkulturation niemals ganz auf den alten kulturellen Kontext verzichten kann, ohne sich in eine vage Abstraktion zu verflüchtigen.

Dies gilt noch einmal bezüglich der so genannten Hellenisierung des Christentums. Die Verbindung griechischer Kultur (Sprache, Philosophie, Metaphorik) mit dem Wesen des Christlichen wird heute nach wie vor sehr kontrovers beurteilt, da gerade die griechisch-römisch-abendländische Gestalt des Christentums als ein Rest des alten Eurozentrismus und (mit Derrida gesprochen) des Logozentrismus angesehen wird. Allerdings mehren sich die Stimmen, die feststellen, dass eine Trennung der Christo-Logie vom griechischen Logos einer Selbstverstümmelung des Christlichen gleichkommt. Gewiss kann heute die Universalität abendländischer Rationalität nicht unmittelbar behauptet werden, doch wird es auch in dieser Frage künftig weiter darauf ankommen, eine Wechselwirkung zwischen den nicht-abendländischen Kulturen und der abendländischen Tradition des Christentums herzustellen. Zweifelsohne wird sich dabei das europäische Christentum transformieren, doch darf nicht übersehen werden, dass es die Dynamik abendländischer Kultur ist, die zur Selbstrelativierung – im positivsten Sinne des Wortes – drängt. Auch für eine neue Inkulturation des Christlichen in Europa wird das Gleichgewicht von europäischer Tradition in ihren zahlreichen Brüchen und Transformation durch die Kulturen der „Anderen“ erst noch auszutarieren sein. In jedem Fall erfordert die Christologie der Gegenwart eine kulturelle „Mehrsprachigkeit“. Für die Theologie ergibt sich hier eine neue Aufgabe, auf Kultur als „komplexes Sinngewebe und Symbolsystem“ zu reflektieren.⁷¹

71 Dazu V. KÜSTER, Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen 1999, 3.

2.5 Christologie der Armen

Befreiungstheologische Aspekte finden sich in den Christologien von Johann Baptist Metz,⁷² Hans Kessler⁷³ u. a. katholischen Theologen. Doch ist an dieser Stelle auch an Jürgen Moltmanns wegweisendes Buch „Der gekreuzigte Gott“⁷⁴ zu erinnern. Die Frage nach der Christologie der Armen bzw. der befreiungstheologischen Aspekte der Christologie wurde zunächst besonders in der spanischsprachigen Theologie erörtert. Einen Überblick über die verschiedenen Christologien der Befreiung und deren Wurzeln im Werk von Hans Urs von Balthasar und Dietrich Bonhoeffer bot jüngst Georg v. Lengerke, „Die Begegnung mit Christus im Armen“.⁷⁵ Vor allem Jon Sobrino ist der Christologe unter den Befreiungstheologen Lateinamerikas.⁷⁶ Sein Werk, für dessen Genese nicht zuletzt die Theologen Karl Rahner und Jürgen Moltmann entscheidend waren, gab auch viele Impulse für deutschsprachige Debatten. Vor allem aber die Auseinandersetzung um die Notifikation der römischen Glaubenskongregation bezüglich seiner Christologie schlug auch hierzulande hohe Wellen.

Der Grundgedanke Sobrinos besteht darin, dass Jesus Christus als „Befreier“ wahrgenommen wird und zwar in einem konkreten Kontext. Es ist vor allem dieser kontextuelle „Ort“ der Christologie, der die Auffassung von Jesus prägt. Sobrino versteht unter „theologischem Ort“ (*locus theologicus*) aber weniger einen gedanklich-textuellen Ort, wie etwa die *Loci*-Lehre seit Melchor Cano Heilige Schrift, Tradition, Kirche usw. nennt, sondern eine „klar umschriebene geschichtliche Wirklichkeit“.⁷⁷ Dieser wirkliche Ort der Christologie sind die „Armen dieser Welt“. Sobrino glaubt, „dass der ‚Einbruch der Armen in die Geschichte‘ (Gustavo Gutiérrez) das wichtigste Ereignis, ‚Zeichen der Zeit‘ und die Gegenwart Gottes und Christi ist“.⁷⁸ Unter dem Vorzeichen der Befreiung der Armen wird der Akzent eher auf den „historischen Jesus“ als auf den „Christus des Glaubens“

72 J. B. METZ, *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi*, Mainz 1970; J. B. METZ, *Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 2004), Münster 2005; J. B. METZ, *Armut im Geiste. Passion und Passionen*, Münster 2007.

73 H. KESSLER, *Jesus Christus – Weg des Lebens*, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf 1992, 241–444, bes. 378 und 419–420.

74 J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1972.

75 G. V. LENGERKE, *Die Begegnung mit Christus im Armen* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 43), Würzburg 2007.

76 J. SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998 und J. SOBRINO, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008.

77 SOBRINO, *Christologie der Befreiung* [wie Anm. 76], 49.

78 Ebd., 50.

gelegt.⁷⁹ Entsprechend wird vor allem der synoptische Jesus in Betracht gezogen, besonders aber der Jesus des Markusevangeliums. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes bildet ein Zentrum der Überlegungen.⁸⁰ Wobei der Inhalt des Gottesreichs das Leben der Armen in Gerechtigkeit ist.⁸¹ Der zweite Focus liegt auf dem Kreuz Christi. Sobrino parallelisiert den Gedanken des gekreuzigten Gottes mit dem des gekreuzigten Volkes. Das leidende Volk erscheint als der gekreuzigte Gottesknecht. Die gesamte Theologie ist auf eine Veränderung der Wirklichkeit, die sich vor dem Hintergrund des Lebens, der Verkündigung und des Todes Jesu abzeichnet, gesammelt. Im zweiten Band, der mit der Auferstehung einsetzt, macht Sobrino klar, dass es eine soziale und politische Praxis geben muss, die die Transformation von Strukturen zum Ziel hat. In dieser Praxis realisiert und vergegenwärtigt sich die Auferstehung Christi.⁸²

Die Christologie der Befreiung berührt den deutschen Sprachraum nicht nur, weil sie hier theologische Wurzeln hat, nicht nur weil sie hier in Gestalt des vormaligen Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger und früheren Papst Benedikt XVI. ihren maßgeblichen theologischen und vor allem kirchenpolitischen Gegner, auf den auch die Notifikation zu den Werken von Jon Sobrino zurückgeht, hat,⁸³ sondern auch weil es hier durchaus jenseits der üblichen kirchenpolitischen Grenzziehungen⁸⁴ viele theologische Unterstützer der Theologie und damit der Christologie der Befreiung gibt. Diese sachliche Nähe beschränkt sich nicht nur auf den Konflikt um Jon Sobrino,⁸⁵ sondern auf dessen elementare theologische Einsichten. So verdeutlicht Knut Wenzel in seinem Vorwort zum zweiten Band der großen Christologie Sobrinos, dass Jesus aus den Lebenswirklichkeiten der Menschen heraus in die Lebenszusammenhänge der Menschen hinein gesprochen habe.⁸⁶ Über die Grenzen Südamerikas hinaus müsse es ein Anliegen der Theologie sein, „jenen Menschen, Schichten und Völkern, die geschichtlich, kulturell, sozial und politisch zum Verstummen gebracht worden sind, zu ihrer eigenen Stimme zu verhelfen, ihnen auch zu einer eigenen Stimme des

79 Ebd., 60, Sobrino zitiert hier L. BOFF, *Jesus Christus der Befreier*, Freiburg 1986, 31.

80 SOBRINO, *Christologie der Befreiung* [wie Anm. 76], 99–190.

81 Ebd., 185.

82 SOBRINO, *Der Glaube an Jesus Christus* [wie Anm. 76], 91.

83 Hierzu K. WENZEL (Hg.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Ostfildern 2008.

84 G. GUTIÉRREZ/G. L. MÜLLER, *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Mit einem Vorw. v. Josef Sayer*, Augsburg 2004.

85 Dazu exemplarisch die Texte von Andreas Batlogg, Peter Hünermann, Nikolaus Klein, Bernard Sesboué und Martha Zechmeister im oben zitierten Band zur Freiheit der Theologie [wie Anm. 83].

86 WENZEL (Hg.), *Die Freiheit der Theologie* [wie Anm. 83], 15.

Glaubens zu verhelfen.⁸⁷ Dabei geht es nach Wenzel um die „Zurückweisung eines solchen abstrakten – oder substanzhaft-metaphysischen – Wahrheitsbegriffs“. Es geht nicht darum, eine diskursive und allgemeine Zugänglichkeit des Glaubens abzulehnen, wohl aber darum, für eine Kontextualisierung der Christologie im konkreten Leben der Menschen zu plädieren. Darin liegt nach Wenzel gerade der universale Anspruch des Christentums, dass die Praxis der Befreiung immer und überall einzufordern sei.⁸⁸ Auch die Menschen in Europa sind aufgefordert, die Strukturen der Ungerechtigkeit zu überwinden, nicht nur durch ein Engagement für die Armen Lateinamerikas, sondern auch für die Armen und Marginalisierten in den eigenen Gesellschaften. Wenzel postuliert eine präsentische Eschatologie der Auferstehung im Modus des Imperativ, „dass es in diesem Leben möglich sein muss, als Auferstandene zu leben“.⁸⁹

2.6 Feministische Christologie

Bei der Frage nach feministischer Christologie ist ebenfalls zunächst auf Diskurse zu verweisen, die entweder außerhalb des Katholizismus oder doch außerhalb des deutschen Sprachraums stattgefunden haben. Zu den Müttern der feministischen Christologie gehören ohne Zweifel die evangelischen Theologinnen Dorothee Sölle, Luise Schrottroff⁹⁰ und Elisabeth Moltmann-Wendel.⁹¹ Bedeutende Beiträge zur feministischen Christologie stammen in den letzten Jahrzehnten auch von Doris Strahm⁹² und Manuela Kalsky.⁹³ Natürlich ist hier auch auf die entsprechenden Publikationen im englischen Sprachraum hinzuweisen. Hier müssen Lisa Isherwood⁹⁴ und Carter Heyward,⁹⁵ aber auch die Exegetin Elisabeth Schüssler-Fiorenza⁹⁶ genannt werden. Unter den katholischen deutschsprachigen

87 Ebd., 15–16.

88 Ebd., 17–18.

89 Ebd., 23.

90 D. SÖLLE/L. SCHROTTROFF (Hg.), *Jesus von Nazaret*, München 2000.

91 E. MOLTSMANN-WENDEL (Hg.), *Christologie im Lebensbezug*, Göttingen 2005.

92 D. STRAHM, *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg 1991; *DIES.*, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997.

93 M. KALSKY, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000.

94 L. ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, Sheffield 2001.

95 C. HEYWARD, *Saving Jesus from those who are right*, Philadelphia 1999.

96 *Ihr Buch: Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, ist im deutschen Sprachraum breit rezipiert.

Monographien ragt Elmar Klingers „Christologie im Feminismus“⁹⁷ hervor. Zu Recht stellt Klinger noch immer ein Defizit bezüglich der Auseinandersetzung mit dem Feminismus innerhalb der Katholischen Theologie fest. Es handele sich hier um ein konfliktives Verhältnis von zwei Seiten. Einerseits ignoriere die große theologische Tradition der jüngeren Christologie die Geschlechterfrage weitgehend – Klinger nennt Rahner, Ratzinger, Kasper, Boff, Schillebeeckx und Panenberg. Andererseits fänden sich seitens feministischer Theologie Vorbehalte gegenüber der Christologie, die ihrerseits bis zu einer gewissen Ignoranz reichen können.⁹⁸ Doch bleibe es dabei: „Unter allen Traktaten der Theologie, die sich aus der Frauenperspektive darstellen, ist die Christologie vielleicht einer der bedeutendsten und sicherlich der umstrittenste“.⁹⁹

Freilich kann es gerade im katholischen Bereich nicht verwundern, dass das Thema mittlerweile auch gemieden wird, berührt man hierbei doch eine der am meisten aufgeladenen Fragestellungen, nämlich die Amtsfrage. Klinger jedenfalls postuliert für die feministische Christologie auch innerhalb der Katholischen Kirche ein Heimatrecht – gerade weil dadurch die Grenzen eines noch immer herrschenden Patriarchats gesprengt würden und eine zeitgemäße Evangelisierung eine neue Auseinandersetzung mit dem Thema erfordere.¹⁰⁰ Mit Carter Heyward¹⁰¹ strebt Klinger nach einer Überwindung des Dualismus von „Jesus der Historie“ und „Christus des Glaubens“. Eine neue historische Frage, welche sich der sprachlichen Dimension des Themas bewusst ist, solle die Alternative von Bericht und Tatsache, Dichtung und Wahrheit, Mythos und Ereignis unterlaufen und zugleich die machtpolitischen Dimensionen berücksichtigen. Die neueren feministischen Debatten sind sich des inneren Zusammenhangs von Macht und Sprache und damit der Ordnung des Diskurses (Michel Foucault) durchaus bewusst.¹⁰² Ausgehend von der Versprachlichung des Christusereignisses im Neuen Testament über die dogmatischen Festlegungen auf den Konzilien von Nikaia und Chalkedon zur weiteren theologischen Tradition bis in die Gegenwart reiche die Macht männlicher Metaphorik, Logik und Theo-Logik. Schon Sally McFague hat

97 E. KLINGER, *Christologie im Feminismus. Eine Herausforderung der Tradition*, Regensburg 2001.

98 Ebd., 46.

99 M. P. DE MIGUEL, Cristo, in: M. NAVARRO (Hg.), *10 Mujeres escriben*, Navarra 1993, 63–104, hier: 63.

100 KLINGER, *Christologie im Feminismus* [wie Anm. 97], 45–48.

101 C. HEYWARD, Eine feministische Befreiungschristologie jenseits des „Jesus der Geschichte“ und des „Christus des Glaubens“, in: R. JOST/E. VALSING (Hg.), *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996, 29–41.

102 KLINGER, *Christologie im Feminismus* [wie Anm. 97], 119–129.

deutlich gemacht, dass eine neue Sprache der Schlüssel für eine neue Theologie sei.¹⁰³ Vor allem durch den Gebrauch von Metaphern kommen neue Bedeutungen in die Rede.¹⁰⁴ Sie seien Instrumente der Herrschaft, aber auch die Pforten zu neuen Erfahrungen, neuen Existenzmöglichkeiten und neuen Kirchenstrukturen.¹⁰⁵ Doch ist es dabei entscheidend zu sehen, dass es sich nicht nur um ein Luxusproblem der Kirchen Europas oder Nordamerikas handelt, sondern dass himmelschreiendes Unrecht, gerade auch in den Ländern Afrikas, Südamerikas, Asiens (bes. Indien und China) existiert, wo Mädchen und Frauen bis heute häufig Menschen zweiter Klasse sind.¹⁰⁶ Ohne Zweifel ist – zumindest im christlichen Kulturraum und betrachtet man die missionarische Aufgabe der Kirche darüber hinaus – die Christologie der Schlüssel zu einer Lösung des Problems.

Klinger bietet eine Zusammenfassung des Forschungsstandes bezüglich der Frauen in der Jesusüberlieferung.¹⁰⁷ Wichtiger aber scheint mir seine durchweg ausgewogene Auseinandersetzung mit der Christologie der ersten vier Konzilien¹⁰⁸ und darüber hinaus des II. Vatikanums.¹⁰⁹ Wenn etwa Carter Heyward Nikaia und Chalkedon unterstellt, das platonische Bild eines göttlichen Mannes, dessen Menschsein unglaublich sei, entworfen zu haben, so bleibt Klinger demgegenüber kritisch. Dennoch sieht er die historische und kulturelle Begrenztheit der Konzilsaussagen. Er fordert mit Heyward, Christologie zu einem Bild unserer beziehungshaften Erfahrung zu machen.¹¹⁰ Entscheidende Wegweisungen zu einem neuen Christusbild sieht Klinger mit dem II. Vatikanum gegeben. So wichtig das Buch Klingers ist, so sehr bleibt die weitere christologische Auseinandersetzung mit den neueren Diskussionen des Feminismus und der Gender-Sex-Forschung in der deutschsprachigen katholischen Theologie erst noch ein Desiderat. Das Bedürfnis nach weiterer Klärung ist vor allem für die Katholische Kirche von höchster Bedeutung, besteht doch hier gerade die Gefahr, Menschwerdung Gottes als Mannwerdung engzuführen und die androzentrischen Momente in Schrift und Tradition zu zementieren.

103 S. McFAGUE, *Models of God*, Philadelphia 31988, 29f.

104 H. WUSTMANS, *Wenn Gott zur Freundin wird...*, Frankfurt 1993, 30.

105 KLINGER, *Christologie im Feminismus* [wie Anm. 97], 128.

106 Ebd., 39.

107 Ebd., 131–288.

108 Ebd., 241–270.

109 Ebd., 271–292.

110 Ebd., 269. Bezogen auf C. HEYWARD, *Und sie rührte sein Kleid an*, Stuttgart 1987, 75.

2.7 Evolutive und prozesstheologische Christologie

Einer der wichtigsten Meilensteine der deutschsprachigen Christologie, der zugleich eine Art Basis für viele weitere Interpretationen Christi darstellt, ist der Entwurf Karl Rahners. Obwohl er in seinem Kern auf frühe Überlegungen zurückgeht,¹¹¹ wurde er durch seine prominente Publikation in Rahners „Grundkurs des Glaubens“¹¹² für die weitere Diskussion noch einmal wegweisend. Christologie soll darin innerhalb einer „evolutiven Weltanschauung“ plausibel gemacht werden. Ausgangspunkt werden die materielle Welt und die greifbare Geschichte, da hier – und nicht im Himmel – die Heimat des Menschen sei.¹¹³ Zugleich beginnen die Überlegungen beim konkreten weltlichen Menschen in seinen Lebenszusammenhängen. Rahner setzt dabei eine grundsätzliche Einheit (nicht Einerleiheit) von Geist und Materie voraus. Bereits in der Materie ist die Neigung zur Selbstfindung angelegt, die im Geist zu ihrem definitiven Durchbruch kommt.¹¹⁴ Das Wesen des Menschen wird als der Ort begriffen, wo sich diese Selbsttranszendenz der Schöpfung in Gott hinein ereignet. In Jesus aber wird Gott selbst zum Teil der Welt und der Geschichte. Anders gewendet, wird die Weltgeschichte zur Geschichte Gottes.¹¹⁵ Rahner wird gerade mit dieser evolutiv-anthropologischen Christologie zum Gesprächspartner vieler Neuansätze bis heute.

Eine besondere Nähe hat Rahners Christologie zu einem Ansatz, dessen theologische Rezeption im deutschen Sprachraum erst begonnen hat, nämlich zur Prozesstheologie. Diese originär anglo-amerikanische Art, Theologie zu begreifen, weiß sich gleichermaßen von Pragmatismus, Evolutionismus (John Dewey, William James), aber auch von Lebensphilosophie (Henri Bergson) und liberaler Theologie inspiriert. Doch dürfte der Gründervater der Prozessphilosophie, Alfred North Whitehead, – wie auch Karl Rahner – in seiner Dynamisierung des Gottesgedankens durchaus auch von Georg Wilhelm Friedrich Hegel beeinflusst sein. Damit sind beider theologische Ansätze mit einer panentheistischen Traditionslinie verbunden, deren Ursprünge bis in die griechische Antike und deren ägyptische Vorgeschichte zurückreichen.¹¹⁶ Der Panentheismus geht davon aus, dass „die Welt als Ganze in Gott eins ist oder in der Einheit Gottes ganz

111 Besonders bei K. RAHNER: Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, 169–222 (erstmalig veröffentlicht in: A. GRILLMEIER/H. BACHT (Hg.), Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1954).

112 K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976.

113 RAHNER, Grundkurs, 181 [wie Anm. 112].

114 Ebd., 182.

115 Ebd., 217–225.

116 R. FABER, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt 2003, 11.

wird“.¹¹⁷ Es kann nicht verwundern, dass die dabei angenommene Relationalität Gottes bzw. die Annahme einer elementaren Beziehung zwischen Gott und Welt und einer entsprechenden Gemeinschaft beider besondere christologische Voraussetzungen, aber auch entscheidende christologische Konsequenzen hat. Gott erscheint als „Poet der Welt“: ihr überraschender Schöpfer (der Grund ihrer Neuheit), ihr mitfühlender Begleiter (der Grund ihrer Verwobenheit) und ihr rettender Glanz (der Grund ihrer Harmonie)“.¹¹⁸ Nebenbei sei erwähnt, dass die theologische Ausfaltung der Prozessphilosophie zu einem wesentlichen Teil auf den Arbeiten von Charles Hartshorne beruht. Zur neueren Prozesschristologie ist auf David Ray Griffin zu verweisen.¹¹⁹ Christus hat seinen besonderen Ort vor allem in der prozestheologischen Erlösungslehre. Die erlösende Freiheit besteht „im Selbst-Vollzug der Person als kreativem Akt der Selbst-Transzendenz“.¹²⁰ Christus durchbricht die Kontinuität der Sünde, die in der Fixierung und Beschränkung auf das Eigene besteht, indem er die Öffnung auf Gott, die Welt und den Nächsten vor Augen führt. „Christus ist die *transpersonale Selbst-Transzendenz in Person*, ‚in‘ der wir Person werden, *indem* wir uns selbst transzendieren“.¹²¹ Wie Roland Faber, einer der bedeutendsten Vermittler der Prozesstheologie in den deutschen Sprachraum, betont, bleibt die Christologie im Gefolge Whiteheads der chaledonensischen Christologie verbunden. Dabei wird versucht, das „‚Zugleich‘ von Gott und Mensch in der Person Christi nicht nur individuell zu bedenken, sondern im universalen Kontext ökologischer Kosmologie (des Gott/Welt-Verhältnisses) verstehbar zu machen“.¹²² Faber charakterisiert die Prozesschristologie 1. als Sophia-Christologie, die Christus als weltimmanente schöpferische Urnatur annimmt;¹²³ 2. als inkarnatorische Logos-Christologie;¹²⁴ 3. betont die Prozesschristologie die gott-menschliche Konstitution der Person Jesu;¹²⁵ 4. verdeutlicht sie die soteriologische Bedeutung der heilbringenden Inkarnation des Logos im Sinn der Selbst-Offenbarung Gottes im Vollzug personaler Selbst-Transzendenz;¹²⁶ und 5. identifiziert sie die in der Welt wirkende Kraft Gottes, den Geist, mit der Folge-

117 Ebd., 11.

118 Ebd., 18.

119 D. R. GRIFFIN, *A Process Christology*, Lanham 1990.

120 FABER, *Gott als Poet* [wie Anm. 116], 217.

121 Ebd., 218.

122 Ebd., 218. Siehe auch R. FABER, *Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995.

123 Ebd., 219.

124 Ebd., 220.

125 Ebd., 223.

126 Ebd., 225.

natur Gottes, d. h. mit der Immanenz der Welt in Gott.¹²⁷ Gerade auch in letzterem Punkt zeigt sich der trinitätstheologische und zugleich perichoretische Grundzug der Prozesschristologie, die auf das wechselseitige In-Sein von Welt und Gott, Materie und Geist, menschlicher und göttlicher Person abhebt.

Klaus Müller befindet sich mit seinem Postulat eines theologischen Monismus, den er als Panentheismus begreift, in einer gewissen Nachbarschaft zur Prozessphilosophie und -theologie. Dabei verweist Müller auf die elementare christologische Inspiration, aus der das Prozessdenken überhaupt erst hervorgeht, wenn er die Kenosis Gottes (Phil 2,6f.) und die damit verbundene Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, denen er sich mitteilt, als Grundgedanke einer Weltimmanenz Gottes und einer Gottimmanenz der Welt herausstellt.¹²⁸ Zu den Kerntheoremen der jesuanischen Verkündigung, die hier wirksam werden und damit auch eine neue Interpretation erfahren, zählt Müller die Präsenz des Reiches Gottes mitten unter den Menschen (Lk 17,21) oder die präsentischen Eschatologien (Mt 25), die mit der Figur des In-Seins von Allen in Christus und Christi in Allen operiert, wie es durchgehend auch beim Johannesevangelium der Fall ist.¹²⁹ Müller betrachtet die Prozesstheologie bzw. den Panentheismus als maßgeblich bei der Beantwortung der Theodizeefrage, da er „durch die ihm spezifische Feedback-Schleife im Gott-Welt-Verhältnis die Mitte der Theologie – also Gottes eigene Wirklichkeit – für diese bedrängende menschliche Erfahrung öffnet“.¹³⁰ Gottes Liebe und sein Mitleid mit dem Menschen wird aber in der Person Jesu greifbar. Hier zeigt sich nicht nur, wie Gott sich selbst von der Schöpfung und den Menschen treffen lässt, sondern auch wie der Einzelne als solcher gerechtfertigt ist. Mit Dieter Henrich verdeutlicht Müller – nicht ohne christologische Assonanz: „Auch die Hinfälligkeit des Einzelnen und sein Gang in ein Ende, das ihm für definitiv gilt, werden vom Gedanken der All-Einheit nicht aufgehoben. Selbst das Leid und die Angst in diesem Vergehen werden von ihm nicht abgestoßen, sondern umgriffen.“¹³¹ Doch nicht nur die Schwäche und Hinfälligkeit des menschlichen Individuums wird so durch die Gottheit umfasst, auch die universalen Potentiale des christomorphen Gottesgedankens können nach Müller durch den Panentheismus erschlossen werden, da etwa die Erschaffung der Welt durch Christus (Kol 1,16) mit dem

127 Ebd., 226.

128 K. MÜLLER, Gott – größer als der Monotheismus?, in: K. MÜLLER/F. MEIER-HAMIDI (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 9–46, hier: 40.

129 Ebd., 41. Vgl. A. N. WHITEHEAD, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Übers. und mit einem Nachwort versehen von H. G. HOLL, Frankfurt ²1984, 626.

130 Ebd., 44.

131 D. HENRICH, *Mit der Philosophie auf dem Weg*, in: DERS. (Hg.), *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*, Frankfurt 2006, 72–106, hier: 103.

wechselseitigen In-Sein von Gott und Mensch ontologisch gedacht werden kann.¹³²

2.8 Christologie der Freiheit

Während Klaus Müller eine Theologie der Freiheit vorlegt, die einen „Monismus“ gegen einen „Theismus“, der sich durch die radikale Differenz von Schöpfer und Geschöpf auszeichnet, in Anschlag bringt, betont Georg Essen in der Filiation von Thomas Pröpper und Hermann Krings die absolute Unterschiedenheit von Gott und Mensch, die gleichwohl in Christus vermittelt wird. Entscheidend für die Vermittlung wird dabei „Die Freiheit Jesu“, so der Titel seiner umfangreichen und inspirierenden Christologie.¹³³ Ausgangspunkt dieser Arbeit sind die Fragen nach Recht und Tragweite der altkirchlichen, genauer der neuchalkedonischen Begriffsbildung sowie nach dem Bedeutungswandel des Personbegriffs im Verlauf der Neuzeit. Im Fokus stehen die Theorie von der Enhypostasie bzw. der Anhypostasie, die besagen, dass in Jesus keine menschliche Hypostase oder Person zu finden sei, sondern die zweite göttliche Person, der Logos, einziger Träger der menschlichen Natur sei. Nach einer filigranen Analyse der theologischen Diskussionen im Umfeld des Konzils von Chalkedon, wobei auch neuere Autoren wie Karl Rahner und Piet Schoonenberg berücksichtigt werden, bietet Essen Studien zum neuzeitlichen Personbegriff, die von Descartes über Hume und Kant bis zu Dieter Henrich und Hermann Krings reichen.

In der neuchalkedonischen Enhypostasielehre werden Defizite festgestellt, da sie letztlich doch nicht zeige, wie einerseits (gegen die antiochenische Intuition) angesichts zweier vollständiger Individuen (Gottheit und Menschheit) die Personseinheit Jesu gewahrt bleiben und wie andererseits (gegen die alexandrinische Intuition) die wahre Menschheit Jesu gedacht werden könne, da die *natura assumpta* zwar vollständig sei, jedoch im Vergleich zur göttlichen Hypostase passiv bleibe.¹³⁴ Essen plädiert nun für eine Weiterentwicklung der alexandrinischen Christologie auf der Basis neuzeitlichen Denkens. Die wesentliche Herausforderung durch die Neuzeit sieht er in der Verschiebung von der antiken Seelenmetaphysik zur neuzeitlichen Subjektivitätstheorie, dergemäß die nun als Subjekt gefasste Person von unbedingter Apriorizität und zugleich von formal unbedingter Freiheit sei. Mit anderen Worten, ein neuzeitlich gedachter Mensch sei nicht mehr

132 MÜLLER, Gott – größer als der Monotheismus? [wie Anm. 128], 46.

133 G. ESSEN, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001.

134 Ebd., 129; 192–193.

wirklich Mensch, wenn ihm lediglich *a posteriori* die menschliche Natur zukomme. Noch einmal anders gesagt, dränge sich hier der Verdacht auf, es handle sich um eine neue Variante einer Logos-Sarx-Christologie, dergemäß das Innerste und Eigentliche des Menschen (in der Antike die Seele mit ihren Vermögen, zu denen die Freiheit zu rechnen ist, und im Horizont der Neuzeit die Subjektivität des Ichs und wiederum damit verbunden die Freiheit) nicht eigentlich vorhanden sei.¹³⁵

Auf der Basis einer kritischen Aneignung der Sendungschristologie Hans Urs von Balthasars, der heilsgeschichtlich ansetzenden Christologie Wolfhart Panzenbergs und der transzendental-anthropologischen Freiheitschristologie Thomas Pröppers stellt Essen schließlich einen eigenen Lösungsvorschlag zur Diskussion, der darauf basiert, die hypostatische Union und auch die Enhypostasie als ein Freiheitsgeschehen zu begreifen.¹³⁶ Essen setzt bei der Geschichte Jesu und damit verbunden bei der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater an, wobei die Freiheit Jesu als Realsymbol der unbedingten Liebe Gottes zu den Menschen begriffen wird.¹³⁷ Jesus sei einerseits die materiale Verwirklichung der Liebe Gottes, durch die dieser den Menschen nahezukommen vermöge. Andererseits betont Essen, dass Gott formal gesehen die Freiheit Jesu freisetze, da sich nur dann wirkliche Liebe in wechselseitiger Anerkennung entfalten könne, so dass Gott die „Ursprünglichkeit der Freiheit Jesu achtet als die unhintergehbare Instanz für sein Ankommen in der Welt und Geschichte“.¹³⁸ Gott bleibe dabei auf die Zustimmung Jesu angewiesen. Das Person- und Lebensgeheimnis Jesu sei es, sich als Gesandter Gottes gewusst zu haben, wobei Essen mit von Balthasar eine Identität von Sendung und Person annimmt,¹³⁹ so dass das Selbstbewusstsein Jesu gerade darin bestehe, sich voll und ganz mit dem Willen des Vaters eins zu wissen, so sehr, dass er sich als „Sohn“ in einzigartiger Weise auf den Vater bezogen habe.¹⁴⁰ Die menschliche Freiheit Jesu wird für Essen zum Medium der Gegenwart Gottes, weil seine Freiheit ganz von der Liebe Gottes bestimmt sei. Essen betont, dass das Selbstbewusstsein Jesu alle uns bekannten Formen von Bewusstsein und Selbstbewusstsein übersteige.¹⁴¹ Die geschaffene Freiheit Jesu sei durch ihre ursprünglich-unmittelbare Beziehung zum Vater „in streng formeller Identität die Freiheit des göttlichen Sohnes, die eben als göttliche in ihrer Gehaltlichkeit zum göttlichen Grund der geschaffenen Wirklichkeit nicht in der Weise des geschöpflichen Abgrundes steht

135 Ebd., 200–205.

136 Ebd., 245.

137 Ebd., 272–273.

138 Ebd., 273–274.

139 Ebd., 279.

140 Ebd., 283.

141 Ebd., 290.

wie wir“.¹⁴² Gegen jede Aufspaltung Jesu in separierbare Wirklichkeit stellt Essen mit von Balthasar klar: „Der Gesendete ist ein Einziger, der als Ewiger in der Zeit weilt“.¹⁴³ Daraus zieht Essen dann die trinitätstheologische Konsequenz, dass „das menschliche Gottesverhältnis Jesu die geschichtlich vollzogene Darstellung des innertrinitarischen Verhältnisses von Vater und Sohn ist“.¹⁴⁴ Damit hat die Du-Anrede Jesu dem Vater gegenüber ein innertrinitarisches Äquivalent. Die formale Identifizierung der menschlichen und göttlichen Freiheit Jesu führt zu einer größeren innertrinitarischen Differenzierung, weshalb Essen – wie in der Pröpper-Schule üblich – Trinität als Kommerzium dreier Freiheiten begreift. Der Preis für die größere Nähe Jesu zum göttlichen Logos ist allerdings die größere Ferne der übrigen Menschen zu Jesus, denen diese besondere formale Identität ihrer Freiheit mit der göttlichen nicht zukommt und die ihnen auch prinzipiell nicht möglich ist.

Bernhard Nitsche ist ebenfalls dem anthropologischen Freiheitsparadigma verbunden, kommt jedoch zu einer nicht unerheblichen Kritik am Ansatz Essens. Zunächst unterscheidet er eine „universal-anthropologische oder geistchristologische Konzeption ‚von unten‘“ und eine „logoschristologische Konzeption ‚von oben‘“.¹⁴⁵ Während die erstere ein Kontinuum von allgemein-menschlicher Begnadung und hypostatischer Union annimmt und diese mithin als einmaligen Höhepunkt der Selbstmitteilung Gottes an allen Geist versteht, setzt letztere beim spezifischen Verhältnis des Logos zu Jesus an, wodurch der Zusammenhang von Anthropologie und Christologie fragil wird.¹⁴⁶ Nitsche versucht nun seinerseits diese Entgegensetzung zu überwinden. Dabei kritisiert er die logoschristologische Position Essens. Erstens führe der Gedanke der formalen Identität von menschlicher Freiheit Jesu und göttlicher Freiheit des Logos, zumal wenn auf der Basis des univoken Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Realität eine Gleichsinnigkeit beider formaler Freiheitsbegriffe angenommen wird, unvermeidlich auch zur materialen Identität beider Freiheiten und so folge aus dem traditionellen Gedanken einer *Idiomenkommunikation* nicht nur eine formale, sondern auch noch eine materiale *Idiomenidentität*.¹⁴⁷ Ein „freiheitstheoretischer Monotheletismus“ sei unumgänglich.¹⁴⁸ Weiter werde Freiheit vornehmlich als Wahlfreiheit aufgefasst, die nur dann wirklich als Freiheit gelten könne, wenn

142 Ebd., 291.

143 Ebd., 315; zitiert wird H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. II/2, Einsiedeln 1983, 209.

144 Ebd., 315, Anm. 200.

145 B. NITSCHKE, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Würzburg 2003, 418.420.

146 Ebd., 421.

147 Ebd., 422.

148 Ebd., 423.

sie die reale Möglichkeit der Wahl auch bei der Alternative Gut und Böse habe, weshalb sich die prekäre Behauptung eines *posse peccare* nicht nur für den Menschen Jesus, sondern auch für den Logos und so für Gott ergebe!¹⁴⁹ Mit Kant und Krings hält Nitsche dagegen, dass eine ursprünglichere Selbstwahl der Freiheit angenommen werden müsse, so dass die Möglichkeit zur Sünde gerade nicht als notwendige Option der (Wahl-)Freiheit, sondern als Selbstverunmöglichung der Freiheit gedacht werden könne.¹⁵⁰ Darüber hinaus bestehe zwischen der Freiheit der Menschen und der Freiheit Jesu eine „ontologische Differenz“, weshalb der Zusammenhang von Christologie und Anthropologie aufgelöst werde und Jesu wahrhaftes Menschsein neu fraglich werde.¹⁵¹ Letztlich aber kritisiert Nitsche den skotistisch-univoken Ansatz Essens, der im Grunde doch einen Gottesstandpunkt voraussetze. Nitsche bringt dagegen ein erneuertes Analogiemodell in Anschlag. Gegen das formal-unbedingte Freiheitsmodell der Präpper-Schule versucht er einen formal-emergenten Freiheitsentschluss zu setzen, wonach die menschliche Freiheit der göttlichen entspringt und lediglich „vom Menschen her“ gesehen unbedingt, „von Gott her“ gesehen allerdings bedingt ist und so als „formal-variabel“ angenommen wird. Dadurch können Identität und Differenz in der Anthropos-Christos-Ellipse zu einer neuen Konzeption der Logos-Geist-Christologie führen.¹⁵² Damit müht sich Nitsche um eine Synthese nicht nur der verschiedenen Freiheitsmodelle, sondern auch des geistchristologischen Ansatzes von unten und des logoschristologischen Ansatzes von oben. So könne die Freiheit Jesu als formal-unbedingte, aber material-bedingte menschliche Freiheit gedacht werden, die zugleich als begnadet und damit von Gott her bedingt gedacht wird, wobei die Wirkung der Gnade nicht anders als befreiend angenommen werden kann, so dass die vollkommen befreite Freiheit letztlich mit der befreienden Freiheit des Logos zusammenfällt, ohne freilich mit ihr schlechthin identisch zu sein.

2.9 Das Jesusbuch des Papstes

Mit den beiden Bänden des Jesusbuchs von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.¹⁵³ beginnt sich der Kreis der hier vorgestellten Strömungen zu schließen, insofern

149 Ebd., 423–424.

150 Ebd., 403.

151 Ebd., 424–425. Vgl. ESSEN, Die Freiheit Jesu [wie Anm. 133], 314.

152 Ebd., 426.

153 J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg u. a. 2006; DERS., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg u. a. 2010.

wir auf die Verhältnisbestimmung von Exegese und systematischer Theologie (Dogmatik) zurückkommen. Ratzinger stellt zu Beginn seines Unternehmens einen Riss zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ fest.¹⁵⁴ Dadurch werde der eigentliche Bezugspunkt des Glaubens unsicher, die Beziehung zu Jesus drohe ins Leere zu laufen und letztlich werde die Grundstruktur des christlichen Glaubens selbst aufgelöst.¹⁵⁵ Zwar hält Ratzinger entschieden daran fest, dass die historische Exegese eine unverzichtbare Dimension des Glaubens bleibe, entspricht sie doch dem inkarnatorischen Grundzug des Christentums, der besagt, dass das Wort Gottes in die reale Geschichte hereingetreten sei,¹⁵⁶ doch gelte es die umfassendere Dimension des „Sinns“, der Bedeutung und des Glaubens dabei zu ergänzen.¹⁵⁷ Nur so können der Wahrheitsgehalt der Heiligen Schrift, der über die bloß historisch feststellbare Wirklichkeit hinausgeht, sowie die Gegenwärtigkeit des in der Schrift Dargestellten erschlossen werden. Der eigentliche Gegenstand der historischen Vernunft sei das „Menschenwort als menschliches“.¹⁵⁸ Gegenüber dieser *anthropologischen* Verengung versucht der Papst eine neue *theologische* Weitung.¹⁵⁹ Wichtig wird ihm bei diesem Unterfangen die „kanonische Exegese“, aber auch die Überlieferung der ganzen Kirche und die Analogie des Glaubens, wie sie bereits die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums „Dei Verbum“ fordert. Konstruktionspunkt des Buchs wird die Gemeinschaft Jesu mit dem Vater als der eigentlichen Mitte seiner Persönlichkeit, ohne die kein Verständnis der Schrift möglich ist.¹⁶⁰ Programmatisch ist hierbei der Schluss des Johannesprologs: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Trotz dieses klassischen Topos einer hoheitlichen Christologie von oben kann Ratzinger formulieren, dass es ihm darum gehe, „den realen Jesus [zu] finden, von dem aus so etwas wie eine ‚Christologie von unten‘ überhaupt möglich wird“.¹⁶¹ Streng genommen handelt es sich bei diesem Projekt, wie Ratzinger selbst einräumt, allerdings um keine dogmatische „Christologie“, auch versteht es sich nicht als „lehramtlicher Akt“ in Sachen Jesus Christus, sondern um einen neuartigen, glei-

154 Ebd., Bd. 1, 10.

155 Ebd., Bd. 1, 11 und Bd. 2, 227.

156 Ebd., Bd. 1, 14.

157 Ebd., Bd. 2, 227; Bd. 1, 14–20.

158 Ebd., Bd. 1, 16.

159 Vgl. dazu die eingangs gemachte Unterscheidung von bio-anthropo-logischer Denkart der Moderne und onto-theo-logischer Vernunft der Metaphysik, aber auch der tele-seeio-logischen Betrachtung der so genannten Postmoderne.

160 Ebd., Bd. 1, 12.

161 Ebd., Bd. 2, 13.

chermaßen persönlichen wie auch theologischen Versuch, „Gestalt und Botschaft Jesu“ darzustellen.¹⁶²

Doch liegt gerade in der Tatsache, dass die höchste kirchliche Autorität ein theologisches Werk vorlegt, eine gewisse Schwierigkeit. Knut Wenzel macht darauf aufmerksam, dass dieses weltweit am meisten und auch am intensivsten rezipierte Buch mit christologischem Inhalt möglicherweise „eine neue Form unerklärten, inoffiziellen lehramtlichen Lehrens“ einführe.¹⁶³ Das anspruchsvolle Buch wurde und wird weit über die Grenzen üblicher theologischer Rezeptionswege hinaus wahrgenommen. Über Konfessions- und Fachgrenzen hinweg finden sich Stellungnahmen. Und auch die Zunft der deutschsprachigen Dogmatiker ist im Konzert der Reaktionen in mehreren Sammelbänden gut vertreten.¹⁶⁴ Von begeisterter Annahme über differenzierte Analyse bis zu entschiedener Kritik reicht das Spektrum der im Großen und Ganzen wohlwollenden Stellungnahmen. Häufig wurde das Hauptdesiderat des Papstes, das Verhältnis von dogmatischer Theologie und Schriftauslegung auf ein neues Fundament zu stellen, sehr positiv bemerkt. Als einen Ertrag der Diskussion um „Jesus von Nazareth“ wird man wohl festhalten können, dass es für die weitere Entwicklung der Christologie wichtig sein wird, die Ergebnisse einer *anthropo-logischen*, historischen Forschung und einer *theo-logischen*, systematischen Reflexion prinzipiell zu vermitteln. Dass für eine zeitgemäße Schriftauslegung nicht nur die Rekonstruktionen der historischen Exegese maßgeblich sein können, sondern die durch die Begegnung der christlichen Verkündigung mit griechischer Philosophie entstandenen metaphysischen Deutungen Christi von Justin dem Märtyrer über Origenes, die Kappadozier und Augustinus sowie die Konzilien von Nikaia und Chalkedon bis zu Thomas von Aquin und darüber hinaus unverzichtbar bleiben, wird mehr und mehr selbstverständlich. Schon für die Initiatoren des Evangelisch-Katholischen-Kommentars (EKK) zum Neuen Testament ist von Harnacks These von der Hellenisierung des

162 Ebd., Bd. 2, 12–13.

163 K. WENZEL, Der Weg ‚zurück zu Jesus‘, in: U. RUH (Hg.), Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte, Freiburg 2008, 165–173, hier: 165.

164 Es sei zunächst auf folgende Bände verwiesen: Ohne Hg., „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Berlin 2007 (Karl Kardinal Lehmann, Christoph Kardinal Schönborn, Karl-Heinz Ohlig, Albert Franz, Manfred Gerwing u. a.); H. HOPING/M. SCHULZ (Hg.), Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg u. a. 2007 (Rudolf Voderholzer, Saskia Wendel, Jan-Heiner Tück, Michael Schulz, Peter Hofmann, Thomas Marschler, Magnus Striet, Helmut Hoping u. a.); H. HÄRING (Hg.) „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Berlin 2008 (Ralf Miggelbrink, Roman Siebenrock, Clemens Sedmak u. a.); J.-H. TÜCK (Hg.), Annäherungen an „Jesus von Nazareth“. Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007 (Achim Buckenmaier, Eberhard Jüngel, Hansjürgen Verweyen, Magnus Striet, Holger Zaborowski, Jan-Heiner Tück; darin auch ein Literaturüberblick).

Christentums und dann auch von der Fixierung auf das Reich Gottes als Inhalt des Evangeliums obsolet geworden. Freilich kann man feststellen, dass für Benedikt XVI. die Interpretationen Jesu durch die Kirchenväter – hierbei hebt er häufig die bleibende Bedeutung des vierfachen Schriftsinns hervor – und die Tradition der orthodoxen und der katholischen Kirche die Hauptrolle im neuen Ringen um das Verständnis der Bibel und letztlich der Person Jesu spielen. Weniger wichtig scheinen ihm die neuzeitlichen und die protestantischen Traditionslinien zu sein. Doch bleibt zu fragen, ob nicht auch Luther, Calvin, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schelling und Schleiermacher eine eigene durchweg unverzichtbare Perspektive auf Jesus Christus freigeben.¹⁶⁵ Auch ist zu erinnern, dass die neueren Entwicklungen der Texthermeneutik¹⁶⁶ und Geschichtswissenschaften¹⁶⁷ die alte Opposition von objektiver Tatsache und subjektiver Interpretation, Faktizität und Fiktionalität, anthropologischer Wirklichkeit und theologischer Wahrheit längst dekonstruiert haben und mithin neue flexiblere und differenziertere Betrachtungsweisen des Themas anstehen.¹⁶⁸

2.10 Auferstehung

Die Wurzeln des gegenwärtigen Streits um die Frage nach der Auferstehung Christi reichen zurück bis in die Zeit der Aufklärung.¹⁶⁹ Für den hier behandelten Zeitraum sind es vor allem Wolfhart Pannenberg und Gerd Lüdemann, die den Diskussionsrahmen zunächst abgesteckt haben. Während Pannenberg die Objektivität des Ostergeschehens betont und auch an der Geschichtlichkeit des leeren Grabs festhält, das freilich erst im Licht der Erscheinungen zum Zeugnis der Auferstehung werden kann, sind für Lüdemann die Ostererzählungen unhistorische Legenden, während der Osterglaube seinen Ursprung in den psychischen Prozes-

165 Vgl. auch M. STRIET, Subtext Neuzeitkritik. Zur Jesuswahrnehmung Joseph Ratzingers, in: Tüök (Hg.), *Annäherungen* [wie Anm. 164], 129–142.

166 Vgl. dazu hier das erste Kapitel und K. APPEL, Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuchs von Benedikt XVI., in: J. H. Tüök (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011, 126–148.

167 Vgl. dazu G. ESSEN, Worum es bei der Auferstehung Jesu geht. Das christliche Auferstehungsbekenntnis und der Geltungsanspruch der Geschichtswissenschaften, in: Tüök (Hg.), *Passion aus Liebe* [wie Anm. 166], 218–233.

168 Vgl. dazu U. ROTH, Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110, Münster 2010.

169 Einen guten Überblick über die Geschichte des Problems sowie über die protestantische Forschungslage bieten A. MERZ/G. THEISSEN, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996 (mehrere Aufl.), 413–446.

sen von Petrus und Paulus habe und Trauer- und Schuldgefühle zu einer neuen Interpretation der Geschichte Jesu führten.

Katholischerseits entwickeln sich früh neben der exegetischen Auseinandersetzung¹⁷⁰ auch in der Dogmatik eigene Positionen. Rudolf Pesch und Edward Schillebeeckx gehen in je eigener Weise davon aus, dass zwar nicht die objektiven Ereignisse der Auferstehung im Sinne etwa eines leeren Grabs oder supranaturalen, miraculöser Erscheinungen historisch greifbar seien, wohl aber die subjektive Seite. Schillebeeckx nimmt einen kognitiven Bekehrungsprozess der Jünger als *disclosure*-Erfahrung an und hält zugleich an der persönlichen Auferstehung Jesu als einem realen Geschehen fest, das diese Erfahrungen bedingt, jedoch nicht in Kategorien bloßer Historie greifbar ist.¹⁷¹ Rudolf Pesch betrachtet den angesichts des Todes Jesu durchgehaltenen Glauben der Jünger als Ausgangspunkt des Osterglaubens, lehnt jedoch zunächst einen weiteren Impuls ab.¹⁷² Während der Neutestamentler Lorenz Oberlinner stärker in der Tradition von Anton Vögtle einen weiteren Impuls durch ein rechtfertigendes Eingreifen Gottes nach dem Karfreitag annimmt,¹⁷³ lehnt der Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen die Vorstellung ab, dass überhaupt ein nachösterliches Geschehen relevant sei.¹⁷⁴

Ziel Verweyens ist es, „im irdischen Jesus selbst die letztgültige Selbstmitteilung Gottes“ mit Hilfe einer theologisch-historischen Hermeneutik, die als Maßstab die sittlich-praktische Vernunft heranzieht, herauszuarbeiten.¹⁷⁵ Es geht ihm dabei darum, das über Jesus im Neuen Testament Berichtete als „ein den Menschen unbedingt beanspruchendes Geschichtereignis“ heranzuziehen.¹⁷⁶ In drei Thesen verdeutlicht Verweyen sein Anliegen. 1. Es könne die Kategorie „Auferweckung“ bzw. „Auferstehung“ nur dann als Schlüsselbegriff für eine letzte Sinnerwartung gelten, wenn am vorösterlichen Jesus Gottes Kraft und Herrlichkeit im Vollbringen einer Liebe sichtbar werde, die stärker ist als der Tod. Entsprechend brauche

170 A. VÖGTLE/R. PESCH, *Wie kam es zum Osterglauben?* Düsseldorf 1975; L. OBERLINNER (Hg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens* (QD 105), Freiburg u. a. 1986.

171 E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 336, 572 u. v. a.

172 R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, in: *ThQ* 153 (1973) 201–228.

173 Zwar ist nach Oberlinner die Auferstehung ein radikal transzendentes Geschehen, nicht aber sind die Erscheinungen des Auferstandenen der historischen Feststellung entzogen, siehe DERS., *Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens*, in: DERS. (Hg.), *Auferstehung Jesu* [wie Anm. 170], 63–95, bes. 67–71.

174 H. VERWEYEN (Hg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann* (QD 155), Freiburg u. a. 1995.

175 H. VERWEYEN, „Auferstehung“: Ein Wort verstellt die Sache, in: DERS. (Hg.), *Osterglaube* [wie Anm. 174], 105–144, hier: 131.

176 Ebd., 132.

der Tod Jesu am Kreuz nicht als Scheitern betrachtet werden, das der nachträglichen Sanierung bedarf, sondern gerade im Leben und Tun Jesu bis zu seinem letzten Schrei ereigne sich die Liebe dessen, der als das vollkommene Bild Gottes betrachtet wird.¹⁷⁷ „Nachträgliche Inthronisierungen“ verfallen laut Verweyen der Kritik Iwan Karamasoffs (Dostojewski, Die Brüder Karamasoff) bzw. des Dr. Rieux (Camus, Die Pest), die eine Rechtfertigung Gottes durch Wiedergutmachung von erlittenem Leid entschieden ablehnen. 2. Das Postulat des entscheidenden Offenbarungsakts Gottes erst nach dem Tod Jesu unterhöhlt nach Verweyen den Glauben an die Inkarnation.¹⁷⁸ Verweyen zitiert in diesem Kontext einerseits zustimmend Thomas Pröpper: „Was denn sonst will man Wunder nennen, und wo will man sie finden, wenn nicht dort, wo eine Freiheit sich unbedingt und ursprünglich zu anderer Freiheit entschließt und ihr als schöpferische Liebe begegnet?“¹⁷⁹ Andererseits kritisiert Verweyen Pröppers Überzeugung, dass erst durch die Auferweckung Jesu vom Tod als Zeichenhandlung Gottes selbst das Versprechen der Liebe in der extremsten Situation eingelöst worden sei.¹⁸⁰ 3. Gerade die Glaubensbegründung durch die Osterereignisse führe zu einer Kluft zwischen den Jüngern erster Hand und den Jüngern zweiter Hand, da nur erstere einen unmittelbaren Zugang zu jenem einmaligen und analogielosen Ereignis der Auferstehung hätten, während das vorösterliche Leben Jesu in seiner Hingabe aus Liebe auch für die Jünger zweiter Hand unmittelbar erschlossen werden könne, und zwar in der Hingabe all derer, die „in ihrem Leben und Sterben Jesu todverschlingenden Tod gegenwärtig machen“. Nur ohne zusätzliche Zeichen und Wunder könne jene Kluft zwischen Erstzeugen und allen weiteren Zeugen und Glaubenden überwunden werden.¹⁸¹ Über den Gedanken eines Postulats der reinen praktischen Vernunft – „Du sollst nicht sterben!“ – versucht Verweyen sich der Vorstellung eines „Siegs über den Tod“ anzunähern. Obwohl ich mich mit meinem eigenen definitiven Tod abfinden sollte, dürfe ich mich mit der Vernichtung des Anderen nicht abfinden.¹⁸² Doch die Sorge, dem Projektionsverdacht Feuerbachs ausgesetzt zu sein, die Angst vor „Weltflucht“ und der bereits erwähnte Protest Iwan Karamasows und Dr. Rieux’ führen Verweyen zum eingestanden „trotzigen Motto“: „Ein Mord

177 Ebd., 142 und H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 446–448.

178 Ebd., 448–450.

179 TH. PRÖPPER, Thesen zum Wunderverständnis, in: G. GRESHAKE/G. LOHFINK (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 71–91, hier: 87. Zit. nach VERWEYEN, Gottes letztes Wort [wie Anm. 177], 450.

180 TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 21988, hier: 198, dazu VERWEYEN, Gottes letztes Wort [wie Anm. 177], 450.

181 Ebd., 451.

182 VERWEYEN, „Auferstehung“ [wie Anm. 175], 107.

weniger, hier und jetzt ist wichtiger als zwanzig Auferweckungen danach!“¹⁸³ Ein leiser Sieg über den Tod sei nur „in jenen seltenen Augenblicken vernehmbar, in denen es Menschen zustößt, sich völlig unerwartet und ohne jeden vorgegebenen und versicherten Halt anderen preisgeben zu können“.¹⁸⁴

Eine direkte und pointierte Gegenposition zu Verweyen entwickelt Hans Kessler.¹⁸⁵ Für ihn ist der vorösterliche Jesus zwar die notwendige Voraussetzung, nicht aber der zureichende Grund des Osterglaubens.¹⁸⁶ „Zureichender Grund des Glaubens *wird* vielmehr der irdische und gekreuzigte Jesus *als* der österlich Auferstandene und im Geist neu Gegenwärtige“.¹⁸⁷ Entsprechend bezeichnet Kessler den „ganzen Jesus Christus“ als den bleibend konstitutiven Grund von Glaube und Kirche. Er hält daran fest, dass die Gewissheit des Glaubens durchaus sinnlich-geschichtlich vermittelt sei, allerdings bedürfe es einer neuen, durch den Heiligen Geist vermittelten, personalen Gegenwart Christi. Diese ereignet sich nach Kessler zunächst in der außergewöhnlichen und auch glaubensbegründenden Form der „Erscheinungen“, sodann in der gewöhnlichen Form von Wort, Sakrament, Glaubensgemeinschaft und nicht zuletzt in den Ärmsten und Geringsten dieser Welt.¹⁸⁸ Eben weil der Osterglaube letztlich nicht allein inkarnationstheologisch, sondern immer *auch* pneumatologisch zu begründen sei, kann Kessler die (ökonomische) Trinität als den eigentlichen Grund des Glaubens postulieren. Und da die besondere Begegnung mit dem Auferstandenen den Urzeugen vorbehalten blieb, wird deren geschichtlich greifbarer Glaube zur Grundlage der weiteren Entwicklung. Wenn Gottes Handeln am Gekreuzigten als das „theodramatische Fundament“ angesehen wird, dann stellt sich eine Reihe von Folgeproblemen, die Kessler zu lösen versucht. Auf verschiedene Weise legt er die Glaubwürdigkeit des urapostolischen Osterzeugnisses auch für unsere Gegenwart dar, wenn er ausgehend von prinzipiell-anthropologischen Überlegungen zur Hoffnung über die historische Dimension und die immanente Logik des Geschehens bis hin zur Erfahrung des Geistes, der Freiheit der Entscheidung und der praktischen Bewährung des Geglauten Argumente sucht, die die Differenz zwischen den Ursprungszeugen und uns aufheben sollen.¹⁸⁹ Kessler betont den praktischen Aspekt des Ostergeschehens, wenn er den gleichermaßen störenden und einladenden Charakter des

183 Ebd., 144.

184 Ebd., 144.

185 H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi. Erweiterte Neuausgabe*, Würzburg 2002 (Erstauf. Düsseldorf 1985).

186 Ebd., 242.

187 Ebd., 243.

188 Ebd., 244.

189 Ebd., 254–266.

Osterzeugnisses hervorhebt. Es geht ihm um eine Wende der Existenz.¹⁹⁰ Die Begegnung mit dem Auferstandenen, die nur metaphorisch gefasst und beschrieben werden kann, erschließe eine neue, noch unvertraute Wirklichkeit. Entscheidend ist, dass Auferstehung nicht als Rückkehr ins irdische Leben aufgefasst werde, sondern als Eingehen in die göttliche Welt, jenseits von Raum und Zeit. Gleichwohl manifestiere sich in der Auferstehung ein Handeln Gottes, das letztlich auf die eschatologische Vollendung der gesamten Weltwirklichkeit ziele.¹⁹¹ Zwar zeichnet sich auch nach Kessler der Mensch durch seine prinzipielle Freiheit und Verantwortung aus, und die von Gott befreiten Menschen werden zu Akteuren des besonderen und innovativen Handelns Gottes,¹⁹² doch reiche das „radikal innovatorische Auferweckungs- und Vollendungshandeln Gottes“ noch über alle menschliche Aktivität hinaus, auch wenn diese Transformation der Welt zunächst noch im Verborgenen bleibt.¹⁹³

In vielen Punkten steht Georg Essen dem Ansatz Kesslers nahe. Er leistet jedoch eine Vertiefung der methodischen Sachlage nicht nur bezüglich der Auferstehung, sondern dadurch letztlich der Christologie überhaupt. Zum einen entwickelt Essen im interdisziplinären Gespräch mit Geschichtswissenschaften und Philosophie den Begriff der historischen Grundlage weiter. Mit E. H. Carr und H. M. Baumgartner wird zwischen den Fakten der Geschichte bzw. der Lebenswelt als historischem Rohmaterial oder materiellem Substrat und den historischen Fakten bzw. der Geschichte im eigentlichen Sinn unterschieden.¹⁹⁴ Im Anschluss an Baumgartner wird dieser erkenntniskritisch-konstruktive Ansatz zu einer transzendentalen Historik weiterbestimmt, welche die „Geschichte“ als eine transzendente Kategorie auffasst, durch die es einem erkennenden Subjekt überhaupt erst möglich werde, gegebene Phänomene zu erfassen. Diese theoretische Einsicht wird aber unter den Primat der praktischen Vernunft gestellt, insofern „deutende Sinnbildungsleistungen des Subjekts“, die ihrerseits eine moralisch-existenziale Prägung besitzen, auch für die Wahrnehmung von phänomenalem Geschehen richtungsweisend werden.¹⁹⁵ Zugleich wird die anthropologisch-säkulare Restriktion des Erkennens auf „das Menschen Mögliche“ aufgesprengt, da dieses seinerseits lediglich ein historisch-kontingentes und mithin höchst wandelbares Kriterium darstelle.¹⁹⁶ Also werde durchaus auch das Gott-Mögliche poten-

190 Ebd., 276.

191 Ebd., 290–310; 390–418.

192 Ebd., 294–296.

193 Ebd., 296–298; 293.

194 ESSEN, *Historische Vernunft* [wie Anm. 20], 204.

195 Ebd., 207–211.

196 Vgl. Ebd., 452–453.

tieller Gegenstand der Betrachtung. Diese Weitung der Erkenntnis kann aber nach Essen lediglich durch eine strenge transzendentaltheologische Reflexion geleistet werden, um dem Vorwurf einer schizoiden Trennung zwischen „Sonntags- und Werktagskausalität“ (Ernst Troeltsch) zu entgehen. Essen reformuliert Kesslers Überlegungen zur „Selbstbekundung in Begegnung“ mit Hilfe des freiheitstheoretischen Symbolbegriffs.¹⁹⁷ Ausgangspunkt ist die Bestimmung des Menschen als Wesen unbedingter Freiheit, die jedoch einerseits nur in Bezug auf andere Freiheit zu ihrer letzten Verwirklichung komme, die aber andererseits immer durch materiale und symbolische Vermittlung bedingt und mithin eingeschränkt werde. Die „anthropozentrische Verengung“ wird dadurch geweitet, dass sich nach Krings transzendente Freiheit nur im Vorgriff auf unbedingt-vollkommene Freiheit verwirklichen könne.¹⁹⁸ An diesem Punkt kommt die (regulative) Idee Gottes ins Spiel. Auch für die Idee Gottes, die mit dem Begriff formal und material vollkommener Freiheit verbunden ist, gelte das Postulat, sich anderer Freiheit mitzuteilen. Damit werden nicht nur Offenbarung und Selbstmitteilung zu primären Prädikaten des Gottesbegriffs,¹⁹⁹ sondern auch der Begriff eines Handelns Gottes in der Geschichte werde zugänglich. Die im Begriff Gottes und des Menschen angelegte Ausrichtung auf den Anderen impliziere dessen unbedingtes Seinsollen. Der Tod ist die dem Menschen entzogene Begrenzung seines Seins, doch führe der Begriff unbedingter Liebe zum Gedanken einer aus dem Tod rettenden Wirklichkeit, die verbürge und vollende, was dem Menschen aus eigenem Vermögen entzogen bleibe. Gott als die „alles bestimmende und begründende Wirklichkeit“ und alles bestimmende Macht habe Handlungsmöglichkeiten über den Tod hinaus. Auf der Basis der transzendentaltheologischen Einsicht, dass sich das göttlich-menschliche und menschlich-menschliche Kommerzium von Freiheiten geschichtlich verwirklicht,²⁰⁰ und des historischen Kriteriums „explanatorischer Plausibilität“²⁰¹ interpretiert Essen die Erscheinungen des Auferstandenen, die auch für ihn die Basis des Osterglaubens sind, als gleichermaßen unverfügbaren wie geschichtlich-symbolisch greifbaren Selbsterweis göttlicher Freiheit. Doch gerade der bleibende Bezug auf historische Kontingenz in den Glaubenszeugnissen ermöglicht das einzig der menschlichen Freiheit angemessene – freie – Verhältnis zum biblischen Zeugnis der Auferstehung und des Lebens und Sterbens Jesu von Nazaret.²⁰²

197 Ebd., 457.

198 Ebd., 419.

199 Ebd., 420.

200 Ebd., 415.

201 Ebd., 435.

202 Ebd., 457; auch 445.

3 Aktuelle Perspektiven

3.1 Das Zeichen der Rettung

„Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi“. Unter diesem Titel versammelte Joachim Valentin eine Reihe innovativer Beiträge zu einem hochaktuellen Aspekt gegenwärtiger Christologie.²⁰³ Die Tatsache, dass darin Juden, Christen und Muslime auf Christus aus ihren jeweiligen Perspektiven blicken, ist paradigmatisch für die aktuelle Situation, die gleichermaßen von hoffnungsvollen Aussichten auf ein friedvolles Miteinander der Menschen verschiedenster Kulturen und Religionen im *global village* geprägt ist, wie von der apokalyptischen Vision des gewaltsamen *clash of civilisations* vor dem Hintergrund weltweiter Verteilungskämpfe um Ressourcen und umweltbedingter Katastrophen. Wohin die Reise gehen wird, hängt nicht zu einem unbedeutenden Teil von der Entwicklung der Religionen ab. Gianni Vattimo stellt in diesem Band fest: „Nur ein kenotischer Gott kann uns retten“.²⁰⁴ Mit dieser Anspielung auf das Spiegelinterview Martin Heideggers will Vattimo bezüglich des Christentums verdeutlichen, dass nur eine radikale Besinnung auf die Entäußerung Gottes in Jesus von Nazaret an unserem spezifischen Moment der Heilsgeschichte das Zeichen der Rettung sein kann, das einerseits die Kirchen nach innen davor bewahrt, unglaublich zu werden und nach außen dazu bringt, sich für die Anderen zu öffnen, und das andererseits auch die säkulare und politische Welt des Christentums und besonders des Westens dahin bewegen kann, den Willen zur Liebe über den Willen zur Macht zu stellen. Nicht mit Macht und Gewalt, sondern mit Schwachheit und Liebe hat Gott sich entschlossen, die Welt zu retten. Das ist die Überzeugung der Christen. Gerade aber dann, wenn die Menschen des christlichen Kulturraums nicht auf die Techniken und Weltmächte vertrauen, sondern auf den kenotischen Gott bauen, gewinnt einerseits die Kirche die Kraft und Gelassenheit, die Geschichte als Heilsgeschichte – auch gegen den Anschein – zu betrachten, und andererseits werden die weltlichen und verweltlichten Mächte auf ihre christlichen Wurzeln verwiesen.

Die Kirche jedenfalls darf sich ebenso wenig noch einmal mit den reaktionären Ansichten und Strömungen verbinden, wie sie einem flachen Zeitgeist hinterherlaufen sollte. In beiden Fällen hat sie verloren und ist sie verloren. Insofern aber gerade die Kirche als der soziale Leib Christi gesehen wird, kommt ihr selbst

203 J. VALENTIN (Hg.), *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi* (Verlag der Weltreligionen), Frankfurt 2009.

204 G. VATTIMO, *Nur ein kenotischer Gott kann uns retten*, in: VALENTIN (Hg.), *Wie kommt Gott in die Welt?* [wie Anm. 203], 11–22, hier: 26.

für das Heil der Welt eine entscheidende Aufgabe zu; „weil Christus das Licht der Völker“ ist, sein Licht aber besonders auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, wird sie „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (VAT. II, LG 1). Das Rettende wächst in der gegenwärtigen Situation der Gefahr einzig aus einem konzentrierten Blick auf Christus, auf einen Christus allerdings, der sich in die Weltgeschichte entäußert hat, der Knechtsgestalt angenommen hat und der so einer von uns geworden ist, und gerade deshalb in dieser Welt oftmals *inkognito* unterwegs ist. So gibt es wohl nicht nur „anonyme Christen“, wie Karl Rahner einstmal formuliert, sondern auch einen „anonymen Christus“, der durchaus auch außerhalb kirchlicher Wirklichkeit am Werk ist.

Wenn es gelingt, im Gang der Weltgeschichte und deren überwältigender Fülle immer wieder die Spuren Christi, vielleicht auch nur die Spur des Verlöschens der Spur Christi zu finden, dann können die Christen auch heute mit dem Sohn Gottes auf dem Weg bleiben und ihre versöhnende Aufgabe erfüllen. Dann trifft der Vorwurf Peter Sloterdijks bezüglich eines angeblichen Wiedergängertums der Religion als einer reaktionären Kraft zumindest für das Christentum nicht zu. Seine Behauptung bezüglich der Wiederkehr der Religion, dass sich die „Mächte des alten Europa“ zu einer „pompösen Willkommensfeier“ verbündet haben,²⁰⁵ trifft dann die Kirchen nicht, wenn es stimmt, was der Soziologe Hans Joas festgestellt hat, dass die Religion im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen heute nicht mehr an eine bestimmte, reaktionäre oder traditionalistische Weltansicht gebunden sind. Nebenbei bemerkt: In noch einem Punkt irrt sich Sloterdijk, der der Auffassung ist, dass Religionen in Wahrheit lediglich Ensembles anthropologischer Selbstperfektionierungstechniken seien.²⁰⁶ Gerade der kenotische Gedanke des Christentums macht deutlich, dass Gott dem Menschen vor allem in seiner Schwäche, in seinen Fehlern, im Versagen, in seiner Hässlichkeit entgegenkommt und ihn annimmt. Augustinus hat Christus das *summum exemplum gratiae* genannt. Die Gnade aber besagt, dass es nicht auf anthropologische Vervollkommnungen ankommt. Klaus Müller formuliert: „Der christliche Grund-Satz (im buchstäblichen Sinn) heißt eben nicht ‚Du musst‘, sondern ‚Du bist‘.“²⁰⁷ Freilich hat Sloterdijk insofern Recht, als es innerhalb aller Religionen derzeit massive Strömungen gibt, für die der Satz: „Du musst dein Leben ändern“ bedeutet: Du musst dich von deiner Zeit abwenden; du musst dich einem vergangenen Weltzustand angleichen; nur ein Rückschritt ist ein Fortschritt. Dass gerade

205 P. SLOTERDIJK, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt 2009, 9.

206 Dazu auch K. MÜLLER, *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld*, Kevelaer 2011, 12.

207 Ebd., 150.

innerhalb der Katholischen Kirche derzeit ein Machtkampf tobt, in dem traditionalistische Kräfte versuchen, die im II. Vatikanum errungene Offenheit, konkret die Religionsfreiheit und die Anerkennung anderer Religionen, wieder abzuschaffen, ändert nichts an der Tatsache, dass viele Christinnen und Christen heute eine eigene, aufgeklärte und mündige Beziehung zu Jesus Christus haben. Vattimo nun sieht besonders in unserer Zeit die heilsgeschichtliche Chance, wieder auf das Wort der Heiligen Schrift zu hören und in der Entäußerung Gottes gleichsam den roten Faden unserer Geschichte aufzunehmen. Nicht nur die „Legitimität der Neuzeit“ (Blumenberg) und die Weltwerdung der Welt in der Säkularisierung, sondern auch noch die Schwächung Gottes in der dekonstruktiven Denkart ist in der Entäußerung Gottes in Jesus angelegt.²⁰⁸ Vor allem die mit der Dekonstruktion verbundene „Befreiung der Metapher“²⁰⁹ führt zur Überwindung alter Oppositionen wie derjenigen zwischen Mythos und Logos, Fiktion und Faktizität, Dichtung und Wissenschaft.

Durch diese Dekonstruktion der Grenzen wird nicht nur der so genannte „Ostergraben“ zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ obsolet, wie etwa Jens Schröter gezeigt hat, vielmehr ergeben sich neue Möglichkeiten, biblische Wahrheit zu vernehmen. Auch Klaus Müller betonte in jüngster Zeit mehrfach die Chance, die in dieser Grenzüberschreitung liegt. Mit Dieter Henrich macht er deutlich, dass so „unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotiviert Fiktionen“ ihre rettende Wirksamkeit entfalten können.²¹⁰ Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind eben solche komplexen Gebilde, aus Idealität, Realität und Fiktionalität komponiert, die gerade heute in ihrer Textualität die Gegenwart Christi verbürgen. Dies hat in origineller Weise Kurt Appel herausgestellt. In seiner Auseinandersetzung mit den Forderungen Joseph Ratzingers nach neuen Formen der Schriftauslegung geht Appel noch weit über Vattimo hinaus, wenn er feststellt, dass die christologischen Apokalypsen der synoptischen Evangelien eine „Entbergung“ des Sinns der Geschichte vollzögen, „der ganz wesentlich darin besteht, *dass die gesamte kosmische Ordnung* (in ihrer Ambivalenz) *umgewandelt wird in einen heilbringenden Text.*“²¹¹ Das Messiasereignis sei nicht nur ein Teil der Geschichte der Mensch-

208 G. VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* Zürich-München 2004, 96.

209 Ebd., 29.

210 MÜLLER, *Persönlich und alles zugleich* [wie Anm. 128], 36; D. HENRICH, *Versuch über Fiktion und Wahrheit*, in: DERS., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 139–151, hier: 60.

211 K. APPEL, *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI.*, in: TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe* [wie Anm. 166], 126–147.

heit, sondern die Geschichte der Welt und Menschen werde ein Teil des biblischen Textes, weil sie im Grunde darin aufgehoben werde, im dreifachen Sinn, wie Hegel ihn postuliert: Außer-Kraft-Setzen, Bewahren und Auf-eine-höhere-Ebene-Heben. Besonders das Johannesevangelium deutet Appel als Ankunft des Messias im Text. Dieser Gedanke ist von größter Bedeutung für das Verständnis der Schrift und für die Gegenwart Christi. Man muss dabei nicht so weit gehen wie Appel und das Ereignis Jesu im Text vollständig von der Referenz in Welt und Geschichte lösen.²¹² Zu Recht hat schon Jacques Derrida davor gewarnt, im Zeitalter der Cyberworld dem „mal d'abstraction“ zu erliegen und den Leib auf dem Altar der Telekommunikationstechnologien zu opfern.²¹³ Klaus Müller hebt in seinem Beitrag zum oben erwähnten Band unter dem Titel „Incarnation revisited“ hervor, dass das Christentum die Religion der Fleischwerdung des Wortes sei.²¹⁴ Er ist der Überzeugung, dass das christliche Prinzip des Inkarnatorischen „auch jene scheinbar moderne cyberianische Gegenbewegung des ‚Fleisch wird Wort‘ bereits in sich getragen“ hat.²¹⁵ Denn in der Tat bleibt der inkarnierte Logos auch in Verkündigung, Liturgie und Sakrament gegenwärtig. Der Inkarnation steht eine „Inverbation“ gegenüber, wie Müller mit Verweis auf Thomas von Aquins Fronleichnamsequenz verdeutlicht: *Verbum caro panem verum verbum caro efficit*. Doch bleibt gerade im Fleisch des Zeichens, das das Brot darstellt, das Fleisch Christi sinnfällig präsent. Trotz seiner Abneigung gegenüber postmodernem Denken kann Müller auf Derrida anspielend formulieren, dass der „Tanz der Signifikanten“ einen Dynamismus freisetzt, der traditionelle christologische und sakramententheologische Konzepte „medientheoretisch neu durchzubuchstabieren“ heißt.²¹⁶ Wie Vattimo ist Müller davon überzeugt, dass die Wurzel der zentralen Denkfigur des Virtuellen in aller Ambivalenz in der Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinnes zu suchen sei.²¹⁷ Auf die Frage nach dem mehrfachen Schriftsinn werden wir noch einmal zurückkommen müssen, doch zunächst ist noch einmal auf die Gefahren unserer Zeit hinzuweisen, aus denen gerade die Person Jesu zu erretten vermag.

212 Ebd., 142.

213 J. DERRIDA, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: DERS./G. VATTIMO (Hg.), Die Religion, Frankfurt 2001, 9–106, hier: 10.

214 K. MÜLLER, Incarnation revisited. Zur Kritik des Fleisches in der Cyberworld, in: VALENTIN (Hg.), Wie kommt Gott in die Welt? [wie Anm. 203], 96–120, bes. 113.

215 Ebd., 119.

216 Ebd., 119.

217 Ebd., 120; VATTIMO, Jenseits des Christentums [wie Anm. 208], 40–79.

3.2 Das Fleisch in Gefahr

Unsere Gegenwart zeichnet sich durch die paradoxe Situation aus, dass einerseits ein Kult des Körpers herrscht und andererseits eine Entleiblichung zentraler Lebensbereiche durch Smartphone, Skype und iPad stattfindet. Regina Ammicht-Quinn verweist darauf, dass in den zeitgenössischen westlichen städtischen Kulturen Kirchen durch Fitnessstudios ersetzt worden seien.²¹⁸ Nun ist gegen eine Kultur des Leibes auch aus christlicher Perspektive ja gar nichts einzuwenden. Schon Paulus verbindet den Gedanken, „den Herrn Jesus Christus anzuziehen“, mit einer rechten „Sorge für das Fleisch“, mit dem Ziel, auch das sinnliche Streben und Begehren des Leibes zu kultivieren (wie Luther Röm 13,14 übersetzt, „dass er nicht geil werde“). Doch ist eine derartige „Sorge um sich“, so Michel Foucault, von der herrschenden Betrachtung des Leibes als verfügbare, optimierbare und beherrschbare Bio-Masse zu unterscheiden. Der Körper wird zu einem Text, einem Gewebe, das nach den modischen, wirtschaftlichen und gesundheitspolitischen Bedürfnissen der Gesellschaft im wahrsten Sinne zugeschnitten werden kann. Er ist ein funktionales oder ästhetisches „Design-Projekt“.²¹⁹ Von Hollywood bis zum deutschen Gesundheitsministerium werden Vorgaben für einen normgerechten Körper gemacht, die dann von Schönheitschirurgen und chemonano-technologischen Programmierern des Neuro-Enhancement als gnadenlose Verbesserungen des Menschen bis hin zur Abschaffung der Sterblichkeit (sic!) durchexerziert werden.²²⁰ Angesichts einer derart geistlosen Körperkultur wäre zu fragen, ob nicht „die Zeit gekommen (ist), in der die Theologie und die große christliche Gemeinde den Inkarnationsbegriff neu für sich lesen, denken und leben kann“.²²¹ Wenn die Fleischwerdung Gottes die Kernbotschaft des Christentums ist, dann ist es sicher an der Zeit, die „körperliche Unbefangenheit Jesu“²²² neu zu lesen, seine Wirksamkeit als Heiler neu zu bedenken, aber auch seinen Tod am Kreuz und die leibliche Auferstehung neu zu deuten. Schon in der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte zeichnete sich ab, dass Auferstehung nicht einfach die Wiederbelebung des Leichnams meint, sondern die bleibende Rettung – Aufgehobenheit – des endlichen und verletzlichen Leibes in seinen sozialen Beziehungen in Gott. Gewiss ist hier die alte platonische Unterscheidung von Leib und Seele zu hinterfragen und wir dürfen ohne Zweifel heute eine neue

218 R. AMMICHT-QUINN, *Fleisch werden. Kult und Kultur des Körpers in Geschichte und Gegenwart*, in: VALENTIN (Hg.), *Wie kommt Gott in die Welt?* [wie Anm. 203], 70–95.

219 Ebd., 81–87, auch MÜLLER, *Incarnation revisited* [wie Anm. 214], 109–112.

220 MÜLLER, *Incarnation revisited* [wie Anm. 214], 13 und 27.

221 AMMICHT-QUINN, *Fleisch werden* [wie Anm. 218], 94.

222 Ebd., 95; MÜLLER, *Incarnation revisited* [wie Anm. 214], 114.

Lust verspüren, „Leib zu sein“.²²³ Die Geschichte des Christentums ist auch eine – gewiss nicht unprekäre und nicht rückschrittlose – Geschichte der fortwährenden Aufwertung der Leiblichkeit und des Körpers. Gegenwärtig droht eine neuartige gnostisierende Entleiblichung keineswegs vom Glauben an den fleischgewordenen Gott, sondern von gewissen Tendenzen der Kommunikations- und Informationstechnologie. In Cyberphilosophie und -theologie finden sich durchaus dualistische Tendenzen. Gegenüber der elektronischen „Reinheit“ von Avataren und Cyborgs, getragen von *software* und *hardware*, erscheint der Leib lediglich als lästige „*wetware*“ – feuchtschmutziger Anhang der Information.²²⁴ Die leiblich-geistige Synthese des Menschen ist aber vielfacher Gefahr ausgesetzt. Die eigentliche Problematik, die auch den zehn oben erwähnten Themenfeldern zu Grunde liegt, ist, dass unter den gegebenen Bedingungen nicht mehr ganz simpel bestimmt werden kann: Was ist *der* Mensch? Dennoch gilt: Neue Dispositionen des Wissens und Lebens haben die Frage nach dem Menschsein wieder geöffnet. Menschsein ist fragwürdig. Und das ist gut so.

Hier ist nun der Punkt gekommen, daran zu erinnern, dass der sinnlich-weltliche Mensch, der zumindest in Lebensgefahr geraten ist, eine relativ junge Erfindung ist, wie Michel Foucault deutlich gemacht hat.²²⁵ Es ist genau der anthropologische Mensch, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch die neuen Geistes- und Naturwissenschaften (Dilthey) hervorgebracht wurde, der nun angesichts dieser oben angedeuteten Entwicklungen seine zentrale Stellung im Wissensgefüge verliert. Dem „Tod Gottes“, der durch die nachmetaphysisch-moderne Dynamik verursacht wurde, deren Hauptzeuge Nietzsche ist, folgt unvermeidlich – wie Foucault betonte – der „Tod des Menschen“:

„Der Diskurs ist nicht das Leben: seine Zeit ist nicht die Eure; in ihm versöhnt Ihr Euch nicht mit dem Tode; es kann durchaus sein, dass Ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was Ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, dass Ihr aus all dem, was Ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er.“²²⁶

Der „Tod Gottes“ – der „Tod des Menschen“. Unweigerlich kommt jetzt die Frage auf, ob nicht das Kreuzesgeschehen selbst hier in einer heilsgeschichtlich neuen Weise aktualisiert wird. Wenn dem so ist, dann dürfen wir auch die Frage nach einer neuen Gestalt der Auferstehung Christi, der ganz Gott und ganz Mensch ist, stellen. Doch dürfte nach dem bereits bisher zur Auferstehung Gesagten klar sein, dass auch eine heilsgeschichtliche Auferstehung des in

223 AMMICHT-QUINN, Fleisch werden [wie Anm. 218], 95.

224 MÜLLER, Incarnation revisited [wie Anm. 214], 71.

225 M. FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974, 383.

226 Siehe auch M. FOUCAULT, Archäologie des Wissens, Frankfurt 1973, 301.

Menschengestalt getöteten Gottes keine bloße Wiederkehr ins Bisherige sein kann.

Wie aber die Rede vom Tod des Menschen eine Scheidelinie zwischen dem *tele-emeio-logischen* und dem *bio-anthropo-logischen* Denken markiert, so müssen wir auch den Tod Gottes als den Wendepunkt von der *onto-theo-logischen* Denkart zur *Bio-Anthropo-Logie* denken. Schon Feuerbach machte deutlich, dass die *Christologie* die Mitte ist, die zwischen *Theologie* und *Anthropologie* vermittelt. Deshalb sollten wir an unserem Punkt der Betrachtung auch das metaphysische Denken neu ins Spiel bringen. Damit aber zeichnet sich zum einen die Frage nach einer ersten Verhältnisbestimmung zwischen den drei eben angedeuteten Denkformen ab. Zum anderen aber stellt sich mit der angedeuteten heilsgeschichtlichen Auferstehung die Frage nach Christus radikal neu.

3.3 Jesus gibt zu denken – vielfach! Und einfach!

Nach christlicher Überzeugung hat sich Gott in Jesus Christus selbst aus Liebe den Menschen hingegeben. Er ist die anfängliche Gabe des Glaubens. Jesus von Nazaret wird aber auch die Bedingung der Möglichkeit für die Heilsgeschichte. In dieser Geschichte hat sich eine Reihe von paradigmatischen Denkformen ausgebildet, die uns in den Glauben einweisen können. Durch sie können wir heute Jesus Christus wahrnehmen. Für die Wahrnehmung des Glaubens bleibt die Vernunft unverzichtbar. Das Christusereignis hat nun drei grundlegende Dimensionen. Zum Ersten die *noumenale* Dimension des göttlichen Gedankens: Jesus hat nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums seinen Anfang (*archê*) im göttlichen *lógos*; Jesus ist selbst die fleischgewordene *Idee* Gottes. Zum Zweiten die *phänomenale* Dimension des Ereignisses: Nach den weiteren Zeugnissen vor allem der Evangelien sind Jesu Leben, Wirken, Sprechen und Sterben ursprüngliche *weltliche Tatsachen*. Zum Dritten die *metaphorische* Dimension der Sprache oder Zeichen. Jesus wird selbst zum *Zeichen* (Mt 12,39), zum Inhalt der Frohen *Botschaft* und schließlich zum Gegenstand des *symbolon*, des christlichen Glaubensbekenntnisses. In diesen drei Dimensionen – *Idee, Phänomen und Symbol* – prägt Christus die weitere Geschichte des christlichen Denkens und darüber hinaus die Weltgeschichte. Die Heilige Schrift aber, die ihrerseits von diesen drei Dimensionen gezeichnet ist, stellt das prinzipielle Medium dar, durch das Jesus an alle weitere Geschichte vermittelt wird. Entsprechend müssen bei der Interpretation der Schrift diese drei Dimensionen berücksichtigt werden. Jede Dimension findet in einer bestimmten Phase der Geschichte besondere Aufmerksamkeit.

So steht der Aspekt der *Idee* bei den Kirchenvätern, den Scholastikern und den verschiedenen neuzeitlichen Weisen, Christus zu denken, im Vordergrund. Von Justin dem Märtyrer bis Schelling und Hegel herrscht das *Signifikat* oder das vernünftig Gedachte. Es ist sinnvoll, diese Dimension des Denkens *Onto-Theo-Logie* zu nennen, ist Gott doch hier das höchste Sein. Doch während die patristisch-scholastischen Denkformen in besonderer Weise Christus als den *Gott unter uns* denken und mithin auch die Entfaltung des Glaubens und der entsprechenden Einsicht mit der Gegenständlichkeit oder *Objektivität* Christi einsetzen lassen, hebt die neuzeitliche Phase auf die *subjektive* Seite ab. Hier wird der *Gott in uns* als der göttliche Geist zum eigentlichen Konstruktionspunkt des Denkens, was sich noch an Fichtes Begriff des „Ich“ und in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ aufzeigen ließe. Die unbedingte Freiheit im Wesen des Menschen ist eine maßgebliche Erscheinung Gottes *in uns*, im *Subjekt*. Es wäre hier auch auf die griechische und jüdische Vorgeschichte des Christentums hinzuweisen, in der sich einerseits der Logos und andererseits der Mythos des *Gottes über uns* entfaltet. Sowohl die griechische Vernunft als auch die Religion des Tenach sind faktische Voraussetzungen des Christuserignisses. Unterschiede und Gemeinsamkeiten dieser Vorgaben des Christlichen, aber auch deren konstitutive Bedeutung für das Entstehen des Christglaubens habe ich in meiner „Gotteslehre“²²⁷ angedeutet.

Nach dem deutschen Idealismus entfaltet sich die Dimension der phänomenalen Wirklichkeit nicht nur bezüglich der Jesusforschung, vielmehr beginnt sich das weitere Denken von seinen christlichen Wurzeln zu lösen. Nach der *onto-theologischen* Affirmation des Christuseschehens bilden sich nun *bio-anthropologische* Denkformen heraus, die Christologie und Theologie gleichermaßen negieren. Hier erst rückt der moderne Mensch ins Zentrum der nunmehr weltlichen Welt. Es bleibt zu bemerken, dass sich die modernen Wissensformen ausschließlich in diesem Kulturraum, der von der Inkarnation Gottes vorgezeichnet ist, ausbilden, so sehr sie als säkulares Denken die globalisierte Welt bestimmen. Inkarnation ist die Bedingung der Möglichkeit auch der Naturwissenschaften, und die Menschwerdung Gottes ist die Voraussetzung für die modernen Humanwissenschaften.

Schließlich löst die *tele-semeio-logische* Dimension das nachmetaphysische Denken mit seinem Primat der weltlichen *Referenz* ab. Hier entwickelt sich eine Kultur der Besonderheit und der Differenzen. Entscheidend für unseren Kontext ist nun, dass sich nach dem Ende der unmittelbaren Herrschaft der *Signifikanten*, das sich in der Erschöpfung der so genannten Postmoderne gezeigt hat, für die Christologie eine durchweg neue Aufgabe stellt.

227 K. RUHSTORFER, *Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken 2)*, Paderborn u. a. 2010.

Signifikat, Referent und Signifikanten; *Onto-theo-logie*, *Bio-anthropo-logie* und *Tele-semeio-logie*; Idee, Phänomen und Metapher stellen gewissermaßen eine Ellipse mit drei Zentren dar, die in eine Spannung gebracht werden wollen. Christus *an sich* ist uns in dieser Welt nicht zugänglich. Wohl aber können wir Christus *für uns* erschließen. Durch die eben genannten komplexen kategorialen Verhältnisse der Heilsgeschichte ist der einfache transzendente Grund derselben zu erschließen: Jesus.²²⁸ Die durch ihn bedingten Denkformen weisen uns in ihrer inneren Spannung den Weg zum Unbedingten. Unbedingt ist letztlich nur *das Eine*, Gott. Durch ihn aber werden auch wir in unserem ganzen Dasein unbedingt bejaht. Denn jeder Mensch *soll* unbedingt *sein*, und zwar in Gott durch Christus im Geist. In Christus ist die vielfach bedingte Welt mit dem einen unbedingten Gott vermittelt und der einzelne Mensch mit Gott versöhnt, das ist die einfache Wahrheit des Christentums, die immer neu zu denken gibt.

Für die katholische Christologie, die in besonderer Weise – noch immer – der patristisch-scholastischen Dimension verbunden ist, ergibt sich freilich erst die heikle Mission, neuzeitliche Metaphysik mit ihrem Prinzip der absoluten Freiheit, moderne Anthropologie und ihre Weltlichkeit und das neuere Spiel der Zeichen in seinem Sinn für Differenzen zu verdauen. Zugegeben, keine kleine Aufgabe, allerdings eine lohnende.

228 K. RUHSTORFER, *Christologie (Gegenwärtig Glauben Denken 1)*, Paderborn u. a. 2008.

Auswahl Literatur

- K. APPEL, Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute, in: C. DANZ, M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert. 2., durchges. und korr. Aufl.*, Tübingen 2011, 47–66.
- L. BOFF, *Jesus Christus der Befreier*, Freiburg 1986.
- G. COLLET, Art. Inkulturation. I. Begriff und Problemstellung, in: *LThK³*, Bd. 5, Freiburg im Breisgau 2009, 504–505.
- G. COLLET, Theologische Begründungsmodelle von Inkulturation, in: F. FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle*, Freiburg (Schweiz) 2000, 337–353.
- C. DANZ, M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert. 2., durchges. und korr. Aufl.*, Tübingen 2011.
- M. DELGADO, H. WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Aufbrüche*, Festschrift für Michael Sievernich SJ, Fribourg-Stuttgart 2010.
- J. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Grand Rapids 2003.
- M. ELIADE (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, New York – London 1987.
- G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995.
- DERS., *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001.
- R. FABER, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.
- F. FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle*, Freiburg (Schweiz) 2000.
- G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.
- G. GUTIÉRREZ, G. L. MÜLLER, *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Mit einem Vorw. von Josef Sayer*, Augsburg 2004.
- D. HENRICH, *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*, Frankfurt u. M. 2006.
- D. HENRICH, *Mit der Philosophie auf dem Weg*, in: D. HENRICH, *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*, Frankfurt a. M. 2006, 72–106.
- J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the philosophy of religions*, London 1973.
- DERS., Art.: Religious Pluralism, in: M. ELIADE (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, New York – London 1987, zit. nach P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg im Breisgau 1996 (*Quaestiones disputatae* 160) 11–49.
- DERS., *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993.
- H. G. HÖDL, *Inkulturation. Ein Begriff im Spannungsfeld von Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft*, in: R. KLIEBER, M. STOWASSER, *Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen*, Münster 2006, 271–287.
- H.-J. HÖHN, G. KRUIP, *Inkulturation, Prozesse der Dekulturation und die Option für die Armen*, in: A. LIENKAMP, CH. LIENKAMP (Hg.), *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997, 267–275.

- H. HOPING, J. H. TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah, Freiburg im Breisgau 2005 (Quaestiones disputatae 214).
- H. HOPING, Messianität Jesu und das Mysterium Israels. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie, in: H. HOPING, J. H. TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah, Freiburg im Breisgau 2005 (Quaestiones disputatae 214), 159–181.
- H. KESSLER, Jesus Christus – Weg des Lebens, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992.
- H. KESSLER, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: R. SCHWAGER, B. HALLENSLEBEN (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 1998 (Quaestiones disputatae 170), 106–155.
- R. KLIEBER, M. STOWASSER, Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, Münster 2006.
- V. KÜSTER, Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen 1999.
- A. LIENKAMP, CH. LIENKAMP (Hg.), Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997.
- J. M. LUSTIGER, Gotteswahl. Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche und Gesellschaft. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton, München 1992.
- J. MANEMANN, J. B. METZ (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1999.
- K.-H. MENKE, Jesus Christus: *Wiederholung* oder *Bestimmung* der Heilsgeschichte Israels? Zwei Grundgestalten jüdisch perspektivierter Christologie, in: H. HOPING, J. H. TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah, Freiburg im Breisgau 2005 (Quaestiones disputatae 214), 125–158.
- J. B. METZ, Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz (Franz-Delitzsch-Vorlesung 2004), Münster 2005.
- DERS., Armut im Geiste. Passion und Passionen, Münster 2007.
- DERS., Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘, in: J. MANEMANN, J. B. METZ (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1999, 99–103.
- DERS., Art. Auschwitz, II. Theologisch, in: LThK³ Bd. 1, Freiburg 1993, 1260–1261.
- DERS., Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Mainz 1970.
- DERS., Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion, in: J. B. METZ, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz-München 1980.
- DERS., Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Stimmen der Zeit 218 (2000) 755–760.
- J. P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, 3 Bde, New York u. a. 1991–2004.
- K. MÜLLER, Gott – größer als der Monotheismus?, in: K. MÜLLER, F. MEIER-HAMIDI (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010, 9–46.
- DERS., F. MEIER-HAMIDI (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010.
- J.-L. NANCY, Dekonstruktion des Christentums, Zürich – Berlin 2008.
- T. R. PETERS, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: J. MANEMANN, J. B. METZ (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1999, 2–7.
- K. RAHNER: Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, 169–222. (erstmalig veröffentlicht in: A. GRILLMEIER, H. BACHT (Hg.), Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1954).

- P. RICOEUR, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. RICOEUR, E. JÜNGEL, *Methaper. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–44.
- P. RICOEUR, E. JÜNGEL, *Methaper. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.
- P. SCHMIDT-LEUKEL, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg im Breisgau 1996 (*Quaestiones disputatae* 160), 11–49.
- TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch Dogmatik*, Düsseldorf 1992.
- R. J. SCHREITER, Art. Inkulturation. IV. Systematisch-theologisch, in: *LThK³*, Bd. 5, Freiburg 2006.
- J. SCHRÖTER, Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie, in: C. DANZ / M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert. 2., durchges. und kort. Aufl.*, Tübingen 2011, 67–86.
- DERS., *Jesus von Nazaret*, Leipzig 2006.
- R. SCHWAGER, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg im Breisgau 1996 (*Quaestiones disputatae* 160).
- DERS., B. HALLENSLEBEN (Hg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, Freiburg im Breisgau 1998 (*Quaestiones disputatae* 170).
- J. SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Ostfildern 2008.
- DERS., *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008.
- T. SÖDING, „Für das Volk“. Die Sendung Jesu und die Hoffnung Israels, in: H. HOPING, J. H. TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah*, Freiburg im Breisgau 2005 (*Quaestiones disputatae* 214), 73–124.
- K. VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn u. a. ²2009.
- DERS., *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen*, in: *ZKTh* 124 (2002).
- DERS., *Offenbarung*, Paderborn u. a. 2010.
- M. STRIET, *Christologie nach der Schoah. Horizontalverschiebungen*, in: H. HOPING, J. H. TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah*, Freiburg im Breisgau 2005 (*Quaestiones disputatae* 214), 182–215.
- P. SUESS, *Kontextualität – Identität – Universalität. Der Streit um das Inkulturationsparadigma*, in: A. LIENKAMP, CH. LIENKAMP (Hg.), *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997, 309–328.
- DERS., *Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten*, in: M. DELGADO, H. WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Aufbrüche*, Festschrift für Michael Sievernich SJ, Fribourg-Stuttgart 2010, 271–287.
- G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011.
- J.-H. TÜCK, *Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung*, in: H. HOPING, J. H. TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah*, Freiburg im Breisgau 2005 (*Quaestiones disputatae* 214), 216–258.
- J. VALENTIN, *Relative Gotteskrise. Fundamentaltheologische Anmerkungen zur Diskussion um die Theologie nach Auschwitz*, in: H. HOPING, J. H. TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah*, Freiburg im Breisgau 2005 (*Quaestiones disputatae* 214), 13–40.
- G. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.
- H. VERWEYEN, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997.
- DERS., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000.

- DERS., Pluralismus als Fundamentalismusverstärker, in: R. SCHWAGER, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg im Breisgau 1996 (*Quaestiones disputatae* 160), 132–139.
- K. WENZEL, *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Ostfildern 2008.
- J. WERBICK, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie*, in: R. SCHWAGER, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg im Breisgau 1996 (*Quaestiones disputatae* 160), 140–157.
- DERS., *Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 18 (2001), 40–59.
- F. WITTEKIND, *Christologie im 20. Jahrhundert*, in: C. DANZ / M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*. 2., durchges. und kort. Aufl., Tübingen 2011, 13–46.
- Beschluss „*Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*“, in: L. BERTSCH U. A. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg u. a. 1976.