

Kurt Appel

Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute

1. Aufgabenstellung

Die vorliegende Abhandlung will sich v.a. der Frage widmen, was heute im Bereich der katholischen Christologie ‚ausständig‘ ist, d.h., welchen Fragen sich die katholische Christologie in der gegenwärtigen Gesellschaft stellen muß. Damit verbindet sich die Suche nach der wissenschaftlichen Relevanz einer Christologie im Horizont des 21. Jahrhunderts innerhalb und v.a., nimmt man den Verkündigungsauftrag des Christentums ernst, auch außerhalb der Theologie. Dazu stellt sich die Frage, was in diesem Zusammenhang ‚katholisch‘ bedeuten könnte, wenn es nicht einfach um konfessionelle Abgrenzungen oder um Unterscheidungen, die ‚außerhalb‘ der Religionsgemeinschaften in einer säkularisierten (Wissenschafts-)Welt zunehmend an Bedeutung verlieren, zu tun ist. Zuvor sei aber noch ein Hinweis dazu erlaubt, wie mit der in dieser Konferenz aufgeworfenen Frage nach einem ‚Stand‘ der katholischen Christologie umgegangen werden soll: Es ist – zumindest in diesem Kontext – völlig unmöglich, auch nur annäherungsweise einen umfassenden Wissenschaftsbericht über die gegenwärtigen ‚katholischen‘ Christologien zu geben.¹ Dafür ist nicht nur das Thema zu umfassend, sondern sind v.a. auch die verschiedenen Sprachwelten der katholischen Kirche zu nennen. Meiner Auffassung nach ist die deutschsprachige Welt nicht mehr der Nabel der katholischen Theologie. Italien, welches mittlerweile auf Grund der schulischen Vorbildung auf fundiertere Art und Weise über die für jede Theologie und nicht zuletzt Christologie so wichtige philosophische und humanistische Vorbildung verfügt, besitzt heute eine Theologie (bzw. Christologie), die sich durchaus mit der deutschsprachigen messen kann,² dazu gibt es ganze Sprachwelten

¹ Für Literaturangaben und Einschätzungen von Tendenzen siehe K. RUHSTORFER, *Christologie*, Paderborn/Wien u.a. 2008.

² Eine umfassende und in ihren Motiven äußerst reichhaltige Christologie mit dem Schwerpunkt auf der Singularität Jesu hat G. MOIOLI, ‚*Cristologia*‘, Milano 1989 vorgelegt. Besonders zu nennen ist meiner Ansicht nach auch P.A. SEQUERI, *Il dio affidabile, Saggio della teologia fondamentale*, Brescia 2000, der einen umfassenden systematischen Entwurf bietet. In jüngster Zeit hat M. Neri einen an einer theologischen Ästhetik und an

wie die französische, spanische, portugiesische, englische und in Zukunft wohl auch zunehmend polnische, die (vielleicht mit Ausnahme des Französischen, wo man wohl auf Afrika warten wird müssen) an Bedeutung gewinnen. Ein weiterer und vielleicht noch wichtigerer Gesichtspunkt ist aber ein sich allmählich wieder bemerkbar machendes Phänomen, auf das noch zurückzukommen ist, nämlich daß zunehmend Philosophen in einem Grenzbereich von Philosophie und Theologie, oft verbunden mit einer nicht eindeutig verortbaren Zugehörigkeit zur (katholischen) Kirche, arbeiten und dabei durchaus diskussionswürdige Entwürfe vorlegen. Als Beispiele könnte man etwa den spanischen Philosophen und Theologen Tamayo³ oder Gianni Vattimo⁴ nennen.

Ich werde mich daher in diesem Aufsatz darauf konzentrieren, neben einigen Tendenzen gegenwärtiger Christologien vor allem den Stand der Christologie innerhalb heutiger Gesellschaft zu markieren und dabei fragen, was mögliche Wege einer zukünftigen Christologie sein könnten.

2. Zur Frage nach der ‚Katholizität‘ der Christologie

Nachdem angedeutet wurde, was bezüglich der Auseinandersetzung zum ‚Stand‘ katholischer Christologie zu erwarten ist, möchte ich kurz auf die Frage nach der ‚Katholizität‘ der Christologie eingehen. Man könnte zunächst einmal lapidar darauf hinweisen, daß die großen dogmatischen Differenzen zwischen evangelischer und katholischer Christenheit v.a. im Bereich der Ekklesiologie statthaben. Während es in der katholischen Theologie eher die Ausnahme darstellt, bei ekklesiologischen Fragen dogmatische Handbücher der evangelischen Theologie zu Rate zu ziehen (was umgekehrt wohl noch stärker gilt), existiert diese Hemmschwelle, was die Christologie betrifft, zumindest in der gegenwärtigen Theologie kaum. Ist es daher sinnvoll, von einer spezifischen ‚katholischen‘ Christologie zu sprechen, wie es das Symposium mit diesem Titel suggeriert? Es scheint, daß sich diese Frage in einer säkularisierten und multireligiösen Welt noch weiter problematisiert. Global gesehen steht kaum die Frage im Zentrum, ob ein katholischer, orthodoxer oder evangelischer Jesus der Messias und

der Phänomenologie inspirierten Entwurf vorgelegt. Vgl. M. NERI, *Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede*, Assisi 2008.

³ Vgl. J. TAMAYO, *Hacia la comunidad 4. Imágenes de Jesús. Condicionamientos sociales, culturales, religiosos y de género*, Madrid 1996; DERS., *Hacia la comunidad 5. Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*, Madrid 1998; DERS., *Hacia la comunidad 6. Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret*, Madrid 2000.

⁴ Vgl. z.B. G. VATTIMO, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Milano 1998.

Erlöser ist, sondern, wie von *Dominus Iesus* fokussiert wird, die Stellung Jesu überhaupt, konkret die Frage nach SEINER Göttlichkeit und Singularität. Ich werde daher in den folgenden Überlegungen die Frage nach dem Stand einer ‚katholischen‘ Christologie nicht an die vorderste Front stellen, allerdings soll die Konfessionalität auch nicht auf abstrakte Weise völlig ausgeblendet werden. So hat natürlich die katholische Kirche der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sie längst Weltkirche geworden ist. Dazu kommt ein nicht zu unterschätzender katholischer Gestus, der in der Integration von kulturellen Ausdrucksformen in das eigene Zeichensystem besteht, weiters eine starke liturgische Prägung, die sich auch in der Christologie bemerkbar macht und schließlich sowohl ein starker ekklesiologischer Zug der Christologie – der Christus der ‚katholischen‘ Kirche (im Sinne des Genetivus Subjectivus zu lesen) ist immer auch ein Christus *der* Kirche (im Sinne des Genetivus Objectivus) – als auch ein starkes gesellschaftspolitisches Element, welches sich zuletzt etwa in der Befreiungstheologie, aber beileibe nicht nur dort, manifestiert hat. Gerade die starke ekklesiologisch-liturgische und gesellschaftspolitische Orientierung im Katholizismus kann in den Augen von evangelischen Christen wohl zum Verdacht führen, daß die Christologie in der katholischen Theologie gegenüber der philosophischen Gotteslehre, der Sozialethik, der Liturgie oder dem Kirchenrecht nur von untergeordneter Bedeutung ist. Allerdings darf bei aller Polemik und Diskussion nicht vergessen werden, daß seit der Zeit des II. Vatikanums⁵ bis inklusive der letzten Jahre auch von katholischer Seite eine starke christologische Akzentverschiebung der Theologie in Richtung Christologie zu bemerken ist. In jüngster Zeit veröffentlichte Christologien wie jene von Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Christoph (Kardinal) Schönborn bzw. lehramtliche Dokumente wie *Dominus Iesus* sind Ausdrucksweisen, daß dieser Trend nicht zuletzt bis hin zu hohen Amtsträgern der Kirche ungebrochen ist. Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß später als im evangelischen Bereich, aber wie es scheint mit großer Nachhaltigkeit, die Christologie auch innerhalb der katholischen Theologie gegenüber der Ekklesiologie und einer philosophischen Gotteslehre (wieder) zentrale Bedeutung gewonnen hat. Allerdings wird die (vielleicht nicht mehr nur) spezifisch katholische Herausforderung darin bestehen, die Christologie mit Disziplinen wie der Sozialethik, der Moraltheologie, der philosophischen Gotteslehre, der Schöpfungstheologie/Naturphilosophie

⁵ Daß es natürlich auch in den Jahrzehnten vor dem II. Vatikanum bedeutende Theologien gegeben hat, die eine starke christozentrische Ausrichtung haben, soll gerade in Wien nicht verschwiegen werden, wo Theologen wie Anton Günther, inspiriert durch den Deutschen Idealismus, vor allem Christologie und Schöpfungstheologie zu vermitteln versucht haben. Vgl. dazu J. REIKERSTORFER, Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede, Frankfurt a. M. 2008, S. 312–372.

und der Religionswissenschaft auf ganz neue Art und Weise zu vermitteln: Es werden aus katholischer Sicht nicht nur diese Disziplinen die Christologie als Zentrum ihrer noetischen Denkformen weiterentwickeln müssen, sondern auch die Christologie wiederum die Erkenntnisse, die sich am Schnittpunkt dieser Disziplinen mit den Kultur- und Naturwissenschaften unserer Zeit manifestieren, als zentrales Moment in sich aufzunehmen haben.

3. Tendenzen heutiger Christologien und die Frage nach einer Theologie der Geschichte

I. Problemanzeige

Trotz (oder gerade wegen) der im zweiten Punkt diagnostizierten zentralen Bedeutung der Christologie kann heute katholischerseits auch eine gewisse Krise konstatiert werden, die allerdings v.a. Probleme heutiger Theologie insgesamt widerspiegelt. Große internationale Leitfiguren in der jüngeren Theologengeneration fehlen gegenwärtig weitgehend, ebenso der Mut zu neuen und umfassenden thematischen Entwürfen. Dies hängt zunächst institutionell mit der zurückgehenden Anzahl von hochqualifizierten Akademikern unter dem Priester- und Ordensnachwuchs, den traditionellen Trägern katholischer Theologie, zusammen, trifft sich aber auch mit der Schwierigkeit, in einer zunehmend unübersichtlichen Gesellschaft und Wissenschaftswelt die großen geistigen Linien zu bündeln. Weiters wird zu vermuten sein, daß auch die teils massiven postkonziliaren theologischen Auseinandersetzungen (innerhalb der Theologie, aber auch zwischen Theologie und Lehramt) in der katholischen Theologie zu Ermüdungsercheinungen geführt haben. In einem Falk-Wagner-Symposium sei dazu in Bezug auf die deutschsprachige Welt darauf hingewiesen, daß der weitgehende Verlust des humanistischen (und philosophischen) Erbes zunehmend seine Nachwirkungen zeitigt, ohne daß bisher das dadurch entstandene (philosophische und theologische) Vakuum hinreichend gefüllt werden konnte.

II. Inhaltliche Tendenzen

1. Betrachtet man neben dem grundsätzlich Angemerkten die katholische Christologie inhaltlich, lassen sich doch einige nicht zuletzt in *Dominus Iesus* gebündelte Fragestellungen charakterisieren, die derzeit auf breiterer Ebene diskutiert werden und die m.E. alle um die Bedeutung Christi für die Geschichte kreisen, oder anders gesagt: Im Zentrum der wichtigsten heutigen Christologien steht die Frage nach einer Theologie der Geschich-

te angesichts des Christusereignisses. An erster Stelle ist von einem katholischen Theologen auf den in der (katholischen) Kirchengeschichte wohl äußerst seltenen Fall hinzuweisen, daß ein Papst als einer der bedeutendsten Theologen des Katholizismus (den Anfang) eine(r) Christologie in seiner Amtszeit als Papst vorgelegt hat.⁶ Es kann hier nicht auf dieses Buch, seine Bedeutung und die Diskussionen darüber eingegangen werden, vielmehr gilt es einen kurzen Blick auf die Fragestellung und Problemlagen zu werfen, auf die dieses Buch Antwort geben will. Dabei soll dem Papst ‚unterstellt‘ werden, daß er seine Christologie nicht allein oder in erster Linie deshalb verfaßt hat, weil sein wissenschaftliches Leben dieser Fragestellung gewidmet war und er dieses sozusagen zum Abschluß bringen wollte, sondern daß dieses Buch, von J. Ratzinger ausdrücklich als Theologe (und nicht als Papst) geschrieben, doch ganz bewußt in seiner Funktion als amtierender Papst veröffentlicht wurde: Papst Benedikt XVI. wollte damit offensichtlich einen Fragehorizont herausstellen, den er als wesentlich für die gesamte katholische Kirche (bzw. für die Christenheit und Menschheit überhaupt) erachtet. Es ist, dies sei noch einmal unterstrichen, kein Zufall, daß diese Bemühung der Christologie gilt. Sie ist für den Papst offensichtlich der Angelpunkt sowohl für ein Verstehen des Christentums als auch, und hier ist er ganz Theologe in der Tradition der anthropologischen Wende der Neuzeit, für ein menschliches Leben in Würde, d.h. für eine Geschichte, die als Heilsgeschichte durchbuchstabiert werden kann. Die zentrale Frage nach dem Sinn der Geschichte wird vom Papst ganz klar in die Richtung beantwortet, daß er in der Teilhabe am Gottmenschlichen Jesus von Nazareth liegt. Weil in Jesus von Nazareth Gott *definitiv* in die Geschichte eingetreten ist, bekommt diese eine neue Bedeutung, hat von nun an definitiv eine soteriologische Dimension, die den Menschen und die ganze Schöpfung umgreift. Um diesem Heilsereignis aber Rechnung zu tragen, muß Gottes und damit Jesu Transzendenz in ihrer vollen Dimension gewahrt sein. Nur der transzendente Gott kann freie Zukunft und damit Geschichte jenseits eines blinden oder mechanistischen Fatums schenken und daher bedeutet Christologie nicht zuletzt die Zurückweisung des Versuchs, Jesus und mit ihm das Mysterium Gottes und seiner Schöpfung in soziologischen, psychologischen oder profanhistorischen Kategorien aufgehen zu lassen. Jesus Christus ist so gesehen kein mögliches ‚Objekt‘ der (Geschichts-)Wissenschaft – und dies wissenschaftlich in einer Welt unter dem Primat des objektivierenden Verstehens aufzuweisen ist das Ziel der Christologie von J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI.⁷

⁶ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. B. 2007.

⁷ Selbstverständlich steht das Buch des Papstes nicht isoliert da. Eine ganz ähnliche Zielsetzung mit sehr starken Rückgriffen auf die Patristik verfolgt Ch. Schönborn mit

2. Kaum zufällig gab es zur gleichen Zeit in der katholischen Kirche eine große Diskussion um eine andere Christologie, nämlich diejenige von J. Sobrino⁸, der zur Symbolfigur der Befreiungstheologie geworden ist. Auch hier soll wiederum nicht auf die Diskussionen und Auseinandersetzungen um seine Veröffentlichungen eingegangen, sondern der Frage nachgespürt werden, die zu den kontroversiellen Diskussionen führte: Paradoxe Weise scheint Sobrinos Theologie, die derjenigen von J. Ratzinger gerne entgegengestellt wird, dessen Hauptfragestellung nach dem Christusereignis als Bedingung der Möglichkeit von Geschichtssinn zu teilen. Allerdings unterscheidet sich der hermeneutische Horizont: Für Sobrino steht das Magisterium der Geschichte an erster Stelle, oder man könnte präziser sagen: Es gibt für ihn in der Nachfolge Jesu ein sich kontinuierendes Erbe, welches die Einheit von Christusereignis und Geschichte ausmacht,⁹ nämlich die (gesellschaftlich und ekklesial) zu vermittelnde Option für die Armen. Auf diese Weise ist Jesus Christus ‚geschichtlich‘ zu lesen (und die Geschichte auch christologisch), d.h. Christologie und Geschichte, Glaube und gesellschaftliches Handeln sind nicht mehr zu trennen. Man kann also festhalten, daß wie bei Ratzinger auch bei Sobrino die Frage nach dem Verhältnis von Christologie und Geschichte im Vordergrund steht, wobei die zweite Grundfrage nicht die nach der (Vermeidung) der Selbstvergötzung menschlicher Freiheit – verbunden mit einer totalen Weltbemächtigung und Weltobjektivierung – ist, sondern die Frage, wie menschliche Freiheit als Erbe des Christusereignisses gesellschaftlich konkret werden kann.

3. Neben den wohl nicht zufällig in Europa ihren Ausgang nehmenden Christologien, die als Zentrum der Heilsgeschichte das Verhältnis von Christusereignis und menschlicher Freiheit thematisieren – zu nennen wären hier außer J. Ratzinger neben vielen anderen auch die christologischen Entwürfe von P. Hünermann,¹⁰ H. Verweyen¹¹ und T. Pröpper,¹² die in den

seinem christologischen Versuch *Gott sandte seinen Sohn*. Vgl. CH. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*. Unter Mitarbeit von Christoph Konrad und Hubert Phillip Weber, Paderborn 2002.

⁸ Vgl. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991; DERS., *La fe en Jesucristo*, Madrid 2007.

⁹ Durch diese Einheit von Christus und Geschichte sieht eine am 26.11.2006 unterzeichnete Notifikation der Glaubenskongregation die Gefahr gegeben, daß die Göttlichkeit Jesu quasi von der Geschichte nivelliert wird.

¹⁰ P. HÜNERMANN, *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989.

¹¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000.

¹² T. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. B. 2001.

Spuren des deutschen Idealismus die wechselseitige Verwiesenheit von transzendentaler Freiheit und geschichtlicher Konkretisierung in Jesus von Nazareth aufzuzeigen versuchen –, und neben den befreiungstheologischen Ansätzen sind m.E. nach als dritte Tendenz die Christologien in Auseinandersetzung mit einem interkulturellen und interreligiösen Kontext zu nennen. Daß der wohl bekannteste Theologe, der als Grundfragestellung das Verhältnis von Christus bzw. Christentum zu den großen Weltreligionen mitführt, nämlich J. Dupuis¹³ (zu nennen wäre mit R. Haight¹⁴ ein weiterer Jesuit), seinen theologischen Schwerpunkt in Indien hatte, ist wohl kaum als Zufall zu betrachten, trifft hier doch das Christentum nicht nur auf den Islam, sondern auch auf den Hinduismus als Wurzelreligion des ost- und südostasiatischen Raumes. Die Theologien und Christologien von Dupuis und Haight kreisen um die Frage nach der Heilsbedeutsamkeit und Singularität Christi im Kontext einer multireligiösen Welt, dazu kommt auch die Frage nach der hermeneutischen und soteriologischen Bedeutung der nichtchristlichen Religionen: „(...) es fragt sich, welche positive Bedeutung die religiösen Traditionen in dem einzigartigen universalen Heilsplan Gottes haben“,¹⁵ schreibt Dupuis explizit. In weiterer Folge verbindet sich damit die geschichtstheologische Frage: Ist das Christuseignis intrinsisch die Vollendung der Geschichte oder liegt seine Vollendung in einem bleibenden Bezug auf ein nichtaufhebbares Äußeres? D.h. die Frage kreist nicht darum, ob Jesus der absolute und universale Heilsbringer ist – die Falle eines Relativismus, der Jesus auf die gleiche Ebene mit den anderen Religionen stellt, und zwar durch einen Blick aus der Beobachterperspektive, der Christus durch die eigene Beobachtung (als das Absolute) ersetzt, versucht Dupuis zu vermeiden –, vielmehr geht es darum, auf welche Weise er diese Erlösung in der Geschichte vollbringt und welche heilsgeschichtliche Stellung darin die anderen Religionen haben.

4. Damit ist der Übergang zu einer vierten, sich aus den verschiedensten Traditionen speisenden Tendenz gemacht, die oft keine Christologie im

¹³ Zu seinen Hauptwerken ist zu zählen: *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989; ferner: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997; *Il cristianesimo e le religioni*, Brescia 2001. Dupuis Hauptinteresse liegt nicht allein in der Christologie, allerdings zeigt seine Theologie sehr exemplarisch, wie eng verschränkt die Christologie mit der Frage nach der Heilsbedeutung anderer Religionen ist.

¹⁴ Vgl. R. HAIGHT, *Jesus. Symbol of God*, New York 1999. Die Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte am 13.12.2004 eine Notifikation, in der sie kritisiert, daß Haight die Präexistenz des Logos leugnet und seine Christologie unter das Pluralitätsparadigma der Postmoderne stellt, wodurch die Göttlichkeit und Singularität Jesu relativiert wird.

¹⁵ „(...) ci si chiede quale significato positivo abbiano le tradizioni religiose stesse nell'unico piano globale di Dio per la salvezza.“ (J. DUPUIS, *Il cristianesimo*, S. 21)

strengen Sinne des Wortes zum Ausdruck bringt. Gedacht ist an ‚geschichtsphilosophische‘, eher implizite ‚Christologien‘, die sich wiederum philosophisch oder theologisch, atheistisch oder theistisch (oder auch ‚dazwischen‘) verstehen. Auf theologischer, theistischer Seite wären J.B. Metz und die *politische Theologie* zu nennen.¹⁶ Es überrascht vielleicht, wenn man Metzsche Theologie im Rahmen einer Christologie nennt, doch geschieht dies bewußt: Der Gedanke der ‚*memoria passionis*‘ ist ohne Referenz auf das Christusereignis nicht denkbar. Denn das ‚Eingedenken fremden Leides‘, verbunden mit der Wahrnehmung des Anderen, ist kein ungeschichtliches Transzendental oder eine bloß moralische Forderung, sondern vielmehr Konsequenz des Auftretens des Christus. Und gerade das Standhalten der Fragwürdigkeit des verletzbaren Anderen verfiere nach Metz in bloße Tragik, hätte es nicht den Hoffnungshorizont einer *memoria resurrectionis* im Hintergrund, ohne diese aber je für sich verrechnen, d.h. auf versichernde Weise nutzbar zu machen. Die Frage von Metz, von ihm selber und von seinem Mitstreiter J. Reikerstorfer¹⁷ als Theodizeefrage bezeichnet, ist die Frage, wem die Geschichte ‚gehört‘, ob sie im letzten eine theozentrische Wirklichkeit bezeichnet oder nicht. Dabei hat Jesus Christus als Zeuge und Bezeugter zentrale Bedeutung, die sich in der Geschichte manifestiert, weshalb bei Metz stärker vielleicht als in jeder anderen Theologie die Geschichtstheologie (oder -philosophie) in die Nähe der Christologie rückt, sodaß es bei oberflächlicher Betrachtung scheint, als ob weitere verschwände, obwohl eigentlich das Gegenteil der Fall ist. Eine noch weiterreichende Identifizierung von Geschichte und Christologie nimmt die ‚*schwache*‘ Christologie von Vattimo vor,¹⁸ die in ihren zentralen Fragestellungen, wenngleich sich nicht mehr innerhalb des Lehramts der katholischen Kirche bewegen wollend, in überraschende Nähe zu Motiven von Dupuis rückt. Hinter Vattimos Beschäftigung mit dem Christentum bzw. dem Christusereignis, die wir wie auch die Positionen zuvor nicht in ihrer inhaltlichen Dimension diskutieren wollen, steht vor allem die Frage, wie sich dieses in der Geschichte (Geistesgeschichte genauso

¹⁶ Am elaboriertesten liegt diese Theologie sicher in dem in Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer herausgegebenen Werk *Memoria passionis* vor. Vgl. J.B. METZ, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (in Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer), Freiburg i. B. 2006.

¹⁷ Vgl. J. REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube*. Politisch-Theologische Schriften, Münster 2008.

¹⁸ Vgl. v.a. G. VATTIMO, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?* Milano 1998. Eine sehr schöne theologische Aufnahme der Fragestellungen gibt J. DEIBL, *Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*, Frankfurt a. M. u.a. 2008. Im übrigen ist es interessant, daß von französischer Seite J.-L. Nancy zu ähnlichen Überlegungen kommt wie Vattimo. Vgl. J.-L. NANCY, *Le Déclousion (Déconstruction du christianisme 1)*, Paris 2005.

wie politischer Geschichte) sedimentiert hat. Sein Schlüssel ist dabei die Kenosis Gottes in Jesus Christus. Diese eröffnet der Geschichte nicht nur einen Gestus der Freundschaft (man könnte auch sagen einen Blick der Liebe), sondern bezeichnet auch ein inkarnatorisches Geschehen, durch das die Geschichte als Geschichte verbindliche Bedeutung bekommt. Da Christus bei Vattimo die göttlich sanktionierte Relecture und damit Interpretation der Schrift bezeichnet, gilt es fortan, Geschichte permanent im Gestus der Freundschaft zu schreiben und zu reinterpretieren. Im Hintergrund dieser radikal hermeneutischen Auslegung des Christusereignisses steht die Fragestellung von Vattimo, wie und ob das Christusereignis gesellschaftliche Verbindlichkeit beanspruchen kann, ohne das für eine plurale Gesellschaft konstitutive ‚Außen‘ zu dominieren. Vattimo geht davon aus, daß das ‚Andere‘, nicht in die eigene Noetik integrierbare konstitutive Bedeutung für die Geschichte hat, hält aber insofern an der Bedeutung des Christusereignisses fest, als er darin den Ursprung der Bewußtwerdung des Anderen und dessen Annahme sieht. Damit hebt er sich von Positionen wie jener von Žižek ab, in denen Christus als ‚verschwindender Vermittler‘ völlig in den Geist der Geschichte, in den das christliche Liebesgebot eingeschrieben ist, aufgeht. Faßt man also die Fragestellungen von Denkern wie Vattimo, Nancy, Žižek (aber auch Metz) u.a. zusammen, so steht im Hintergrund ihrer direkten oder indirekten Bezugnahme auf Christus die Frage nach dem Ereignis und der Tiefenerzählung der europäisch-ozkzidentalen Kultur, durch welche ein verbindlicher Sinn in die Geschichte eingeschrieben ist. Es handelt sich um die Suche nach dem Ereignis, welches die verbindliche Vorgabe einer radikalen Offenheit für das Andere, Verletzliche, Unverfügbare ist. Damit ergibt sich als Konsequenz dieser Denkrichtung, daß Jesus Christus radikal in dem hermeneutischen Horizont der Geschichte aufgeht, wobei allerdings die kritische (in gewisser Hinsicht Christologie/Theologie von Philosophie scheidende) Anfrage gestellt werden muß, ob er darin völlig aufgehen darf. Denn, so die Frage, würde dies nicht dazu führen, daß die Geschichte in ein Labyrinth von Verweisungen implodierte, in dem es keinen allgemein verbindlichen Gestus mehr gäbe? Mit anderen Worten gefragt und hier nicht mehr zu diskutieren: Braucht nicht die radikale Dekonstruktion aller Leitideen und Leiterzählungen einen in ihr nicht aufgehenden ‚Rest‘, aus dem sie ihr kritisches Unterfangen überhaupt erst beginnen kann?¹⁹

¹⁹ Wahrscheinlich der erste Philosoph, wengleich bis heute viel zu wenig beachtet, der auf diese Problematik gestoßen ist, war Hegel im Übergang von seiner Wesenslogik in die Begriffslogik. Während erstere noch ein absolutes Netz an Verweisungen durchdenkt, in dem sich die ‚Substanz‘ des Wesens manifestiert, zeigt die Begriffslogik über den Übergang der Wechselwirkung auf, daß auch das absolute Netz an Verweisungen auf ein ‚Drittes‘ verweist, welches weder ‚innerhalb‘ noch ‚außerhalb‘ dieses Geschehens zu

5. Dieser Bezug von Christologie und Geschichte vor dem Horizont einer radikalen Geschichtshermeneutik begleitet auch zwei weitere Tendenzen, mit denen ich den Durchgang durch heute vieldiskutierte christologische Fragestellungen abschließen will. Zum einen handelt es sich um den Versuch, ‚gegenüber‘ dem Christus der Geschichte wiederum den historischen Jesus zurückzugewinnen. Die dahinterliegende Frage dieses ‚Third Quest‘²⁰ ist keine naive historische, sehr wohl aber stellt sie den Versuch dar, Jesus Christus dem bloßen Spiel von Interpretationen zu entnehmen und ihn als historisch-konkrete Gestalt zu vermitteln. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Einbindung in das Judentum seiner Zeit, die auf deutschsprachiger Seite die Forschungen von G. Theißen seit vielen Jahrzehnten anleitet und ihren umfassendsten Niederschlag in dem mit A. Merz veröffentlichten Jesusbuch gefunden hat.²¹ Auf amerikanischer Seite wurde die groß angelegte Monographie des katholischen Theologen J.P. Meier wirkmächtig²² und eröffnete in gewisser Hinsicht auf internationaler Ebene ‚The Third Quest‘. Insgesamt zeigen diese Forschungen ein äußerst kohä-

verorten ist und auch nicht in der Dialektik von Unmittelbarkeit/Vermittlung aufgeht. Die kürzeste Formulierung, die Hegel diesem Übergang in das Dritte des Begriffs (welches sich dann gewissermaßen als das Moment des Einzelnen zeigt) gibt, ist der Satz: „Das Anundfürsichsein ist Gesetzsein.“ Dieses ‚Dritte‘ ist auch das tragende Moment dafür, daß der Mensch niemals die Wirklichkeit aus sich erschließen kann und der Gedanke der Totalität immer ein abstrakter bleibt. Daß dies gerade die Verzeihung der Endlichkeit, d.h. der abstrakten Positionen und Positionierungen des Anderen (die in gewisser Hinsicht den kategorischen Imperativ Hegels ausmacht) impliziert, wobei aber auch die Verzeihung nicht der Akt eines überheblichen Ichs sein darf, sondern in einer vorgängigen Entäußerung gründet, hat sehr schön F. Wagner aufgezeigt. Vgl. F. WAGNER, Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Voll-Endung und Umformung, in: Religion und Gott im Denken der Neuzeit, hg. v. A. FRANZ/W.G. JACOBS, Paderborn u.a. 2000, S. 146–183.

²⁰ Diese dritte Suche nach dem historischen Jesus folgt den beiden Nachforschungen, d.h. der liberalen Leben-Jesu-Forschung und der ‚klassischen‘ historisch-kritischen Exegese, in denen Jesus vor allem in Abhebung zum Judentum verstanden wurde. Dagegen macht gerade ‚The Third Quest‘ auf die Einbettung Jesu in das Judentum seiner Zeit aufmerksam. Einen schönen Überblick gibt: G. SEGALLA, La narrazione necessaria per una vera storia di Gesù. L’apporto della „terza ricerca“, in: La figura di Gesù nella predicazione della chiesa, hg. v. G. ANGELINI u.a., Milano 2005, S. 117–155; M. NERI, La Third Quest sul Gesù storico e la teologia sistemata, in: Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione 22 (2007), S. 357–394; vgl. ferner: J.D.G. DUNN, Remembering Jesus. How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way, in: Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione 22 (2007), S. 433–456. Auf äußerst fruchtbare Weise werden systematische und exegetische Überlegungen zusammengeführt bei CH. THEOBALD, Jésus n’est pas seul, in: Le cas Jésus-Christ. Exégetes, historiens et théologiens an confrontation, hg. v. DEMS./P. GILBERT, Paris 2002.

²¹ Vgl. G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen 1996.

²² J.P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (3 Vol), New York u.a. 1991–2001.

rentes Bild von Jesus innerhalb des Judentums, ohne in die Falle von Positivierungen der Jesus-Gestalt zu laufen. Vielmehr eröffnet die Fülle an historisch-archäologischem (und exegetischem) Material neue Fragehorizonte. Man könnte paradoxerweise sagen, daß die Gestalt Jesu vertrauter und fremder zugleich wird, nicht zuletzt deshalb, weil die Welt ‚hinter‘ Jesus profiliert hervortritt, ohne ihre Widerständigkeit gegenüber einer Integration in unser neuzeitliches Denken zu verlieren. Man wird M. Neri zustimmen können, wenn er im Zusammenhang der Ergebnisse des ‚Third Quest‘ meint: „Gerade die Herausarbeitung des kulturellen und politischen Kontextes verhindert es, die göttliche und theologische Dimension des historischen Ereignisses, welches Jesus ist, zu eliminieren, weil das Göttliche und Theologische das ganze Ambiente der Kultur und Religion der Geschichte des implizierten Gegenstandes durchdrangen.“²³ Die Frage, die aus dieser Annäherung an die Jesus-Gestalt rührt, ist also nicht, wie ein nach menschlichen Maßstäben zurechtgerückter Jesus aus den Quellen herausgefiltert werden kann, sondern wie wir uns vor dem Hintergrund unseres Wissenshorizonts einer Welt nähern können, in der das Göttliche nicht herauszufiltern ist, in der wir nicht nur mit dem Glaubenszeugnis einiger Personen, daß ein Gottmensch namens Jesus aufgetreten ist, konfrontiert sind, sondern mit einem kulturellen Selbstverständnis, dem dieser Gottmensch nicht äußerlich ist, sondern in dem er eine (auch nach unseren Maßstäben) völlig kohärente (und damit nicht einfach konstruierbare bzw. rekonstruierbare) Figur darstellt (deshalb nicht konstruierbar, weil diese Figur in ihren kulturellen und noetischen Bezügen einfach zu komplex dafür ist). Dazu kommt, daß uns in den kulturellen Zeugnissen der Schrift bzw. des Judentums (samt seiner hellenistischen Einflüsse) eine Rationalitätsform begegnet, die gegenüber ihrer modernen Tochter eine dreifache Fragestellung hervortreten läßt: erstens nach der Verwandtschaft der Rationalitäten, die schon aus der Genese unserer Wissenskultur aus der biblisch-hellenistischen Welt gegeben ist, zweitens nach der nicht integrierbaren Fremde und drittens nach der Korrekturbedürftigkeit unseres noetischen Weltumgangs.

6. Diese Beobachtung führt schließlich zum letzten Strang, auf den ich kurz eingehen will, nämlich zu einer narrativen Christologie, für die im übrigen mit D. Marguerat²⁴ ebenfalls ein evangelischer Theologe bahnbre-

²³ „proprio la sua opera di constestualizzazione culturale (e politica) impedisce di eliminare il divino e il teologico dall’evento storico che è Gesù, perché il divino e il teologico permeavano allora tutti gli ambienti della cultural e della politica die soggetti implicati nella sua storia.“ (M. NERI, *La Third Quest*, S. 374)

²⁴ Vgl. D. MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l’analyse narrative*, en coll. avec Yvan Bourquin, Paris u.a. 2009.

chend ist, die aber auch von bedeutenden katholischen Theologen wie Ch. Theobald aufgenommen wurde.²⁵ Ihr Anliegen besteht nicht einfach in einer Nacherzählung Jesu, sondern in der Frage, wie die Rationalität, in die sich Gott inkarniert hat, im Rahmen unseres Wissenshorizontes zur Sprache kommen kann, ohne sie zu verkürzen oder einfach zu integrieren. Dabei entdeckt diese Christologie nicht nur verstärkt den gesamten biblischen Kontext, in dem das Jesusereignis zu erzählen ist, sondern auch die narrative Struktur innerhalb der Bibel im allgemeinen bzw. der Evangelien im besonderen, die auch deshalb von großer Bedeutung ist, weil sie innerhalb des Evangeliums eine Art und Weise ist, die unhintergehbare Fremde Jesu gerade in SEINER Nähe zur Sprache zu bringen und dazu eine Vermittlung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Geschichte darstellt.

7. Auch wenn in dieser Abhandlung kein umfangreicher Wissenschaftsbericht möglich war, sollte deutlich geworden sein, daß uns viele der heute diskutierten Christologien mit der Frage nach der Geschichte und ihrem inneren Sinn konfrontieren und so Christologie und Geschichtstheologie (bzw. Geschichtsphilosophie) in engste Nähe rücken. Vielleicht ist zu konstatieren, daß heute die transzendentaltheologischen Annäherungen an das Christusereignis in der katholischen Welt durch einen geschichtstheologischen Impetus weitergeschrieben werden. Wohl nicht zuletzt deshalb, weil sehr stark der Eindruck besteht, daß mit (der Erzählbarkeit von) Jesus auch im Rahmen unserer Kultur die Würfel darüber fallen, ob wir von einem Ende des Erzählens (und damit auch einem Ende von Geschichte und Personalität) sprechen müssen oder nicht. Dabei stellt sich aber die drängende Frage, in welchen Kontexten Jesus zur Sprache gebracht werden muß. Worin bestehen heute die großen Anfragen an die Kirche(n), wenn sie ihrer ursprünglichsten und vordringlichsten Aufgabe nachkommen will, nämlich Raum der Schrift und damit auch Wohnstatt Christi zu sein? Welche Hilfen kann sie dabei von der Theologie bekommen? Wenn ‚Europa‘ und alle Hoffnungen, die damit verbunden sind, tatsächlich in der großen Erzählung der Schrift inklusive ihrer christologischen (Re)lecture (mit) gründen, wird die Theologie die große Aufgabe haben, noetische Barrieren abzubauen, die den Blick auf die Hoffnungsgestalt der Schrift und ihrer christologischen Tiefendimension versperren.

²⁵ International weniger bekannt, aber meiner Meinung nach paradigmatisch für eine narrative Christologie sind einige der Veröffentlichungen von R. Vignolo. Vgl. R. VIGNOLO, *Personaggi del quattro vangelo. Figura della fede in San Giovanni*, Milano 2003; DERS., *Raccontare Gesù secondo i quattro vangeli*, in: *La figura di Gesù nella predicazione della Chiesa*, hg. v. G. ANGELINI u.a., Milano 2005, S. 155–197.

4. Aufgaben und Fragen

Im folgenden sollen vier Aufgabenfelder einer künftigen Christologie bestimmt werden, die allesamt auf je spezifische Weise um die Frage nach dem Sinn der Geschichte kreisen, und zwar in einer Welt, deren immer bestimmenderes Gefühl (zumindest im Okzident) durch die Apokalyptik bezeichnet ist. Konkreter gesagt durch eine Apokalyptik, die nicht gemäß dem biblischen Verständnis den Sinn von Zeit aufdeckt, sondern der Überzeugung ist, daß die Welt am Ende ist.

1. Christologie und Judentum

Namentlich im Zuge des ‚Third Quest‘ wird die Verortung Jesu im Judentum akzentuiert. Gleiches gilt auch für Paulus und andere neutestamentliche Zeugen. Damit sind wir auf die Notwendigkeit verwiesen, Jesus generell von der Schrift her zu ‚lesen‘, zumindest, wenn er als der verheißene Messias und die namentliche Konkretion des JHWH-Ereignisses bekannt wird. Vielfach wird diskutiert, warum Paulus keine stärkeren Referenzen auf den ‚historischen‘ Jesus vornimmt. Mangelnde Kenntnis wird es nicht gewesen sein, weil anzunehmen ist, daß er bei seiner 15tägigen Begegnung mit Petrus viele Informationen über Jesus erhalten hat. Vielmehr sehe ich den Grund darin, daß es für Paulus vollkommen klar war, daß es die Schrift ist, die uns alles Wissenswerte über den Kyrios mitteilt. Dies bedeutet für heutige Christologie, daß sie immer auch zugleich eine ‚Archäologie der Schrift‘ sein muß. Diese ist in all ihren theologisch zentralen Aussagen (Schöpfung, Tora, Zion, Bund, Rechtfertigung etc.) der Hintergrund jedes Christusverständnisses und muß gleichzeitig in bezug auf unsere gesellschaftliche Situation durchbuchstabiert und übersetzt werden. Was das Gespräch mit dem Judentum betrifft, ist dessen Schriftauslegungstradition auch für ein christologisches Verständnis von nicht zu überschätzendem Wert, da jede geisterfüllte Schriftauslegung implizite Christologie ist. Im besonderen gilt es im Gespräch mit dem Judentum (und auch mit jüdischen Philosophen wie Levinas, Rosenzweig u.a.) die Frage der Messianität (neu) zu bedenken. Wenn der Gott der Bibel, wenn JHWH vor allem Ereignis ist, wenn er gewissermaßen verbal zu verstehen ist, dann bedeutet der Christusname, daß ER und d.h. mit anderen Worten SEINE Basileia sich definitiv ereignet haben, was von seiten des Judentums (mindestens) zwei Fragen aufwirft, die in der Christologie gar nicht ernst genug zu nehmen sind: Erstens stellt sich die Frage, was mit dem durch die Basileia eintretenden ‚Frieden‘ gemeint ist. Christen dürfen in diesem Zusammenhang niemals vergessen, daß die Juden, sieht man die Welt, wie sie ist, alle Argumente für sich haben, wenn sie noch auf den Messias warten. Nur die Bereitschaft einer radikalen Nachfolge – und d.h. die Bereitschaft der

Suspendierung der eigenen Vorbehalte und Rückversicherungen, mit denen wir dem Anderen immer schon begegnet sind –, mit anderen Worten wirkliche Barmherzigkeit als Ausdruck größerer Freiheit seitens der Kirche und je individuell, kann hier eine ‚Antwort‘ sein, wobei es sich um eine Antwort handelt, die niemals gegenüber dem Juden ‚recht‘ hat, weil sie nur Zeichen für IHN sein kann und alles in SEINEN Hände ‚weiß‘. Im heutigen apokalyptischen Kontext ist die Frage nach dem Messias entscheidend und die Identifizierung dieses messianischen Geschehens mit dem Christusnamen geht einher mit dem Bekenntnis zu einem unermeßlichen Anspruch, wobei die Kunst darin besteht, nicht an diesem Anspruch zu zerbrechen. Gelingen kann dies nur, wenn jeder Versuch zurückgewiesen wird, das Christusereignis in irgendeiner Weise ‚vereinnahmen‘, in die eigene Verfügbarkeit ‚integrieren‘ zu wollen. Die paradoxe Konsequenz davon ist, daß gerade die Namensgebung des Messias, das Bekenntnis, daß Jesus das JHWH-Ereignis ist, diese Form innigster Präsenz Gottes gleichzeitig eine radikalisierte Absenz und eine Radikalisierung SEINER Unverfügbarkeit (theologisch gesprochen: eine Radikalisierung des Bilderverbots) bedeutet, weil ‚sein Name über jeden Namen ist‘. Da gerade in diesem Entzug der Namen (und d.h. versicherbarer Bilder) der Logos besteht, bedeutet Christologie eine fundamentale Neukonfiguration unseres noetischen Selbstverständnisses unter In-Kauf-Nahme einer scharfen Frontstellung zur uns heute besetzenden Wissensauffassung. Mit den Worten des jungen Hegel gesprochen bedeutet es den Verzicht auf ‚Positivität‘ zugunsten eines umfassenderen Zeugnisses (‚Liebe‘), welches in der Anerkennung der Unverfügbarkeit des Seins und Gottes besteht.

II. Christologie und Islam

Ein weiterer Kairos der Geschichte, angesichts dessen Christologie konkret werden muß, scheint die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam zu sein.²⁶ Derzeit wird eine Frage, so weit ich das überblicken kann, kaum gestellt, nämlich die Frage nach der theologischen Bedeutung des Islams für das Christentum. Man könnte natürlich festhalten, daß es eine solche Bedeutung nicht gibt, da für Christen Jesus Christus der Schlußstein der Offenbarung ist. Bleibt man auf dem Boden des Christentums, ist dies, wie zuletzt *Dominus Iesus* noch einmal deutlich gemacht hat,²⁷ tatsächlich eine

²⁶ Damit soll nicht behauptet werden, daß der Buddhismus (und auch der Hinduismus) eine zu vernachlässigende Herausforderung darstellt, aber abgesehen davon, daß sich Christentum und Buddhismus weniger polemisch gegenüberstehen, ist der Islam für das Christentum ein besonderes Skandalon, weil er sich nicht als individueller Heilsweg versteht, sondern als ‚nach‘ dem Christentum offenbart, als dieses aufhebend.

²⁷ „Es ist deshalb als Wahrheit des katholischen Glaubens fest zu glauben, dass der universale Heilswille des einen und dreifaltigen Gottes ein für alle Mal im Mysterium der Inkar-

unverhandelbare Aussage: Es ist gerade die Einmaligkeit des Ereignisses, die zum Verständnis des JHWH-Namens führt. Damit ist zwar ein Ausgangspunkt bezeichnet, innerhalb dessen der Islam für eine Christologie zur Sprache kommen muß, die Frage bleibt aber, ob damit schon alles gesagt ist. Hält man nämlich Gottes Wirken in der Geschichte für ein zentrales Moment christlichen Bekenntnisses, muß Zweifel angebracht sein, ob der Islam wirklich als Zufallsprodukt (oder Schlimmeres) der menschlichen Geschichte abzutun ist. Nimmt man den Islam als theologisches und geschichtliches Moment dagegen ernst, hat dies gravierende Auswirkungen auf unser Zeitverständnis: Denn chronologisch ist der Islam eine Religion ‚nach‘ dem Christentum, was auch seine große Herausforderung für das Christentum ausmacht, christologisch betrachtet ist er aber ein ‚vorläufiges‘ Phänomen und zwar in dem Sinne, daß Christus Anfang, Mitte und Ende aller Offenbarung ist, was wiederum bedeutet, daß ein chronologisches Zeitverständnis unzureichend ist. Worin besteht also diese Vorläufigkeit des Islam?²⁸ Welche Problematik ist es, der gegenüber sich der Islam als Antwort betrachten läßt, und zwar als geschichtsmächtige und damit auch von Gott sanktionierte Antwort? Es ist hier nicht der Ort, auf diese Thematik näher einzugehen, aber vielleicht können ein paar Fragen und Verdachtsmomente akzentuiert werden: Muß nicht der Islam in Zusammenhang mit den Verheißungen an Israel gelesen werden? Wird man, wenigstens als Christ, gerade wenn der Islam in Bezug auf das Christentum vorläufig ist, im Koran christologische Spuren finden müssen? Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem heilsgeschichtlichen Schisma zwischen Judentum und Christentum und dem Auftreten des Islam als Buch- und Gesetzesreligion? Ist also der Islam Konsequenz eines Versagens und steht er damit unter dem Vorbehalt (bzw. unter der Einbeziehung!) der eschatologischen Versöhnung von Christentum und Judentum? Ist er theologisch gesprochen nicht eine Warnung an das Christentum, daß die Transzendenz des Ereignisses niemals unterlaufen, daß also Gottes Inkarnation nicht eine Konfundierung von Schöpfer und Geschöpf zur Folge haben darf? Muß er für das Christentum nicht auch insofern fruchtbar gemacht werden, als es es auf ein uneinholbares ‚Äußeres‘, ‚Nichtintegrierbares‘ verweist, welches christliche Liebe und Bereitschaft zur Anerkennung des Anderen vor ganz neue Herausforderungen stellt, die genauso unerhört wie unhintergebar sind? Schließlich bleibt eine Frage, die letztlich auch die Alternative bezeichnet, vor der unsere Gesellschaft heute steht: Das Christentum ist

nation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes angeboten und Wirklichkeit geworden ist.“ (Dominus Iesus, Abschnitt 14)

²⁸ Selbst die optimistischsten christlichen Missionare werden kaum glauben, daß eine Massenbekehrung von Muslimen zum Christentum stattfindet. Spricht nicht dagegen vieles dafür, dass der Islam solange besteht, solange es Geschichte gibt?

seinem Selbstverständnis nach eine apokalyptische Religion, eine Religion der Endzeit. Damit sind keine Weltuntergangsszenarien zu assoziieren, sondern zunächst die Tatsache, daß das Christentum um den Abgrund des Bösen weiß, der sich institutionell, individuell, kulturell, religiös, sozial und ökonomisch zum Ausdruck bringt. Diesem Abgrund ist nicht mehr (alleine) mit institutionellen und legislativen Maßnahmen zu begegnen, sondern nur mit einer radikalen Umkehr, einer Entleerung (des Ich), einem vorbehaltlosen Gestus der Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Christ sein heißt das (Mit-)Tragen des Leides der Welt. Dem gegenüber ist der Islam zurückhaltender und zwar sowohl in seiner Einschätzung dem Bösen gegenüber (den Begriff der Erbsünde kennt er nicht) als auch (zumindest in der sunnitischen Variante) gegenüber der Apokalyptik. Mit anderen Worten stellt sich also gerade in der Konfrontation mit dem Islam die Frage, ob der Welt, ob der heutigen Gesellschaft noch mit klar umrissenen Regeln, mit dem ‚Gesetz‘ zu begegnen ist oder ob dem Exzeß des Bösen, der grenzenlosen Ausweitung menschlichen Herrschaftswillen nicht auch mit einem Exzeß der Hingabe zu antworten ist.

III. Christologie und Naturphilosophie

Eine weitere zentrale Herausforderung stellt das Verhältnis von Natur und Geschichte dar. Konkret geht es darum, wie angesichts kosmologischer Größen in Zeit und Raum menschliche Geschichte im allgemeinen und Heilsgeschichte im besonderen zu denken ist. Ist der Mensch (und damit Jesus Christus) ein Zufallsprodukt der Evolution oder kommt ihm eine Bedeutung zu, die sich nicht in naturwissenschaftlichen Kategorien beschreiben läßt? Schärfer formuliert wird die Frage lauten, ob die Zeit des Menschen (und die Zeit Christi) ein verschwindendes Moment innerhalb des Zeitflusses der Natur darstellt oder ob umgekehrt die Naturzeit Moment einer Geschichtszeit ist, die ihr Zentrum in Jesus von Nazareth hat. Eng damit zusammen hängt auch die Frage, wie Ewigkeit zu denken ist, da offensichtlich, sollte tatsächlich die Naturzeit das Wesen der Zeit bezeichnen, damit kein sinnvoller Begriff zu verbinden ist. Die Herausforderung verschärft sich noch einmal, wenn man sich vor Augen hält, daß die platonische Trennung von Zeit und Ewigkeit nicht nur wenig biblisch und heute kaum mehr verständlich ist (eine zeitenthobene Ewigkeit als ‚nunc stans‘ wäre eher die Hölle), sondern v.a. der Tatsache nicht gerecht werden kann, daß Gott, insofern ER Ereignis ist, selber zeitlich-verbal zu verstehen ist.²⁹

²⁹ Damit soll keineswegs gesagt werden, daß Gott ‚in‘ der Zeit ist, denn diese würde damit zu einer außergöttlichen und übergöttlichen Macht. Vielmehr kommt alles darauf an, Gott selber als Eröffnung der Zeit zu denken. Vgl. zu der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit, aber auch zu einem Zeitbegriff, welcher den chronologischen Zeitbe-

Angesichts dieser Problematiken wird es nicht zureichen zu sagen, daß es auf der einen Seite die Naturwissenschaften (Kosmologie, Evolutionsbiologie etc.) gibt und auf der anderen Seite – gewissermaßen für die Sinnfrage – die Theologie. Diese und mit ihr die Christologie würden verschwinden. Vielmehr verweist uns gerade die Christologie auf die Notwendigkeit einer neuen Vermittlung von Natur und Geschichte, von Zeit und Ewigkeit, von Schöpfung und Erlösung. Wenn sie gelänge, was angesichts der Denkanstöße, die uns zu dieser Frage seitens Leibniz', Kants und des deutschen Idealismus gegeben sind, nicht unmöglich scheint, hätte dies große Konsequenzen für die Sicht der Natur, die wieder als Moment des Geistes durchzubuchstabieren wäre und nicht auf bloß funktionale Bedeutung reduziert bliebe. Und die Geschichte wäre damit weder ein bloßes Durchgangsstadium für eine zeitferne Ewigkeit noch Durchgangsstadium bis zum endgültigen entropischen Ende aller Mannigfaltigkeit, sondern Ort der Gottesoffenbarung und menschlicher Entsprechung.

IV. Christentum und Gesellschaft

Wenn die Geschichte der Ort ist, an dem sich jede Christologie zu konkretisieren hat, wird das Verhältnis von Theologie/Christologie und Sozialwissenschaften neu zu denken sein. Es wird darum gehen, gerade aus dem Instrumentarium der Schrift eine umfassende Gesellschafts-, Wissens- und Vernunftkritik durchzuführen. So gesehen darf die Christologie nie auf einen binnenkirchlichen oder binnentheologischen Bereich beschränkt bleiben, sondern muß sich als kritische Kraft in der Geschichte erweisen. Dabei stellt sich die Frage, ob nicht in einer Zeit, die sich ‚am Ende‘ versteht, der Apokalyptik eine ganz besondere Bedeutung zukommt. Auch die Logos-Theologie, Christus als fleischgewordener Bund, die Bedeutung der Auferstehung, die Kategorie der Anamnesis und vieles andere wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. Auch das Phänomen der Säkularisierung ist neu zu lesen: Sie bezeichnet nicht einen Endpunkt der Geschichte und die Unmöglichkeit, theologische Kategorien für eine Geschichtsdeutung bereitzustellen – eine solche Einschätzung verbietet sich in einer Welt vor dem Zusammenbruch (nicht zuletzt ausgelöst durch den Exzeß einer sich als grenzenlos setzenden menschlichen Freiheit), in der nur mehr ‚ein Gott retten kann‘ –, sie muß vielmehr in ihrer Bedeutung für die Theologie neu gewürdigt werden, da sie heute den großen Einspruch gegenüber einer Bemächtigung Gottes (und des Heiligen) darstellt. Autonomie nicht als Selbstbemächtigung verstanden bzw. Geschichte, die ihre Sinnhorizonte als Gabe empfangen kann und nicht den traurigen Versuch von Sinnkon-

griff aufhebt und Naturzeit und Geschichtszeit zu vermitteln sucht: Vf., *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluß an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

struktion unternimmt, lebt vom theonomen Horizont und Theo-Logie, die nicht in infantile Verantwortungslosigkeit oder autoritäre Machtansprüche zurückfallen will, lebt aus der Säkularisierung. Dem wird jede Christologie Rechnung tragen müssen, insofern in ihr immer Theologie und Humanwissenschaft (und vermittelt dadurch auch Naturwissenschaften) zusammenzudenken sind. Nur in dieser Synthese von Christologie/Bibelwissenschaften und Sozial- und Geschichtswissenschaften/Philosophie läßt sich die Vision einer kommenden Welt gesellschaftlich konkretisieren – mit Hilfe von Christus und seiner Kirche.

5. Plädoyer für eine Christologie als gesellschaftliche und geschichtstheologische Denkform

Der Beitrag über Stand und Ausstand der Christologie sollte als Plädoyer für eine Christologie als gesellschaftliche und geschichtstheologische Denkform verstanden sein, getragen von der Überzeugung, daß die Christologie auch Ausgangspunkt für ein neues Denken des Menschen und der Gesellschaft sein muß. Letztlich besteht die große, im übrigen von Falk Wagner vorbildlich erkannte Aufgabe darin, in einer neuen Denkbewegung Geschichte und Gesellschaft geistig zu durchdringen und letztere kritisch zu begleiten – inspiriert und begleitet vom Christusereignis, welches sich wie ein Bogen über die ganze Schrift spannt.³⁰

³⁰ Sehr schön arbeitet dies R. Vignolo an Hand des Mt-Evangeliums und des Joh-Evangeliums heraus: Mt spannt durch seine Referenzen am Beginn (Genealogie Abrahams: Mt 1,1–17) und Schluß (Sendungsauftrag: Mt 28,16–20) des Evangeliums auf Beginn und Schluß (2 Chr 36,22–23) des Tenachs den Bogen über die ganze Schrift; Joh über die ganze Tora (Joh 1 verweist auf Gen 1; Joh 20,30–31 auf Dtn 34). Vgl. dazu R. VIGNOLO, *Raccontare Gesù*, S. 183.