

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

DOI: [10.1628/978-3-16-159119-8](https://doi.org/10.1628/978-3-16-159119-8)

Was heißt: sich im Namen „Jesus Christus“
orientieren?
Christologie in der deutschen evangelischen
Theologie nach 2000

Heinrich Assel

Was heißt: sich im Namen „Jesus Christus“ orientieren? Christologie in der deutschen evangelischen Theologie nach 2000, in: Marco Hofheinz; Kai-Ole Eberhardt (Hg.), *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen*, Dogmatik in der Moderne 29, Tübingen 2020, 67-100.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Was heißt: sich im Namen „Jesus Christus“ orientieren? Christologie in der deutschen evangelischen Theologie nach 2000” In *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen*, hg. v. Marco Hofheinz u. Kai-Ole Eberhardt, 67–100. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2020.

Herausgeber: Marco Hofheinz und Kai-Ole Eberhardt

Verlag: Mohr-Siebeck

Erscheinungsort: Tübingen

Erscheinungsjahr: 2020

Seitenzahl: 34

Was heißt: sich im Namen „Jesus Christus“ orientieren?

Christologie in der deutschen evangelischen Theologie nach 2000

Heinrich Assel

1. Überblick und Einführung: Wo fängt Christologie an? Gemeinplätze, Themaregeln und Vorbegriffe von Christologie

Christologie fängt beim Elementaren an: Bei bestimmten Verwendungen des Namens Jesus Christus, mit selbstverständlichen Glaubenspraktiken, den Namen Jesus Christus zu nennen, oder mit Zeugnissen „im Namen Jesu Christi“. Man denke nur an die Fürbitte für verfeindete Nationen, an Sühnezeichen-Aktionen, an Aussöhnungs-Initiativen in völkerrechtlichen *frozen conflicts* (ehemals Deutschland/Polen, aktuell Nord-/Südkorea) oder an Schuld- und Vergebungsforen in gesellschaftlichen Umbruchsituationen, in denen massenhaftes Unrecht die Grenzen des Rechtsstaats spürbar macht. Glaubenspraktiken oder Versöhnungszeugnisse werden auf ihre christologischen Gründe hin reflektiert, wenn es Anlässe gibt, zu denen das Selbstverständliche ausdrücklich werden muss. Elementare Einführungssituationen des Namens Jesus Christus werden dann als Gemeinplätze reflektiert und formuliert, von denen dann „Christologie“ ausgeht.

Christologie setzt die Praxis und Poetik des christlichen Glaubens voraus. Der christliche Glaube bekennt sich zum Namen Jesus Christus (Glaubens-Gehalt), vollzieht sich im Namen Jesus Christus *als* Name Gottes (Vollzug) und bezieht sich auf den Namen Jesus Christus *als* Name Gottes (Bezug).

Eine „Poetik des Glaubens“ (P. Ricœur)¹ an Jesus Christus umfasst (1) eine *Metaphorik* und (2) eine *Symbolik des Todes Jesu* sowie (3) eine *Erzählstruktur- und Textwirkungstheorie von Evangelien*, also von dargestellter Wirklichkeit und Welt im *Evangelium*.²

Christologie ist ein Gefüge von Antworten auf die dreifache Frage, *warum* der christliche Glaube den Namen Jesus Christus als Name Gottes bekennt und glaubt, *wenn* er glaubt, *was* er glaubt. Christologische Verantwortung gibt Rechenschaft von den Gründen des christlichen Bekenntnisses zum Namen Jesus Christus und von christlichen Zeugnissen im Namen Jesus Christus, die

¹ Vgl. H. ASSEL, „Vertauschte Fronten“ oder „fremde Gäste“? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, *VuF* 54 (2/2009), (6–24) 15 f.

² Vgl. E. AUERBACH, *Figura*, in: F. BALKE/H. ENGELMEIER (Hg.), *Mimesis und Figura, Medien und Mimesis* 1, Paderborn 2016, 121–188.

mimetische Lebensakte, kerygmatische Sprechakte, sakramentale Riten und ästhetische Spielakte (von Bachs Matthäus-Oratorium bis zu Pasolinis Matthäus-Evangelium) umfassen.

Der Name Jesus Christus ist Sprachprodukt und Sprachproduktionskraft. In seinen Verwendungen erfährt der christliche Glaube die im Namen konzentrierte nominale, symbolische und metaphorische Prägnanz, die sich z. B. auch in Erzählstrukturen wie den Evangelien als deren texterzeugende Dynamik zeigt. Die wirksame Gegenwart und Vergegenwärtigung Jesu ebenso wie die wirksame Abwesenheit Jesu, seine *Diachronie* in der Erinnerung und in der Erwartung des kommunitären Gedächtnisses einer Glaubensgemeinschaft³ und seine *Historizität* in der historischen Rekonstruktion einer internationalen und interreligiösen *scientific community*.

Es ist ein Ergebnis der sprachpragmatisch und semiotisch erweiterten, oft kulturalistisch orientierten Christologie im Berichtszeitraum, wenn Christologie bei der *christlichen Glaubenspraxis* des Namens Jesus Christus ansetzt. Dies ist zunächst ein *Gemeinplatz*. Es ist ein methodischer Zugriff evangelischer Christologien, die vielen tatsächlichen Verwendungen des Namens abzublenden und stattdessen exemplarische Einführungssituationen an den Anfang zu stellen – z. B. den christlichen Gottesdienst und hier das homologische Bekenntnis zu Jesus Christus. Die Verwendung des Namens *Jesus Christus* in der elementaren Einführungssituation wird dogmatisch beschrieben. Die Beschreibung exponiert *Bekenntnisgehalt*, *Themaformel* und *Themaregel* der Homologie. So entsteht ein christologischer *Vorbegriff*. Aus dem *Vorbegriff* kann eine ausgearbeitete Christologie der Versöhnung oder Neuschöpfung in Kreuz und Auferweckung Christi, des gegenwärtig erinnerten irdischen Jesus und der Inkarnation und Menschwerdung Gottes aufgebaut werden – wobei es bemerkenswert ist, dass im Berichtszeitraum 2003 bis 2018 in der deutschen evangelischen Theologie *keine* ausgebaute Christologie existiert, die *alle* diese Dimensionen wirklich monographisch ausarbeitet.

2. Zur Diskussion

2.1. Positionelle Gemeinplätze

Über die positionell exemplarischen Gemeinplätze (*loci communes*), mit denen Christologien heute in Deutschland beginnen können, informiert das „Marburger Jahrbuch Theologie 2011“, das sich „Ansätzen“ von Christologie widmet.⁴

(1) Einen markanten Gemeinplatz und möglichen Vorbegriff formuliert Ch. Schwöbel, indem er *den Gottesdienst* methodisch als Einführungssituation setzt:

³ Vgl. P. RICŒUR, Gedächtnis, Erinnern, Vergessen. Aus dem Französischen von H.-D. GONDEK, Übergänge 50, München 2004.

⁴ Vgl. E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL (Hg.), Christologie, MJTh 23, Leipzig 2011.

„Christologie der Reflexion setzt die expliziten und impliziten Antworten voraus, die in der Feier des Gottesdienstes gegeben und in Anspruch genommen werden:

- in der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus als dem Heil Gottes für die Welt;
- in der Antwort des Bekenntnisses des Glaubens auf diese Zusage;
- in der Anrede Jesu im Gebet oder der Anrede Gottes des Vaters im Geist durch Jesus Christus; [...]
- in der Feier der Sakramente der Taufe und des Abendmahls, die in spezifischer Weise als Feier in der Gegenwart Christi, nämlich als Feier der sich uns in Christus schenkenden Gnade Gottes, vollzogen werden. [...]

Der Ansatz beim *Christus praesens* in der Feier des Gottesdienstes macht nicht den Versuch, den ‚garstigen breiten Graben‘, der die Vergangenheit Jesu von Nazareth von unserer Gegenwart trennt, durch die Anstrengung einer hermeneutischen oder christologischen Theorie zu überspringen, sondern nimmt ihre [sic!] Überbrückung im gegenwärtigen christlichen Glauben in Anspruch.“⁵

Die Zeichen des Gottesdienstes sprechen den Grund der Gegenwart Christi selbst homologisch und doxologisch aus. Die christologische Explikation führt dann genau dies aus: Begründet sei die Gegenwart Christi „kraft der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes als der Gegenwart von Gottes schöpferischer, versöhnender und vollendender Liebe.“⁶ Das Selbstverständliche, mit dem der Name Jesus Christus den „irgendwie Anwesenden“ nennt, differenziert sich in ein kommunikatives Gefüge von Gegenwarts- und Vergegenwärtigungsweisen aus. Es wird ausdrücklich hinsichtlich seiner inneren Gründe: Die Gemeinde, die verkündigend, homologisch bekennd, oratorisch anredend, doxologisch lobpreisend, sakramental feiernd Jesus Christus als Anwesenden nennt und begeht, bekennt sich selbst als „vergegenwärtigt“ in der „Gegenwart“ des Auferstandenen und darin in der „Selbstvergegenwärtigung Gottes“.

Zweifellos ist der Einsatz beim *Christus praesens* des Gottesdienstes ein dogmatisch fruchtbarer Gemeinplatz. Schwöbel baut von ihm aus eine Lehre von der Person Christi auf. Diese Lehre pointiert die Differenz und Beziehung zwischen der Person Christi und den Christpersonen, zwischen *extra nos* und *pro nobis*, zwischen der *Einzigkeit* Christi in Bezug zum Vater und *Erstheit* Christi in Bezug zu „uns“:

„Jesus Christus ist *von uns* unterschieden durch seine Beziehung zu Gott dem Vater, kraft derer er Gnade und Wahrheit Gottes in Person für uns ist; Jesus Christus ist *von Gott dem Vater* unterschieden durch seine Beziehung zu uns, kraft derer er vor Gott dem Vater für uns eintritt: Mit dieser doppelten Unterscheidung führt das Kommunikationsgeschehen des Gottesdienstes [...] an die Schnittstelle von Trinitätslehre und Christologie.“⁷

Man sieht, wie vom *Gemeinplatz* der Weg zum christologischen *Vorbegriff* führt.

⁵ CH. SCHWÖBEL, „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“ (Mt 16,15). Eine systematisch-theologische Skizze zur Lehre von der Person Christi, in: GRÄB-SCHMIDT/PREUL (Hg.), *Christologie*, (41–58) 43 f.

⁶ A. a. O., 44.

⁷ A. a. O., 50.

(2) Eine Alternative wäre, mit Gemeinplätzen von *methodischen Krisen* der christlichen Selbstverständlichkeiten und also der Christologie zu beginnen. Schwöbels Gemeinplatz beim *methodisch* Selbstverständlichen des gegenwärtigen, versöhnenden Christus im Gottesdienst *als Anfang* unterscheidet sich markant von dem im Sammelband von Danz und Murrmann-Kahl 2011 versammelten Autorenkollektiv, das seinen Gemeinplatz schon im Titel annonciert: „Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus“.⁸ Ch. Danz als ein Exponent stellt denn auch den bekannten krisenrhetorischen Topos von einer „Nullpunktsituation in der neueren protestantischen Christologie“ nach D. F. Strauß an den Anfang.⁹ In seiner eigenen Einführung von 2013 konstruiert Danz daraus das Problem, „vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens“ zu kommen:

„Die Differenz zwischen dem historischen Jesus und dem dogmatischen Christus markiert den spezifisch modernen Problemhorizont der Christologie [...] Wie lässt sich aber die Bedeutung eines Individuums, das vor 2000 Jahren in einem fernen Winkel dieser Erde lebte, für uns heute gedanklich begründen? Hierin liegt das Kernproblem der Christologie, und es lässt sich nicht so lösen, dass man den Stachel der historischen Erkenntnis sistiert.“¹⁰

Von diesem Gemeinplatz aus wird Christologie zur „Selbstbeschreibung der reflexiven Aktstruktur des Glaubens“, die an die Stelle der „überlieferten Person- und Werkchristologie“ treten soll.¹¹ Es war einst F. Wagner, der die Christologie prononciert zur „exemplarischen Theorie des Selbstbewusstseins“¹² erklärte.¹³ Die Christologie „verhilft dem Selbstbewusstsein dazu, sein Interesse an sich selbst [...] als das Interesse an seinem Grund zu artikulieren, [so] daß es, indem es seiner Selbstdurchleuchtung innewird, nicht an seiner Selbsterklärung verzweifeln muß“.¹⁴ Jesus selbst steht als das exemplarische Beispiel für eine solche „Selbstproduktion des Selbstbewusstseins“ im Vollzug des Glaubens ein.¹⁵ Dass das Ergebnis in der posthum publizierte Christologie Wagners keinesfalls den Anforderungen einer originär ausgearbeiteten Christologie genügt, zeigt

⁸ Vgl. CH. DANZ/M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, DoMo 1, Tübingen 2011.

⁹ Siehe auch M. BUNTFUSS, „Ungeheure Zusammensetzung“. Christologie und Metaphorologie, in: DANZ/MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, (259–274) 260.

¹⁰ CH. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, UTB 3911, Tübingen 2013, 2.

¹¹ A. a. O., 222.

¹² F. WAGNER, *Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewusstseins* (1975), in: DERS., *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von J. DIERKEN/CH. POLKE, DoMo 9, Tübingen 2014, 371–405.

¹³ Der Edition von F. WAGNERS „Vorlesung über Christologie“ (Wintersemester 1989/90 in Wien) widmen sich denn auch DANZ/MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, 309–401.

¹⁴ WAGNER, *Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewusstseins*, 405.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 381–385. Zitat: A. a. O., 381.

ihr bester Kenner M. Murrmann-Kahl¹⁶ klar und ernüchternd. Der krisenrhetorische Gemeinplatz „historischer Jesus und Christus des Glaubens“ setzt bei Bewusstseinskrisen des Theologen an, die aber, bei näherem Hinsehen, auch nicht leichter zu lösen sind als die realen gesellschaftlichen und ökonomischen Krisen, deren Unversöhnlichkeit sich hart im Raum gesellschaftlicher Konflikte stößt. Warum dann trotzdem immer wieder diese Flucht vom (un)versöhnten Sein der Gesellschaft ins (un)versöhnte Klassen-Bewusstsein des Theologen als Gemeinplatz am Anfang akademischer Christologie in Deutschland?

(3) Eine eindringlichere Variation dieses Gemeinplatzes bietet N. Slenczka in seiner „Problemgeschichte der Christologie“. Auch er bestimmt als Ausgangspunkt: „Die spezifisch christliche ‚Rede von Christus‘ entpuppt sich als Moment der Rede des Christen von sich selbst.“¹⁷ Der Christus der Christologie sei nicht mehr eine gott-menschliche Versöhner-Person in einer bewusstseins-transzendenten Realität (Christologie als *realistische* Soterologie, M. Kähler¹⁸); vielmehr ist er die im Vollzug des Glaubens vorausgesetzte Bezugsgestalt für ein Leben im Glauben. Das Selbstbewusstsein des Glaubenden findet im „Anderen“, nämlich im „sich-voraus-gesetzten“ Spiegel des Selbstbewusstseins Christi „zu sich selbst“.¹⁹ Dazu muss das Selbstbewusstsein Christi wie das der Christen nach derselben Phänomenologie der Gewissenserfahrung aufgebaut werden, worin die „krisenhafte Strittigkeit menschlicher Identität“ als Gericht Gottes, Hölle in mir etc. codiert werden.²⁰ Slenczkas Gemeinplatz ist also die seit K. Holl und E. Hirsch oft behauptete Gewissensreligion Luthers. Sie ist die Matrix konflikthafter Gewissenssubjektivität und Gewissensidentität unter dem Gesetz, freilich auch (das wird oft übersehen) als im Gewissen antizipierte *gratia praeveniens Christi* (E. Hirsch).²¹ Diesen Ausgriff der Gewissenssubjektivität auf ihre mögliche Wahrheit schon unter dem Gesetz vertritt auch Slenczka.²² Es soll gelten:

„Die Lehre von der Versöhnung beschreibt Jesus von Nazareth als den Ursprung gelingenden menschlichen Selbstverhältnisses. Das menschliche Leben kommt damit zur Einheit mit sich selbst, dass es seine Identität in einem anderen seiner selbst findet.“ Versöhnung

¹⁶ Vgl. M. MURRMANN-KAHL, Christologische Komplexität – Überlegungen im Anschluß an Falk Wagners Konzeptionen, in: DANZ/MURRMANN-KAHL (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus, 159–187.

¹⁷ N. SLENCZKA, Problemgeschichte der Christologie, in: GRÄB-SCHMIDT/PREUL (Hg.), Christologie, (59–111) 60.

¹⁸ M. KÄHLER, Zur Lehre von der Versöhnung (1898). Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, Gütersloh ²1937.

¹⁹ SLENCZKA, Problemgeschichte der Christologie, 99.

²⁰ A. a. O., 86.

²¹ H. ASSEL, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), FSÖTh 72, Göttingen 1994, 140–162; 264–303.

²² Vgl. SLENCZKA, Problemgeschichte der Christologie, 92–98, bes. 95.

löst den „unentrinnbare[n], mit dem Leben jedes Menschen gesetzte[n] Identitätskonflikt [...]. Diese Erfahrung ist der Ursprung der expliziten Christologie, die in der Wendung ‚Christus ist Gott‘ diese Erfahrung im Umgang mit der Person zusammenfasst, denn: ‚Woher wir uns unserer Identität versehen, das ist eigentlich unser Gott‘.“²³

Darum gibt es „Erlösung aus dem als Selbsturteil verstandenen Gericht [...] nur als Erlösung vom Urteil über sich selbst“.²⁴ Luthers person-christologische Figuren der *communicatio idiomatum* sind bei Slenczka prominent. Ihre Lehraussagen über das *extra me* der Person des Versöhners und des versöhnenden Werks Christi werden jedoch nach dem Prinzip des *pro me* recodiert und ins *intra me* des Austausches zwischen Christus und den Christen aufgehoben. Die im Glauben ergriffene „Gegenwart Christi ist eine Gegenwart im Selbstbewusstsein bzw. Selbstverständnis des Menschen“.²⁵ Die Lösung des „mit dem Lebensvollzug des Menschen gesetzten Lebensproblems“²⁶ der Identität liegt also darin, sich ein fremdes „gelungenes Leben“ als eigenes anzueignen.²⁷ „Christus“ ist dasjenige „Fundament menschlicher Identität“, von dem her „sich ein Mensch seiner Identität versieht“,²⁸ insoweit: Gott. Christus ist nicht als *der Einzige* der Versöhner, sondern als *der Erste*, in dem sich die Glaubenssubjektivität selbst durchsichtig wird: „Glaube heißt: sich verstehen und zwar: sich unter Bezugnahme auf die Person Jesu selbst kontrafaktisch neu – als diese Person – zu verstehen.“²⁹ Der Zielsatz dieses „Identitätszuspruches“ lautet: „ich bin endgültig Sünder/ich bin endgültig der gerechte Jesus von Nazareth.“³⁰

Entscheidet aber Versöhnung Gottes nicht über Sein und Nicht-Sein der Welt („Christ ist erstanden [...] wär er nicht erstanden, wär die Welt vergangen“) in realen Interessen-Konflikten und Feindschaften, am „unmöglichen“ Ort „originärer Stellvertretung und Verantwortung“ für den Anderen, Fremden (s. Kapitel 2.7.)? Hier wird sie Bewusstseinsgeschichte christlicher Subjektivität. Eine triftige Kritik dieses Gemeinplatzes formuliert M. Welker.³¹

2.2. Bekenntnisgehalt, Themabezug, Themaregel von Christologie: Der auferweckte Gekreuzigte – und der Menschgewordene?

Wie bereits gesagt: Der Einsatz beim *Christus praesens* des Gottesdienstes ist ein fruchtbarer Gemeinplatz. Mehr nicht! Von diesem Gemeinplatz lässt sich argumentativ nicht die gesamte Christologie aufbauen, wie das vor vier Dekaden

²³ A. a. O., 99. Original kursiv.

²⁴ A. a. O., 106.

²⁵ A. a. O., 105.

²⁶ A. a. O., 107.

²⁷ Vgl. a. a. O., 105.

²⁸ A. a. O., 110.

²⁹ A. a. O., 105.

³⁰ A. a. O., 110.

³¹ Vgl. M. WELKER, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 39–52.

noch E. Jüngel und H.-G. Geyer beanspruchten.³² Sie setzten die Homologie des Namens Jesus Christus oder das kerygmatische Urteil „Jesus ist Christus“ als Obersatz einer dialektischen Argumentation und versammelten unter dem Zwang des Arguments alles notwendigerweise am Ort dieser Homologie. Das war christologisch überbestimmt. Trotzdem ist nicht zu unterschätzen, was beim Übergang vom Gemeinplatz zum Vorbegriff und zur Themaregel einer Christologie alles schief laufen kann. Vorausgesetzt, Christologie hat einen Bekenntnisgehalt, einen Themabezug und eine Themaregel;³³ und zugestanden, dass „für den christlichen Glauben nicht an erster Stelle“ steht, „als was er Jesus Christus bekennt (der Bekenntnisgehalt), sondern dass er sich zu dem bekennt, den Gott als ersten von allen vom Tod auferweckt hat (das Bekenntnisthema)“.³⁴ Dann ist die oft gezogene Schlussfolgerung: Die Themaregel, die das Bekenntnisthema „historisch und sachlich in ursprünglicher Weise festlegt“, lautet: Christus ist „der auferweckte Gekreuzigte, der erste Auferweckte Gottes“.³⁵ Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist nicht Element dieser Themaregel – wie Dalferth ausdrücklich konstatiert:

„Zwar ist die Rede von der Menschwerdung ebenso wie die Rede von der Auferweckung eine Deutung des eschatologischen Heilshandelns Gottes [...] Doch während die Rede von der Auferweckung durch Gott zur *historisch und epistemisch primären Bestimmung des Themas christologischer Bekenntnisse* gehört, ist die Rede von der Menschwerdung Gottes eine Fortbestimmung dieser primären Bestimmung. Die Inkarnationschristologie [...] ist ein *sekundäres Interpretament des Auferweckungsbekenntnisses*“.³⁶

Inkarnation ist mithin *kein konstitutives Element* der Themaregel, sondern Inkarnationschristologie ist *sekundäres Interpretament* der Themaregel vom eschatischen Offenbarungshandeln Gottes am auferweckten Gekreuzigten.

Ich halte diesen *christologischen* Vorbegriff Dalferths für einen Irrtum. Der scheinbar geringfügige Anfangsirrtrum reicht weit, weil schon die Grundlegung, der Vorbegriff selbst reduktiv ist.

Warum sind in den deutschsprachigen evangelischen Christologien im Berichtszeitraum kaum *innovative* Inkarnationschristologien zu finden? Weil schon die Funktion von Inkarnation in der Themaregel von Christologien unklar ist. Die Folgen der Unklarheit über Funktion und Gestalt von Inkarnation für die Christologie sind klar benennbar, denn mit Versatzstücken der Inkarnationschristologie wird natürlich vielfach argumentiert.

³² Vgl. H.-G. GEYER, Andenken. Theologische Aufsätze, hg. von H. T. GOEBEL u. a., Tübingen 2003, 190–207.

³³ Vgl. I. U. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.

³⁴ A. a. O., 28.

³⁵ Vgl. a. a. O., 29.

³⁶ A. a. O., 30.

- Da ist die bestenfalls heuristisch belastbare, in der Sache unhaltbare Alternative einer Christologie von unten und Christologie von oben.³⁷
- Da sind die immer neuen Aporetiken der sog. Zwei-Naturen-Lehre, richtiger: der chalcedonensischen und neuchalcedonensischen Inkarnationschristologie, welche die Umformung in die neue Axiomatik einer Inkarnationschristologie der *Freiheit Jesu* begründen sollen. Profund geschieht dies auf katholischer Seite bei G. Essen.³⁸ Weit weniger überzeugend ist Danz,³⁹ weil seine stereotype Rekonstruktion des patristischen und ökumenischen Inkarnationsdiskurses nur auf seine Elimination hin angelegt ist.
- Da ist der lange Schatten des „neuen Dogmas der Lutheraner“, also der Lehre von der *communicatio idiomatum*, der sich erneut eine Reihe von Beiträgen widmet.⁴⁰ Die hervorragendste Ausleuchtung der ökumenischen Vor-Geschichte dieser Lehre in der Patristik bietet B. Gleede,⁴¹ flankiert von seiner Spezialmonographie „The Development of the Term ἐνπρόστατος from Origen to John of Damascus“.⁴² Den Ansatz der Rezeption dieser Lehre bei Luther in seiner These von *Christus als peccatum metaphoricum Dei* analysiert scharfsinnig und mustergültig A. Vind.⁴³ In den dogmatischen Christologien werden diese Beiträge nur partiell rezipiert, so bei Slenczka und Käfer.⁴⁴ Eine betont konfessionelle und „süddeutsche“ Lesart der Ubiquitätslehre fasst J. Baur zusammen.⁴⁵
- Da sind schließlich die offen zutage liegenden Probleme selbst der anspruchsvollsten Inspirations- oder Geist-Christologien, welche die Inkarnationschristologie nur komplementär ergänzen, aber kein Alternativmodell darstellen, wie am Beispiel der Defizite in den Geist-Christologien P. Schoonenbergs

³⁷ Vgl. DANZ, Grundprobleme der Christologie, 181–185.

³⁸ Vgl. G. ESSEN, Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, fides et ratio 5, Regensburg 2001.

³⁹ Vgl. DANZ, Grundprobleme der Christologie, 189–192; 209–222 (ähnlich: R. BARTH, Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie. Konstellationen des 19. Jahrhunderts, in: DANZ/MURRMANN-KAHL [Hg.], Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus, 111–140).

⁴⁰ Vgl. O. BAYER/B. GLEEDE (Hg.), Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, TBT 138, Berlin/New York 2007; A. KÄFER, Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth, TBT 151, Berlin/Boston 2010.

⁴¹ Vgl. B. GLEEDE, Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen. Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche, in: BAYER/GLEEDE (Hg.), Creator est creatura, 35–94.

⁴² Vgl. B. GLEEDE, The Development of the Term ἐνπρόστατος from Origen to John of Damascus, Supplements to Vigiliae Christianae, Leiden/Boston 2012.

⁴³ Vgl. A. VIND, „Christus factus est peccatum metaphoricē“. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians, in: BAYER/GLEEDE (Hg.), Creator est creatura, 95–124.

⁴⁴ So bei SLENCZKA, Problemgeschichte der Christologie; KÄFER, Inkarnation und Schöpfung.

⁴⁵ So bei J. BAUR, Ubiquität, in: BAYER/GLEEDE (Hg.), Creator est creatura, 186–302.

oder J. Moltmanns gezeigt wurde.⁴⁶ Unüberholt sind zur Frage die beiden Monographien von G. Essen (präzise Kritik der Geist-Christologie Schoonenbergs) und U. Link-Wieczorek⁴⁷ (komparative Evaluation evangelischer, katholischer und anglikanischer Geist-Christologien).

Diese Beobachtungen lassen sich durchaus in Anforderungen an eine gegenwartsbezogene Inkarnationschristologie umsetzen, also in einen problembezogenen Vorbegriff. Jetzt soll uns nur das Anfangsproblem beschäftigen: der weichenstellende Irrtum im Vorbegriff.

2.3. Themaformel und Themaregel der Christologie: Ein kreuzes- und versöhnungstheologischer Vorschlag

Für die prägnanteste und tragfähigste Themaregel evangelischer Christologie im Berichtszeitraum halte ich diejenige, die in den christologischen Aufsätzen H.-G. Geyers umrissen ist. Obwohl die Aufsätze Geyers bereits im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts erschienen sind, so wird ihre ganze christologische Denkkraft erst durch die sehr verdienstvolle Edition von H.-Th. Goebel/D. Korsch/H. Rüdies/J. Seim aus dem Jahr 2003 kompakt greifbar.⁴⁸ Eine Edition der Christologie-Vorlesungen Geyers, welche den theologiegeschichtlichen Hintergrund der sehr dichten Aufsätze dokumentiert, ist in Vorbereitung.⁴⁹

Geyers Christologie, soweit sie in seinen Aufsätzen dokumentiert ist, ist in bestimmten Hinsichten unvermindert überaus aktuell. In seinem Aufsatz „Anfänge zum Begriff der Versöhnung“⁵⁰ formuliert Geyer als Themaregel die Dialektik von Einzigkeit und Erstheit, Gottes- und Weltbezug Christi im Ereignis von Kreuz und Auferweckung:

„(1) Wie das Sein des Gottessohnes als die Gottesbeziehung Jesu Christi in der Geschichte seines Weltverhältnisses die fundamentale *Wandlung vom Sein des ‚unigenitus‘ zum Sein des ‚primogenitus‘* erfährt, (2) so erfährt das Sein des Menschensohns als das Weltverhältnis Jesu Christi in der Ur-Geschichte jener Wandlung [sc. vom Einziggeborenen zum Erstgeborenen; H. A.], (3) welche nichts anderes ist als *die Konstitutionsgeschichte der Identität Jesu Christi* in der differenzierten Einheit von Kreuz und Auferstehung, seine elementare Begründung.“⁵¹

⁴⁶ Vgl. ESSEN, Die Freiheit Jesu; U. LINK-WIECZOREK, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie, FSÖTh 84, Göttingen 1998.

⁴⁷ Vgl. LINK-WIECZOREK, Inkarnation oder Inspiration.

⁴⁸ H.-G. GEYER, Andenken. Theologische Aufsätze, hg. von H. T. GOEBEL u. a., Tübingen 2003.

⁴⁹ Das erneute Interesse an Geyer belegt: F. DITTMANN/Th. LATZEL/H. THEISSEN (Hg.), Neugieriges Denken. Die Lehrtätigkeit und das theologische Werk von Hans-Georg Geyer. Mit vier unpublizierten Predigten von Hans-Georg Geyer, Leipzig 2018.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 208–226.

⁵¹ A. a. O., 222. Strukturierende Ziffern H. A.

Im Feuer dieser Konstitutionsgeschichte der Identität Jesu verschmelzen die Versöhnung Gottes und die Versöhnung der Welt zu unvergesslicher Zusammengehörigkeit. Die Bestimmungen sind aber nicht auswechselbar, weil das *extra nos* eben nicht in ein *pro me* aufhebbar ist: Es gilt der Primat der Gottesbeziehung Jesu vor seiner Weltbeziehung. Versöhnung wandelt den unwandelbaren Gott zur Liebe und versöhnt deshalb die feindliche Welt mit Gott, weil Gottes Liebe Feindesliebe ist:

(1) „Ernst genommen kann das schwerlich weniger besagen, als daß dem *einzigsten Sohn*, im Verhältnis zu dem Gott sein göttliches Wesen von allem Anfang an ganz und gar in seine Vaterschaft gesetzt hat, der *Wille*, dieser Sohn zu sein, im Kreuzeschicksal Jesu Christi schlechterdings vergangen ist (2) bis zu dem äußersten Punkt der Möglichkeit einer Regression des göttlichen Seins aus dem *Unterschied* des Vaters und des Sohnes in die absolute, jeden möglichen Unterschied in sich vernichtende *Einheit eines so gegen jede Differenz indifferenten Seins*, in dem Gott allein *Gott*, in dem *allein Gott* und *Gott allein* wäre. (3) Die Stunde des Kreuzes als die *Todesstunde des einzigen Sohnes* in der ewigen Vaterschaft Gottes ist der atemberaubende Augenblick dieser ungeheuren Möglichkeit, daß Gott in einem Akt triumphaler Selbstbehauptung sein Sein aus der ursprünglichen Differenz zwischen Vater und Sohn in die monistische Einheit puren Gottseins, in die alles erschöpfende und darum alles andere verwesende Identität von Gott und Sein zurücknimmt.“⁵²

Für das Begreifen des Glaubens sei jene Möglichkeit (4) „als durch die Wirklichkeit des Kreuzes als des *Kreuzes Jesu Christi, des auferstandenen Gekreuzigten* ausgeschlossen und zur Unmöglichkeit bestimmt zu verstehen“.⁵³ Christologie hat *daher* Gott „jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ (E. Lévinas) zu denken (s. Kapitel 2.7.). Geyer verdichtet dies zur glänzenden Formel: Die *theologia crucis* ist Kapitel und Kompendium der *theologia trinitatis*. Man darf ergänzen: Die *theologia crucis* ist auch Kapitel und Kompendium der *theologia incarnationis*:

„Den präzisen Ausdruck dieser Doppelheit bildet die Frage nach dem Verhältnis, nach Verschiedenheit und Zusammenhang zwischen der ewigen Zeugung und der zeitigen Sendung, zwischen der allzeitigen Geburt und der rechtzeitigen Hingabe des einzigen Sohnes in der totalen Selbstbestimmung Gottes.“⁵⁴

Dies halte ich für die prägnanteste Themaregel und Themaformel gegenwartsbezogener evangelischer Christologie. Es ist der gehaltreichste Vorbegriff der Identität der Person Jesu Christi im Namen Jesus Christus als Name Gottes.

⁵² A. a. O., 224 f. Kursiva und Ziffern H. A.

⁵³ A. a. O., 225.

⁵⁴ Ebd.

2.4. Warum Inkarnations-Christologie kreuzestheologisch sein muss: Neo-theistische Inkarnationschristologien

Warum Geyers Themaregel noch Maßstab-Charakter hat, zeigt sich, wenn sie den neo-theistischen Inkarnationschristologien der letzten Jahre gegenüber gestellt wird. A. Käfers Habilitationsschrift „Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth“⁵⁵ verspricht im Titel, das Inkarnationsthema in Angriff zu nehmen. Ihre Einleitung⁵⁶ stellt klar, dass es weder um die Frage nach dem Warum der Menschwerdung gehe (*Cur Deus homo*) noch um eine ausgeführte Inkarnationschristologie; vielmehr um eine Schöpfungsontologie, die den Kohärenzrahmen bilden soll, in dem sich die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth als Pointe des allwissenden und allbestimmenden, des einen und ewigen Heilsplans Gottes erweist. Das Neo-Theistische des Versuchs ist also klar benannt: Schöpfung und Sünde sind die *eine und einzige* Wirklichkeit Gottes, „die aus der Sünde zur Heilsgewißheit und zur Verwirklichung des Reiches Gottes führt“.⁵⁷ Mit der Inkarnation gehe es um die Frage, „ob die Offenbarung Gottes im menschgewordenen Gottessohn Einheit und Einzigkeit von Welt und Weltgeschehen verbürgt oder ob ein gleichursprüngliches Nebeneinander unterschiedlicher Wirklichkeiten und ihrer jeweiligen Ontologie anzunehmen ist.“⁵⁸

Die Einleitung lässt bereits erkennen, dass Käfer für das erstere plädiert, für eine *Metaphysik des Schöpfers und der Schöpfung*, in welcher die Sünde, das natürliche Böse und seine Übel, die geschichtlichen Katastrophen und sinnzerstörenden Schrecken, also das metaphysische Böse so integriert sind, dass die Inkarnation des Sohnes in Menschen Jesus die schöpferische Freiheit Gottes als Liebe offenbart und in einem *kontinuierlichen und kohärenten* Planungs-Prozess von Schöpfung, Neuschöpfung und Reich Gottes realisiert.

Wie in der nordamerikanischen so gibt es in der deutschen evangelischen Theologie (wieder) eine neo-metaphysische, theistische und rationalistische Christologie.⁵⁹ Käfers Buch ist im Ansatz – dem Problem der *Kohärenz von Christologie und Schöpfungsmetaphysik* und des sinnzersetzenden Bösen, dem leib-seelische Kreaturen kraft Schöpfung ausgesetzt sind – mit M. McCord Adams’ „Christ and Horrors“ vergleichbar. Das legt eine direkte Gegenüberstellung nahe.

Das zeigt sich bereits im Materialen: McCord Adams zeigt, wie im Mittelalter der *Incarnation-Anyway*-Typus von Inkarnationchristologie neben dem

⁵⁵ Vgl. KÄFER, Inkarnation und Schöpfung.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 1–9.

⁵⁷ A. a. O., 3.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Siehe die Rezension von CH. HELMER, *The Contributions of Contemporary North American Theologians to Christology*, VuF 63 (2/2018), (111–125) 115 f.; 119–121.

Cur-Deus-Homo-Typus Anselms entsteht. Gottes Inkarnation und Versöhnung vollzieht die kosmische Integration des Universums

„by hypostatically uniting Godself to it in Incarnation and relating to us through a changeable, passible, and hence causally interactive and vulnerable human nature. [...] these twelfth-century thinkers reckoned that the desirability to God of being *immanent* in the universe was so great from the point of view of God's creative purpose that God would become Incarnate anyway, whether or not and hence even if humankind had never sinned.“⁶⁰

Das *Incarnation-Anyway*-Modell⁶¹ bringt die *Selbstbestimmung und Erwählung Gottes* zu bestimmten ersten Zwecken, die der Schöpfung nicht-göttlicher Geschöpfe vorausliegen, ans Licht (das erste dieser Geschöpfe ist die geschaffene Seele Christi).

Zweifellos vertritt Käfer ein solches *Incarnation-Anyway*-Modell, das den gesamten göttlichen Heilsplan kohärent in ersten und letzten Zwecken Gottes, die der Schöpfung vorausliegen, begründen will. Weiterhin möchte sie die Kohärenz von Inkarnation und Schöpfung rational aus erkenntnistheoretischen und ontologischen Prämissen konstruieren. Sie unterstellt dabei, dass die drei evangelischen Klassiker Luther, Schleiermacher, Barth auf genau solche Prämissen hin analysierbar sind, denn an diesen Klassikern führt sie ihre Modellierung durch.⁶² Die bemerkenswert kurze Einleitung⁶³ diskutiert dies freilich nicht, sondern konstatiert, dass es nicht um *Inkarnation, Sünde, Versöhnung* (das *Cur-Deus-Homo*-Modell Anselms) gehen wird, sondern unvermittelt um die Modellierung von *Inkarnation und (Neu-)Schöpfung als kontinuierlicher Schöpfungsprozess der Selbstvollendung Gottes aus allmächtiger Freiheit in Liebe*. Aber ist diese Modellbildung nicht voraussetzungsreich?

Der Zugriff auf die drei Klassiker evangelischer Christologie soll hermeneutisch weithin unvermittelt erfolgen, konzentriert auf die argumentative Kohärenz ihrer Christologien. So kann aber der Eindruck entstehen, dass es *keinen* Unterschied macht, in welcher Textgattung und Situation Luther jeweils argumentierte; dass es zwischen Luther und Schleiermacher *nicht* 250 Jahre kritischer Erfahrung mit der The-Anthropologie der Inkarnationschristologie und mit dem neuen Dogma der Lutheraner gab – mit der Lehre von der *communicatio idiomatum* und ihren Sackgassen. Weiterhin entsteht der Eindruck, dass es *keinen* Unterschied ausmacht, dass Schleiermacher und Barth auf diese kritische Erfahrung grundverschieden antworten, jener vor, dieser „nach Feuerbach“.

⁶⁰ M. McCORD ADAMS, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*. Current Issues in Theology, Cambridge 2006, 174.

⁶¹ Vgl. a. a. O., 181–184.

⁶² Zu Luther vgl. KÄFER, *Inkarnation und Schöpfung*, 10–85; zu Schleiermacher: vgl. a. a. O., 85–210; zu Barth: vgl. a. a. O., 210–336.

⁶³ Vgl. a. a. O., 1–9.

Käfer unterzieht die drei Klassiker zum Zweck des Vergleichs einem identischen Dreier-Schema der Rekonstruktion: (1) Anthropologische und schöpfungstheologische (i. e. metaphysische) Prämissen-Analyse, eingeschlossen Konzepte vom Bösen, der Sünde, dem Übel; (2) Endzwecke der Schöpfung und innere Systematik des Schöpfer-Theismus, von Allmacht und Allwissen, von Freiheit und Liebe Gottes; (3) Inkarnation und (Neu-)Schöpfung, konzentriert auf die gott-menschliche Person Jesu, sowie auf die Lehre vom Austausch der Wesenseigenschaften des Göttlichen und Menschlichen und konzentriert auf den Charakter des Heilswerks als Versöhnung, Erlösung oder Rechtfertigung. Im Ergebnis ist Luther der hervorragende, Schleiermacher der respektable und Barth ein vielfach angreifbarer Vertreter des *Incarnation-Anyway*-Modells.

(a) „Das ewige Ziel der Schöpfung oder vielmehr der dem Schöpfungsprozess inhärente letzte Zweck, zu welchem Gott seine Schöpfung erhält und hinführt, ist nach Luther und Schleiermacher die Verwirklichung des Reiches Gottes als die vollkommene Gemeinschaft Gottes mit seinen Geschöpfen. [...] Weil nach Luther und Schleiermacher Gott der Schöpfer von Ewigkeit her Sünde und Tod vorherbestimmt hat, um durch Sünde und Tod hindurch seine gesamte Schöpfung zu erhalten und zur Vollendung zu führen, sei er in Jesus Christus selbst Mensch geworden und habe auf menschliche Weise das ewige Wesen des Schöpfers sowie Schönheit und Güte seiner Schöpfung als Ausdruck des göttlichen Gemeinschaftswillens offenbart.“⁶⁴

Barth hingegen könne die Immanenz des Heilshandelns Gottes als Inkarnation im Schöpfungsprozess nicht denken, sondern setze nach dem Zwischenfall der Sünde ein zweites neues Werk der Versöhnung neben das erste Werk der Schöpfung.

(b) Ähnlich beim Menschen als Geschöpf: Luther und Schleiermacher, bei denen „die Sünde selbst zu Gottes Heilsplan gehört“,⁶⁵ sehen den Menschen in steter Kontinuität und Identität sich entwickeln „ausgehend von dessen sündhafter Existenz hin zu einem Leben im Reich Gottes“,⁶⁶ so dass bei beiden (wieder anders bei Barth) die Neuschöpfung des Menschen *identitätswahrend* ist: „Denn gerade Identität und Kontinuität der menschlichen Existenz zeichnen das Personsein des Menschen aus und charakterisieren ihn als ernstzunehmendes Gegenüber Gottes.“⁶⁷ Entsprechend gehen denn auch die Getauften und Neugeschaffenen bei Luther und Schleiermacher kontinuierlich fortschreitend ins ewige Leben mit Gott ein, „das nach dem irdischen Tod [sc. des Leibes?; H. A.] vollkommen sein werde“⁶⁸ „unter der stetigen Dominanz des Gottesbewußtseins als vollendete Gemeinschaft mit dem Schöpfer“.⁶⁹

⁶⁴ A. a. O., 352.

⁶⁵ A. a. O., 354.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ A. a. O., 356.

⁶⁸ A. a. O., 357.

⁶⁹ A. a. O., 359.

Die beiden Beispiele zeigen Risiken und Nebenwirkungen einer neo-theistischen Christologie, die hermeneutisch eher unvermittelt auf Texte zugreift und bei Luther (und Schleiermacher) eine rationalistische Theologie findet, die mit entwicklungsgeschichtlichen (kontinuierlicher Schöpfungsprozess), rationalistischen (ewiger Heilsplan) oder neo-konfessionalistischen (Schöpfungsordnung) Lehrtopoi arbeitet; ebenso eine robuste rationalistische Anthropologie und Seelen-Metaphysik, die vom *simul iustus et peccator* der Geist-Person Luthers und von den psychologischen Paralogismen der Ersten Kritik Kants nicht zu erschüttern ist.

(c) Bedenklich wäre es, wenn jetzt wieder Schöpfung *und Sünde* Faktoren in Gottes ewigem und allbestimmendem Heilsplan würden, nachdem es im 20. Jahrhundert in der evangelischen Theologie die Denk-Erfahrung des Umschlags solcher theistischer Programme in politische Theologien gegeben hat, in denen ein allmächtiger Gott die Konstellationen schafft, in denen Geschöpfe vorherbestimmbar seine Feinde werden, damit Gott sich als Souverän des Ausnahmezustands umso allmächtiger an ihnen offenbart:

„Weil nach Luther, im Gegensatz zu Barth, Gottes allmächtige Liebe die gesamte Schöpfung begründet, umfaßt die Schöpfung Gottes auch die Möglichkeit zur Sünde, der das menschliche Geschöpf solange ausgeliefert ist, bis es durch Gott den Inkarnierten und Gott den Heiligen Geist zu dem Heil befreit wird, das dem Wesen des dreieinigen Gottes entspricht. [...] Denn der eine Gott, der Schöpfer, Erlöser und Vollender muß als der eine ewig-treue, allwissende und allmächtige Gott, der die Liebe ist, seine menschlichen Geschöpfe so geschaffen haben und erhalten, wie er ihnen von Ewigkeit her als ihr Erlöser und Vollender heilswirksam begegnen will. Genau dies erweist nach Luther die Inkarnation.“⁷⁰

Die ausführlicher vorgestellte Inkarnationschristologie und Schöpfungsmetaphysik gegen ihre Intention auf hermeneutische und interpretative Probleme und politisch-theologische Ambivalenzen hin zu diskutieren und sie als neo-theistisch einzuordnen, stellt eine Metakritik dar. Sie erlaubt aber, einen übergreifenden Vergleich von Käfers Studie zur *Kohärenz von Inkarnationschristologie und Schöpfungsmetaphysik* mit McCord Adams' Buch zur *Kohärenz der Christologie*. Warum wird das deutsche Beispiel eher problematisch theistisch, während das angelsächsische Beispiel anregender erscheint? Gewiss, für McCord Adams spricht der ökumenischere Horizont. Im Kern aber sind es die Konzepte der Sünde, des Übels und des *malum metaphysicum*, die in einem Fall (Käfer) in die bekannten Probleme rationalistischer Theodizee führen, im anderen Fall (McCord Adams) Inkarnation und Kreuz als kritische Theodizee und Anthropodizee angesichts sinnzerstörender Schrecken scharfsinnig und sensibel durchdenken. Bei McCord Adams gehen das *Widerfahrnis* des *malum*, die *Erfahrung* dieser Widerfahrnisse und das Verstehen und Sinn Zerstörende

⁷⁰ A. a. O., 364. Schluss-Satz.

dieser Erfahrung in den Begriff ein, weil Gott und das Böse im Horizont konkreter Lebenspraxis und Lebensorientierung konzipiert werden.

Im Kern geht es also darum, dass Inkarnationschristologie und Kreuzestheologie aus einem Guss sein müssen: McCord Adams reiht sich selbst ein in eine Tradition der Kenosis-Christologien, die über bestimmte lutherische und reformierte Traditionen bis zu H.-G. Geyers „Andenken“ (2003) reicht. Käfer macht Luthers Inkarnationschristologie zum Maßstab, *ohne* die kreuzestheologische Dialektik von *Niedrigkeit* des trinitarischen Gottes in der Schöpfung und von *Erniedrigung* des Sohnes in Ärgernis und Skandal des Kreuzes angemessen aufzunehmen.

2.5. Versöhnung oder neue Schöpfung? Versöhnung und neue Schöpfung!

a) Neue Schöpfung

G. Thomas unterzieht in den ersten Teilen seiner Habilitationsschrift „Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das ‚Leben in der zukünftigen Welt‘“ Barths Versöhnungslehre und Pannenberges Trinitätslehre der Selbstunterscheidung und universalgeschichtlichen Selbsteinigung Gottes als Vollzug von Versöhnung einer scharfsinnigen Kritik, indem er deren Defizite beim Übergang von der Versöhnungs- zur Erlösungslehre namhaft macht und eine Neuschöpfungslehre fordert. Er selbst bestimmt Inkarnation und Auferweckung Jesu als solche Neuschöpfung, in der die Schöpfung mit ihren Schatten und Risiken erst zu ihrer Bestimmung und vollendeten Güte komme. Die Auferweckung als Neuschöpfung wird derart auf das Kreuz Jesu bezogen, dass der Tod Jesu nicht primär als Versöhnung der feindlichen Menschheit, sondern als Rechtfertigung des Schöpfers angesichts der Schatten und der Risiken der ersten Schöpfung begriffen wird. Das geistleibliche Leben des Auferstandenen ist das verborgene Leben der schon neugeschaffenen Schöpfung und überwindet das Risiko der ersten Schöpfung, ihr Nichtiges.⁷¹

„Ist die eschatologische Vollendung nicht als beendend, sondern als rettende Transformation im prägnanten Sinne ereigniseröffnend, so entspricht eine ereignislose Ewigkeit nicht der neuschöpferischen Kreativität, die weder die Leiblichkeit noch die Lebendigkeit des neuen Lebens preisgibt. Ein strikt ereignisloses Eschaton wäre letztlich schöpfungsnihilistisch. Ist das Eschaton ein ‚Raum‘ und eine ‚Zeit‘ der fortgesetzten und intensivierten Fürsorge Gottes für seine risikoreiche Schöpfung, eine neuschöpferische Rückwendung zum Gewesenen“⁷²

⁷¹ Zum Kreuz Jesu als Risiko und Gefahr der Inkarnation: G. THOMAS, Das Kreuz Jesu als Risiko der Inkarnation, in: DERS./A. SCHÜLE (Hg.), Gegenwart des lebendigen Christus. FS Michael Welker, Leipzig 2007, (151–179) 158 f.; 165 f.

⁷² G. THOMAS, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn 2009, 383.

so müsse das klassische Ewigkeitsverständnis überwunden werden. „Mit der Totenauferweckung werden dieser Schöpfung schon jetzt zukünftige Möglichkeiten zugesprochen, die damit in dieser Schöpfung ihre eschatologische Transformation anzeigen.“⁷³ Thomas überführt dies in eine Alternative:

„Ist die Auferweckung Jesu Christi als ein qualitativ Neues gegenüber seinem Leben und Sterben zu begreifen, das auch für die Welt Neues erschließt, oder ist sie – letztlich rückwärtsgewandt – die antwortende Bestätigung des Lebens und Todes Jesu und die Kommunikation des Gewesenen?“⁷⁴

Gegenfrage: Ist das nicht eine Vexierfrage? Tatsächlich wird jede bedachte Antwort lauten: „Sowohl – Als Auch“. Die Auferweckung erhebt die gewesene Geschichte Jesu in die Zukünftigkeit Gottes und transformiert das Gewesene von Krippe bis Kreuz zur imaginären Versöhnung der Welt, wie in den Evangelien als „apokalyptischen Biographien“ erzählt wird. Die *reinen Möglichkeiten* des erlösten Lebens der Geschöpfe, ihre Freiheit von der Macht des Todes inmitten der Nichtigkeit, werden doch nur im Gegensatz und in der hyperbolischen Überbietung von Christus und Adam aussagbar – also in einem durchaus „rückwärtsgewandt Eschatischem“ (vgl. Röm 5,11–21) und im durchaus auch *rückwärtsgewandten* Verheißungszusammenhang von Christus und Abraham (vgl. Röm 4,1–25). Also: Sowohl Kreuzeschristologie und Versöhnung als auch Auferweckungschristologie und Neuschöpfung! Thomas pointiert anders.

Das Verhältnis von Inkarnation und Auferweckung als Neuschöpfung erläutert er wie folgt:

„Während die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus eine unüberbietbare Bereitschaft zur intensiven, ja todesbereiten Affizierbarkeit durch das geschöpfliche Leben anzeigt, markiert die Auferweckung die treue und zugleich neuschöpferische Transformation dieses geschöpflichen Lebens. In beidem, in Inkarnation als gesteigerter Zuwendung, und der Auferweckung als transformativer Treue realisiert sich die Allmacht als differenzierte Fürsorge für den offenen Prozess der Schöpfung – eine Fürsorge, die im Schöpfungsprozess selbst schon anhebt.“⁷⁵

Fragen wir auch hier: Inwiefern impliziert die *Inkarnation* als Affizierbarkeit Gottes durch die dem Tod unterworfenen *Schöpfung* die gesteigerte Zuwendung Gottes zu dieser Schöpfung? Impliziert sie nicht auch und zugleich die gesteigerte Entfernung des Schöpfers aus der Schöpfung, wenn der Schöpfer *als Richter* kommt? Der inkarnierte Sohn setzt sich ja nicht nur dem geschaffenen Nichtigen aus, sondern dem Verlust *des Rechts*, als Geschöpf zu leben, also dem Tod *als eschatischem Gericht*. Die apokalyptische Struktur der Reich-Gottes-Botschaft Jesu gibt Zuwendung zur und Entfernung des Schöpfers aus der Schöpfung als Pointe der Inkarnation gleichermaßen zu denken. Wenn also *das*

⁷³ A. a. O., 384.

⁷⁴ A. a. O., 385.

⁷⁵ Ebd.

Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation zu begreifen ist,⁷⁶ so müssten wohl auch die *kreuzestheologischen* und trinitarischen Implikationen dieser These so konsequent wie bei Geyer ausgearbeitet werden. Thomas pointiert aber nicht das Kreuz als Anfang der Versöhnung, sondern die Auferweckung als kontrastive und transformative Neuschöpfung:

„Würde die Sendung des Gottessohnes am Kreuz enden, so wäre das Umgreifen der riskanten Schöpfung durch die Menschwerdung zu riskant gewesen – da letztlich in der Ambivalenz gebender Zuwendung zu verletztem, gebrochenem und gedemütigtem Leben einerseits und gewaltsamen Lebensraub andererseits versunken.“⁷⁷

Das Richtende im Erscheinen Jesu ist neuschöpferische Rettung der riskanten Schöpfung. Es sei neuschöpferische Handlung Gottes unter Einbeziehung der Täter/Opfer-Konstellation, konstruktiv zurechtbringend, die Kräfte der Zerstörung korrektiv-schöpferisch überwindend. Die Abschnitte: *Christus als Anzeiger der neuschöpferischen Treue zur Schöpfung* sowie *Spannungsreicher Raum geistbasierter Klage und Hoffnung* kündigen dazu Umbauten in der Vorsehungslehre und in der zeittheoretischen Dimensionierung der Eschatologie an. Nicht klar geworden ist mir, ob dies später wieder relativiert wird, wenn im Abschnitt *Die Lebendigkeit des Lebens der zukünftigen Welt* (Kap. 10) konstatiert wird: „Die Theologie sollte, auch in Fragen der Eschatologie, die Frage der Zeittheorie konsequent suspendieren.“⁷⁸

Der abschließende Teil *Konstruktive Vorschläge für theologische Relevanzfelder*⁷⁹ zieht systematisch den Schluss. Thomas möchte christologische, kirchlich-diakonische und kulturell-ethische Öffentlichkeiten adressieren, in denen das Thema der neuen Schöpfung relevant wird, und mit dem *Symbol des neuen Himmels* die öffentliche Religionskultur bereichern. Ich konzentriere mich auf einige christologische Fragen und Themen. Das Denken der neuen Schöpfung könne sich in vier Modellen der Eschatologie bewegen: als Kette, Puzzle, Würfel oder Mobile, wobei Thomas sich selbst dem Modell des Mobiles als Relationsgefüge anschließt. „Aus dem komplexen Gefüge wechselseitiger Bestimmung, Begrenzung und Korrektur der Eschata sind einzelne Beziehungen für die Themenstellung dieser Untersuchung besonders bedeutsam und aufschlußreich“,⁸⁰ nämlich: (a) Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und Neue Schöpfung (b) Auferweckung der Toten und Neuschöpfung (c) Auferstehung, Gericht, Trost und Neuschöpfung (d) Neuschöpfung und Reich Gottes.⁸¹

⁷⁶ Vgl. THOMAS, Kreuz Jesu.

⁷⁷ A. a. O., 175.

⁷⁸ THOMAS, Neue Schöpfung, 457.

⁷⁹ Vgl. a. a. O., 388–413.

⁸⁰ A. a. O., 392.

⁸¹ Vgl. a. a. O., 392–413.

Beispiel *Himmelfahrt Christi und „Ubiquität“*: Sie wird konzipiert als Verschränkung von multivolipräsenzer oder polykontextueller Re-Lokalisierung und universalisierter Vergegenwärtigung vom Himmel her.

„Erst die Himmelfahrt zeigt eine doppelte Transformation an: Einerseits eine Universalisierung der Vergegenwärtigung, die darum nicht primär als Entfernung, sondern als Entschränkung seiner [sc. des Auferstandenen; H. A.] Gegenwart zu lesen ist. Sie ist aber auch ein Entzug, der zwei Weisen der Rückkehr unterscheidet: Der Universalisierung durch die Himmelfahrt korrespondiert die ‚Re-lokalisierung‘ des irdischen Leibes Christi durch das in vielfältigen lokalen und realen Gemeinschaften präsenze Geistwirken – ohne daß dies die eschatologische Wiederkunft erübrigt. Sowohl die [sc. Oster-; H. A.] Erscheinungen als auch die durch den Geist sich vollziehende ‚Re-lokalisierung‘ sind ohne den Reichtum einer vielen Zeiten und Räume umfassenden Präsenz und Wirklichkeit nicht angemessen erfaßt.“⁸²

Beispiel *Wirken des Geistes als Inspiration in Kreuz und Erhöhung*: Blicke der Geist „mitleidend beim Sohn in der Abwesenheit des Vaters, so bricht die Frage auf, ob der Sohn in der Präsenz des Geistes wirklich sterben kann oder aber ob der Geist selbst mitstirbt.“⁸³ Calvin spreche vom Geist als dem Ursprung der Auferstehung, nenne aber auch den Vater den Ursprung. Daher schlägt Thomas vor: Es „müsste von einem Verlassen des Geistes auf Bitten Jesu gesprochen werden, so dass die Auferweckung ein neues Kommen des Geistes darstellt, eines Geistes allerdings, der das Leben und den Tod Jesu erfahren und erlitten hat.“⁸⁴ Gleicht dieser Christus, der den Geist bittet, ihn temporär am Kreuz zu verlassen, um das umso rettendere Eingreifen des Geistes vorzubereiten, nicht eher Odysseus, der sich dem Gesang der Sirenen aussetzt und, festgebunden am Mast, seinen Freunden die Ohren verstopft, damit sie ihn, der sich souverän der Versuchung aussetzt, herausretten? Gewiss, es ist anders gemeint:

„Entsprechend ist die Auferweckung des Gekreuzigten nicht das schon immer ‚in Ewigkeit‘ geplante Ziel des Kreuzigungsgeschehens gewesen, sondern Gottes treue, liebende und machtvolle Antwort auf den sich am Kreuz dokumentierenden Drang der Welt in die lebensfeindliche Gottlosigkeit.“⁸⁵

Ist Auferweckung damit wirklich anders denn als komplexere Allmacht und Allwissenheit des trinitarischen Gottes gedacht?

Beispiel *Auferweckung der Toten und Neuschöpfung*:

„Die neue Schöpfung ist also nicht einfach eine zweite, wenn auch größere und vollkommener Schöpfung, sondern sie ist gerade deswegen so viel mehr, weil sie die neue Schöpfung aus dem Alten ist. [...] Sie ist vielmehr die Schöpfung aus dem Alten, Toten heraus, so daß sie nicht neben der alten Schöpfung steht, sondern durch sie hindurch aus ihr heraus tritt, so daß nichts verloren ist.“⁸⁶

⁸² A. a. O., 394.

⁸³ A. a. O., 398 Anm. 22.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ A. a. O., 400.

⁸⁶ A. a. O., 401.

Das ist richtig, aber worin zeigt sich das? Mögliche Antwort: Im *Gericht nach den Werken*. Das Gericht nach den Werken sei Ziel und Abschluss der Rechtfertigung des Subjekts als Akteur einer vergangenen Geschichte. Dies wird aus der triadischen Relation von Richter (Gott), Geschädigtem (Opfer) und Schädigendem (Täter) erläutert. Das Gericht nach den Werken soll als Transformation der Erinnerung durch Versöhnung konzipiert werden: „Der eschatologische Trost besteht nicht in der Gabe des Vergessens, sondern in der aus leidvoller Erinnerung befreienden neuen Lebensfülle. Darum ist das Eschaton etwas anderes als eine Verewigung des Gewesenen und kennt es mehr als [...] ein Wegnehmen von Gewesenen: wirkliches Werden.“⁸⁷

„Die eschatologische Lebensgabe, die damit einhergehende Erhebung des Lebens, ist an dieser Stelle keine Vertröstung, sondern das Handeln Gottes, mit dem dieser das Opfer vom Täter trennt, während das Urteil den Täter vom Opfer löst und so eine befreiende und befreite Sozialität ermöglicht. Die mit der postmortalen Personhaftigkeit verbundene Zu- bzw. Aneignungsfähigkeit ist von großer Bedeutung, da sie einerseits die Einmaligkeit, Freiheit und Würde der Person bewahrt und konzeptionell die Grenze gegenüber innergeschichtlichen Verewigungen [...] markiert.“⁸⁸

Auch hier ist die Aussageabsicht deutlich und anzuerkennen. Zu fragen ist, ob das Behauptete plausibel ist. Unterbricht die Versöhnung und Rechtfertigung Gottes nicht die Täter-Opfer-Dichotomie anders und radikaler? Man erinnere sich des Topos von der *kollektiven Schuldgemeinschaft des deutschen und des polnischen Volkes*, das sowohl von polnisch-katholischer Seite wie von deutsch-evangelischer Seite 1965 am Beginn der Entspannungspolitik stand und die Opfer-Täter-Dichotomie mit einer versöhnungstheologischen Initiative überwand – gegen massive Widerstände auf beiden Seiten.

Ich konfrontiere zunächst Thomas' Christologie *als Neuschöpfungslehre* mit G. Wenz' Christologie *als Versöhnungslehre*. Daran schließt sich eine abschließende Einschätzung an.

b) Versöhnung

Der emeritierte Münchner Systematiker G. Wenz trat 1984/86 mit einer magistralen zweibändigen „Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit“ auf.⁸⁹ Drei Dekaden danach folgt im Rahmen seiner zehnbändigen „Studien Systematische Theologie“ als Band 9 „Versöhnung. Soteriologische Fallstudien“ (2015).⁹⁰ Seinerzeit flankierte Wenz' Geschichte der

⁸⁷ A. a. O., 478.

⁸⁸ A. a. O., 486.

⁸⁹ G. WENZ, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, 2 Bde., MMHST 9/11, München 1984/1986.

⁹⁰ G. WENZ, Versöhnung. Soteriologische Fallstudien, Studium Systematische Theologie 9, Göttingen 2015.

Versöhnungslehre die Grundentscheidungen in W. Pannenberg's Versöhnungslehre in dessen „Systematischer Theologie 2“ (1991).⁹¹ Es waren dies: die Option für eine moderne Versöhnungslehre vom Zuschnitt der Versöhnungslehre M. Käblers (also nicht für eine Erlösungs- oder Neuschöpfungslehre); diese Versöhnungslehre kreuzestheologisch ausgeführt – im Zentrum das Selbst-Opfer des Sohnes aus dem Sendungsgehorsam des Sohnes und eine Trinitätslehre der primären Selbstunterscheidung Gottes; Versöhnung im Tod Jesu als stellvertretendes Strafleiden, unter der Voraussetzung, dass ein Begriff von Gerechtigkeit (Gottes) als moralische Weltordnung und rächende Strafgerechtigkeit noch plausibel ist; Stellvertretung als Befreiung von der Todesmacht rächender Strafgerechtigkeit; Versöhnung sodann als erste allgemeine Rechtfertigung der Welt, die als konkrete Rechtfertigung der Glaubensperson und ihre Glaubensidentität aus dem Selbst des Versöhners begründet ist; dieses Selbst des Versöhners als Geist im Wort des Evangelium zugeeignet und das Glaubens-Ich begründend, seine werdende Vollendung vergewissernd und verbürgend.

Man tritt Wenz' Buch von 2015 nicht zu nahe, wenn man zunächst konstatiert: Diese Grundentscheidungen einer modern-konservativen Versöhnungslehre kulturlutherischen Charakters werden wiederholt und affirmiert, mit Gesprächsangeboten an römischen Katholizismus und östliche Orthodoxie. Dies geschieht in Gestalt von siebzehn Fallstudien, in denen Exegetisches, Lehrgeschichtliches, Kulturgeschichtliches und Systematisches ineinandergreift, solide und pünktlich informierend. Der Aufbau ist (warum?) historisierend von Paulus bis Paul Tillich,⁹² im letzten Drittel systematisierend.⁹³

Die Einleitung lässt noch einmal das Trio F. C. Baur, A. Ritschl, M. Kähler auftreten, um die Kähler-Option zu illustrieren.⁹⁴ Auch der katholische Leser merkt: *tua res agitur*.⁹⁵ Drei Fallstudien⁹⁶ präsentieren die exegetische Diskussion der letzten drei Dekaden um Versöhnung, Sühne und um die „new perspective on Paul“. Kreuzestheologie und Johannesevangelium sind so präzise wie selektiv dargestellt, so dass im Ergebnis die charakteristische Ausgangsfrage einer Versöhnungslehre herauspringt: Logoschristologie und trinitarische Kreuzestheologie, angereichert um Strafleidens-Topik, Gerechtigkeit Gottes und Gesetz, Höllenfahrt Christi.⁹⁷ Es folgt an dieser Scharnierstelle eine Kritik der „muslimischen Kritik trinitarischer Kreuzestheologie“⁹⁸ anhand bestimmter Koran-Stellen.

⁹¹ Vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 441–511.

⁹² Vgl. WENZ, Versöhnung, 39–257.

⁹³ Vgl. a. a. O., 258–366.

⁹⁴ Vgl. a. a. O., 7–22.

⁹⁵ Vgl. a. a. O., 20–22.

⁹⁶ Vgl. a. a. O., 23–38; 39–61; 62–80.

⁹⁷ Vgl. a. a. O., 81–96. Fazit: a. a. O., 95 f.

⁹⁸ Vgl. a. a. O., 96–101.

Letzteres ist (gegenüber 1986) neu und lässt die, auch in München spürbaren, Notwendigkeiten apologetischen Religionsdialogs ahnen. Es ist aber das einzige Angebot zum Religionsdialog über Versöhnung und Christologie, welches Wenz macht. Die Auseinandersetzung mit der großen Familie jüdischer Versöhnungslehren von der Antike bis in die Moderne bleibt ausgespart! Obgleich doch gerade moderne jüdische Versöhnungsphilosophien (z. B. H. Cohen, E. Lévinas) auf die kritische Auseinandersetzung mit modernen Christologien angelegt sind. Methodisch-handwerklich greift diese Metakritik bestimmter Koran-Stellen zudem wohl zu kurz. Wer auf über dreihundert Seiten vorführt, dass man nur *lehrgeschichtlich aufgeklärt* auf *neutestamentliche* Texte über Versöhnung zugreifen kann, kann der den Religionsdialog im *direkten* Zugriff auf Koran und Hebräische Bibel führen und deren Wirkungsgeschichte abblenden? Wenz blendet die *shared history* jüdischer, muslimischer und christlicher Versöhnungslehren in der Moderne ab. Die breite Diskussion über jüdische Verständnisse von Versöhnung und die ersten Versuche zu „Reconciliation in Interfaith Perspective“⁹⁹ fehlen bedauerlicherweise.

Es folgen vier Fallstudien zu altkirchlichen Theosislehren,¹⁰⁰ zu Anselm und Abälard,¹⁰¹ zur These von Luthers heute noch verbindlicher Lehre vom Strafleiden Christi¹⁰² und zu Calvins und J. F. Königs Lehre vom dreifachen Versöhneramt.¹⁰³ Die nächsten vier Fallstudien widmen sich der sozinianischen Kritik der westlichen Versöhnungslehren,¹⁰⁴ ihrer frühneuzeitlichen Umformung von Grotius bis Kant,¹⁰⁵ Schleiermacher¹⁰⁶ und Tillich.¹⁰⁷ Hier, bei der lehrgeschichtlichen Information, ist das Buch in seinem Element. Verdienstvoll ist, wie Wenz die Brücke von westlichen Versöhnungs- zu östlichen Theosis-Lehren schlägt. Man wünschte sich, dass diese Brücke im systematischen Teil¹⁰⁸ weiter begangen würde. Nicht überzeugend ist Wenz' Versuch, die Lehre vom Strafleiden Christi zu erneuern. Die moral- und rechtsmetaphysische Theorie von der (Straf-)Gerechtigkeit Gottes ist schon in der Versöhnungslehre Kählers ein Element von Ideologie. Um wie viel mehr bei Pannenberg und Wenz. Es trifft ja zu, was Jürgen Habermas 2001 formulierte! „Als Sünde sich restlos in [sc. moralische und rechtliche; H. A.] Schuld verwandelte, ging etwas verloren“¹⁰⁹ Zwar sind die

⁹⁹ Vgl. R. BIERINGER/D. J. BOLTON (Hg.), *Reconciliation in Interfaith Perspective*. Jewish, Christian and Muslim Voices, Leuven 2011.

¹⁰⁰ Vgl. WENZ, *Versöhnung*, 102–122.

¹⁰¹ Vgl. a. a. O., 123–142.

¹⁰² Vgl. a. a. O., 143–162.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., 163–182.

¹⁰⁴ Vgl. a. a. O., 182–200.

¹⁰⁵ Vgl. a. a. O., 201–218.

¹⁰⁶ Vgl. a. a. O., 219–237.

¹⁰⁷ Vgl. a. a. O., 238–257.

¹⁰⁸ Vgl. a. a. O., 258–366.

¹⁰⁹ J. HABERMAS, *Glaube, Wissen – Öffnung*. Zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Eine Dankesrede, *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 237, vom 15. Oktober 2001, 17.

Versuche von Wenz, einen systematisch harten, aktuell ausweisbaren Begriff von Gerechtigkeit und Gesetz Gottes als Voraussetzung seiner Lehre aufzubauen, historisch wohlinformiert.¹¹⁰ Aber der Schritt von der Genesis zur Geltung hat mich nicht überzeugt, auch dort nicht, wo er ausdrücklich systematisch versucht wird.¹¹¹ Es gibt durchaus triftige Einzelargumente für Theorie-Elemente von Strafe als „gerechter“ Vergeltung, welche die Freiheitsautonomie in Strafrechts- und Gerechtigkeits-Theorien stärken. *Solche* Argumente baut Wenz aber kaum auf. Der apologetische Überschnitt von plausiblen Einzelargumenten hin zum moralmetaphysischen Ordnungskonzept einer sittlich-geschichtlichen Weltordnung und erst recht zur göttlichen Weltordnung des Gesetzes und des Zorns, der Erhaltung und des Gerichts bleibt die argumentative Schwachstelle. Die konfessorische Behauptung von Gesetzesordnung und Gnadenordnung¹¹² bleibt unplausibel. Sie ist mit christologischen Gründen als Element von Ideologie zu hinterfragen. Was poetisch evident sein mag,¹¹³ trägt noch kein Argument.

Die letzten drei Fallbeispiele: „Alter Ego. Zum Stellvertretungsgedanken“,¹¹⁴ „Rechtfertigung und Versöhnung“,¹¹⁵ „Schicksalskontingenz und Erlösungshoffnung“¹¹⁶ rekapitulieren systematisch die angeknüpften Stränge: Der Stellvertreter Jesus sei gründendes Ich aller Glaubenssubjekte: „Um Grund des Ich und seiner Selbstverständigung zu sein, muss sich das Gründende selbst als ichoffen, ja als ichförmig erweisen“, weshalb das Neue Testament Gott in Christus als „Alter Ego“ bezeuge, als „ichförmigen Sinngrund von Selbst und Welt“.¹¹⁷ Wie sich diese moderate Form von Glaubenssubjektivität in der Schule D. Henrichs zu den radikaleren Exponenten verhält (M. Striet, K. Müller), die den Stellvertretungsbegriff eliminieren,¹¹⁸ bleibt offen.

Der Zusammenhang von Versöhnung und Rechtfertigung wird durch die Diastase von Zornes- und Gesetzesordnung und Gnadenordnung erläutert, deren „versöhnende Synthese“¹¹⁹ Kreuz und Auferweckung sei. Warum kommt das Buch nicht einmal jetzt auf das Theorie-Praxis-Problem der Versöhnung zu sprechen? Also auf die Frage, wie die behauptete Synthese am Ort der (un)versöhnten Gegenwart als politische Praxis von Aussöhnung zu behaupten und zu bewähren ist? Schließlich wird das sinnwidrige Böse als Schicksalskontingenz der Erlösungshoffnung überantwortet. Die neuesten Beiträge zur

¹¹⁰ Vgl. WENZ, Versöhnung, 28–31; 52–57; 127–135; 144–147; 154–158; 196–200.

¹¹¹ Vgl. a. a. O., 272–275; 292–294; 300–307; 352–355.

¹¹² Vgl. a. a. O., 257.

¹¹³ Siehe die „Summe“ mit Paul-Gerhardt-Liedern, a. a. O., 292–294; das „Erlebnis der Höllenfahrt Christi“ mit einem Rilke-Gedicht ausgedrückt, a. a. O., 32.

¹¹⁴ Vgl. a. a. O., 278–294.

¹¹⁵ Vgl. a. a. O., 295–317.

¹¹⁶ Vgl. a. a. O., 318–337.

¹¹⁷ A. a. O., 283.

¹¹⁸ Vgl. a. a. O., 21 f.

¹¹⁹ A. a. O., 315.

Frage, z. B. Dalferths „Malum“¹²⁰ oder McCord Adams’ „Christ and Horrors“,¹²¹ werden nicht diskutiert.

Wenz’ Fallstudien zum Versöhner und zur Versöhnung informieren über Beispiele aus der Lehrgeschichte von Versöhnung so gediegen wie selektiv unter spezifisch deutschen Voraussetzungen. Zeitenössische reformierte und anglikanische Lehrtraditionen sind ausgeblendet. Die religionsdialogische Verantwortung evangelischer Versöhnungslehre ist dort, wo sie stattfindet, schwächer als das sonstige Niveau des Buchs. Moderne jüdische Versöhnungsphilosophien bilden kein Gegenüber der Rechenschaft. Den Kern des Lutherischen, die Dialektik von Gesetz und Evangelium, von Zornes-Ordnung metaphysischer Gerechtigkeit und Versöhnungsbotschaft, eingeschlossen die Lehre vom Strafleiden Jesu als Sinngrund von Versöhnung, halte ich für nicht hinreichend *argumentativ* erhärtet.

Die Lehre vom dreifachen Versöhneramt Christi gehört zu den wenigen Lehrtraditionen, die in den verschiedenen protestantischen Denominationen seit der Frühreformation bis heute wirksam sind und die darüber hinaus auch in ökumenische Christologien ausstrahlen. Die Lehrgeschichte ist aber alles andere als konsistent und bruchlos. Viel eher ist diese Lehre ein Seismograph fundamentaltheologischer, christologischer und bibelhermeneutischer Verschiebungen. Insofern fungiert diese Lehre auch als *identity marker* evangelischer Christologien und Versöhnungslehren durch Brüche und Verabschiedungen hindurch. Es war daher an der Zeit, diese Lehrgeschichte fortzuschreiben und erneut auf dem heutigen Stand zu evaluieren. Dies übernimmt die Dissertation von K. H. Boysen „Christus und sein dreifaches Amt“.¹²²

Das Buch widmet sich im *Ersten Hauptteil* zunächst der „Lehre vom dreifachen Amt Christi in theologiegeschichtlicher Perspektive“¹²³ bei J. Calvin und der Ausgestaltung der Lehre vom dreifachen Amt im Zeitalter der Konfessionalisierung (hier: bei J. F. König).¹²⁴ Es folgt eine detaillierte Analyse der Lehre vom dreifachen Amt in Friedrich Schleiermachers Glaubenslehre.¹²⁵ Die aktuelle Situation hinsichtlich der Rezeption der Lehre vom dreifachen Amt in der Christologie wird anhand von W. Pannenberg’s verschiedenen Christologien¹²⁶ sowie an M. Welkers neuestem Versuch, die gesamte Eschatologie und Pneumatologie der Christologie von der Lehrfigur des dreifachen Amtes her zu erneuern¹²⁷, dargestellt. Eine erste zusammenfassende Überlegung evaluiert die theologiegeschichtliche Anamnese.¹²⁸ Insgesamt wird die Funktionalität der protestantischen

¹²⁰ Vgl. I. U. DALFERTH, *Malum*. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008.

¹²¹ Vgl. MCCORD ADAMS, *Christ and Horrors*.

¹²² K. H. BOYSEN, *Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens* (TBT 183), Berlin 2019.

¹²³ A. a. O., 77–236.

¹²⁴ Vgl. a. a. O., 77–119.

¹²⁵ Vgl. a. a. O., 120–192.

¹²⁶ Vgl. a. a. O., 193–217.

¹²⁷ Vgl. a. a. O., 217–236.

¹²⁸ Vgl. a. a. O., 239–247.

Lehrbildung vom dreifachen Versöhneramt Christi hervorgehoben: ihre Flexibilität, ihre kriterielle Stellung für die Vollständigkeit und Kohärenz der Lehre vom Versöhner Jesus Christus, ihre erstaunliche Wiederkehr in didaktischen Kompendien der Dogmatik sowie ihre ökumenische Bedeutung, die insbesondere E. Schlöcker hervorhob. Zu Recht wird betont, dass die Lehre vom dreifachen Amt Christi nur dann weiterhin ein aussagekräftiger und strukturierender Bestandteil der Christologie bleiben wird, wenn es gelingt, ihre innere Logik und ihren inneren Begründungszusammenhang im Rahmen der Christologie zu schärfen.

Der *Zweite Hauptteil* „Die Lehre vom dreifachen Amt Christi in erfahrungs- und offenbarungstheologischer Perspektive“¹²⁹ widmet sich dieser systematischen Aufgabe durch eine Interpretation von M. Luthers Lehre vom zweifachen Versöhneramt in der „Freiheitsschrift“, dessen systematische Funktion erfahrungstheologisch bestimmt wird.¹³⁰ Der gewichtigste Abschnitt der gesamten Arbeit gilt dem dreifachen Amt Christi *als offenbarungstheologische Grundlegungsfigur für die Architektonik der Versöhnungslehre* bei Karl Barth.¹³¹ Ein *Kabinetstück* ist die abschließende *Verknüpfung von lebensweltlicher und architektonischer Ausformung der Ämterlehre*, die anhand der Christologie G. Ebelings kritisch vorgeführt wird.¹³²

In der aktuellen Situation der Dogmatik ist der *Dritte Hauptteil* „Die Lehre vom dreifachen Amt Christi in historisch exegetischer Perspektive“¹³³ eine Rarität. Vor dem Hintergrund der Lehrgeschichte der protestantischen Lehre vom dreifachen bzw. zweifachen Versöhneramt Christi wird hier die religionswissenschaftliche und exegetisch historische Diskussion zu den Traditionen des Königlichen, Priesterlichen und Prophetischen der letzten vier Dekaden vorgeführt. Geduldige Leser werden mit einer Fülle von Einsichten belohnt: zur funktionalen Messianität, zur Königsideologie, zur Komplexität des Menschensohntitels, zur Diskussion über die Gottesknechtüberlieferung, zur zwischentestamentlichen Literatur, zur Situation in Qumran, zur Melchisedektradition, zu den einzigen Belegstellen, die vor der Zeit der neutestamentlichen Literatur von einem dreifachen Amt sprechen (4Q175 sowie TestLevi 8,11–15.17), zu den königlichen Traditionen in den gesamten neutestamentlichen Schriften, zur Morgensterntitulatur, zur priesterlichen Eschatologie und Messianologie, zu religionswissenschaftlichen und exegetischen Prophetietheorien und zur dogmatischen Diskussion über die Deutung Jesu als Prophet. Auch die, die gesamte Arbeit durchziehende Diskussion des politisch-theologischen Aspekts des königlichen Amtes Christi wird historisch exegetisch rückbezogen auf die Diskussion über den historischen Jesus in seiner symbolisch-politischen Einbettung in die jüdische Gesellschaft der römischen Kaiserzeit. Dies ist außergewöhnlich und für die aktuelle dogmatische Diskussion durchaus selten.

Der Schluss „Die Bedeutung der Lehre vom Amt Christi für die Dogmatik“¹³⁴ bündelt die drei Durchgänge: Der Autor begibt sich in eine rezeptions- und wirkungsgeschichtliche Perspektive. Er rezipiert die Kategorie des Imaginären als Textwirkungsphänomen biblischer Texte. Mit dieser Kategorie möchte er den Eindruck der vollständigen Heterogenität der biblischen Traditionen und ihre Unvermitteltheit zur dogmatischen

¹²⁹ A. a. O., 251–530.

¹³⁰ Vgl. a. a. O., 251–321.

¹³¹ Vgl. a. a. O., 322–517.

¹³² Vgl. a. a. O., 518–530.

¹³³ A. a. O., 533–643.

¹³⁴ A. a. O., 647–667.

Lehrbildung überbrücken. Die textwirkungsgeschichtliche Überlegung mündet in eine dogmatische Zusammenfassung. Die bis heute unersetzbare und die Persistenz erklärende Funktion der Lehre vom dreifachen Amt hat folgende Hauptgründe: 1. Die reformatorische Umformung der Christologie in eine Lehre von Christi rettender Präsenz am Ort von Wort und Glauben bringt Christologie und Soteriologie in ein einziges Lehrstück: die *Soterologie* (M. Kähler). 2. Die Pluralität historischer Traditionsstrukturen in der alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Literatur wird durch die wirkungsgeschichtliche Lehrfigur der Lehre vom dreifachen Amt in eine bestimm- bare, mehrfache Perspektivität überführt. 3. Die Lehre vom dreifachen bzw. zweifachen Amt tritt in der Reformationszeit auf den Plan, weil die partizipatorische Dimension der Ämterlehre als Grundlegung christlicher Selbstbeschreibung in der Freiheitserfahrung dient. In einer Situation des Bruchs mit der hierarchischen Autorität leistet die Lehre vom dreifachen Amt die Grundlegung christlicher Freiheit, ekklesial und individuell, am greifbarsten in der Lehre vom königlichen Priestertum aller Getauften.

c) Ausblick: Utopie- und Ideologiekritik

P. Ricœur beschrieb 1977 das Utopische und das Ideologische als zwei unvermeidbare Formen des sozial und religiös Imaginären. Er skizzierte Typen und Funktionen des Ideologischen und Typen und Funktionen des Utopischen. Im Durchgang durch ihre Kritik zielt er auf ein reines sozial und religiös Imaginäres, das allerdings nie direkt wirksam sei, sondern stets nur indirekt durch seine pathologischen Formen. Man erinnert sich an die paulinische Hyperbel aus Röm 5,11–20, die am Anfang christlicher Versöhnungslehre steht:

„Denn wenn wegen der Sünde des Einen der Tod geherrscht hat durch den Einen [sc. Adam; H. A.], um wie viel mehr werden die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, herrschen [*basileusousin*; H. A.] im Leben durch den Einen, Jesus Christus“ (Röm 5,17).

Die orgiastische All-Herrschaft des Todes in der Geschichte übersteigt alles Vorstellbare und Erträgliche. Um wie viel unvorstellbarer sind das Herrschen und die königliche Freiheit *im Leben* durch den Einen für *die*, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit Christi empfangen? Die paulinische Hyperbel der Gabe des Versöhners ermächtigt die Lebenspraxis der Versöhnung und ihrer Verantwortung am jeweiligen Ort und in der jeweils eigenen Gegenwart. Sie ist *zu groß* für uns. Sie ist unvorstellbar größer als die *Lehre* von der Versöhnung. Sie ist das religiös Imaginäre des Christentums!

Dass eine Lehre von der Neuschöpfung wie die von Thomas Elemente des Utopischen hat und eine Lehre von der Versöhnung wie die von Wenz Elemente des Ideologischen, kann nur den überraschen, der sich der Illusion hingibt, die unvorstellbar größere Gabe der Versöhnung im Umschlag von Kreuz und Auferweckung und die Dialektik von Kreuz und Auferweckung im Griff zu haben, so dass Versöhnung Gottes zum versöhnten frommen Bewusstsein würde. Man kann gegen Thomas' Neuschöpfungslehre kreuzestheologische Kritik formulie-

ren, die zugleich Utopiekritik ist, wie oben geschehen. Man kann gegen Wenz' Versöhnungslehre auferweckungstheologische Kritik formulieren, die zugleich Ideologiekritik ist, wie oben geschehen. Ricœurs Pointe ist die Verschränkung der beiden Formen des Imaginären, des Ideologischen und des Utopischen. Das soziale und religiöse Imaginäre der Versöhnung lasse sich nicht direkt, sondern nur im Durchgang durch seine pathologischen Formen erreichen, der Ideologie als pathologische Form der reproduktiven Einbildungskraft und der Utopie als pathologische Form der produktiven Einbildungskraft.

„Wir nehmen, so scheint es, die schöpferische Macht der Einbildungskraft erst in einer kritischen Beziehung zu den beiden Gestalten des falschen Bewusstseins in Besitz. Wenn dieser Vorschlag richtig ist, erreichen wir hier einen Punkt, an dem die Ideologie und die Utopie komplementär sind.“¹³⁵

Daher *Christologie* von Kreuz und Auferweckung, von Versöhnung und Neuschöpfung, die aus *genau diesem Grund* nicht nur Theorie des frommen christlichen Selbstbewusstseins sein kann, das immer auch falsches Bewusstsein ist.

2.6. Gott denken, Christus bezweifeln? Theistische Christologie-Skepsis

Eine besonders interessante aktuelle Variante von Christologie-Skepsis vertritt der Berliner Philosoph und Wissenschaftstheoretiker H. Tetens in seiner rationalen Theologie vernünftiger Hoffnung. Sein Büchlein „Gott denken“ macht seit 2015 Furore als momentan scharfsinnigste Kritik des grassierenden Naturalismus und Szientismus. Es ist ein intellektuell risikobereites, eminent zeitgeistkritisches Plädoyer für einen rationalen Theismus christlicher Provenienz. Christlicher Provenienz? Tetens räumt unumwunden ein, dass sein Theismus am Christentum orientiert sei. Jedoch: „Die Kernaussage des Christentums, dass Gott in Jesus von Nazareth selber Mensch geworden sei und durch Christi Kreuzestod und Auferstehung alle Menschen gerettet habe, verstehe ich nicht wirklich.“¹³⁶ Erstaunlicherweise plädiert Tetens in seinem Kapitel „Erlösung und Theodizee“ für ein „moralisches Argument“¹³⁷ zur Lösung des Theodizee-Problems und rekurriert auf Mt 25,31–45 als Grundtext existentiell aufrichtiger Hoffnung:

„Anders als in naturalistischer Sicht ist die Zukunft der Welt in einer theistischen Erlösungsperspektive radikal offen: Gott wartet auf die Mitwirkung des Menschen am Gelingen der Schöpfung und beantwortet sie mit radikal emergenten Neuerungen, mit

¹³⁵ P. RICŒUR, Ideologie und Utopie. Zwei Ausdrucksformen des sozialen Imaginären (1976), in: DERS., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. u. hg. von P. WELSEN, PhB 570, Hamburg 2005, (135–152) 151.

¹³⁶ H. TETENS, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Reclams Universal-Bibliothek 19295, Stuttgart 2015, 10f. Anm. 10.

¹³⁷ Vgl. a. a. O., 73–79.

denen er noch ‚aus dem Bösesten Gutes entstehen lassen will und kann.‘ [...] Das ist der größte Trost der Erlösungsreligion.“¹³⁸

Nun ist das Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25 eine Summe der matthäischen Christologie, präzise platziert am Übergang der letzten Streitgespräche zur Passion. Es verdichtet die christologische Erzählstruktur des *Gesamtevangeliiums*. Mt 25 ist ein *inkarnationschristologischer Grundtext* vom gleichen Rang wie Joh 1 oder Hebr 10.

„Gebt Rechenschaft [*apologian*; H. A.] vom Grund der Hoffnung, die in euch ist“ (1Petr 3,15) müsste also im Gespräch mit Tetens bedeuten: Erklären können, dass dieser Grundtext existentiell aufrichtiger, theistischer Hoffnung auch ein Grundtext existentiell aufrichtigen Glaubens an die Menschwerdung Gottes ist. Man kann *Gott denken*, wie Tetens mit dem ersten und dritten Glaubensartikel, ohne am Christus des zweiten Glaubensartikels zweifeln zu müssen! Wie müsste eine Inkarnationschristologie aussehen, die kreuzestheologisch und trinitätstheologisch bestimmt ist, wie in der Themaregel festgelegt; und die zugleich Rechenschaft vom Grund der Hoffnung in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gibt? Die sich also zum Hoffnungsdiskurs im Sinne von Tetens ins Verhältnis zu setzen weiß?

2.7. Jüdische Christologie-Skepsis und das Messianische

a) Inkarnation und Messianismus

Es ist das apologetische Pfund der Christologie, dass sie seit jeher mit der denkbar profundesten Christologie-Skepsis überhaupt konfrontiert ist, derjenigen der jüdischen Philosophen. Christologie stößt hier auf genuine Skepsis, weil die Gründe des jüdischen Zeugnisses keine christologischen sind. Nichtsdestotrotz ist es ein hartnäckiges, aber falsches Stereotyp, dass Inkarnation oder Menschwerdung Gottes der fundamentale und umfassende Differenzmarker zwischen den Christentümern und den Judentümern sei. Vor einem halben Jahrhundert formulierte E. Lévinas in seiner Schrift „Ein Gott Mensch?“¹³⁹ die Aufgabe, auf die eine gegenwartsbezogene Inkarnationschristologie antworten können sollte, als ein einziges, in sich kompaktes Problem:

„Das Problem des Gott-Menschen enthält auf der einen Seite den Gedanken einer *Erniedrigung*, die sich das höchste Wesen auferlegt, eines Abstiegs des *Schöpfers* auf die Ebene der Geschöpfe, das heißt eines *Aufgehens* der aktivsten Aktivität in der passivsten Passivität. Das Problem enthält andererseits, *wie als Folge dieser in der Passion bis zur äußersten Grenze getriebenen Passivität*, den Gedanken einer *Sühne* für die Anderen, das heißt eines

¹³⁸ A. a. O., 77, mit Bonhoeffer.

¹³⁹ 2014 neu übersetzt: E. LÉVINAS, Ein Gott Mensch?, in: R. KÜHN (Hg.), *Religio und passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2014, 40–49.

Einspringens für Andere, einer Substitution: Das *Identische* par excellence, das nie austauschbare, das Eine schlechthin, wäre demnach die Substitution selbst.¹⁴⁰

„Der Messianismus ist eben dieser Höhepunkt des Seins – die Umkehrung des Seins, das ‚in seinem Sein beharrt‘ –, der in mir seinen Ausgang nimmt.“¹⁴¹ Bietet die neuere Messianismus-Diskussion eine Plattform, um christologisch und inkarnationschristologisch rechenschafts- und antwortfähiger zu werden? Von einer messianischen Neufassung der Christologie erwartete man vor drei Dekaden christologische Innovationskraft (J. Moltmann).¹⁴² Gemessen daran wäre der aktuelle Stand, den M. Mühling 2015¹⁴³ für die aktuelle evangelische Messianismus-Diskussion zieht, ernüchternd.

Die Verwendung des Messiasbegriffs in den Christologien von J. Moltmann, R. Jenson und W. Pannenberg folge drei disparaten Tendenzen: (1) Ausgangspunkt ist die semantische Ausweitung des Gehalts von „Messias“ mit der Folge von Unschärfe (Moltmann). (2) Wollte man diese Unschärfe vermeiden, wird ein historisch bestimmter Messiasbegriff vorausgesetzt, der aber in der Applikation zur Abbeugung des jeweiligen christologischen Interesses des Autors werde (Jenson). (3) Bei Pannenberg sei der Messiasbegriff weder semantisch überzogen, noch selektiv, noch übermäßig interessenbedingt gesteuert. Der Preis dafür sei, dass der Messiasbegriff für Pannenburgs Christologie im Prinzip verzichtbar sei (Mühling).¹⁴⁴

Es ist dafür durchaus symptomatisch, dass das neueste Themaheft einer evangelischen Zeitschrift zum Thema des Messianischen¹⁴⁵ zwar eindrücklich über vitale Messiaserwartungen zu berichten weiß – aber nur im sub-saharischen Afrika (Kahl).¹⁴⁶

b) Christologie in messianischer Perspektive

Das Interesse am Messianischen scheint in die katholische Christologie abgewandert. Exemplarisch stehe dafür die von R. Dausner publizierte „Christologie in messianischer Perspektive“. Tatsächlich handelt es sich hier um ein *Prolegomenon*, vorrangig in Auseinandersetzung mit E. Lévinas' und G. Agambens Messianismus-Konzepten. Die Eichstätter Habilitationsschrift ist ein Beispiel

¹⁴⁰ A. a. O., 40 f.

¹⁴¹ A. a. O., 49.

¹⁴² J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.

¹⁴³ Vgl. M. MÜHLING, *Das messianische Prinzip. Der „Messias“ in gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskursen der christlichen Theologie. Eine Kritik*, in: M. WITTE (Hg.), *Der Messias im interreligiösen Dialog*, Leipzig 2015, 49–72.

¹⁴⁴ Vgl. a. a. O.

¹⁴⁵ Vgl. BThZ 31 (2014).

¹⁴⁶ Vgl. W. KAHL, *Lebensrettung durch Jesus-Power. Christus/Messias im sub-saharischen Afrika*, BThZ 31 (1/2014), 144–169.

für eine größere Gruppe katholischer christologischer Beiträge, die am amtskirchlich approbierten, christlich-jüdischen Religionsdialog orientiert sind (B. Casper, J. Wohlmuth, H. Hoving, Th. Freyer, E. Dirscherl, F. Bruckmann). Anders als bei der neo-idealistischen Strömung katholischer Christologie, die teils offenbarungstheologisch (G. Essen), teils monistisch (M. Striet) denkt, ist der philosophische Referenzrahmen bei Dausner die Leib- und Alteritätsphänomenologie von E. Lévinas, J.-L. Marion und B. Waldenfels.

Im I. Teil „Die christliche Jesusinterpretation und das Phänomen diastatischer Zeit“ ordnet Dausner die zwischentestamentlichen Traditionen des Messianischen ein ins exegetische Modell des *erinnerten irdischen Jesus*. Er stellt die (üblicherweise an Halbwachs und Assmann anschließenden) Theorien des kanonischen und rituellen Gedächtnisses, hier: des irdischen Jesus und der frühen Jesus-Bewegung, in den Rahmen einer an E. Husserl und B. Waldenfels orientierten Theorie des diastatischen und responsiven Erinnerens. Dieses Erinnern sei eine Weise der phänomenologischen Zeit- und Sinnwahrnehmung. In dieser Erinnerungsweise sei das historisch Analogisierbare (Jesus als *ein* historischer Messias-Prätendent) und das nur erzählbare Fremde (das Rätsel von Verrat und Kreuzigung als Heil) verschränkt. Dausner möchte also im Modell des gegenwärtig erinnerten Jesus sowohl die absolute Unterbrechung der Erscheinungswelt durch den „Gott zugehörigen Messias“ Jesus als auch das relativ Entzogene des historischen Jesus von Nazareth vermitteln.¹⁴⁷ Vorausgesetzt, dass „Messias“ diese Gottzugehörigkeit des *gekreuzigten, toten und begrabenen* Jesus bekennt und erinnert, so ist der Gemeinplatz: „Das Bekenntnis ‚Jesus als der Messias‘ stellt demnach [...] ein Wagnis dar, das im Glauben von dem bekennenden Subjekt verantwortet werden muss.“¹⁴⁸ Mithilfe der Messianismus-Theorien Lévinas' und Agambens soll diese soteriologische Differenz Erfahrung¹⁴⁹ artikuliert werden, um das Bekenntnis zu Jesus *als Christus* auszulegen.

Man sieht: Die schiefe Alternative von historischem Jesus und kerygmatischem Christus ist konfessionsübergreifend ersetzt durch das Modell des messianisch erinnerten Jesus, der im Evangeliumstext und im sakramentalen Mahlritus „diastatisch“ erinnert wird, aber auch historisch kritisch hinterfragbar bleiben soll. Es sind da noch mancherlei Fragen offen, die seit dem Alterswerk P. Ricœurs zu „Gedächtnis, Erinnern, Vergessen“ viel verhandelt worden sind (bei Dausner fehlt dies erstaunlicherweise) und von katholischen Exegeten kritisch gegen das *Jesus-remembered*-Modell (J. D. G. Dunn)¹⁵⁰ artikuliert werden.

¹⁴⁷ Vgl. R. DAUSNER, Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Lévinas und Giorgio Agamben, Studien zu Judentum und Christentum 31, Paderborn 2016, 78–85.

¹⁴⁸ A. a. O., 97.

¹⁴⁹ Vgl. a. a. O., 91–98.

¹⁵⁰ J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Grand Rapids/Cambridge 2003; DERS., *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids/Cambridge 2013.

Der Messianismus Lévinas' wird¹⁵¹ werkgenetisch überzeugend dargestellt, wobei Dausner sich auf Lévinas' Werke seit „Ein Gott Mensch“ (1968) konzentriert. Das Konzept des inkarnierten Verantwortungssubjekts und der verfolgten Wahrheit bezieht Dausner kritisch auf das chalcedonensische Konzept der einen Hypostase des inkarnierten Subjekts.¹⁵² Er formuliert triftige Fragen,¹⁵³ z. B. nach dem Ineinander von ethisch beschriebener Inkarnation und geschichtlich beschriebener Inspiration als Offenbarungsweisen der Person Jesu Christi: Behält die „Nicht-Identität [sc. des inkarnierten Subjekts; H. A.] auch konstitutive Bedeutung [...] für die Hypostatische Union innerhalb der Christologie“?¹⁵⁴

Es folgt die Darstellung der Offenbarung Gottes *sensu Lévinas*, einer Offenbarung, die unter der Idee des Unendlichen ins Denken einfällt und als phänomenologische Unmöglichkeit zu beschreiben ist, *mitten in der Welt* Spur eines Transzendenten in seiner Niedrigkeit und Erniedrigung, in seiner Kondeszendenz und Kenose.¹⁵⁵ Schließlich wird Lévinas' Konzept der Stellvertretung als Substitution für den Anderen, sogar für den Feind und Verfolger als genuin jüdischer Messianismus dargestellt.¹⁵⁶ Überzeugend ist der Begriff der originären Stellvertretung als „gelebte Unmöglichkeit“, die weder anstelle anderer vikariert noch repräsentiert (sekundäre Stellvertretungen politisch-rechtlicher Natur), sondern sie in ihrer ureigenen Verantwortung für den Anderen unvertretbar belässt.¹⁵⁷ Die Thesen zur „Stellvertretung als Reformulierung des jüdischen Messianismus“¹⁵⁸ machen dann deutlicher, warum sich jüdische Kritik gegen einen Christus als Mittler und Stellvertreter i. S. sekundärer Stellvertretung richten; und warum zugleich *Substituion* i. S. originärer Stellvertretung ins Zentrum gestellt wird. Dausner schließt mit eher offenen Fragen zur möglichen christologischen Rezeption des Begriffs messianischer Substitution, bezogen z. B. auf das Verhältnis dieser Substitution zur Sühne, zum Auferweckungsglauben und zur Versöhnungslehre.¹⁵⁹

Während sich Lévinas auf *das messianische Bewusstsein* als Verantwortung und als Kenose in der Verantwortung selbst noch für den Verfolger konzentrierte, widme sich Agamben der Struktur messianischer Zeit als Umkehrung.¹⁶⁰ Das wird dargestellt an der „kaiologischen Zeittheorie“ in Agambens „Zeit und Geschichte“ (1978),¹⁶¹ sodann an Agambens Buch zum Römerbrief „Die Zeit,

¹⁵¹ „Messianismus als Umkehrung des Seins“, vgl. DAUSNER, Christologie in messianischer Perspektive, 105–220.

¹⁵² Vgl. a. a. O., 114–153.

¹⁵³ Vgl. a. a. O., 150–153.

¹⁵⁴ A. a. O., 152.

¹⁵⁵ Vgl. a. a. O., 153–186.

¹⁵⁶ Vgl. a. a. O., 203–220.

¹⁵⁷ Vgl. a. a. O., 202.

¹⁵⁸ Vgl. a. a. O., 203–212.

¹⁵⁹ Vgl. a. a. O., 213–220.

¹⁶⁰ Vgl. a. a. O., 221–326.

¹⁶¹ Vgl. a. a. O., 232–259.

die bleibt“ (2000),¹⁶² schließlich an jüngeren Arbeiten zur messianischen Zeitstruktur¹⁶³ und zum Messias als *homo sacer* und als Erlöser und Gesetzgeber in der messianischen Zeit.¹⁶⁴ Der III. Teil bündelt die „Herausforderungen des messianischen Denkens für die Christologie“¹⁶⁵ und formuliert „christologische Thesen“.¹⁶⁶ Die „messianische Interpretation Jesu“¹⁶⁷ rekapituliert, was Lévinas und Agamben zur Idee des „Gott-Menschen“ und zum Topos des doppelten, politischen und leidenden Messias beitragen. Zwei der fünf Schlussthesen für eine messianische Christologie seien zitiert: Es seien „die Dimensionen der messianischen Zeit konstitutiv in die Frage nach der [sc. gottmenschlichen; H. A.] Subjektivität“ einzubeziehen.¹⁶⁸ Die Grundfrage, wer Jesus ist, sei leibphänomenologisch zu bearbeiten; „gegenüber einem auf das (Selbst-)Bewusstsein konzentrierten transzendentaltheologischen Denken ist dieses phänomenologische Denken [sc. der Verantwortung und Stellvertretung Jesu; H. A.] eine wichtige und notwendige Ergänzung, um die Subjektivität Jesu zur Sprache bringen zu können.“¹⁶⁹

c) Ausblick

Dausners Buch bringt den stagnierenden Diskurs über das Messianologische der Christologie voran, indem es exegetische mit dogmatischen und dogmenhistorischen Argumenten zusammenzuführen sucht. Es war an der Zeit, dass die in Einzelfragen vieldiskutierten Theoreme und Texte von Lévinas und Agamben komprehensiv dargestellt und für eine messianische Christologie fruchtbar gemacht werden. Die Solidität, mit der in der katholischen Diskussion Innovationen jeweils an die chalcedonensischen und konziliaren Lehrtraditionen des 20. Jahrhunderts (K. Rahner, A. Grillmeier u. a.) rückgebunden werden, ist ein ökumenischer Pluspunkt. Möglicherweise wird man historische Differenzierungen oder eindeutige dogmatische Bekenntnisse zum genuin Christlichen des zweiten Credo-Artikels anmahnen. Doch nicht dies sei hier die Kritik. Vielmehr dies: Auch Dausner arbeitet keine messianische Christologie aus, die Versöhnungs- und Neuschöpfungslehre mit einer Christologie des irdischen und geschichtlichen Jesus, einer Evangelienhermeneutik und mit einer ausgeführten Inkarnationslehre zusammenbringt.¹⁷⁰

¹⁶² Vgl. a. a. O., 260–292.

¹⁶³ Vgl. a. a. O., 294–308.

¹⁶⁴ Vgl. a. a. O., 308–320. Vgl. zu Agamben auch H. SEUBERT, Politische Theologie bei Paulus? Ein neuerer philosophischer Diskurs, VuF 55 (1/2010), 61–70.

¹⁶⁵ Vgl. DAUSNER, Christologie in messianischer Perspektive, 327–356.

¹⁶⁶ Vgl. a. a. O., 357–377.

¹⁶⁷ Vgl. a. a. O., 357–366.

¹⁶⁸ A. a. O., 369.

¹⁶⁹ A. a. O., 370.

¹⁷⁰ Erstveröffentlichung als: H. ASSEL, Was heißt: sich im Namen „Jesus Christus“ orientieren? Positionenlichter deutschsprachiger Christologien, VuF 63, (2/2018), 84–110.

3. Literatur

- H. ASSEL, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)*, FSÖTh 72, Göttingen 1994.
- DERS., „Vertauschte Fronten“ oder „fremde Gäste“? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, *VuF* 54 (2/2009), 6–24.
- E. AUERBACH, *Figura*, in: F. BALKE/H. ENGELMEIER (Hg.), *Mimesis und Figura, Medien und Mimesis 1*, Paderborn 2016, 121–188.
- J. BAUR, *Ubiquität*, in: O. BAYER/B. GLEEDE (Hg.), *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, TBT 138, Berlin/New York 2007, 186–302.
- R. BARTH, *Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie. Konstellationen des 19. Jahrhunderts*, in: CH. DANZ/M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, DoMo 1, Tübingen ²2011, 111–140.
- O. BAYER/B. GLEEDE (Hg.), *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, TBT 138, Berlin/New York 2007.
- R. BIERINGER/D. J. BOLTON (Hg.), *Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices*, Leuven 2011.
- K. H. BOYSEN, *Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens*, TBT 183, Berlin 2019.
- M. BUNTFUSS, „Ungeheure Zusammensetzung“. *Christologie und Metaphorologie*, in: CH. DANZ/M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, DoMo 1, Tübingen ²2011, 259–274.
- I. U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994.
- DERS., *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.
- CH. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, UTB 3911, Tübingen 2013.
- DERS./M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, DoMo 1, Tübingen ²2011.
- R. DAUSNER, *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Lévinas und Giorgio Agamben*, Studien zu Judentum und Christentum 31, Paderborn 2016.
- F. DITTMANN/TH. LATZEL/H. THEISSEN (Hg.), *Neugieriges Denken. Die Lehrtätigkeit und das theologische Werk von Hans-Georg Geyer. Mit vier unpublizierten Predigten von Hans-Georg Geyer*, Leipzig 2018.
- J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Grand Rapids/Cambridge 2003.
- DERS., *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids/Cambridge 2013.
- G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, fides et ratio 5, Regensburg 2001.
- H.-G. GEYER, *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. von H. T. GOEBEL u. a., Tübingen 2003.
- B. GLEEDE, *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Supplements to Vigiliae Christianae, Leiden/Boston 2012.
- DERS., *Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen. Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche*, in: O. BAYER/DERS. (Hg.), *Creator*

- est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, TBT 138, Berlin/New York 2007, 35–94.
- E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL (Hg.), Christologie, MJTh 23, Leipzig 2011.
- J. HABERMAS, Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Eine Dankesrede, Süddeutsche Zeitung, Nr. 237, vom 15. Oktober 2001, 17.
- CH. HELMER, The Contributions of Contemporary North American Theologians to Christology, VuF 63 (2/2018), 111–125.
- A. KÄFER, Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth, TBT 151, Berlin/Boston 2010.
- W. KAHL, Lebensrettung durch Jesus-Power. Christus/Messias im sub-saharischen Afrika, BThZ 31 (1/2014), 144–169.
- M. KÄHLER, Zur Lehre von der Versöhnung (1898). Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, Gütersloh ²1937.
- E. LÉVINAS, Ein Gott Mensch?, in: R. KÜHN (Hg.), Religio und passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie, Würzburg 2014, 40–49.
- U. LINK-WIECZOREK, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie, FSÖTh 84, Göttingen 1998.
- M. MCCORD ADAMS, Christ and Horrors. The Coherence of Christology. Current Issues in Theology, Cambridge 2006.
- J. MOLTMANN, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.
- M. Mühling, Das messianische Prinzip. Der „Messias“ in gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskursen der christlichen Theologie. Eine Kritik, in: M. Witte (Hg.), Der Messias im interreligiösen Dialog, Leipzig 2015, 49–72.
- M. MURRMANN-KAHL, Christologische Komplexität – Überlegungen im Anschluß an Falk Wagners Konzeptionen, in: CH. DANZ/M. MURRMANN-KAHL (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, DoMo 1, Tübingen ²2011, 159–187.
- W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991.
- P. RICŒUR, Gedächtnis, Erinnern, Vergessen. Aus dem Französischen von H.-D. GONDEK, Übergänge 50, München 2004.
- DERS., Ideologie und Utopie. Zwei Ausdrucksformen des sozialen Imaginären (1976), in: DERS., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. u. hg. von P. WELSEN, PhB 570, Hamburg 2005, 135–152.
- CH. SCHWÖBEL, „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“ (Mt 16,15). Eine systematisch-theologische Skizze zur Lehre von der Person Christi, in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL (Hg.), Christologie, MJTh 23, Leipzig 2011, 41–58.
- H. SEUBERT, Politische Theologie bei Paulus? Ein neuerer philosophischer Diskurs, VuF 55 (1/2010), 61–70.
- N. SLENCZKA, Problemgeschichte der Christologie, in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL (Hg.), Christologie, MJTh 23, Leipzig 2011, 59–111.
- H. TETENS, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Reclams Universal-Bibliothek 19295, Stuttgart 2015.
- G. THOMAS, Das Kreuz Jesu als Risiko der Inkarnation, in: DERS./A. SCHÜLE (Hg.), Gegenwart des lebendigen Christus. FS Michael Welker, Leipzig 2007, 151–179.
- G. THOMAS, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn 2009.

- A. VIND, „Christus factus est peccatum metaphoricé“. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians, in: O. BAYER/B. GLEEDE (Hg.), *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiemenkommunikation*, TBT 138, Berlin/New York 2007, 95–124.
- F. WAGNER, *Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins* (1975), in: DERS., *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von J. DIERKEN/CH. POLKE, DoMo 9, Tübingen 2014, 371–405.
- M. WELKER, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012.
- G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, 2 Bde., MMHST 9/11, München 1984/1986.
- DERS., *Versöhnung. Soteriologische Fallstudien*, *Studium Systematische Theologie* 9, Göttingen 2015.