

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Kathrin Gies, Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer)
und Konstantin Lindner

Professorin und Professoren des Instituts für Katholische
Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
im Auftrag des Vereins Bamberger Theologische Studien
e. V.

Band 42



University
of Bamberg
Press

2021

Zählt Wahrheit heute noch?

Theologische und interdisziplinäre Sondierungen in
postfaktischer Zeit

Herausgegeben von Jürgen Bründl, Alexander Schmitt und
Konstantin Lindner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

This work is available as a free online version via the Current Research Information System (FIS; fis.uni-bamberg.de) of the University of Bamberg. The work - with the exception of cover, quotations and illustrations - is licensed under the CC-License CC-BY.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Colourbox

© University of Bamberg Press, Bamberg 2021
<http://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 0948-177x
ISBN: 978-3-86309-839-1 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-840-7 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-522830
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-52283>

Wahrheit der Erlösung

Zur theologischen Kritik der Heilsökonomie des Glaubens

Jürgen Bründl

1. Eine berechtigte Frage

Wer angesichts der Vielzahl der heute drängenden Problemlagen das Notwendige auszumachen versucht – dasjenige, was in den Gemengelage der Gegenwart zu bedenken und zu tun ist, damit vielfältiges Leid gelindert, grobes Unrecht beseitigt werden kann –, wird in der Theologie kaum eine vorrangige Ansprechpartnerin sehen, die zur Wende der Not Maßgebliches beizutragen hätte. Zwar zeigt das christliche Glaubensbekenntnis seinen Herrn als Erlöser der Welt an und adressiert damit einen universalen Wahrheitsanspruch. Dessen Jahrhunderte währende theologische Bewährung scheint jedoch bis heute weder der ökologischen Verheerung unseres Planeten noch der ökonomischen Ausbeutung ganzer Gesellschaften oder der zunehmenden Verwüstung vermeintlich unantastbarer sozialer Wertekonsense spürbar entgegenzuwirken. Geschichtliche Referenzen für die Wirklichkeit der gläubig erinnerten Erlösung in Christus drängen sich jedenfalls nicht auf.

Die Irritation, welche die Fragwürdigkeit des christologischen Bekenntnisses auslöst, entzündet sich an der Glaubwürdigkeit bzw. Unglaubwürdigkeit, mit der die Heilsbedeutung Jesu Christi angesichts der Wirklichkeiten mundanen Unheils theologisch ausgesagt wird. Dass es, wie Dorothea Sattler schreibt, aktuell »sehr ruhig geworden [ist] um die Soteriologie«¹, zeigt symptomatisch das Gewicht des Problemüberhangs an, dem sich die theologische Verantwortung des Glaubens hier zu stellen hat. Und zwar gerade weil die traditionellen Argumente in den Augen der Welt dazu einladen, die historische Wirklichkeit zu einem Prüfstand der

¹ Sattler 2011, 43.

Plausibilität des soteriologischen Anspruchs des Christus-Bekenntnisses zu machen. Dieser Bezug auf mundane Ortslagen verschiebt den Fokus der Reflexionsaufgabe der Theologie. Er rückt deren Aussagen in einen profanen Horizont, in dem sie zunächst verständlich und vielleicht bewahrheitet werden. Tatsächlich muss eine Theologie, die über Erlösung und Heil spricht, zumindest prinzipiell angeben können, auf welche Wirklichkeiten sich ihre Aussagen beziehen und nach welchen Kriterien die von ihnen erhobenen Wahrheitsansprüche zu validieren sind. Dem Einwand, die Theologie dürfe in diesem Verfahren nicht nach profanen Maßstäben beurteilt werden, ist entgegenzuhalten, dass ihre Reflexion kirchliches Handeln legitimiert, die konkrete Wirkungsgeschichte der Kirche in der Welt aber häufig genug keine erlösenden Züge auszeitigt. Abgesehen davon akzeptieren die epistemologischen Standards für die wissenschaftliche Theoriebildung in der Gegenwart keinen besonderen, soll heißen: *übernatürlichen* Status für theologische Aussagen.² Der Frage nach den spezifischen Gegenständen, auf welche die Theologie in den gleichermaßen pluralen wie heterogenen Diskursfeldern der modernen Wissenschaft referiert, kommt deshalb erhebliche Bedeutung zu. Und da ihre soteriologische Bewährung an eine christologische Offenbarung gekoppelt ist, rührt die methodologische Tragweite dieser Problemanzeige ebenso sehr an das Zentrum des Glaubens wie an das Selbstverständnis von Theologie. Deren epistemischen Charakter prägt jedenfalls die Situierung des Heils der Welt in Leben, Tod und Auferstehung des Jesus von Nazareth: Das Christusbekenntnis organisiert eine universale theologische Heilsökonomie, die pragmatisch wie theoretisch plausibilisiert werden muss. Das bedeutet: Weil der Glaube den gekreuzigten Jesus *als Christus*, als Heiland der Welt, verkündet, steht die Theologie vor der Aufgabe, die christologische Lehrbildung soteriologisch zu validieren, indem sie ihr Gottesverständnis den vielgestaltigen Unheils-Signaturen der Welt aussetzt und die Heilsverheißung des Glaubens unter Bezugnahme auf irdische Problemlagen erörtert. Auf diese Weise kann die Verkündigung Jesu als Christus und Heiland der Welt zwar nicht vollständig gerechtfertigt

² Wie Konzepte systematischer Theologie als Wissenschaft aussehen können, die interdisziplinär anschlussfähig sind, so dass sie Wissensformate zwar fachperspektivisch pluralisieren, aber nach strukturähnlichen und folglich kontrollierbaren Verfahrensweisen generieren, zeigen jüngst Marschler 2019, 127–129 für das Fach Dogmatik und Müller 2019, 165 für die Fundamentaltheologie.

tigt, aber doch zumindest verständlich gemacht werden. Wenn das Bekenntnis die Wirklichkeit des Heils in der Person des Jesus von Nazareth verortet, führt eine solche Lokalisierung mit einer gewissen Folgerichtigkeit zu der Frage, worin die Erlösung, die dieser Jesus gebracht hat, konkret besteht.

Von dieser Frage wird die nachfolgende Analyse ihren Ausgang nehmen, nicht zuletzt weil Josef Ratzinger alias Papst Benedikt XVI. sie als *die* theologische Grundfrage der Gegenwart ausgerufen und seinen christologischen Entwurf in ihrem Rahmen formatiert hat. Die programmatische Antwort, die diese Grundfrage bei Ratzinger erzeugt, ist jedoch nicht selbstverständlich. In der Tat macht sie eine fundamentale theologische Reflexion notwendig, die thematisch um das christologische Paradigma der Inkarnation kreist. Die zweifelsohne theologische Aussage der *Menschwerdung Gottes* soll die soteriologische Einzigartigkeit des Christus begründen. Aber was ist mit ihr gesagt? Wenn die vorliegende Analyse den Akzent darauflegt, dass Gottes Menschwerdung nicht ohne Bezug auf die historische Wirklichkeit der Menschen konzipiert werden kann, klingt darin mehr als nur eine Kritik an Ratzingers Ansatz an. Ihr Anliegen zielt auf eine Veränderung der Bauprinzipien von Christologie, die besagt, dass Theologie, insofern sie die Wirklichkeit der Erlösung als heilbringende Präsenz Gottes versteht, *grundsätzlich* auf die profanen Ortslagen der Geschichte verwiesen ist. Anders gesagt: Nicht erst die Soteriologie, bereits die Christologie muss von der Welt reden, wenn sie eine theologisch valide Aussage machen will.

Die Tragfähigkeit wie die weitreichenden Konsequenzen dieser These sollen in Auseinandersetzung mit dem christologischen Entwurf der Jesus-Bücher Ratzingers erkundet werden. Methodisch verbindet diese Aufgabenstellung eine Kritik der heilsökonomischen Konzepte christlicher Erlösungshoffnung mit der christologischen Grundfrage, welche Aussagegehalte die Rede von der Menschwerdung Gottes besitzt. Eine Christologie, die sich als wissenschaftliche Kritik der theologischen Heilsökonomie und ihres organisatorischen Zentrums im Begriff des menschengewordenen Gottes entwirft, steht allerdings vor der Herausforderung, dass der profane Kontext der Gegenwart ihre Problemstellung ein für alle Mal verschoben hat: Die universale Heilsbedeutung der Menschwerdung Gottes in Jesus als dem Christus muss heute stärker als vormals global verteilte Unheils-Wirklichkeiten in Betracht ziehen, da ohne eine solche Referenz

christologische Argumentationen nicht länger akzeptanzfähig sind. Auf das Verhältnis von Theologie und Geschichte als nervöses Zentrum der christologischen Diskussion hat Kurt Appel bereits 2010 hingewiesen. Sein Überblick über den Forschungsstand damals macht die innovativen Ansätze an der geschichtstheologischen Fortschreibung der bekannten transzendentaltheologischer Entwürfe fest.³ Den Text beschließt Appels »Plädoyer für eine Christologie als gesellschaftliche und geschichtstheologische Denkform«⁴, welche die strukturelle Markierung der Erörterung der Heilsbedeutung des Christus-Ereignisses, die in der Moderne bislang vor allem im Bereich der subjektphilosophischen Freiheitsfrage durchgeführt wurde, auf sozio-ökonomische Themenfelder ausdehnt.

Diese thematische Verlagerung prägt auch die erkenntnisleitende Perspektive der nachfolgenden Ausführungen. Sie werden mit der Jesus-Hermeneutik Joseph Ratzingers zunächst eine metaphysisch konzipierte Christologie vorstellen. Vor ihrem Hintergrund soll eine alternative Lesart des christologischen Paradigmas zeigen, warum das Offenbarungsereignis der Menschwerdung Gottes nicht auf den trinitarischen *Logos* und die Reflexion seiner *individuellen* Inkarnation in der einzigartigen Person des Jesus von Nazareth beschränkt werden kann. Ohne den Christus-Bezug zu leugnen, muss die Heilsbedeutung der göttlichen Menschwerdung auch *struktural* entfaltet werden, d.h. als inkarnations-christologische Aufklärung über die maßgebliche Situierung, die das Leben der Armen und Unterdrückten historisch für die Theologie bereithält. Das Programm der anthropologischen Wende der Theologie Karl Rahners und der jüngere topologische Ansatz von Hans-Joachim Sander und seines Schülers Andreas Weiß sollen diese methodologische Umorientierung illustrieren. Um den besonderen Status des Armen präziser fassen zu können, werden dann einige exemplarische Argumentationslinien der Befreiungstheologie Jon Sobrinos sowie aus dem philosophischen Œuvre Enrique Dussels vorgestellt. Die Besonderheit des letztgenannten besteht in der charakteristischen Verknüpfung von theologischen und ökonomischen Überlegungen.⁵

³ Vgl. Appel 2010, 58.

⁴ Ebd., 64.

⁵ Diese Akzentsetzung folgt aus dem thematischen Rahmen eines von der DFG finanzierten Forschungsprojekts, das unter dem Titel »Menschwerdung Gottes im Zeitalter der Globalisierung« nach einem strukturalen Format für Soteriologie und

Der Gewinn einer derart welthaltigen Christologie liegt in der Schärfung des historischen Profils, die das göttliche Offenbarungshandeln durch sie erhält. Epistemologisch richtet sich der strukturelle Akzent darauf, das Verständnis von Offenbarung, das die inkarnatorische Deutung des Christus-Bekenntnisses zur Geltung bringt, als Grundbegriff einer theologischen Analyse zu fassen, welche die geschichtliche Wirklichkeit zum Bezugspunkt ihrer Aussagen über Gott und über die heilbringende Ankunft seines Reiches in der Welt macht. Die Wahrheitsfähigkeit der Christologie ergibt sich hier aus der wechselseitigen Kritik, welche die überkommenen Standard-Konzeptionen profaner und gläubiger Heilsökonomie aneinander misst. Mit dieser Funktion als *Kritik* eignet sich die Theologie dann auch ein wesentliches Merkmal des modernen Verständnisses von Wissenschaft an.⁶

Ein derart umfassendes Programm kann hier natürlich nur in Umrissen skizziert werden. Die Intention der folgenden Ausführungen wäre bereits erreicht, wenn sie zeigen könnten, in welche Richtung die formativen und materialen Prinzipien der christologischen Aussageweisen einen grundsätzlichen Weltbezug integrieren müssen, um ihre soteriologische Relevanz in den Problemlagen der Gegenwart besser zur Geltung zu bringen. Deshalb wird der Schlussabschnitt einige epistemologische Folgerungen aus der strukturellen Konzeption wissenschaftlicher Christologie näher in den Blick nehmen.

Christologie sucht, das stärker als die herkömmlichen transzendentaltheologischen Ansätze die Ökonomiekritik von Karl Marx und deren befreiungstheologische Rezeption berücksichtigt. Zu der Auseinandersetzung mit der Marxistischen Theoriebildung vgl. den Beitrag von Alexander Schmitt in diesem Band.

⁶ Vgl. in anthropologischem Rahmen die drei Kritiken Kants und Marx' »Kritik der politischen Ökonomie«, so der Untertitel des ersten Bandes seines Hauptwerks *Das Kapital*, jetzt: MEGA II.5–II.10. Die hier angedachte Theologie der Menschwerdung reiht sich mit ihnen zusammen in die epistemologische Tradition der Aufklärung ein, allerdings ohne den Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts noch teilen zu können. Die bis heute zentrale Untersuchung von Lyotard 1999 zeigt die Veränderung des Wissenschaftsformats im Informationszeitalter auf. Daneben dezentrieren postkoloniale und gendertheoretische Lektüren die westeuropäischen Standards nicht nur in Soziologie und Ökonomie, sondern auch in der Christologie. Vgl. z.B. Hardt/Negri 2003; Mbembe 2014; Mason 2016; Wendel/Nutt 2016.

2. Die metaphysische Antwort: »Glaubenswissenschaft« als Formprinzip der Christologie

Wenn die Heilsbedeutung Jesu glaubwürdig nicht an den konkreten Realitäten dieser Welt vorbei ausgesagt werden kann, erfordert das christologische Bekenntnis zu ihm eine Theologie der Menschwerdung, die im Stande ist, das soteriologische Konzept des göttlichen Erlösungshandelns zu begründen. Auch wenn sich der inkarnatorische Fokus funktional auf die Göttlichkeit des Christus-Logos richtet, rückt sein Gehalt v.a. die *humane* Wirklichkeit des Jesus von Nazareth in die Mitte der Aufmerksamkeit. Die theologische Doppel-Codierung der Gott-Menschlichkeit des Erlösers eröffnet damit einen Raum der Überprüfbarkeit, der die Glaubwürdigkeit von *theologischen* Aussagen an den irdischen Gehalten dessen misst, was Menschsein ausmacht, es bedroht oder zerstört.

Ob diese profane Validierung das christologische Projekt seiner theologalen Intention beraubt, steht im Brennpunkt eines theologischen Streits, der seit den 80er Jahren des inzwischen letzten Jahrhunderts geführt wird.⁷ Muss – im Gegenzug zu dem eben Gesagten – die Christologie des Glaubens als Theologie der Menschwerdung Gottes nicht vorrangig die *Göttlichkeit* Christi in den Blick nehmen? Die drei Bände zu *Jesus von Nazareth*, die Josef Ratzinger 2007 bis 2012 noch während seines Pontifikats als Benedikt XVI. publiziert hat, verfolgen dieses letztgenannte Anliegen. Von besonderem Interesse im vorliegenden Zusammenhang ist, wie Ratzinger das methodologische Problem auffasst, das dem theologischen Zweifel an der Berechtigung eines historisch-kontextuellen Formats für christologische Aussagen zugrunde liegt.⁸ Seiner Meinung nach ist es grundsätzlich fraglich, ob weltliche Gehalte *als solche*, soll heißen: im Blick auf ihre Profanität, den angemessenen Gegenstand theologischer Aussagen bilden können. Ratzinger nimmt zu diesem Problem mit großer Entschiedenheit Stellung. Seine Überlegungen sind umso beachtenswerter, als die ihnen zugrunde liegende Argumentation die Plausibilitätskrise des Glaubens in der Moderne ausdrücklich aufgreift. Vor ihrem

⁷ Vgl. v.a. die beiden Instruktionen zur Befreiungstheologie VAS 57 (06.08.1984) und VAS 70 (22.03.1986). Die theologische Diskussion dokumentieren Kern 1992 und der Sammelband Rottländer 1986.

⁸ Von daher wird sich die Analyse auf einige Stellen aus Ratzinger 2007 beschränken.

Hintergrund stellt Ratzinger die Frage nach der Wahrheit Jesu Christi, nennt sie ausdrücklich »die große Frage« und bringt ihr Wahrheitskriterium über die Formulierung, *was Jesus (uns) gebracht hat*, zur Geltung. In der Antwort darauf hat nicht allein *seine* Deutung der Person Jesu, sondern die Theologie als Ganze ihre Glaubwürdigkeit zu erweisen.⁹ Bemerkenswert ist, dass Ratzinger nicht obwohl, sondern gerade weil ihm die Fraglichkeit des Glaubens als *christologische* Fragwürdigkeit deutlich vor Augen steht, die Bezugnahme auf *irdische* Referenzen für eine theologische Jesus-Darstellung als nicht angemessen beurteilt. Wie lässt sich diese methodische Grundsatzentscheidung verstehen?

2.1. Gläubiger, Papst und Theologe – zu den Rollen einer komplexen Autorschaft

Hier fällt ein Hinweis ins Auge, der den Status der Autorschaft der Jesus-Trilogie ebenso kennzeichnet wie er ihn in seiner Mehrdimensionalität auffächert. Das Vorwort zum ersten Band erteilt zunächst dem *Wahrheitssucher* das Wort. Und der will nicht amtlich als Papst und Lehrer der Kirche, sondern persönlich, d.h. als Gläubiger und vielleicht als Wissenschaftler und Theologe sprechen.¹⁰ Tatsächlich erscheint die ausdrückliche Bestimmung des auktorialen Rahmens angebracht, wenn ein Papst als Schriftsteller auftritt. Die gegenläufige Beteuerung des Autors – »Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch kein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ›nach dem Angesicht des Herrn‹ (vgl. Ps 27,8).«¹¹ – bringt deshalb mehr zum Ausdruck als eine *captatio benevolentiae*. Ihre wohlkalkulierte Rhetorik verfolgt zugleich diverse andere Strategien: Im unmittelbaren Zusammenhang des Textes, der »eine eigentlich theologische Interpretation«¹² der Bibel fordert, ruft sie den Habitus des Gelehrten und des theologischen Fachmanns auf. Vor allem aber lässt sie am Anfang, noch bevor

⁹ Vgl. Ratzinger 2007, 73.

¹⁰ Die Besprechungen des ersten Bandes des Jesus-Trilogie Ratzingers, die in Lehmann et al. 2007 und Häring 2008b gesammelt sind, weisen auf die verschiedenen Rollen des Autors durchweg hin. Ausführlich setzt sich Kügler 2008, 154–156 mit dieser Frage auseinander.

¹¹ Ratzinger 2007, 22.

¹² Ebd.

die Jesus-Darstellung begonnen hat, den gläubigen Christen erscheinen, der nach der Begegnung mit Gott strebt, dessen Antlitz sozusagen vis à vis nachzeichnen will. Auf diese Weise erlangt der persönliche Standpunkt des Gläubigen, der unausgesprochen jedoch *auch* der Standpunkt des Theologen und des Papstes ist, eine sowohl fachwissenschaftliche wie lehramtliche Autorität, die ihn zum hermeneutischen Schlüssel für die folgende Darstellung macht. Diese Komplexität des Autor-Konstrukts verhindert, dass die Vorrangstellung des Glaubens auf die fromme Idiosynkrasie eines privaten Verständnisses Jesu reduziert wird. Vielmehr weiß sich der Theologe Ratzinger mit *demselben* Glauben, der seine Wahrheits-suche existenziell antreibt, als Papst in den authentischen Vollzug der Kirche eingebettet.¹³ In dieser geteilten und deshalb objektiv bewährten Form kann der Glaube dem Verständnis der Schrift die Richtung weisen und der Gestalt des Jesus von Nazareth jene verbindlich christologische Kontur verleihen, die dem Zeugnis der Evangelien entsprechen soll. Prägnant – und affirmativ! – charakterisiert Manfred Gerwing das auktoriale Konzept der Jesus-Bücher mit dem Satz: »Der Papst spricht als Apostel.«¹⁴

Das apostolische Vorzeichen verbirgt eine hierarchische Methodologie, welche die Bibel im Licht des Glaubens und als dessen Zeugnis wahrnimmt. Demnach kann und muss die kirchliche Glaubensperspektive das Verständnis der biblischen Texte anleiten, weil sie diesen logisch wie historisch *voraus* liegt, d.h. weil das schriftliche Zeugnis bereits ein Ausdruck des Glaubens ist. Über das historisch-kritische Bewusstsein von der religionsgeschichtlichen Kontextgebundenheit der neutestamentlichen Texte hinaus beinhaltet die Vorrangstellung des Glaubens hier eine normierende Funktion, die aus dem orthodoxen Anspruch seiner Unmittelbarkeit zum göttlichen Offenbarungsereignis herrührt. Eine apostolische Hermeneutik akzentuiert den Status der Evangelien zwar als einer *Heiligen* Schrift. Sie tut dies aber so, dass diese *für* den Glauben Zeugnis ablegt, weshalb das Verständnis ihrer Textgrundlage an *seinem* kirchlichen Maßstab ausgerichtet werden muss. Durch die Inanspruchnahme der theologischen Offenbarungsrelation erhält der Glaube der Kirche als hermeneutischer Rahmen der Evangelien den Stellenwert eines Normativs, das die Bedeutung der neutestamentlichen Texte christologisch vereindeutigt und

¹³ Auf den prekären Charakter dieser Verknüpfung von Spiritualität und Amt weist Plattig 2007, 94f. hin.

¹⁴ Gerwing 2007, 105.

die gläubigen Wahrheitsansprüche zugleich mit dem Bezug auf Gott rechtfertigt. Weil sich in dem Menschen Jesus kein anderer als Gott mitgeteilt hat, und die Evangelien genau das bezeugen, sind ihre Aussagen wahr und ist der Glaube objektiv bewährt. Folglich muss die Referenz der christologischen Aussagen v.a. im Bereich des Göttlichen liegen. Anders gesagt: Die Validierung des Glaubens kann ihre Plausibilität nur aus seinem Vollzug gewinnen. Historisch-kritische Text-Philologie allein reicht dafür nicht aus.¹⁵ Ihr gegenüber verlangt Ratzingers apostolische Hermeneutik eine *kanonische* Erkenntnisform, deren Blick auf das Große und Ganze einen einheitlichen Sinnzusammenhang für die jüdisch-christliche Bibel aufspannt. In seinem Horizont wird jene »eigentlich theologische Interpretation« möglich, die »über bloß historisch-kritische Auslegung hinaus [...] den Glauben einfordern«¹⁶ kann, der das angemessene Verständnis der Schrift erschließt. Die normative Leistung dieser Methode liegt offen zutage. Ob sie den »historischen Ernst«¹⁷, den die wissenschaftliche Erforschung des geschichtlichen Einzeltextes erfordert, wahrt oder sie dem heiligen Ernst eines übergeschichtlichen Offenbarungsanspruchs unterordnet, obliegt der weiteren Prüfung. Jedenfalls lesen die Jesus-Bücher Ratzingers die Evangelien als *Gottes Wort*, was bedeutet: als eine Offenbarung, die den Vertrauensakt des Gläubigen *vor* die kritische Analyse des Wissenschaftlers stellt bzw. diese im Horizont jenes ersten entfaltet.

Das Vorbild für eine solche Methodologie liefert die Hochscholastik mit ihrem wissenschaftstheoretischen Paradigma der »*sacra doctrina*«. Als *heilige Lehre* unterliegt Theologie nicht wie die profanen Wissenschaften einer Hermeneutik des Verdachts. Ihr entscheidendes Erkenntnisprinzip macht Thomas von Aquin vielmehr in einem habituellen Gottvertrauen fest. Ihm zufolge stellt der Glaubensvollzug das Medium für das Verständnis aller Wahrheit bereit, weil niemand glaubwürdiger sein kann als Gott.¹⁸ Die Wissenschaftlichkeit der Theologie – das, was sie zu einer Erkenntnis auch der biblischen Texte befähigt – ergibt sich also nicht aus

¹⁵ Das methodische Bewusstsein von der Beschränktheit der historisch-kritischen Exegese dokumentiert Kügler 2008, 156–161, allerdings ohne die dogmatische Konsequenz Ratzingers daraus zu ziehen.

¹⁶ Ratzinger 2007, 22.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. DThA 1, 7f. (= ST I q. 1 art. 2).

der methodischen Distanznahme zum Glauben, sondern nur im Zusammenhang mit ihm. Dieser Epistemologie folgt Ratzingers Schrift-Hermeneutik. Als Theologe vertraut er bei der Suche nach Wahrheit darauf, dass sein Glaube der Glaube der Kirche und d.h. *derselbe* Glaube ist, den *auch* die Evangelien bezeugen und damit der Tatsache der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus recht geben. Die besondere Erkenntnisleistung dieser Hermeneutik verdankt sich folglich keiner menschlichen, sondern Gottes eigener Tat. Im Ereignis der Inkarnation öffnet sich ein originär göttlicher und allen irdischen Zweifel entzogener Wahrheitsgrund. Sein Offenbarungsanspruch kann zwar nicht hinterfragt, wohl aber geglaubt werden. *Wird* ihm geglaubt, erschließt sich ein überragender Sinnzusammenhang für das menschliche Verständnis, eine ganz eigene Logik des Glaubens, so dass das Faktische dieser Wirkung selbst den hermeneutischen Plausibilitätsnachweis generiert.¹⁹ Die Glaubenswissenschaft, mit der Ratzingers theologische Lektüre den Sinn der Schrift erschließt, vollzieht also denselben Vertrauensakt nach, der bereits den Glauben als authentische Wirkung der Offenbarung Gottes validiert. In ihm und durch ihn erhalten auch die biblischen Texte Glaubwürdigkeit. Umso mehr muss ihr angemessenes Verständnis der Logik des fiduzialen Aktes gehorchen. Entsprechend fasst das Vorwort die methodologische Pointe von Ratzingers Hermeneutik in dem Satz zusammen: »Für meine Darstellung Jesu bedeutet dies vor allem, dass ich den Evangelien traue«, weil nur ihre Glaubensperspektive und d.h. der Glaube der Kirche »den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ›historischen Jesus‹ im eigentlichen Sinn« vor Augen zu stellen vermag.²⁰

Dieser *eigentliche Sinn*, der als einziger auf die *Wirklichkeit* Jesu referieren kann, unterscheidet sich von dem konventionellen Gehalt historischer Forschung insofern, als er sich nicht mit geschichtlichen Fakten begnügt. Er konzentriert seine Erkenntnisleistung vielmehr auf das Geheimnis der Göttlichkeit des Menschen Jesus. Nur sie kann maßgeblich sein, da der Offenbarungs-Glaube die Prägung dieses Theologieverständnisses dar-

¹⁹ Dieses Argument stammt von Rudolf Bultmann, der aber von dem »Wunder« des Glaubens spricht und damit v.a. die Sperrigkeit markiert, welche die Berufung auf eine göttliche Autorität in der Moderne problematisiert (vgl. Bultmann 1993, 219). Auf Ratzingers konträre Intention weisen die Besprechungen durchweg hin (vgl. z.B. Theobald 2008, 27–29 oder Siebenrock 2008, 41).

²⁰ Vgl. Ratzinger 2007, 20.

stellt. In der Folge wird die Wahrheit der Schrift von der kirchlichen Lehre her organisiert: Denn das christologische Bekenntnis zum Gottessohn spricht die *eigentliche* Wirklichkeit der Person Jesu hinreichend aus. Seine dogmatische Begrifflichkeit klärt über die ursprüngliche und authentische Theologie der göttlichen Offenbarung auf, welcher die biblischen Texte narrativ Ausdruck verleihen. So spricht Gott mindestens auf zweifache Weise zu uns: durch den Christus-Logos als sein eigenes göttliches Wort *und* durch die Worte der irdischen Schriftsteller, die von dieser Selbstoffenbarung Gottes Zeugnis ablegen. Aber nur *weil* der Glaube um diesen göttlichen Offenbarungsakt weiß, weil er durch ihn belehrt eine eigene Dogmatik entwickelt hat, kann er auch die biblischen Texte verstehen, da sie nichts anderes bezeugen. Am Anfang aller Auslegungsgeschichte steht nach dieser Auffassung also Zweierlei: die eigentliche Theologie Gottes und der authentische Glaube der Kirche, dessen kanonische Hermeneutik das Zeugnis der Schrift als Gottes Wort verstanden hat und deshalb darum weiß, dass Jesus *wirklich* der Mensch gewordene Sohn des himmlischen Vaters ist. Das Vertrauen auf diese Wahrheitseinsicht setzt der Autor der Jesus-Bücher in seiner *eigentlich theologischen* Auslegung der Schrifttexte um. Vor ihrem Hintergrund erhält die Rollenverteilung zwischen dem *Papst* Benedikt, dem *Theologen* Ratzinger und dem gläubigen Autor-Ich ihre katholische Bedeutung. Mag der Wissenschaftler, der im Vorwort des ersten Bandes der Jesus-Trilogie spricht, insofern ein *Wahrheitssucher* sein, als seinen allzu menschlich formulierten Hypothesen widersprochen werden darf, den Gläubigen hat die authentische Theologie der Wirklichkeit des Gottessohnes immer schon *gefunden*. Und nur darauf kommt es an: Kein moderner Zweifel und keine historische Kritik reichen an die Authentizität göttlicher Offenbarung heran. Mehr noch: Irdische Erkenntnisstandards verfehlen die Wahrheit Jesu, weil sie die eigentliche Wirklichkeit statt im christologischen Geheimnis in seinem menschlichen Leben suchen. Ratzingers Akzentuierung jener *eigentlichen* Wirklichkeit verlangt eine *theologische* Interpretation, die vor allem auf göttliche Realitäten referiert.²¹ Von daher ist die Titelwahl, unter

²¹ Dass und wie dieser Wirklichkeitsbegriff seine Referenz jenseits der historische Rekonstruktion Jesu im Bereich spekulativer Christologie sucht, zeigt Nault 2008, 112. Auf die ideologischen Implikationen der Behauptung einer *eigentlichen* Referenz der Christologie weist Fuchs 2008, 248f. mit Bezug auf Adornos Diktum vom Jargon der *Eigentlichkeit* hin, indem er zeigt, wie Ratzingers Auslegung von Lk 16,19–

der Ratzinger *Jesus von Nazareth* zu behandeln verspricht, beachtenswert präzise und missverständlich zugleich. Der nächste Punkt wird darauf zurückkommen.

An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass gerade die Christologie für Ratzinger Wissenschaft nur in dem Format einer Glaubenswissenschaft sein kann. Folglich ist der Theologe, den sein Vorwort in Szene setzt, ein Hermeneut, der die Wahrheit der Schrift nicht aus ihr heraus, sondern mithilfe der vorausgesetzten Einsicht des Glaubens in sie hinein liest: Nämlich dass Jesus *eigentlich* bzw. »wirklich als Mensch Gott *war*«²². Da Ratzinger diese theologische Wahrheit zweifach verbürgt sieht, weil er sie originär als Gottes Wort auffasst und diese Offenbarung zugleich dogmatisch verbindlich im Glauben der Kirche repräsentiert weiß, entfaltet seine theologische Interpretation der Wirklichkeit Jesu eine so große Ähnlichkeit mit päpstlichen Lehrakten, dass die Klarstellung zur Frage der Autorschaft intrikater und folglich notwendiger ist, als ihre beiläufige Formulierung auf den ersten Blick erkennen lässt.

2.2. »Eigentliche« Theologie?

In einer glaubenswissenschaftlichen Perspektive kann die Wahrheit des biblischen Zeugnisses nur eine Interpretation von *genuin* theologischer Prägung erschließen. Das bedeutet für Ratzinger, dass ihre Erkenntnisleistung über bloß irdische Kontexte hinausgreifen muss. Denn allein mit Bezug auf einen göttlichen Referenten kann die Reichweite der Theologie derjenigen des Glaubensaktes entsprechen. Und das muss sie, da der Glaube an Gott das spezifische Objekt ihrer Aussagen konstituiert. Der Autor der Jesus-Trilogie ist allerdings moderner Zeitgenosse und Wissenschaftler genug, dass ein *blinder* Glaube keine überzeugende Option für ihn darstellt. Die auktoriale Selbstbeschreibung, mit der das Vorwort des ersten Bandes den Theologen als Wahrheitssucher in Szene setzt, nimmt die Skepsis der Gegenwart in den Blick und reagiert auf sie in zweifacher Weise: Einerseits betont sie seine existenzielle Authentizität, welche die Wahrheit Jesu ausdrücklich in den Horizont des Glaubens verlegt. Dem

31 die Lazarus-Perikope spiritualisiert und real-historische Bezüge gezielt abblendet.

²² Ratzinger 2007, 21 (kursiv im Orig.).

kritischen Einwand andererseits, dass persönliche Überzeugungen in den unübersichtlichen Gemengelagen der Spätmoderne nicht als valide Erkenntnisse gelten, begegnet Ratzinger mit einer Charakteristik von Theologie als Wissenschaft des objektiv Göttlichen. Ihr besonderer *transzender* Gegenstandsbezug soll die Plausibilität des kirchlichen Bekenntnisses sichern. Gläubig und objektiv zugleich will Ratzingers Jesus-Darstellung die Wahrheit der Verkündigungsperspektive der Evangelien aufzeigen, der zufolge in der Gestalt Jesu die Wirklichkeit des Christus figuriert.

»Ich bin überzeugt und hoffe, auch die Leser können sehen« – gemeint ist: *werden* sehen, *müssen* sehen –, dass die Gestalt des *wirklichen* (im Sinn des christologisch *erkannten*) Jesus »viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden.«²³

In der Tat, eine solche Überzeugung muss aus- bzw. abgesprochen werden zwischen dem Autor und seinen Lesern, damit nicht nur »das in den neutestamentlichen Schriften sich zeigende vielschichtige Ringen um die Gestalt Jesu«, sondern darüber hinaus »der bei allen Unterschieden bestehende tiefe Einklang dieser Schriften deutlich«²⁴ werden kann. Den Kanon dieses Einklangs wollen die Jesus-Bücher mithilfe der christologischen Erkenntnis ausbuchstabieren, dass Jesus wirklich Gottes Sohn und deshalb der Heiland der Welt, der Christus, ist. Eine solche Theologie kann zumindest originär kein menschliches Projekt sein. In einem eigentlichen Sinn versteht Ratzinger sie als Gottes Offenbarung, also als die Rede, die von Gott herkommt, und erst dann auch als eine menschliche Verständnisleistung. Auch hier begegnet also eine Doppel-Codierung. Sie betrifft dieses Mal den Theologiebegriff und ist religionsgeschichtlich gut belegt. Vor ihrem Hintergrund wird klar, warum Ratzinger die biblischen Texte gewissermaßen zweimal befragt: Er befragt sie vertrauensvoll und gläubig als Norm des eigenen Glaubens, doch er befragt sie auch auf ihren Glauben.²⁵ Schon in den Evangelien liegt die Wahrheit nämlich nicht mehr offen zutage. Die Skripturen ihrer Textoberfläche bezeugen le-

²³ Ebd., 20f.

²⁴ Ebd., 22.

²⁵ Vgl. Häring 2008a, 184f.: »In verdeckter Weise dreht Ratzinger hier die Verhältnisse einfach um, indem die Schrift als Norm kirchlicher Verkündigung nicht mehr deren Interpretation im Lehramt, sondern die Interpretation die Aussageinhalte der Schrift kontrolliert.«

diglich das – im Wortlaut des eben gehörten Zitats – »vielschichtige Ringen« um eine authentische Darstellung Jesu. Sie bringen deren göttlichen Ursprung nicht unmittelbar zu Gehör, sondern nur mittelbar als unaufdringlichen »Einklang« unter der Mehrstimmigkeit ihrer Schriftgestalt.

Obwohl Ratzinger auf die Botschaft der Evangelien vertraut, geht es seiner Lektüre nicht um deren durchaus unterschiedliche Jesus-Narrative. Es geht ihm um die eine *Wahrheit* der Person Jesu, von der sie gemeinsam Zeugnis ablegen. Mehr noch: es geht ihm um Jesu ursprüngliche, seine Wesen und seine Existenz bestimmende Theologie, dass er – wie Ratzinger glaubt und weiß und schreibt – »wirklich als Mensch Gott war«. Erst diese theologische Grundsatzklärung verleiht dem neutestamentlichen Ringen um die Gestalt Jesu und darüber hinaus dem Verständnis der ganzen Bibel ihr christologisches Maß. Nicht minder leitet sie Ratzingers Lektüre der Schriftzeugnisse an. Der ihrer Darstellung den Titel gebende »Jesus von Nazareth« nimmt deshalb weder die historische Person noch eine literarische Gestalt in den Blick. Seine eigentliche Referenz bildet der Gottessohn des Glaubens, der die Wahrheit der Wirklichkeit Jesu nach den Vorgaben einer vom Neuen Testament in die altkirchliche Lehrbildung verlängerten, tendenziell johanneisch-nizänischen Theologie erschließt. Diese Kontinuitätshermeneutik Ratzingers ist von den Besprechungen des ersten Bandes der Jesus-Trilogie mehrfach hervorgehoben worden.²⁶ Der spekulative Charakter ihrer Aussagen ist dem exklusiv göttlichen Gehalt geschuldet, den sie zum Ausdruck bringen wollen: die *Gleichwesentlichkeit* des Sohnes mit dem Vater. Das »homooousios« des Konzils von Nizäa leistet die begriffliche Fassung des göttlichen Geheimnisses Jesu, in welcher der Glaube seine Vernunft bewährt.²⁷ D.h. auch: Erst die nizänische Lehre macht es möglich, zu denken und zu erkennen, dass Jesus wirklich als Mensch Gott war. Ob Ratzingers ontologische Deutung »nicht etwas zu harmonisch ausfällt« und ob sie die »transformierenden Umbrüche« zwischen Bibeltext und Dogma ernst genug nimmt, kann mit Meier-Hamidi zurecht gefragt werden.²⁸ Jedenfalls rückt die prekäre Möglichkeit einer Hellenisierung in das Blickfeld, deren Funktion Carl-Friedrich Geyer als Selbstimmunisierung des Glaubens beschreibt,

²⁶ Vgl. z.B. Theobald 2008, 33; Siebenrock 2008, 45 und zum Gleichwesentlichkeitsparadigma Nizäas: Ohlig 2007, 44–46.

²⁷ Vgl. Ratzinger 2007, 369.

²⁸ Vgl. Meier-Hamidi 2008, 66.

die ihr Offenbarungsnormativ metaphysisch rationalisiert, während Paul Weß den häretischen Monophysitismus der Formel »als Mensch Gott« kritisiert, insofern er gegenläufig zu der chalzedonensischen Zwei-Naturen-Lehre die menschliche Natur Jesu durch ihre Identifikation mit der göttlichen auflöst.²⁹

All diese Einwendungen sind in der Sache bedenkenswert. Sie gehen allerdings in einem Punkt an dem apostolischen Selbstverständnis des Autors der Jesus-Bücher vorbei: Aus seinem offenbarungstheologischen Blickwinkel können weder theologiegeschichtliche noch lebensweltliche Bezüge eine angemessene Referenz für christologische Aussagen bilden. Das einzig relevante Faktum ist das inkarnatorische Geheimnis selbst, dessen Aussagegehalt auf »dem tatsächlichen Hereintreten Gottes in die reale Geschichte«³⁰ besteht. So gesehen ist Ratzingers methodische Grundentscheidung für eine Theologie der *Göttlichkeit* des Menschen Jesus konsequent. Gleichwohl darf sich ihre Rechtfertigung nicht auf die menschliche Authentizität des wahrhaft Gläubigen beschränken. Zu aufdringlich steht heute der Vorwurf der Voreingenommenheit im Raum, der auf die ideologischen Anteile des Konzepts einer Glaubenswissenschaft aufmerksam macht. Ratzinger ist sich dieser Gefahr bewusst. Deshalb gibt er seiner Argumentation einen epistemologischen Zuschnitt, der die überragende Anschaulichkeit der Evangelien gegenüber den vergleichsweise abstrakt bleibenden historisch-kritischen Rekonstruktionen des Lebens Jesu hervorhebt. Den hermeneutischen Rahmen, in dem die größere Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen deutlich werden kann, spannt die genannte Doppel-Codierung von Ratzingers Theologiebegriff auf, der zwar immer *auch*, aber eben auch immer *mehr* als Wissenschaft meint. Wenn sich Theologie dem Glauben verdankt und der Glaube, wie Ratzinger betont, eine Wirkung göttlicher Offenbarung ist, dann exponiert dieses offenbarungstheologische Privileg eine *eigentliche* Art der Theologie, die ihrem menschlichen Vollzug ebenso vorausliegt, wie sie ihm zum Maß dient. Und nur insofern menschliche Theologie dieser göttlichen entspricht, kann sie selber einen Anspruch auf Wahrheit erheben.

Das bedeutet methodisch: Theologie als Glaubenswissenschaft ordnet die menschliche Erkenntnisbemühung prinzipiell der göttlichen Offenba-

²⁹ Vgl. Geyer 2008, 226; Weß 2008, 125.

³⁰ Ratzinger 2007, 14; vgl. dazu Meier-Hamidi 2008, 296–298.

nung nach, kennzeichnet sie vor allem als rezeptiven Akt. Die eigentliche, da ursprüngliche Theologie ist dagegen Gottes Sache, *sein* Wort, das sich in Jesus Christus ausspricht. Die Evangelien schreiben diese authentische Rede aus. Auf ihr Zeugnis kann der Mensch hören, *wenn und insofern* er das autoritative Verständnis des Glaubens erlernt hat, das die Dogmen der Kirche anbieten. Ihre verständliche Lehre repräsentiert die Vernunft des Glaubens.³¹ In den verbindlichen Aussagen kirchlicher Dogmatik liegt die menschliche Verständnisgrundlage für Gottes eigentliche Theologie in einer jeweils aktuellen und rational nachvollziehbaren Form vor. Sie weisen zugleich auf das entscheidende Wahrheitskriterium für jede wissenschaftliche Kritik hin: die gläubige Anerkennung der Inkarnation als dem faktischen Ereignis göttlicher Offenbarung. Diese Orientierung an der Offenbarungsnorm und jenen Plausibilitätsnachweis hat Ratzinger im Blick, wenn er die angemessene Interpretation der biblischen Wahrheit als »eigentlich theologisch« bezeichnet. Sie markiert neben dem unterscheidend Theologischen in der Wissenschaft auch das, was er, der Theologe, als christologisches Prinzip seiner professionellen Erkenntnis versteht: die genuin *göttliche* Wirklichkeit des Menschen Jesus, den trinitarischen Logos. Wenn der Glaube seine Wahrheit durch diese Theologie rechtfertigt, was jetzt präzise dahingehend bestimmt werden kann, dass die menschliche Wissenschaft einem eigentlich göttlichen Original zu entsprechen hat, muss die Frage gestellt werden, worin der Gehalt eines solchen Erkenntnisaktes besteht. Welche Inhalte adressieren eine göttliche Referenz?

2.3. Der Mensch Jesus als »Angesicht des Herrn«

Für den Autor der Jesus-Trilogie macht diese Frage den »Konstruktionspunkt« der ganzen Darstellung sichtbar, nämlich dass sie »Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her« in den Blick nimmt, weshalb die ewige Sohnschaft nicht allein die »Mitte seiner Persönlichkeit«, sondern auch den hermeneutischen Horizont für deren zeitübergreifendes christologisches Verständnis bildet.³² Was der Glaube vernünftig erkennt, wenn er glaubt, ist also keineswegs, dass Gott Mensch geworden ist, son-

³¹ Vgl. Theobald 2008, 12–16.

³² Vgl. Ratzinger 2007, 12.

dern umgekehrt, dass der Mensch Jesus der Christus ist, in dem Gott sich selber offenbart. Die Glaubenserkenntnis richtet sich vorrangig auf diese göttliche Wesenoffenbarung und erst dann auf deren menschlichen Träger. Auch darin liegt Konsequenz: Eine eigentliche Theologie braucht eigentlich theologische Inhalte. Ihren Gehalt kommentiert Roman A. Siebenrock so, dass Jesus bei Ratzinger »den Einblick in das Innere Gottes selbst [eröffnet]«³³, was die historischen Referenzen – den Menschen aus Nazareth und insbesondere dessen Kreuzestod – zwar nicht ausklammere, sie aber sehr wohl in das dogmatisch eindeutige Licht der johanneisch-nizänischen Lehrtradition rücke. Diesen Kunstgriff bezeichnet Michael Theobald als theologischen Anachronismus, der insbesondere die johanneische Perspektive auf den historischen Jesus zurückprojiziere.³⁴ Theobald wie Siebenrock erkennen das Anliegen der Darstellung Ratzingers zutreffend in der streng identifikatorischen Erkenntnisoperation, die vom ewigen Sohn über den Menschgewordenen zu Gott-Vater zurück führt. Das Paradigma der Menschwerdung wiederholt damit die im vorgegangenen Punkt erläuterte Doppel-Codierung von Ratzingers Theologiebegriff und schreibt dessen Offenbarungs-Logik in eine Christo-Ontologie um. Ihr zufolge bildet die geschichtliche Realität des Menschen Jesus aus Nazareth die anschauliche Wirklichkeit des Logos als des trinitarischen Sohnes vom Vater. Seine Wahrheit ist auch die ihre. Dieses Bestimmungsverhältnis ist für Ratzinger nicht umkehrbar. Es geht also keineswegs darum, ob bzw. wie die Menschlichkeit Jesu Gott kennzeichnet, sondern dass sie ihm *gehört*. Erst der Sohn macht den Menschen zu dem, was er ist: nämlich jenes »Angesicht des Herrn«, das der Gläubige stets zu suchen hat. Mit dieser Wendung zitiert Ratzinger den 8. Vers des 27. Psalms. Das Zitat im Text des Vorworts komplettiert die auktoriale Rollenbeschreibung, von der unter Punkt 2.1 die Rede war, indem es deren kanonischer Glaubenshermeneutik einen gesamtbiblischen Referenzbereich zuweist. Nicht allein das neutestamentliche Schriftzeugnis, auch das Verständnis der hebräischen Bibel erhält damit einen christologischen Akzent.

Aber von welchem »Herrn« spricht Ps 27 eigentlich? Die Intention der Aussage Ratzingers liegt nämlich nicht darin, dass sie ihren Autor der Reihe der Gottesfürchtigen des antiken Judentums zurechnen würde.

³³ Siebenrock 2008, 44.

³⁴ Vgl. Theobald 2008, 28f.

Ebenso wenig nimmt die unausgesprochen *jesuanische* Physiognomie, die Ratzingers Diktion dem »Angesicht des Herrn« verleiht, die historische Wirklichkeit des Menschen aus Nazareth in den Blick. Ihre Absicht ist vielmehr strikt messianisch orientiert, d.h. eigentlich eine Christologie, die das Angesicht des israelitischen Gottes mit dem Angesicht Jesu nach jener ganz bestimmten Maßgabe überblendet, die das Zeugnis der Evangelien in ihrer dogmatischen Auslegung durch die Kirche von ihm zu erkennen gibt. So bildet weder das jüdische Gottesverständnis, noch die geschichtliche Realität des Juden Jesus den Gegenstand der Aussage Ratzingers, sondern die himmlische Wirklichkeit des Sohnes vom Vater, welche seine eigentliche Theologie als übergeschichtlichen Wahrheitsgehalt der *beiden* erstgenannten ausmacht.³⁵ Die Reihe der Identifikationen, auf denen diese theologische Inhaltsangabe aufruht, besitzt eine beachtliche Länge. Sie führt vom Gott Israels über den Jesus der Evangelien zum trinitarischen Logos der christlichen Dogmatik. Ihr orthodoxes Verständnis entzieht einer religionsgeschichtlichen Differenzierung die Grundlage. Denn als Angesicht des Herrn ist das Angesicht Jesu kein menschliches, z.B. im Judentum situierbares Angesicht mehr. Es spiegelt vielmehr das Angesicht Gottes. In Jesus erkennt diese Theologie den Vater im Himmel als *denselben* göttlichen Herrn, den der Psalm als Schöpfer und König Israels lobpreist. Dass das jüdische Selbstverständnis des biblischen Textes einen anderen Referenten als das Christentum aufruft, zählt für Ratzinger mit Blick auf die *eine* Wahrheit Gottes nicht. Deren eigentlich theologische und d.h. hier: christologische Interpretation braucht keine geschichtliche Information, da mundane Referenzen ohnehin nicht zur Gottessohnschaft Christi vorstoßen. Ihr Gehalt erschließt sich aus der Offenbarung des Vaters durch den Sohn, der als »Herr« das menschliche Antlitz Jesu besitzt. Auf diese christologische Bedeutung konzentriert sich die Darstellung der Jesus-Bücher. Die Reichweite ihrer Aussagen ist deshalb strikt begrenzt. Vor allem dürfen sie sich kein zu weltliches Objekt suchen, da dieses die Klarheit der ewigen Wahrheit nur trüben würde.

So wird nachvollziehbar, warum Ratzinger die von ihm affirmierte Identität der Angesichter Gottes, die religionsgeschichtlich jedenfalls zwischen dem Gott Israels und dem gekreuzigten und auferstandenen Christus changiert, weder problematisiert noch im Rahmen einer interreligiö-

³⁵ Zu dem kerygmatischen Charakter dieser Akzentsetzung wie der ihr zugrunde liegenden hermeneutischen Zirkularität vgl. Franz 2007, 22–55.

sen Perspektivierung des christlichen Monotheismus systematisch erläutert. Einzig die christologische Leerstelle des jüdischen Glaubens rückt Ratzinger in sein Blickfeld und damit eine Defizienzaussage³⁶, die es ihm erlaubt, die christliche Kirche als »neue Familie«³⁷ Gottes aus Juden und Heiden zum umfassenden und maßgeblichen Subjekt des Glaubens zu erklären. Dass der Anspruch auf religiöse Eigenständigkeit des Judentums gegenüber dem Christentum berechtigt sein könnte,³⁸ wird in dieser Sichtweise nicht erkennbar, weil ihr eigentlich theologischer Gehalt auf der originären Einheit der göttlichen Offenbarung beharrt, deren Wahrheit allein der christliche Glaube authentisch zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn vollendet und universalisiert das Christentum den Glauben Israels, bzw. hat Jesus »den Gott Israels zu den Völkern getragen, so dass alle Völker nun zu ihm beten und in den Schriften Israels sein Wort, des lebendigen Gottes Wort, erkennen«³⁹. Dass eine derart integrale Deutung den Gott Israels nach der trinitarischen Gottesvorstellung des Christentums umcodiert, ist nur eine der weitreichenden Folgen dieser Hermeneutik. Das in ihr aufscheinende Desinteresse an den mundanen Kontexten des Glaubens bezeichnet gleichwohl ein intrinsisch theologisches Problem. Nur weil Ratzinger im vermeintlich eigentlichen Bereich der Theologie von weltlichen Inhalten absieht, können sich die Bände seiner Jesus-Trilogie auf die Darstellung des *christlichen* im Sinn des *christologischen* Geheimnisses konzentrieren, das den Einklang zwischen Altem und Neuem Testament verbürgt. Der ideologiekritische Vorwurf von der Selbstimmunisierung des Glaubens steht dann allerdings umso aufdringlicher im Raum. Ihm korrespondiert das Unbehagen an den profanen Infragestellungen des Kirchenglaubens. Zwar hat auch nach Ratzinger die Menschwerdung Gottes in der Geschichte der Welt stattgefunden, weshalb die historische Kritik der Darstellung des Offenbarungseignisses durch die Evangelien ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit ist. Doch beschränkt er ihren Nutzen auf eine bloße Voraussetzung für die theologische Arbeit.⁴⁰ Ihre weltliche Sichtweise darf keinesfalls die Substanz der christolo-

³⁶ Vgl. Ratzinger 2007, 136f.

³⁷ Ebd., 149.

³⁸ Vgl. Homolka 2013, 627f.; zur Debatte um die Eigenständigkeit des Judentums vgl. Ratzinger 2018; Rutishauser 2018.

³⁹ Ratzinger 2007, 149.

⁴⁰ Vgl. ebd., 20.

gischen Hermeneutik in Zweifel ziehen. Die historische Kritik gibt deshalb vor allem eine Negativfolie ab, der gegenüber das lebendige Verständnis des Glaubens umso positiver hervortreten kann. Die inhaltliche Fülle und Plausibilität der Erkenntnis Jesu erschließen sich dann allein in der Offenbarungsperspektive. Allerdings scheint deren genuin theologische Entfaltung profane Inhalte nicht zu vertragen, so dass der Weltbezug dieser Theologie strikt begrenzt werden muss.

2.4. Weltliche Versuchungen

Diese Skizze macht deutlich, wie stark das Verständnis von Theologie im Sinn einer Glaubenswissenschaft historische Bezüge als *weltliche*, d.h. für genuin theologische Ausführungen *nicht* hinreichende Größen relativiert. Entsprechend bestimmt der epistemologische Vorrang des Offenbarungswissens auch den Umgang mit der »großen« Frage, was Jesus gebracht hat. Sie besitzt für den Autor der Jesus-Bücher zentralen Stellenwert, weil er die Antwort auf den zeitgenössischen Unglauben in ihrem Horizont konzipiert. Die Belegstellen im Text des ersten Bandes rufen deshalb durchweg christologische Kontexte auf: Zunächst begegnet die Frage im zweiten Kapitel, das anhand der Versuchungsgeschichten über Jesu Mesianität Auskunft gibt. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Judentum, die das dritte, der Bergpredigt gewidmete Kapitel führt, greift Ratzinger sie dann ein weiteres Mal auf. Diese zweitgenannte Stelle verdient besondere Aufmerksamkeit, weil hier für den soteriologischen Anspruch ausdrücklich eine irdische Konkretion gefordert wird, die den Heiland der Welt ausweisen kann. Derart historische Bezüglichkeiten erklären Ratzingers Ausführungen zwar nicht für irrelevant, sie beurteilen sie jedoch als nicht theologisch im eigentlichen Sinn. Die Wirklichkeit Jesu besteht vielmehr in seiner ewigen Sohnschaft. Diese Wesensaussage identifiziert den Menschen aus Nazareth hinreichend deutlich und zugleich so ausschließlich mit Gott, dass kein komplementär irdischer Bestimmungsgrund für seine Existenz angegeben werden kann. Deshalb hat sogar eine Deutung, welche die Wahrheit über Jesus von der *Menschlichkeit* Gottes aus verstehen wollte, das Anliegen der theologischen Interpretation der Jesus-Trilogie bereits missverstanden. Die Rekonstruktion der historischen Objektivität bleibt für Ratzinger stets im Bereich der Vor-

arbeiten, auf welche die eigentliche Theologie erst folgen muss. Mehr noch, das Vorwort des ersten Bandes vermittelt den Eindruck, als würde die historische Kritik von der Eindeutigkeit des christologischen Glaubensverständnisses sogar wegführen, insofern ihre kritische Haltung die Stimmigkeit der evangelischen Verkündigung in Frage stellt.⁴¹

Ratzingers Verdikt ist umso bemerkenswerter, als es angesichts des aktuellen Plausibilitätsproblems erfolgt, das den Glauben in der Welt und von den profanen Ortslagen aus anfragt. Vor diesem Hintergrund erhält die Maßgabe, nach welcher der Autor der Jesus-Bücher den für theologische Aussagen angemessenen Gegenstandsbereich eingrenzt, ihre spezifische Bedeutung. Wer – wie er – die Wahrheit der Erlösung christologisch rechtfertigen will und deshalb danach fragt, was Jesus gebracht hat, muss seine Antwort nämlich vor allem von der unangemessenen Weltlichkeit freihalten, für die u.a. das jüdische Messias-Verständnis ein Beispiel gibt. Dass die Profanität der Welt als prinzipiell defiziente Referenz und damit als unzuverlässige Gewähr für theologische Aussagen zu gelten habe, bringt Ratzinger nicht ohne Grund im Kontext der biblischen *Versuchungsgeschichten* zur Sprache. Der Zusammenhang ist konsequent gewählt, weil die Konzentration auf die Weltlichkeit der Welt selber jene Versuchung darstellt, die das Missverständnis des Unglaubens konstituiert. Sein profanes Defizit kann deshalb nur theologisch, d.h. hier durch ein *Glaubens*-Argument widerlegt werden. Der Verweis auf historische Fakten erfüllt dagegen v.a. eine negative Funktion: Er weist auf die objektive Leerstelle hin, vor der sich die subjektiv-gläubige Sichtweise der Messianität Jesu profilieren kann. Von daher liest sich das Kapitel über die »Versuchungen Jesu« als methodologische Rechtfertigung für das glaubenswissenschaftliche Format von Christologie. Da sie das theologische Verständnis des Messias ausdrücklich von den als *profan* charakterisierten Versuchungen Satans abhebt, ist bereits die Frage, »was ein Heiland der Welt tun muss«⁴², einer allzu weltlichen Sichtweise erlegen. Denn irdische Praktiken eignen sich nicht zur Bestimmung der Messianität Jesu. Sie bahnen im Gegenteil dem Unglauben den Weg. Das ihn regierende

⁴¹ Vgl. Ratzinger 2007, 21; Weiß 2007, 74–77 kritisiert diese Auffassung als Missverständnis der johanneischen Sendungs-Theologie, die mit der Aussage von der Fleischwerdung des Sohnes gerade die Menschlichkeit der göttlichen Offenbarung ins Zentrum stellt.

⁴² Ratzinger 2007, 71.

Missverständnis – den »Kern aller Versuchung« – umreißt der Autor der Jesus-Trilogie folgendermaßen:

»Der Kern aller Versuchung – das wird hier sichtbar – ist das Beiseiteschieben Gottes, der neben allem vordringlicher Erscheinenden als zweitrangig, wenn nicht überflüssig und störend empfunden wird. Die Welt aus eigenem, ohne Gott, in Ordnung zu bringen, auf das Eigene zu bauen, nur die politischen und materiellen Realitäten als Wirklichkeit anzuerkennen und Gott als Illusion beiseitezulassen, das ist die Versuchung, die uns in vielerlei Gestalten bedroht.«⁴³

Die Versuchung, von der in diesem Zitat die Rede ist, erfüllt im methodischen Rahmenkonzept der Theologie Ratzingers eine wichtige Funktion. Sie legt die Wirklichkeit Jesu und deren soteriologischen Wahrheitsanspruch auf eine weltjenseitige Referenz fest. Vor der eigentlichen Transzendenz des Gottessohns steht jede Deutung, die sich nicht auf Gott selbst konzentriert, unter dem Verdacht, ein profanierendes Missverständnis zu sein. Dass Theologie Gott auch *mittelbar*, d.h. *durch* »die politischen und materiellen Realitäten« der Welt zum Thema machen könnte, zieht Ratzinger nicht in Betracht. Zu aufdringlich erscheint ihm die Gefahr, die Aufmerksamkeit für irdische Belange könnte Gott *beiseiteschieben*. Die Theologie kann ihren angemessenen Gegenstand folglich nicht *in* der Welt finden – eine erkenntnisleitende Maßgabe, die Ratzingers Lektüre über einen Hinweis auf das Kreuz Jesu zu untermauern sucht, mit dem seine Erörterung der zweiten Versuchung Jesu abschließt.⁴⁴ Als Akt des Gehorsams und des Gottvertrauens eröffnet v.a. der Tod Jesu den Blick auf die Ohnmacht des Gekreuzigten, die zunächst der Theologie, dann aber auch dem Handeln der Kirche den Rekurs auf die irdischen Paradigmen der Macht verbietet.

2.5. Auf der Suche nach dem angemessenen Objekt der Soteriologie

Welches fundamentale Gewicht Ratzinger der methodischen Besinnung auf das eigentlich Theologische beimisst, zeigt die Art und Weise, wie er mit der praktischen Seite des Glaubens, dem kirchlichen Handeln in der Welt umgeht. Der Argumentationsgang des ersten Bandes der Jesus-Trilogie verbindet die christologische Aufklärung über den Messias signifikant

⁴³ Ratzinger 2007, 57.

⁴⁴ Vgl. ebd., 66f.

mit einer Reflexion auf den Gehalt des ekklesiologischen Sendungsauftrags. Die scheinbar selbstverständliche Anweisung – »Wenn du Kirche Gottes sein willst, dann kümmere dich zuallererst um Brot für die Welt – das andere kommt hernach.«⁴⁵ – reicht nach dieser Darstellung nicht hin. Auch sie spiegelt nur die verkehrte Vorzugswahl der weltlichen Belange und verkennt den Vorrang der Transzendenz Gottes in der Heilsfrage. Mit Anspielung auf den Marxismus, aber auch auf die westliche Entwicklungshilfe stellt Ratzinger fest: »Die Geschichte kann nicht abseits von Gott durch bloß materielle Strukturen geregelt werden.«⁴⁶ Der Gegenstand der Soteriologie des Glaubens erhält so eine eindeutige Bestimmung: Wer wirklich dem Hunger der Menschen gerecht werden und das Leid der Völker lindern will, muss sich an den Weisungen göttlicher Offenbarung ausrichten. Ihnen zufolge lebt der Mensch dann »nicht vom Brot allein«, sondern von dem besonderen eucharistischen Brot, in dem Christus gegenwärtig ist. Auf die weiterführende Frage, wie sich die Wahrheit des letzten zur Notwendigkeit des ersten verhält, findet der Leser jedoch keine Antwort im Text der Jesus-Trilogie. Und auch nicht darauf, ob die Solidarität mit den Hungernden der Welt wirklich eine Sorge um das Brot *allein* ist.⁴⁷ Zwar weiß Ratzinger um die geschichtliche Gestaltungskraft des Glaubens. Er schreckt jedoch vor deren struktureller Machtgestalt zurück, in der er lediglich imperiale oder wohlfahrtsstaatliche Herrschaftsgesten erkennen kann. Beides habe die Kirche als weltliche Versuchung zurückzuweisen und an ihrer Stelle der Machtlosigkeit des Gekreuzigten nachzufolgen.⁴⁸ Unberücksichtigt bleibt dabei, dass auch die Ohnmacht des Glaubens eine – wenngleich nicht herrschaftliche – Macht-Struktur entfaltet. Sie besitzt den Vorzug, die theologische Pragmatik, die sich auf die Lösung konkreter Probleme in der Welt richtet, nicht aufgeben zu müssen. Dagegen begnügt sich die Theologie der Jesus-Trilogie mit dem Hinweis auf die Solidarität Gottes im Mit-Leiden.

⁴⁵ Ebd., 60.

⁴⁶ Ebd., 62.

⁴⁷ Dass profane Belange durchaus theologisch aufdringlich werden können, zeigt Enrique Dussels programmatischer Aufsatz *Das Brot der Feier*, der die Eucharistie als »theologal wirtschaftliche[n] Akt« kennzeichnet. Hier resultiert gerade die theologische Bedeutung des sakramentalen Vollzugs aus einer Identifikation des eucharistischen Brots mit dem ökonomischen Arbeitsprodukt (vgl. Dussel 1985a, 54).

⁴⁸ Vgl. Ratzinger 2007, 72.

Den kreuzes-christologischen Gehalt der Messiasvorstellung veranschaulicht hier eine kanonische Bezugnahme auf die Figur des Gottesknechts aus dem Jesaja-Buch.⁴⁹ Ratzingers Lektüre verleiht deren messianischem Profil allerdings ein ausgesprochen *eschatologisches* Gepräge. Sie liest auch diesen Knecht von dem zum Vater erhöhten Gottessohn her und versteht ihn dezidiert nicht als Figuration der problematischen Wirklichkeit des Heils in der Welt. Das Gottvertrauen und der Leidensgehorsam des ewigen Sohnes bilden die inhaltlichen Elemente für eine Charakteristik der Messianität Jesu, die in der Folge so ausschließlich als Hoffnung auf die endzeitliche Erlösung durch Gott bestimmt ist, dass irdische Rettungsmaßnahmen – und seien sie noch so vorläufig – nicht in den Blick genommen werden.

Exegetisch dürfte weder die christologische Deutung noch seine individualistische Auffassung der jesajanischen Knechtsgestalt ohne Weiteres Zustimmung finden. Dass der Autor der Jesus-Trilogie auf ihr beharrt, hat denn auch eher programmatische Gründe. Die alternativen Lesarten des »Gottesknechts«, die kollektiv vom Volk Gottes ausgehen, würden den Blick auf eine göttliche Solidarität lenken, die in der Welt an den profanen Orten von Armut und Unterdrückung wirklich gefunden werden kann. Und sie betonen eine theologische Haltung der Treue zu den Geknechten, die sich in den weltlichen Notlagen nicht auf ein bloßes Mitleiden einschränken lässt, sondern auch die Überwindung der Not ins Auge fasst. Von daher könnte eine Theologie, welche die christologische Bedeutung der Knechtsmetapher über das Volk Gottes und seinen geschichtlichen Leidenskörper erfasst, die historische Ohn-Machts-Gestalt des messianischen Erlösungshandelns in einen ekklesiologischen Sendungsauftrag überführen, der keinen herrschaftlichen Charakter trägt.⁵⁰ Sie enthielte statt seiner die Beauftragung der Kirche zum *Dienst* an der Welt, wie ihn der Leitbegriff der »Pastoral« auf dem II. Vatikanischen Konzil lehramtlich festgestellt hat. Dieses hirtensorgliche Selbstverständnis von Kirche rückt eine missionarische Solidarität in den Fokus, welche die Lei-

⁴⁹ Vgl. Ratzinger 2007, 72.

⁵⁰ Eine in diesem Sinn »historische Soteriologie«, welche die Leidens-Realität einer mehrheitlich unterdrückten Menschheit über des Kreuz Jesu mit dem gekreuzigten Volk Gottes identifiziert und deren Erlösungsbedeutung in einer Theologie des Gottesknechts christologisch perspektiviert, hat Ignacio Ellacuría vorgelegt, vgl. Ellacuría 1996, 823–850, hier 823f.843f.847–850.

denwirklichkeit der Armen und Unterdrückten als materialen Gegenstand der Soteriologie erkennt und den Einsatz für ihr Leben zum Wahrheitskriterium der Christologie macht.⁵¹ V.a. verschiebt der pastorale Akzent jedoch das Verständnis von Inkarnation. Sie muss ihre Hermeneutik nicht auf die metaphysische Tat Gottes in der einzigartigen Person Jesu beschränken, sondern kann deren Bedeutung komplementär auch als strukturelle und universale Aussage der Menschwerdung Gottes in jedem Menschen, besonders aber der Armen entfalten. Eine solche Universalisierung verlangt keine Verweltlichung des Evangeliums. Sie ist, wie Weiß mit Blick auf die Theologie des Johannesevangeliums gezeigt hat, insbesondere biblisch gut belegt.⁵²

Ratzinger nimmt diese Deutungslinie nicht in den Blick, weil er sich von der strukturalen Machtgestalt des Handelns distanziert, die er ausschließlich unter Kategorien der Herrschaft fasst und deshalb nur als Gefährdung der Souveränität Gottes durch menschliche Selbstherrlichkeit, d.h. als eine Verfehlung des Glaubensgehorsams wahrnehmen kann. In Übereinstimmung damit schließt seine Theologie methodisch die Möglichkeit irdischer Referenzen für die angemessene Aussage des Heils in Christus, seiner soteriologischen Erlösungswirklichkeit aus. Nicht die solidarische Pragmatik, die sich aus den Problemen weltweiter Armut, des Hungers und der Unterdrückung des überwiegenden Teils der Menschheit ergibt, steht für sie an erster Stelle der Agenda. Das Irdische besitzt für den Autor der Jesus-Trilogie weder im Guten noch im Schlechten eine soteriologische Aussagekraft. Er erkennt darin allein eine Herrschaftsform der »verlogenen Vergöttlichung der Macht und des Wohlstands«, der »Gott als das wahre Gut des Menschen« korrigierend entgegensetzen ist.⁵³ Diese kontradiktorische Gegenüberstellung übersieht jedoch die prinzipielle Nivellierung, die sie zwischen den inhaltlich durchaus gegensätzlich bestimmten Phänomenen von weltlicher Macht und göttlicher Ohn-Macht erzwingt. Für Ratzinger ist auch Gottes Macht nur als eine, wenngleich konkurrierende Herrschaftsform denkbar. Deshalb erhält die

⁵¹ Vgl. dazu die paradigmatische Nummer 4 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die dem Verkündigungsauftrag der Kirche den methodischen Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln als Verpflichtung über die Zeiten hinweg vorschreibt (vgl. GS 4).

⁵² Vgl. Weiß 2008, 135.

⁵³ Vgl. Ratzinger 2007, 74.

Frage, wer die Vorherrschaft besitzt, für ihn entscheidende Bedeutung. Im Duktus der Theologie der Jesus-Trilogie formuliert: Von Gott allein kommt das Heil. Gott allein ist folglich auch die einzige hinreichende Antwort auf die Frage, was Jesus uns gebracht hat. Eine weltliche Realität, die dieser Aussage inhaltlich Substanz verleihen könnte, eine Ökonomie, die das Heil konkreter auszusagen vermöchte, kennt Ratzinger nicht. Übrig bleibt ein gläubiges Bekenntnis, in dem sich seine eigentliche Theologie als autoreferenzieller Verweis des Glaubens auf sich selbst ausbuchstabiert. Gott, der Glaube an ihn und die Kirche als dessen Träger werden hier zu herrschaftlichen Gegenmächten des weltlichen Unglaubens stilisiert.

2.6. Die Frage nach dem christologischen Subjekt und deren herrschaftliches Format

Den Preis, den diese Theologie für ihre Machtdemonstration zahlt, macht die auffällige Unbestimmtheit ihrer Aussagen sichtbar. Man erfährt aus ihnen kaum *mehr*, als *dass* Jesu Antlitz den himmlischen Vater widerspiegelt. Mehr noch: Die spezifische Antwort, welche die eigentliche Theologie der großen messianischen Frage zuteil werden lässt und die im Unterschied zu allen vorläufigen, profanen Gehalten die Wahrheit des Jesus von Nazareth angemessen zum Ausdruck bringen soll, offenbart den prekären Status einer tautologischen Aussageform. Er tritt umso deutlicher zutage, da alle möglichen irdischen Aussageinhalte abgewiesen werden, weil auch für sie nur *Leistungen*, soll heißen: strukturell herrschaftliche Kandidaten – der Weltfrieden, Wohlstand, die bessere Welt – in Betracht zu kommen scheinen:

»Aber was hat Jesus dann eigentlich gebracht, wenn er nicht den Weltfrieden, nicht den Wohlstand für alle, nicht die bessere Welt gebracht hat? Was hat er gebracht? Die Antwort lautet ganz einfach: Gott. Er hat Gott gebracht [...] diesen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den wahren Gott hat er zu den Völkern der Erde gebracht. Er hat Gott gebracht: Nun kennen wir sein Antlitz, nun können wir ihn anrufen.«⁵⁴

Diese Zuspitzung der Fragestellung erweist sich als äußerst folgenreich. Weil die Theologie der Jesus-Bücher ausschließlich in Kategorien der

⁵⁴ Ratzinger 2007, 73.

Herrschaft denkt, stellt sich ihr das Verhältnis von Glauben und Unglauben als bloßes Konkurrenzverhältnis dar, in dem Gut und Böse um die Vormacht streiten. Die Antwort auf den Unglauben der modernen Welt kann dann nur der Glaube selbst geben. Ein solches Argument betont nicht ohne Grund seine Einfachheit. Es kennt tatsächlich nur eines, nämlich Gott und zwar als Übermacht, der Folge zu leisten ist. Theologie, zumal eine Theologie, welche das herrschaftskritische Potenzial der Ohnmacht des Gekreuzigten denken würde, enthält diese Aussage nicht. Im besten Fall äußert sich in ihr eine Doxologie, deren normativer Hinweis auf die Geschichte der Offenbarung Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition jede inhaltliche Konkretion im Bereich der irdischen Wirklichkeiten vermeidet, weil sie das ihrem Konzept inhärente hegemoniale Machtkonzept aufzeigen würde. Wer wie der Autor der Jesus-Bücher nur theologisch von Gott sprechen, d.h. nur Göttliches von Gott aussagen will, gerät in die Gefahr, von der Gewalt seiner exklusiven Rede eingeholt zu werden.

Unter diesem Blickwinkel erweist sich die Problematik des glaubenswissenschaftlichen Konstruktionsprinzips nicht so sehr in der vermeintlichen Privatisierung bzw. Entpolitisierung des christlichen Glaubens, der – wie Siebenrock hervorhebt – den dezidiert politischen Charakter des Evangeliums verbirgt.⁵⁵ Und tatsächlich erkennt Ratzinger die Referenz der Theologie auf eine historisch befreiende Glaubenspraxis nicht an. Er sieht keine Möglichkeit für eine material profane Profilierung des göttlichen Heils. An ihrer Statt konzentriert er die christologische Wahrheit Jesu *subjektiv* auf dessen »Willensgemeinschaft mit Gott«. Diese Personalisierung hat zur Folge, dass alle ordnungspolitischen Fragen »aus der unmittelbaren Sakralität, aus der gottesrechtlichen Gesetzgebung entlassen und der Freiheit des Menschen übertragen«⁵⁶ werden, was eben auch bedeutet, dass die Kirche keinen politischen Gestaltungsauftrag besitzt. Sie hat sich vorrangig nicht um irdische Belange, sondern um das Seelenheil der Menschen zu kümmern. Dessen Kriterium bildet der Glaube an die Sohnschaft Jesu, demzufolge ein göttliches Subjekt seine menschliche Wirklichkeit beherrscht. In der Rechtfertigung der Wahrheit dieses Glaubens sieht Ratzinger die vorrangige Aufgabe der Theologie. Was unter einem derartigen Mandat zu verstehen ist, bleibt jedoch offen, wenn man

⁵⁵ Vgl. Siebenrock 2008.

⁵⁶ Ratzinger 2007, 151.

einmal von der Maßgabe absieht, dass es in allem Gott den Vorzug geben soll.

Folglich ist die glaubenswissenschaftliche Ausblendung des politischen Charakters des Evangeliums Jesu Christi selber eminent politisch. Sie etabliert ein Herrschaftssubjekt der Erlösung, das so ausschließlich mit göttlichen Markierungen ausgezeichnet ist, dass der Theologie zur inhaltlichen Charakterisierung seiner Wirklichkeit keine weltlichen Gehalte übrigbleiben. Und erst damit wird die grundsätzliche Problematik des christologischen Formats der Jesus-Bücher deutlich: Ihr exklusiver Bezug auf Gott entleert systematisch die theologischen Aussageformen. Bernd Ogan exemplifiziert diesen Befund am Gottesbegriff Ratzingers, dessen Position er, wie folgt, kennzeichnet:

»Da gibt es einen Gott, doch der bleibt das große Geheimnis. Für unser Leben in einer komplexen und immer komplizierter werdenden Welt können wir von ihm nicht viel erwarten.«⁵⁷

Als Effekt des eigentlichen Theologie-Konzepts der Jesus-Trilogie stellt sich somit nicht die logische Konsistenz des überzeugenderen Jesusverständnisses ein, welches das Vorwort verspricht, sondern eine von Hermann Häring treffend als »Wirklichkeitsverlust«⁵⁸ diagnostizierte Leerstelle, deren fehlende Substanz zusammen mit der theologische Wissenschaft den Glauben selbst aushöhlt. Denn das Verschwinden einer verständlichen Sprache macht auch die theologischen Begriffe inkonsistent. Wie anders soll man es nennen, wenn Ratzingers Jesus-Hermeneutik sogar der Ohnmacht des Gekreuzigten über das Gouvernement des ewigen Sohnes eine vermeintlich göttliche Herrschaftsgestalt verleiht.

So wird deutlich: Eine »eigentliche« Theologie, der zufolge Jesus Gott und nichts anderes gebracht hat, besitzt gerade keine überzeugende Antwort auf den zeitgenössischen Unglauben. Weil es ihr an einem strukturellen Verständnis der Macht Gottes jenseits von Herrschaftsgewalt mangelt, wiederholt diese Theologie vielmehr den Anlass, der die Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Glaubens erst haben entstehen lassen. Diese Zweifel erscheinen umso berechtigter, wenn ihre theologische Widerlegung sich in überweltliche Bereiche flüchtet. Gerade der doktrinäre Habitus, der die legitime Frage nach überzeugenden Argumenten bzw. ver-

⁵⁷ Ogan 2008, 305.

⁵⁸ Häring 2008a, 205.

ständlichen Inhalten als profane Versuchung abweist und für theologische Aussagen nicht gelten lässt, muss sich die Frage gefallen lassen, was Theologie dann überhaupt noch aussagen kann. Wie virulent dieses Problem bereits im ersten Band der Jesus-Trilogie ist, macht Ratzingers Interpretation der Reich-Gottes-Predigt deutlich. Obwohl damit ein Thema aufgerufen wird, das nicht allein den historischen Kern der Verkündigung Jesu bildet, sondern zugleich das soteriologische Paradigma für die Verknüpfung der von Gott verheißenen Erlösung mit der Geschichte der Welt ausmacht, entkleidet Ratzingers Lektüre Jesu Ansage des Ankommens des Reiches Gottes in der Welt aller kontextuellen Bezüge, welche die mit ihm aufgerufene messianische Heilsbotschaft historisch-situativ fassbar machen würden. Sie reduziert ihren Gehalt auf eine Selbstanzeige des christologischen Geheimnisses als Gottesherrschaft, die sie gleichermaßen subjektiv wie metaphysisch auf die Person Jesu einschränkt. Ihre individuelle Existenz verbürgt die rettende Ankunft Gottes in der Welt. Die – so Ratzinger – »neue Nähe des Reiches, von der Jesus spricht und deren Ausrufen das Unterscheidende seiner Botschaft ist – diese neue Nähe besteht in ihm selbst«⁵⁹. Insofern eine solche Aussage die Wirklichkeit des Reiches personal auf das *Subjekt* Jesu konzentriert und deren Wirklichkeit mit der Herrschaftsstellung des ewigen Sohnes vom Vater auszeichnet, nimmt sie der Erlösungsbotschaft von der Menschwerdung Gottes im auferstandenen Gekreuzigten die realitätskritische Bedeutung für die Welt.⁶⁰ Zwar ist durch »seine Gegenwart und sein Wirken« Gott in der Geschichte »der Handelnde und Herrschende«⁶¹ geworden. Was das bedeuten soll, bleibt jedoch unklar, da die göttliche Herrschaft weltliche Machtgestalten ausschließt. Ratzingers Theologie göttlicher Vorherrschaft scheint weder dem historischen Kreuz Jesu noch seiner theologischen Deutung als liebender Selbsthingabe des Sohnes gerecht zu werden. Sie konterkariert vielmehr die gerade soteriologisch signifikante Politik, welche die göttliche Selbstoffenbarung in Kreuzesgestalt auszeichnet, nämlich dass Gott sich nicht in der königlichen Herrschaftsstellung, sondern in der Ohnmacht von Hingerichteten finden lässt. *Diese* Machtgestalt er-

⁵⁹ Ratzinger 2007, 90.

⁶⁰ Vgl. Franz 2007, 51. Wie eine politische Deutung der Reich-Gottes-Verkündigung als kirchlicher Option für die Armen und eine entsprechende »Christologie des Anderen« aussehen kann, zeigt Hammes 2008, 345.

⁶¹ Ratzinger 2007, 90.

fasst die Theologie Ratzingers nicht. Ihr Blick bleibt auf herrschaftliche Konzepte fixiert. Mehr noch: Weil der historische Jesus kaum als Herrschergestalt gesehen werden kann, muss Ratzinger seine Niedrigkeit theologisch nobilitieren. Deshalb liegt der besondere Fokus, der die Darstellung der Jesus-Bücher als ihr Konstruktionsprinzip ausrichtet, auf der Sohneschristologie. Sie wahrt das Herrschaftsformat im Blick auf Gott, gibt dafür jedoch den Geschichtsbezug des Glaubens preis. Ottmar Fuchs spricht von einer »Spiritualisierung« des Evangeliums, die – wie seine Besprechung von Ratzingers Deutung der Lazarus-Perikope (vgl. Lk 16,19–31) vor Augen führt – den Aufruf zur Gestaltung des Lebens in dieser Welt bzw. »die eschatologische Relevanz diesseitigen Handelns« systematisch tilgt.⁶² Kann jedoch das Bild eines göttlichen Erlösers, der ein Herrscher sein, aber keine Herrschaft ausüben soll, glaubwürdig sein? Die logische Unstimmigkeit einer Christologie, die Jesus ausschließlich subjektiv mit dem Sohn vom Vater identifiziert, entleert das Bekenntnis zur Inkarnation jeder menschlich konkretisierbaren Bedeutung. Zugleich macht sie aus der Soteriologie den Gegenentwurf zu einer Theologie, die ihre Aufmerksamkeit auf die Nöte der Welt richtet. Der Begriff des ewigen Sohnes personifiziert an ihrer Statt die abstrakte Behauptung einer ebenso sakralen wie überweltlichen Herrschaft Gottes. In der Folge gerät Offenbarung zu einem Akt göttlicher Selbstanzeige. Ratzinger erläutert sie mit Blick auf die Bergpredigt Jesu mit folgenden Worten:

»Vor allem wird uns dabei aufgehen, dass Jesus immer als der Sohn spricht, dass immer die Beziehung von Vater und Sohn im Hintergrund seiner Botschaft steht. In diesem Sinn ist immer zentral von Gott die Rede; aber eben weil Jesus selbst Gott – der Sohn – ist, darum ist seine ganze Verkündigung Botschaft seines eigenen Geheimnisses, die Christologie, das heißt Rede von der Anwesenheit Gottes in seinem eigenen Tun und Sein.«⁶³

Spätestens an diesem Punkt tritt die tautologische Struktur der glaubenswissenschaftlichen Antwort auf die Frage, was Jesus gebracht hat, endgültig als das vor Augen, was sie ist: eine Hohlform, welche v.a. die Sprachnot markiert, die in der Weltlosigkeit ihres Gottesverständnisses wurzelt. Die Menschwerdung eröffnet hier keinen irdischen Verständnisraum für Gott. Es verhält sich gerade umgekehrt: Sie erscheint als Herrschaftsakt

⁶² Vgl. Fuchs 2008, 242f.

⁶³ Ratzinger 2007, 92.

des Sohnes, dessen Wirklichkeit allerdings nur der spirituellen Haltung frommer Innerlichkeit fassbar wird. Auf diese Weise macht der Akzent auf das göttliche Subjekt der Person Jesu deutlich, warum Ratzingers Theologie trotz aller Bemühung um Eigentlichkeit Mühe hat, die Relevanz der erlösenden Liebe Gottes für die Lösung der Probleme unserer zeitgenössischen Welt plausibel darlegen zu können. Ihrer Aussage fehlt schlicht jeder weltliche Gehalt.

3. Zur universalen Bedeutung der Person Jesu, ein strukturaler Ansatz für die Christologie

Es scheint also theologisch nicht auszureichen, die Frage, was Jesus gebracht hat, einfach mit *Gott* zu beantworten. Der Hinweis auf die Inkarnation des Sohnes als Akt der Durchsetzung seiner göttlichen Herrschaft über die Welt ist nicht nur für den zweifelnden Menschen wenig überzeugend, er leidet darüber hinaus an einem theologischen Missverständnis. Seine Deutung verkennt den Macht-Charakter der Liebe Gottes. Damit ist nicht gesagt, dass der Autor der Jesus-Trilogie die johanneische Sohnes-Christologie, deren theologale Signatur er offenkundig präferiert, grundsätzlich falsch verstanden hätte. Im Gegenteil: Sie behauptet im Kern durchaus, dass das Heil von Gott kommt, dass *seine* Menschwerdung Jesus zum Christus und Herrn der Welt macht. Aber die Dramaturgie des vierten Evangeliums konturiert dieses Messias-Verständnis v.a. durch den Abstieg des Sohnes aus dem Himmel bis zum Tod am Kreuz. Die Herrschaftsposition weist sie erst dem Auferstandenen und auch ihm nur als einem bleibend Gekreuzigten zu. Wie souverän die johanneische Jesusfigur auch agiert, die Ohnmacht am Kreuz bleibt ihr zentraler Angelpunkt. Selbst wenn der Evangelien-Text die erlösende Macht Christi als göttlichen Gerichtsakt vorstellt, muss es doch zu denken geben, dass sein Vollzug den Richter in paradoxer Wendung an die Stelle des Verurteilten setzt. Gerade so, d.h. insofern sich Gottes Gericht am Kreuz des Sohnes und das bedeutet: in der Hinrichtung des Menschen Jesus vollzieht, wird »der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen« (vgl. Joh 12,31). Die Ohnmacht des Gekreuzigten repräsentiert die christologische Vollmacht des göttlichen Sohnes also offenkundig nicht mit einer Figur der Herrschaft, sondern in dem gegenläufigen Sinn fundamentaler Herrschaftskritik. De-

ren theologische Deutung erfordert ein Verständnis von Macht, das zwar bestimmte Formen weltlicher Herrschaft eindeutig identifiziert – und darin eine unhintergebar geschichtliche Relevanz erkennen lässt –, gleichzeitig aber zumindest Gott nicht auf das herrschaftliche Konzept des Täters festlegt.

3.1. Gottes Macht als Herrschaftskritik

Dass das Kreuz als Referenz der theologischen Aussage Gottes die Wirklichkeit von Erlösung den Kategorien bloßer Handlungsvollmacht entzieht, weshalb sich das am Subjekt orientierte Herrschaftsformat nicht für eine christologisch angemessene Bestimmung des Lebens Jesu eignet, hat Hans-Joachim Sander in einem Aufsatz dargelegt, der im selben Jahr wie der erste Band der Jesus-Trilogie erschienen ist.⁶⁴ Gegenläufig zu Ratzingers vom ewigen Sohn Gottes her entworfener Christologie konstituiert Sander die Heilsbedeutung Christi über die Objektivität des menschlichen Lebens Jesu. Dessen Fragwürdigkeit löst keine Exposition eines eigentlich transzendenten Handlungsträgers auf, der in und durch Jesus handelt. In Anschluss an die Philosophie Michel Foucaults schlägt Sander einen Zugang vor, der in Jesus nicht personal das Subjekt, sondern struktural ein *sujet* erblickt, d.h. ein Thema des Glaubens und der Theologie. Auf diese Weise verschiebt er die Aufgabe der Christologie auf den genealogischen Kontext, in dem die Konstruktion der Thematisierung Jesu, d.h. seiner universalen Heilsbedeutung nachvollzogen werden kann. Diese Reflexion trägt ausdrücklich keinen biographischen Akzent. Es geht ihr also nicht um die historische Wahrheit der Person Jesu oder deren subjektives Selbstverständnis. Beides wäre theologisch unergiebig, in den Worten Sanders: »Von seiner Person wissen wir zwar für einen antiken Menschen relativ viel, aber eben doch viel zu wenig, um darauf die Rede von Gott aufzubauen.«⁶⁵

Auch das gläubige Vertrauen auf das Zeugnis der Evangelien führt hier nicht weiter. Der fiduziale Zugriff, dem ein solcher Glaubensstandpunkt die Schrifttexte unterwirft, behält den personalen Fokus bei bzw. verlagert ihn lediglich in einen göttlichen Bezugsrahmen auf den wesensgleichen

⁶⁴ Vgl. Sander 2007.

⁶⁵ Ebd., 94.

Sohn des Vaters als zweiter Person der Trinität. Was diese Bestimmung theologisch bedeutet, bleibt immer dann diffus, wenn ihr herrschaftlicher Gehalt durch keine menschliche Referenz hinreichend gedeckt erscheint. Die historischen Wissensbestände lassen aber weder eine Innensicht der Existenz Jesu noch ihres göttlichen Geheimnisses zu. Deshalb schlägt Sander eine Außenbetrachtung vor. An die Stelle des personalen Akzents tritt bei ihm das Interesse an den formativen Strukturen, die der Person des Mannes aus Nazareth, seinem Leben, den ihm zugeschriebenen Lehren und seinem Tod bis heute jene christologische Gestalt verliehen haben, mit welcher der Glaube die Repräsentation der erlösenden Gegenwart Gottes in der Welt vorrangig aussagt. Struktural ist diese Methode, weil sie sich auf die Formative richtet, welche die Person Jesu wie andere menschliche Person auch konstituieren. D.h. sie beschreibt den Machtdiskurs, der auf einer sehr allgemeinen, jedoch objektiv fassbaren Ebene die Konstellation von ganz unterschiedlichen materialen, geistigen, kulturellen Produktions-Faktoren umfasst, auf welche sowohl die historische wie die christologische Deutung Jesu referieren, ja die beide sozusagen erst möglich macht. In diesem Machtdiskurs – nicht in der Subjektivität des menschlichen Bewusstseins Jesu oder einer sie beherrschenden göttlichen Sohnes-Wirklichkeit – erkennt Sander das Material-Objekt der Theologie.

Der Wechsel vom personalen auf den strukturalen Modus der Betrachtung bedeutet für das Projekt theologischer Wissenschaft eine beachtliche methodologische und inhaltliche Umorientierung. In der Tat greift die strukturale Analyse auf die Person Jesu nur *von außen* zu, sie strebt keine existenzielle oder offenbarungstheologische Unmittelbarkeit an. Im Gegenteil, wenn Jesus als *Thema/sujet* der christologischen Reflexion verstanden wird, dann geschieht dies bei Sander in dem *archäologisch* bestimmten Sinn der historischen Ortslage bzw. »Fundstelle«⁶⁶. Die Topologie des Jesus-Themas, seine spezifischen Repräsentation der Macht Gottes macht auch nicht einfach Gott erkennbar, sondern zunächst die in der Welt herrschenden Mächte, also »das, was auf Jesus zugegriffen hat und dem er in seiner Verortung Gottes im Alltag der Menschen seiner Zeit nicht ausgewichen ist«⁶⁷. D.h. sie erschließt die historischen Kontexte, die Jesus, seine Theologie, aber nicht weniger den Glauben an ihn geprägt

⁶⁶ Ebd., 98.

⁶⁷ Sander 2007, 94.

haben. Ihre formativen Realitäten bilden den Maßstab für die Angemessenheit des Gehalts, den theologische Aussageweisen von bzw. über ihn beanspruchen. In diesem Sinn überprüft Sanders Hermeneutik die Trifftigkeit der Theologie an den feststellbaren Machtstrukturen, die das Sujet *Jesus* festlegen und bereits die schriftliche Ausgestaltung seiner Verkündigung durch die Evangelien bestimmen.

Die Produktivität des Machtphänomens, die hier in den Blick genommen wird, sein strukturelles Verständnis als Diskurs, macht deutlich, dass Macht noch etwas anderes bedeutet als die Handlungsfähigkeit, die ein Subjekt *haben* oder ausüben könnte. Wenn überhaupt, dann muss das subjektive Machtverhältnis angemessen als Unterwerfung beschrieben werden. Sander spricht von einem *Zugriff*, der sich nicht als herrschaftlicher Besitz vereinnahmen lässt, eben weil er dem Subjekt widerfährt, es formt und über es verfügt. Folglich kann Jesus, wenn er zum Thema der Theologie wird, nicht als das Herrschaftssubjekt seiner eigenen authentischen Deutung – sei ihr Urheber nun der Mensch oder der Gottessohn – zur Sprache kommen. Sander stellt demgegenüber fest:

»Entscheidend für das, was christlich über Gott zu sagen ist, ist daher nicht das, was der Person Jesu möglich war, sondern gerade das, was seine Theologie, sein Schicksal und auch seine Existenz unmöglich gemacht hat und macht.«⁶⁸

Thematisieren heißt hier, die herrschaftlichen Strukturen sichtbar machen, die sich das menschliche Leben Jesu *genauso* unterwirft wie das aller anderen Menschen. In dieser Perspektive erhält die Bedeutung des Jesus-Themas einen unmittelbar kritischen Zuschnitt: Sein theologischer Gehalt muss die Relevanz für das Leben der Menschen an der diskursiven Identifikation der jeweils historisch prägenden Machtformation bewähren. Indem das Sujet *Jesus* zeigt, wie der Mensch Jesus in den Gewaltstrukturen dieser Welt unterworfen und getötet wird, eröffnet es die Möglichkeit zu einer theologischen Herrschaftskritik, die Gott als Opfer der Gewalt an den realen Orten der Macht verortet. Die Äußerlichkeit des Sujets dem personalen Geheimnis Jesu gegenüber ist also kein Defizit. Seine Leistung liegt vielmehr in der mundanen Ortskenntnis, die sie der Christologie verschafft und durch welche die Aussage der Menschwerdung des Gottessohnes konkrete Bedeutung in und für die Welt gewinnen kann. Der exterritoriale Blick der Topologie erschließt der Christolo-

⁶⁸ Ebd., 94f.

gie also ein objektives und objektivierendes Format. Gerade insofern es von personalen Selbstanzeigen Abstand nimmt, klärt die theologische Thematisierung Jesu über die Genealogie der sein Leben beherrschenden Strukturen auf und bringt eine andere, alternative Sicht auf dessen Wirklichkeit zur Geltung. *Von außen* betrachtet kann der Totalitätsanspruch, den jedes herrschende Selbstverständnis durchzusetzen versucht, als tatsächliche Perspektivität in seiner gerade nicht selbstverständlichen Bedingtheit hervortreten. Dieses ideologiekritische Potenzial meint Sander, wenn er schreibt: »Der Zugriff von außen legt [...] etwas frei, was denen, die im Bann der Selbstverständlichkeiten dieses Ortes leben, unweigerlich entgeht.«⁶⁹

Nach dieser Auffassung hat erst der Tod Jesu am Kreuz die hermeneutischen Bedingungen geschaffen, die zu seinem Verständnis als *Christus* führen konnten. Die reale Ohnmacht des Gekreuzigten bringt sozusagen das Thema hervor, das die theologische Deutung seiner Person als repräsentative Manifestation der Heilsmacht Gottes in der Welt möglich macht. Und zwar weil es die herrschaftliche Machtkonstellation, die seinen besonderen Ort bestimmt, und deren lebenszerstörender Gewalttätigkeit aufzeigt. Ob der historische Jesus selbst oder seine Zeitgenossen das zu Lebzeiten hätten sehen können, erscheint mehr als fraglich. Es ist zwar richtig, dass jede Thematisierung die Person Jesu in einer bestimmten Weise objektiviert. Theologisch entscheidend ist jedoch, *welches* Thema sie unter seinem Namen anspricht. Wenn die Menschwerdung Gottes als Sujet gerade des Gekreuzigten aufgefasst wird, dann verweist ihr Gehalt besonders auf jene historischen wie aktuellen Orte der Unterdrückung, Ausbeutung und Zerstörung, welche auch die Realität des menschlichen Lebens Jesu geprägt haben. Ihre irdische Objektivität bestimmt den Inhalt seiner Offenbarung und damit die Referenz, welcher das christologische Verständnis von Inkarnation zu entsprechen hat, will es die theologische Bedeutung Jesu als Offenbarung der göttlichen Erlösungswirklichkeit zum Ausdruck bringen. Dass der topologische Blick nicht personal von innen, sondern struktural von außen die Mächte in den Blick nimmt, denen das Leben dieses einen Menschen unterworfen war, verleiht ihm also sowohl eine historisch-kritische wie eine theologisch-offenbarende Funktion: *Historisch* kritisiert er die vermeintliche

⁶⁹ Ebd., 99.

Selbstverständlichkeit, mit der in der lokalen Binnenperspektive das Lebensrecht der Armen missachtet und ihre Unterdrückung gerechtfertigt werden kann, d.h. er zeigt objektiv die historische Unterdrückungsstruktur auf, die keinesfalls notwendig oder unveränderbar ist; *theologisch* akzentuiert er die Präsenz Gottes vor Ort als jene spezifische Ohnmacht, die das Los der Entrechteten, Ausgebeuteten und Ermordeten solidarisch teilt, die menschenverachtende Herrschaft von Menschen über Menschen hingegen als Sünde gegen Gott verurteilt. So erweisen sich ausgerechnet die Armen und Bedrängten als die maßgebliche Repräsentation der Heilsmacht des göttlichen Gerichts.

Eine Christologie, die Gottes Offenbarung in Jesus Christus in dieser strukturalen Weise auf die Notlagen der Welt bezieht, gewinnt ihre Plausibilität aus der objektiven Heilsbedeutung, die sie als Thema von Jesu Leben, Tod und Auferstehung zur Sprache bringen kann, z.B. indem sie zeigt, wie die Solidarität mit Gott als Solidarität mit dem Gekreuzigten den vielfach geknechteten Menschen in Geschichte und Gegenwart ihre Würde als Subjekte zurückgibt und sie – vielleicht, hoffentlich! – dazu befähigt, die ihnen angetane Gewalt als Unrecht zu benennen und aus den herrschaftlichen Zwängen ihrer jeweiligen Unterdrückung auszurechnen. Wenn Jesus der Name für das christologische Thema *dieser* Menschwerdung ist, lässt sich die Wahrheit über ihn allerdings nicht mit der Frage eruieren, was seine historische Person bewirkt oder gebracht hat. Jede mögliche Antwort darauf würde hier nur auf ein weiteres Herrschaftsformat verweisen, dessen diskursive Machtgestalt genealogisch zu dekonstruieren wäre. Die Bedeutung der Menschwerdung als Thema Jesu liegt vielmehr in der strukturellen Verortung von Gottes Ohn-Macht in den Armen und Marginalisierten dieser Welt. Insofern sie deren objektiv feststellbare Kontexte zum maßgeblichen Horizont für das Verständnis der Christologie erklärt, gibt sie Prüfungsverfahren Raum, die den Aussagegehalt der Theologie an vielfältigen historischen Unheils-Situationen bewahren und Gottes Heilsmacht befreiend erfahrbar machen können.⁷⁰ Eine solche Christologie identifiziert nicht abstrakt, wer Gott ist, sondern erschließt dessen theologische Bedeutung über das Sujet seiner bis ans Kreuz Jesu gehenden Menschwerdung, die negativ die Strukturen der

⁷⁰ Dass dieser Ansatz ein Format nicht allein für die Christologie, sondern für eine Gesamtdarstellung der systematischen Theologie bereitstellt, belegt der jüngst veröffentlichte erste Band der *Topologischen Dogmatik* (Sander 2019).

Zerstörung von Leben, positiv aber das aufzeigt, wozu Menschen als Menschen berufen sind. Kein geringerer als Karl Rahner hat die Menschwerdung deshalb zum Paradigma einer Neujustierung des gesamten theologischen Projekts erklärt. Rahners dezidiert anthropologisches Format fasst über das Thema der Menschlichkeit Jesu – d.h. über das, was ihn zum Bruder aller anderen Menschen in der Welt macht – den offenbarungstheologischen Gehalt der Selbstmitteilung Gottes. Der grundlegenden Bedeutung seines Ansatzes wendet sich der folgende Abschnitt zu, um den strukturell herrschaftskritischen Gehalt christologischer Aussagen noch besser in den Fokus nehmen zu können.

3.2. Menschwerdung als Materialobjekt einer welthaltigen Theologie

Die anthropologische Wende, die Rahners Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes vollzieht, verfolgt ein dem »eigentlichen« Theologieverständnis der Jesus-Bücher Ratzingers entgegengesetztes Interesse. Seinen lehramtlichen Bezugspunkt bildet die Nummer 22 der Pastorkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*. Unter dem sprechenden Titel »*Christus, der neue Mensch*« erfasst dieser Abschnitt den Gehalt der Gottessohnschaft des Logos über die Menschlichkeit Jesu und universalisiert deren Bedeutung zugleich im Blick auf *alle* Menschen:

»Denn Er, der Sohn Gottes, hat Sich durch seine Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen geeint. Mit menschlichen Händen hat er sein Werk getan, mit menschlichem Geist gedacht, mit menschlichem Herzen geliebt.« (GS 22,2)

So ist er »wahrhaft einer aus den Unrigen geworden, in allem uns gleich, ausgenommen der Sünde« (GS 22,2).⁷¹ Das Differenzmerkmal der Sündenlosigkeit, das der Konzilstext aus Hebr 4,15 aufgreift, wäre missverstanden, wenn es als Einschränkung der wahren Menschlichkeit des inkarnierten Logos gelesen würde. Der Christus der Pastorkonstitution ist kein herrschaftlicher Über-Mensch, sondern eben der Gekreuzigte. Im Horizont seiner Ohnmacht unterstreicht der Hinweis auf die Sünde aber den kriteriellen Offenbarungscharakter der Fleischwerdung Gottes: Weil der göttliche Sohn uns ohne Sünde wahrhaft gleich geworden ist, lässt

⁷¹ Die angesprochene anthropologische Universalisierung der Christologie hebt der Kommentar zur Stelle hervor (vgl. Sander 2005, 740f.).

sich die Wahrheit der Erlösung wirklich in jeder Form von Menschlichkeit bzw. in deren realer Verwirklichung finden, welche die Sünde nur zerstören kann.

Rahner greift den gleichermaßen inkarnatorischen wie soteriologischen Akzent der konziliaren Christologie im *Grundkurs des Glaubens* auf und bestimmt von ihm her Offenbarung als das freiheitliche Geschehen einer göttlichen Selbstmitteilung, die im Menschsein selber stattfindet, weshalb dessen strukturelle Diskursmacht auch die theologischen Inhalte für die christologische Reflexion vorgibt. In diesem Sinn charakterisiert Rahner »die innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses«⁷² mit dem programmatischen Satz: »Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.«⁷³ Seine fundamentaltheologische Erläuterung macht u.a. deutlich, dass der subjekthafte Aspekt, den etwa die johanneische Sohnes-Christologie hervorhebt, durchaus ihre Berechtigung besitzt, weil die unter dem Thema der Menschwerdung firmierende Offenbarungswirklichkeit tatsächlich den personalen Charakter eines gott-menschlichen Kommunikationsgeschehens aufweist. In der Inkarnation des Sohnes teilt sich also wirklich Gott den Menschen mit. So gesehen behält Ratzingers eigentliche Theologie ihren Wahrheitsanspruch bzw. versteht sich das Christentum auch nach Rahner als »Religion der Unmittelbarkeit zu Gott«⁷⁴. Doch macht er das unterscheidend Göttliche gerade nicht auf Kosten der profanen Realität des Menschen geltend. Wenn »sich Gott selbst zum konstitutiven Prinzip des geschöpflichen Seienden macht« und damit »»vergöttlichen-de« Wirkungen« verbunden sind, die es unmöglich erscheinen lassen, die Bedeutung des Menschseins ohne den Bezug auf Gott hinreichend zu erschließen, dann muss gerade die theologale Bestimmung der endlichen Subjektivität des Menschen »selber als endliche und geschaffene aufgefasst werden.«⁷⁵ Etwas einfacher gesagt: Die göttliche Bestimmung des Menschen besteht ihrem Gehalt nach in seiner Menschlichkeit, die ihm sozusagen nicht einfach *gehört*, sondern zu deren Verwirklichung er – wie die Pastoralkonstitution in GS 22 sagt – von Gott *berufen* ist und zwar in der Form der Nachfolge derselben Menschwerdung, die der göttliche

⁷² Rahner 1999, 116.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., 125.

⁷⁵ Vgl. ebd., 120.

Sohn im Menschen Jesus vorgelebt hat. Von daher erhält der Begriff der Selbstmitteilung Gottes einen ontologischen Status, der nicht irgendeine spezifisch göttliche »Objektivität ›am Menschen« meint, sondern die menschliche Subjektivität strukturell über ihren konstitutiven Transzendenzbezug im Sinn eines »übernatürlichen Existenzials« aufklärt. Ihm zufolge zeichnet den humanen Existenzvollzug gerade in seiner Humanität die Beziehung zu Gott aus.⁷⁶ Rahner begründet dieses Axiom schöpfungstheologisch: Weil der Mensch Geschöpf ist, bleibt auch seine Menschlichkeit Gottes Sache, d.h. in die Menschwerdung des göttlichen Sohnes eingeschrieben. Die schöpferische Macht Gottes, die das Menschsein nach dem Bild Christi prägt, eröffnet sich dem Menschen in der freiheitlichen Gestalt eines Rufes zur Nachfolge, die der endlichen Subjektivität den existenziellen Vollzug ihrer selbst als eigenständige Lebens-Aufgabe überantwortet. Menschsein heißt hier immer: Mensch *werden*. Sein geschichtlicher Prozess-Charakter schreibt einen Transzendenz-Bezug in das menschliche Dasein ein, der dessen Verwirklichung zu einem unabschließbaren Projekt macht.

Dennoch bedeutet die freiheitliche Selbstbestimmung des Subjekts keinen willkürlichen Herrschaftsgestus. Die inkarnations-christologische Verortung in der Nachfolge Jesu bindet das menschliche Dasein ganz im Gegenteil an die profanen Erfordernisse der Menschlichkeit. Sie bilden ein objektives Kriterium für die erlöste oder sündhafte Aktualisierung von Menschsein. Wenn die Theologie Jesus christologisch als Offenbarung Gottes thematisiert, hat sie damit also keine spezifisch religiöse oder auch nur fachtheologische Wirklichkeit im Blick. Sie rekurriert vielmehr auf seine Menschlichkeit, d.h. auf das strukturelle Format des Menschen als Geschöpf Gottes und auf die seinen Gehalt artikulierende existenziale Berufung zur Menschwerdung. In den Worten Rahners:

»Wenn die Selbstmitteilung Gottes eine bis zum letzten radikalisierende Modifikation unserer Transzendentalität als solcher ist, durch die wir Subjekt sind, und wenn wir als solche Subjekte von transzendentaler Unbegrenztheit in der banalsten Alltäglichkeit unseres Daseins im profanen Umgang mit irgendwelchen Wirklichkeiten einzelner Art sind, dann ist damit prinzipiell gegeben, daß die ursprüngliche Erfahrung Gottes auch in seiner Selbstmitteilung so allgemein, so

⁷⁶ Vgl. ebd., 126.

unthematisch, so ›unreligiös‹ sein kann, daß sie überall vorkommt – namenlos, aber wirklich –, wo wir überhaupt unser Dasein treiben.«⁷⁷

Profane Gehalte können deshalb geeignete Kandidaten für theologische Aussagen sein, weil sie auf Strukturen der Menschlichkeit referieren, in denen die »ursprüngliche Erfahrung Gottes« gewissermaßen »unthematisch«, d.h. ohne sie über eigentlich religiöse Inhalte spezifizieren zu müssen, greifbar wird. Die epistemologische Konsequenz aus dieser Einsicht für die Theologie hat Florian Bruckmann gezogen, indem er zeigt, wie Rahner die Menschlichkeit Jesu zum Erkenntnisgrund der Göttlichkeit des Sohnes macht.⁷⁸ Die dogmengeschichtliche Grundlage für die Nobilitierung des Menschseins Jesu liefert die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalzedon. Vor ihrem Hintergrund erschließt Rahner den Aussagegehalt der hypostatischen Union über die inkarnatorische Objektivierung der Wirklichkeit des Gottessohnes in der – so Bruckmann – »Konkretheit und Partikularität des Lebens Jesu«⁷⁹. Weil in Jesus Christus Gott und Mensch personal geeint sind, macht die in ihm einmalig ereignete Selbstmitteilung Gottes das »Ziel der Schöpfungsgeschichte«⁸⁰ erkennbar, weshalb von dem inkarnierten Sohn her *jedes* menschliche Leben zum Erkenntnis- und Erfahrungsort Gottes werden kann. Bruckmann erkennt darin die pneumatologische Universalisierung der hypostatischen Union und verfolgt deren strukturelle Reichweite bis in die leibhaften Realitäten des Menschseins.⁸¹ Den spezifisch *christologischen* Gehalt der anthropologischen Heilsbedeutung Christi sichert Rahner durch den Rekurs auf das einzigartige Leben des irdischen Jesus. Auch Bruckmann behält die personale Akzentsetzung auf sein besonderes gott-menschliches Subjekt bei. Allerdings verbleibt dessen strukturelle Interpretation sowohl bei Rahner als auch bei Bruckmann bisweilen in einer Allgemeinheit, die das Leben Jesu lediglich als »unaufgeregt und fast langweilig«⁸², d.h. betont unpolitisch charakterisiert. Damit geht jedoch eine diskursive Pointe verloren,

⁷⁷ Rahner 1999, 131.

⁷⁸ Vgl. Bruckmann 2013, 595.

⁷⁹ Ebd., 602.

⁸⁰ Ebd., 600.

⁸¹ Bruckmanns Beispiel ist die Atmung, die jede subjektive Selbstherrlichkeit dezentriert, insofern sie ihren Vollzug in eine »materiell-leibliche [...] Verbindung zum gesamten Kosmos« (Ebd., 612) stellt.

⁸² Ebd., 613.

die Rahners transzendentales Format der Subjektivität zumindest *auch* anzeigt: Dass der Mensch an nichts, was er tun oder was ihm widerfahren kann, genug hat, dass er nie fertig oder vollendet sein wird in der Welt, sondern sein Dasein von einem übernatürlichen Existenzial als Formprinzip bestimmt und damit an immer neue Erfahrungen verwiesen sieht. Zur Aussage dieser unendlichen Relationalität, in der die Selbstmitteilung Gottes sowohl ihre Ermöglichungs- wie ihre Verwirklichungsform findet, reicht die Affirmation der Gewöhnlichkeit Jesu theologisch nicht aus. Sie trifft das Richtige, wenn sie den Wert des Kleinen und Alltäglichen *gegen* die herrschaftlichen Konzepte der Großartigkeit verteidigt und Widerspruch einlegt gegen die Meinung, nur ein bedeutendes Lebensschicksal zähle. Mit der Aussage, dass sich »nicht viel im Leben Jesu«⁸³ getan hätte, ist hingegen zu wenig gesagt. Und wenn Jesus nur »ein bescheidener und demütiger Repräsentant der Königsherrschaft Gottes«⁸⁴ war, dann offenbart sein Lebenszeugnis sehr wohl die Verborgenheit der göttlichen Erlösungsmacht in der Welt, diese trägt deshalb aber keinen mediokren, sondern einen provokativen Zug. *Nur* ein bescheidener und demütiger Mensch kann die Gottesherrschaft repräsentieren. An die Stelle der irritierenden Maßgeblichkeit, welche die Menschlichkeit Gottes in der erniedrigten Knechtsgestalt Jesu findet, um sie gegen jeden herrschaftlichen Gestus in Stellung zu bringen, tritt bei Bruckmann und tendenziell auch bei Rahner eine unspektakuläre Normalität, die eher dem bürgerlichen Selbstverständnis Zentraleuropas als der prekären Situation der Armen und Benachteiligten in den Peripherien unserer globalisierten Welt Rechnung trägt. Dass die gerade von Rahner betonte Kleinheit des Gottessohnes das Formativ für eine herrschafts- und gesellschaftskritische Politik bereitstellt, kommt hier nicht mehr hinreichend zur Geltung.

Weiterführend an Bruckmanns Deutung bleibt dessen ungeachtet, dass sie vor Augen führt, wie Rahner die Fundamentaltheologie prinzipiell umorientiert: von der *ontischen* Aussage der Gleichwesentlichkeit von Sohn und Vater auf dem Konzil von Nizäa, die noch den theologischen Herrschaftsdiskurs des Logos bei Ratzinger bestimmt, auf den eher *ontologisch* akzentuierten Lehrtext des *Horos* von Chalzedon. Zwischen beiden besteht im Übrigen kein Widerspruch: Die *unio hypostatica*, welche die seinshafte Einheit der Person des Christus feststellt, zieht theologisch die

⁸³ Ebd., 614.

⁸⁴ Ebd., 615.

folgerichtige Konsequenz aus dem einheitlich göttlichen Wesen der trinitarischen Personen. Sie rückt aber darüber hinaus jene neuen Erkenntnismöglichkeiten in den Blick, die sich aus der naturalen Zweiheit des Gott-Menschen ergeben. Die berühmten vier Adjektive der Definition Chalzedons tariieren das Verhältnis der Naturen zueinander so aus, dass sie unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt die Gottheit des Christus nicht anders als in der Menschheit Jesu erkennbar machen. Nicht zuletzt deshalb steigt in der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung gerade die Menschlichkeit zur vorrangigen Eigenschaft des göttlichen Wesens auf.⁸⁵ Festzuhalten bleibt: Das Chalzedonense kontextualisiert die personale Bestimmung, mit der Nizäa Christus als göttliches Subjekt kennzeichnet, durch eine strukturelle Reflexion. Sie richtet den Blick auf die wesenhaften Formative, die seine menschliche Wirklichkeit objektivieren. Auf diese Formative nimmt Rahner Bezug, wenn er den Menschen, noch bevor er auf seinen Subjektstatus und dessen transzendente Relationalität zu sprechen kommt, mit dem diskursiven Begriff des *Ereignisses* beschreibt, d.h. als eine Struktur, welche der Selbstmitteilung Gottes Raum gibt. In der topologischen Tradition Sanders und mit direktem Bezug sowohl auf Rahners Ansatz wie auf das Konzil von Chalzedon widmet Andreas G. Weiß diesem Event-Charakter, durch den das menschliche Dasein zur Offenbarung wird, eine nähere Betrachtung. Sie erschließt dem Verständnis des Inkarnations-Paradigmas einen weiteren Horizont. Denn das strukturelle Format des Ereignisses eignet sich hervorragend dazu, den weltlich verfassten *politischen Raum*, den eine Theologie der Menschwerdung eröffnet, in den Blick zu nehmen.

3.3. Inkarnation als sakralpolitisches Ereignisformat

Auch Weiß geht es um die universal-anthropologische Bedeutung, die das inkarnatorische Geheimnis des Glaubens beansprucht. Allerdings betont er eindeutig als Rahner bzw. Bruckmann dessen strategische Verfasstheit als ein Politikum. Die Offenbarung in Jesus Christus kommuniziert die Selbstmitteilung Gottes in dem menschheitlichen Horizont einer umfassenden Weltöffentlichkeit. Weiß stellt fest:

⁸⁵ Zu dieser Deutung der Lehrdefinition des Chalzedonense vgl. Bründl 2014, 164.

»Im Christusgeschehen als universellem Ereignis wird nicht nur die Existenz der Menschen, die der konkret geschichtlichen Person des Jesus Christus begegnet sind, sondern der Menschheit an sich der Weg göttlicher Selbstmitteilung ermöglicht, nämlich in der Annahme der in Christus wirksamen Selbstmitteilung Gottes.«⁸⁶

Als Selbstmitteilung zielt die Offenbarung nicht auf ein Informationsgeschehen mit exklusiv göttlichen Inhalten. Ihr Ereignis hat vielmehr das dynamische Format einer Begegnung mit der provokanten Menschlichkeit Gottes. Nach ihr sollen wir Menschen unseren Existenzvollzug ausrichten. Entsprechend bildet das inkarnatorische Paradigma das Format für eine öffentlich relevante Theologie im weiten Sinn.⁸⁷ Sie kann die Bedeutung der Menschwerdung Gottes an konkreten Ortslagen festmachen, weil deren prekäre Topologien die Frage nach Menschlichkeit und Menschwerdung *von sich her* aufwerfen und zugleich rein immanente Problematisierungsstrategien an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit führen. Weiß nennt das die *religions-* bzw. *sakralpolitische* Komplexität der Weltwirklichkeit und macht mit dieser Kennzeichnung auf das überraschende Faktum aufmerksam, dass weltpolitische Ereignisse nicht erst wegen einer sekundären theologischen Deutung, sondern aufgrund ihrer *eigenen* Verfasstheit den religiösen Bezug einfordern.⁸⁸

Wenn die Theologie die Herausforderungen aufgreift, die von der mundanen Ereignislandschaft ausgehen, nimmt sie also das religiöse Potenzial der profanen Welt ernst. Sie tritt nicht als ideologische Gegenmacht in den weltlichen Diskurs ein. Treffender könnte man von einer Haltung grundsätzlicher Solidarität mit der Welt sprechen. Diese Solidarität unterscheidet die topologisch orientierte Theologie von traditionalistischen Konzepten wie der sogenannten *Radical Orthodoxy*. Ihre Vertreter favorisieren eine dezidiert machtpolitische Option und behaupten die Überlegenheit des Glaubens gegenüber jeder säkularen Vernunft. Weiß stellt die zugrunde liegende Logik am Beispiel des anglikanischen Theologen Alasdair John Milbank vor. Sein Ansatz gesteht der modernen Welt keine religiöse Bedeutung zu. Dass ihr Selbstverständnis von der Annahme einer göttlichen Schöpfungsordnung Abstand nimmt, kann Milbank nur als Apostasie und Ausdruck eines Unglaubens wahrnehmen, *gegen*

⁸⁶ Weiß 2019, 366.

⁸⁷ Vgl. ebd., 23.

⁸⁸ Vgl. ebd., 60.

den das christliche Narrativ durchgesetzt werden muss.⁸⁹ Glaube und Unglaube stehen sich bei ihm konfrontativ als widerstreitende Ideologeme gegenüber. Ihr Verhältnis ist rein antagonistisch, so dass die Entscheidung zwischen ihnen eine Frage der (Vor-)Herrschaft darstellt. Dass der Unglaube auch ein Problem des Glaubens sein könnte, was dessen theologische Aussagen umgekehrt für den Unglauben relevant machen würde, kommt bei Milbank nicht in den Blick. Die Theologie erscheint vielmehr als Hort eines besseren, weil überlegenen, göttlich offenbarten Wissens.

Anders als dieses herrschaftliche Konzept betont die sakralpolitische Topologie die Ohnmacht bzw. Sprachlosigkeit der Theologie angesichts der weltlichen Problemlagen. Ihr Selbstverständnis zeichnet keine überlegene Lösungskompetenz aus. Im Gegenteil: Wenn Theologie sich auf das Irritationspotenzial der weltlichen Unheils-Signaturen einlässt, stellt das auch ihre Theoriebildungen zunächst v.a. infrage. Da die problematische Wirklichkeit der Welt säkulare wie theologische Lösungsstrategeme gleichermaßen als unzureichend identifiziert, kann die gemeinsame Sprachlosigkeit auf einen religiösen und im letzten inkarnatorischen Bezug aufmerksam machen. Er bricht am realen Ort der Not auf, insofern hier die Menschlichkeit auf dem Spiel steht. Wenn Menschen ausgebeutet, unterdrückt, ihrer Humanität beraubt werden, ist das von eminent theologischer Relevanz. Dass der christliche Glaube die Präsenz Gottes besonders in dem Ereignis der Erniedrigung und Vergewaltigung eines gekreuzigten Menschen erkennt, macht die wirkliche Ohnmacht der Geknechteten zu einer christologisch anschlussfähigen Kategorie. Die von ihr aus entworfene inkarnatorische Theologie artikuliert das realitätskritische Ereignis einer weltlichen Offenbarung, die sich vorrangig an den Orten der Gefährdung des menschlichen Lebens manifestiert. Zugleich stellt sie den praktischen Charakter des Glaubens in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Denn der Offenbarungscharakter der Armen fordert menschliches und menschenwürdiges Handeln, d.h. eine Politik heraus, die gegen die Gewaltursachen von Unterdrückung und Ausbeutung vorgeht. Auf diese Weise zeichnet die Christologie die Rettung des menschlichen Lebens mit einer Sakralität aus, die um die Vorläufigkeit aller nur menschlichen Bemühungen weiß und deshalb eine strukturelle Beziehung zu Gottes erlö-

⁸⁹ Vgl. Weiß 2019, 316f.330.

sender Macht herstellt. Die Theologie hat dann den Nachweis zu führen, dass die sakrale Markierung nicht auf eine allmächtige Herrschaftsgewalt, sondern auf die Selbsthingabe des Christus verweist, die in der Solidarisierung mit der geschundenen Kreatur bis zum Äußersten geht und das Lebensrecht gerade der Ärmsten als absoluten Maßstab für die Bestimmung von Heil und Erlösung anerkennt. Christologischen Aussagen eignet folglich kein Überlegenheitsgestus. Die reale Problematik herrschender Unmenschlichkeit kritisiert wie gesagt auch die theologischen Heilsökonomien. Aus der Einsicht in die Unangemessenheit der eigenen Konzepte kann aber eine Sensibilität für das faktische Leid erwachsen, die dem soteriologischen Projekt der Christologie ein lebenspraktisches Anforderungsprofil verleiht. Dass sich die Theologie in die vielfältige Topologie der sakralpolitischen Ereignislandschaft der Welt hineinziehen lässt und die vor Ort ungelösten und bisweilen unlösbaren Probleme ernst nimmt, versetzt sie überhaupt erst in die Lage, Sprach- und Handlungsformen zu finden, die von den Betroffenen ernst genommen werden können.

»Die Ereignishaftigkeit der sakralpolitischen Orte wird [...] zu einer offenbaren Form für die Theologie, die diese auf das Äußerste exponiert. Die Theologie wird an den Sprachlosigkeiten und Undenkbarkeiten ereignishafter Topoi vor die Unzureichendheit ihrer eigenen Konzepte gestellt. Sie hat angesichts der Ordnungsüberschreitung die wohligen Hüllen geleiteter Ordnungskonzepte abzulegen. Sie ist genötigt, sich in der radikalen Solidarität zu entäußern.«⁹⁰

Der Gewinn, den die Theologie aus dieser sakralpolitischen Verortung zieht, stellt sich also bei Weiß einmal mehr als Kritik dar, die ihre Aussageweisen strukturell an den Realitäten der Welt misst. Insofern ihre gewohnten Ordnungs- und Denkschemata an dieser Prüfung zerbrechen, erhält Theologie die Chance, in der Solidarität mit den leidenden Menschen die Heilsbedeutung Gottes neu und vielleicht angemessener erlernen zu können, als ihr das bislang möglich gewesen ist. Nicht zuletzt macht sie das auch zu einem glaubwürdigen Gesprächspartner in dem allen Beteiligten gemeinsamen Mühen um die Rettung der Menschlichkeit.

Weiß exemplifiziert die Heuristik des strukturellen Weltbezugs der Theologie anhand einzelner herausragender Ereignisse, in denen sich die sakralpolitische Offenbarungsstruktur der Weltwirklichkeit geschichtlich

⁹⁰ Ebd., 443.

ausprägt. U.a. erörtert er den Bußgang König Heinrichs IV. 1077 nach Canossa, Martin Luther Kings Rede vor der National Mall in Washington am 28.08.1963 oder das Ende der Marineoperation »Mare nostrum« am 31.10.2014 und die katastrophalen Folgen, welche die Beendigung ihres Mandats für die Flüchtlinge auf dem Mittelmeer nach sich gezogen hat. Ohne an dieser Stelle auf nähere Einzelheiten seiner Ausführungen eingehen zu können, zeigt Weiß' Analyse, wie sich in der jeweiligen Situation politische und religiöse Kontexte verschränken. Die genannten Ereignisse werfen in unterschiedlichen Konstellationen die Frage von Herrschaft und Gewalt, Macht und Ohnmacht auf, so dass die Theologie herausgefordert wird, die Not der leidenden Menschen als Gottes eigene Not auszusagen. Auf diese Weise bringt sie die Unmenschlichkeit der realen Verhältnisse gegen deren unzulässige Rechtfertigung durch gleich welches herrschende Ideologem zur Geltung. Die kontextuelle Einbindung macht die Theologie im günstigen Fall auch auf die unvorhersehbare theoretische wie praktische Innovation aufmerksam, die zur Wende der Not beitragen kann. Da dieser Realitätsbezug zunächst die Form der Kritik an den traditionellen Konzepten der Heilsökonomie annimmt, wird die Theologie durch ihre lokalen Bezüge selbst ereignishaft strukturiert, d.h. geschichtlich dynamisiert. Die sakralpolitische Komplexität der realen Ortslagen offenbart eine kritische Macht, über welche die Theologie nicht verfügen kann, sondern die über sie verfügt, sie aber gerade so zu einer Aussage der heilschaffenden Präsenz Gottes befähigt und ihre Triftigkeit aus der Auseinandersetzung mit den eben nicht nur profanen, sondern theologisch relevanten Problemen der Menschheit in der Welt gewinnt. Auf diesen Sprachgewinn wie auf jene Relativierung macht Weiß ausdrücklich aufmerksam:

»Die Authentizität ihres Sprechens angesichts ihrer ereignisbezogenen Existenz erweist sich, wenn sie sich selbst in die Ereignishaftigkeit der umstürzenden und transzendenten Ordnungen begibt und sich deren ereignishafter Konfrontationsgewalt aussetzt. Sie wird in den politischen Raum selbst eingebunden, setzt sich dabei aber auch den eigenen Krisen einer Ordnungslosigkeit aus.«⁹¹

Die theologische Grundlage, auf der sich die Theologie der Irritation durch die Unheils-Geschichte der Welt stellen kann, bildet auch bei ihm das Paradigma der Menschwerdung Gottes. Ihre äußerste Verwirkli-

⁹¹ Weiß 2019, 435.

chungsgestalt, den maßgeblichen sakralpolitischen Ereignisort stellt für Weiß das Kreuz Jesu dar. An ihm zeigt sich bedrängend konkret das Schock-Moment, das der Weltbezug für die theologische Heilsökonomie bedeutet, indem er ihre Konzepte von Gottes Macht immer wieder zerbricht. Der Rekurs auf den gekreuzigten Menschen Jesus exponiert ein dezidiert ohnmächtiges Format, das die Liebe Gottes universalisiert, insofern es sie strukturell in den vielfältigen Realitäten von Gewalt und Tod der Menschen in der Geschichte zu verorten wagt.⁹² Die Christologie als Lehre von der Präsenz Gottes in *dem* und in *den* gekreuzigten Menschen stellt damit eine Struktur zur Verfügung, die sowohl profan als auch theologisch der sakralpolitischen Komplexität der Wirklichkeit gerecht werden kann. Das Thema des gekreuzigten Jesus erschließt gerade für die Theologie neue Sprachmöglichkeiten, weil unter seiner Maßgabe die Erlösungsverheißung des Glaubens realistisch und realitätskritisch über die Solidarität mit den Opfern der Geschichte, den Armen, Entrechteten und Ermordeten ausgesagt werden kann.

»Damit macht eine solche Theologie in ihrem politischen Relevanz- und Sprachraum ein Zweifaches: Sie nimmt den formalen Transzendierungsgrad, der mit den sakralpolitischen Ereignissen verbunden ist, als Erfahrungshorizont menschlichen Erlebens an. Zugleich kann sie diesen unter Bezugnahme auf das Christusereignis ebenso in einer Sprachform wiedergeben, die den geschichtlichen Rahmen ihres Zustandekommens nicht ausklammert, sondern gleichzeitig auch in der Überschreitung dieses Zusammenhangs eine Stimme für jene Dimension menschlichen Lebens finden kann, die nicht in Form einer säkular verfassten Sprache wiedergegeben werden können.«⁹³

Dass mit Jesus der ewige Sohn des Vaters am Kreuz stirbt, kann die Welt von sich aus nicht erkennen. Wenn der Glaube und ihm folgend die Theologie in dieser Identifikation die entscheidende Selbstmitteilung Gottes wahrnimmt, zeichnen sie die realen Orte der Not mit einem Offenbarungscharakter aus, der ihre tatsächlichen Problematik ernst nimmt, insofern er keiner Rechtfertigung des Leidens der Armen zustimmt. Nur eine solche Sensibilität für manifeste Unmenschlichkeit befähigt die Theologie zu einem authentischen Sprechen, das der Aussage der universalen Heilsbedeutung der göttlichen Menschwerdung ein realitätskritisches Format verleiht. Allerdings muss sich die Theologie dann auch von

⁹² Vgl. ebd., 438.

⁹³ Ebd., 448; vgl. ebd., 457–459.

der Ohnmacht des Gekreuzigten bestimmen lassen. Weiß lässt keinen Zweifel daran, dass die Nachfolge Jesu in die je und je sprachlos machende Gemeinschaft mit den notleidenden und zu Tode gebrachten Menschen führt. Die allzu vielen Kreuzigungs-Orte, an denen himmelschreiende Ungerechtigkeit, Gewalt geschieht, bilden, insofern ihre sakralpolitische Komplexität irdische wie religiöse Ordnungsstrukturen bricht, die Prüfsteine für die Angemessenheit der Theologie und nicht weniger für die pastorale Mission der Kirche.⁹⁴ Die Leidensgeschichte der Menschen »wird dabei zu einem Bedeutung stiftenden Rahmen, dessen sich die Theologie, aber auch die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen bleibend bewusst sein« muss.⁹⁵ Auch hier hat im übrigen die kritische Funktion der Wirklichkeit profaner Not den Vorrang, wie die Katastrophe des innerkirchlichen Missbrauchsskandals vor Augen führen kann. Umso nachdrücklicher ist daran festzuhalten, dass die (unheils-)geschichtliche Kontextualisierung der Theologie sowohl die christologische Thematik wie das missionarische Handeln der Kirche konstitutiv über die Andersheit der Welt und ihrer Notlagen vermittelt. Diese Andersheit ist komplex genug strukturiert: profan, aber eben auch religiös. Deshalb bildet sie einerseits den Kontext, in dem die Theologie die christologische Bedeutung Jesu je neu ausbuchstabieren kann, und andererseits zugleich den Wirklichkeitsmaßstab, die konkrete Ortslage, an der sich sein soteriologischer Gehalt und der ihm entsprechende kirchliche Dienst an der Welt zu bewähren haben.⁹⁶ In diesem zweifachen Sinn setzt Weiß das inkarnationschristologische Paradigma des Glaubens in ein theologisches Format der Bearbeitung jener sakralpolitischen Komplexität um, welche die Wirklichkeit der Welt an sich selbst auszeitigt.

Eine solche Theologie der Menschwerdung kann keine ultimative Plausibilisierung Gottes anstreben, wie das die ideologischen Konzepte der Theologie als Gegenmacht des Unglaubens sei es in Gestalt der Radikalen Orthodoxie Milbanks oder der eigentlichen Theologie Ratzingers fordern. Was beide nicht sehen: Die inkarnatorische Vermittlung der theologischen Aussage Gottes über die sakralpolitische Komplexität der Welt verbietet jeden unmittelbaren Zugriff auf die immanente Göttlichkeit Gottes. Weiß argumentiert in diesem Zusammenhang noch einmal

⁹⁴ Vgl. Weiß 2019, 424.

⁹⁵ Vgl. ebd., 427.

⁹⁶ Vgl. ebd., 428.

mit der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalzedon: Deren theologische Innovation liege gerade in der Einsicht, dass das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person des Logos nur negativ angegeben werden kann: Es findet *keine* Mischung oder Trennung, *keine* Teilung oder Veränderung seiner Naturen statt. Das Ereignis, das Jesus als Christus und Sohn Gottes wirklich *ist*, muss deshalb im offenen Raum einer Hermeneutik der Differenz zwischen der vollständigen göttlichen und der ebenso unbeeinträchtigten menschlichen Natur je neu gefunden werden.⁹⁷ So verleiht gerade die strenge Symmetrie, welche die lehramtliche Definition der Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi im Text des Chalzedonense regiert, der ontischen Einheitsaussage, die der Begriff der hypostatischen Union personal formalisiert, die inhaltliche Garantie. Wenn man die Komplexität der sakralpolitischen Topologie der Welt im Sinn von Weiß als inkarnatorische Struktur mit universaler Reichweite in diese christologischen Wesensrelation einschreibt, dann scheint es zumindest möglich, den referenziellen Gehalt für christologische Aussagen in der Menschennatur Jesu bzw. über den Weltbezug der Theologie zu suchen. Unter dieser Perspektive würde der Horos von Chalzedon die Göttlichkeit Gottes *durch* die Menschlichkeit Jesu veranschaulichen, ohne das Mysterium, das Gott ist, einfach in eine menschliche Projektion aufzulösen. Dass Gott Mensch geworden ist, autorisiert vielmehr ein pointiert menschliches Sprechen von Gott. Dies gilt umso mehr, als der Mensch, wie Rahner zu zeigen versucht, selber das ontologische Ereignis der freien Selbstmitteilung Gottes ist.

Um das Gemeinte ins Grundsätzliche zu heben: Das eigentliche Thema der Theologie, ihr Sujet nach Sander, bildet die *Menschlichkeit* Gottes. Aussagen über seine Menschwerdung in dem einen Sohn Jesus *und* in allen Menschen bilden ihr Materialobjekt. Deshalb kann der Gehalt der Christologie realistisch bestimmt werden. Gottes Göttlichkeit repräsentiert demgegenüber kein weniger wichtiges Thema. Das methodische Format seiner Bearbeitung ist aber die *negative* Theologie, die affirmative Aussagen in Bezug auf Gott für unangemessen und allein den Analogiebruch der Verneinung für wahrheitsfähig hält.⁹⁸ So tritt neben der Welthaltigkeit, die der theologischen Sprachform ihre Inhalt erschließt, auch die

⁹⁷ Vgl. ebd., 353.

⁹⁸ Zu diesem Grundsatz siehe Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie (vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita 1986, 32).

Andersheit der Welt in den Fokus, die jede Aussage Gottes auf ihre Menschlichkeit einschränkt. Die differenzhermeneutische Erkenntnisfunktion der Zwei-Naturen-Lehre hat beide Pole im Blick. Deshalb leitet die Definition des *Horos* von Chalzedon dazu an, Christus als Mensch gewordenen Sohn Gottes zum Bestimmungsgrund einer positiven Theologie zu machen. Das Geheimnis der hypostatischen Union – d.h. die einzigartige ontische Wirklichkeit, in welcher der Mensch Jesus das Ereignis der Offenbarung des Sohnes Gottes ist – wird dadurch gerade nicht aufgelöst. Aber die Mittelbarkeit der wahren Menschheit des Sohnes, die sich weder mit seiner Göttlichkeit mischt, noch von ihr getrennt oder durch sie beeinträchtigt ist, verlangt, dass Menschlichkeit als eine Eigenschaft des göttlichen Wesens selbst aufgefasst werden muss. Deshalb sind Aussagen, die das menschliche Dasein betreffen, *unmittelbar* relevant für die Charakterisierung der Gottheit Gottes.⁹⁹ Das Bekenntnis des Glaubens zur Menschwerdung Gottes fordert eine inkarnatorische Theologie, die das geschichtliche Dasein des Menschen als Ereignis der Offenbarung Gottes ernst nehmen kann.

3.4. Nachfolge des »historischen« Jesus als Thema des Gottesreiches

Unter dem Paradigma der Inkarnation bildet die menschliche Geschichte eine unverzichtbare Referenz für theologische Aussagen. Ihre Angemessenheit kann nicht ohne Bezug auf jene festgestellt werden. So bleibt die Christologie v.a. auf die Geschichte des Jesus von Nazareth verwiesen. Sie geht allerdings nicht in der Rekonstruktion der historischen Fakten auf, die sich von der Wirklichkeit seiner Person heute nachweisen lassen.¹⁰⁰

⁹⁹ Unter diesem Aspekt wäre auch die traditionelle Lehre von der Idiomenkommunikation einer systematischen Relektüre zu unterziehen.

¹⁰⁰ In dieser Verwendung referiert der Begriff »Geschichte« auf die Wirklichkeit des gelebten Lebens, während das Adjektiv »historisch« ein wissenschaftliches Formular bezeichnet, nach dem die erstere zwar kontrolliert nachgewiesen, aber nie umfassend eingeholt werden kann. Wie jede andere menschliche Erkenntnisform verfährt die historische Erkenntnis der Komplexität der Wirklichkeit gegenüber stets reduktiv. Allerdings ist diese terminologische Unterscheidung keineswegs allgemein anerkannt. Ein eher synonymem Gebrauch von »historisch« und »geschichtlich« begegnet z.B. in der Befreiungstheologie, was u.a. die Frage nach sich zieht, wie historisch der Bezug auf den von ihr adressierten historischen Jesus wirklich vorgenommen wird.

Der christologische Wahrheitsanspruch sagt mehr aus als eine bloße Jesu-
logie. Seinem Bedeutungsspektrum eignet universalgeschichtliche Reich-
weite. Überall und zu jeder Zeit macht er die Gefährdungslagen kennt-
lich, an denen die Menschlichkeit des Menschen bedroht wird. Beein-
trächtigt ein solcher Geschichtsbezug das theologische Selbstverständnis
der Christologie? Rahners anthropologische Wende, Sanders Topologie
der Jesus-Thematik sowie der sakralpolitische Ereignisbegriff von Weiß
bestreiten das und bearbeiten auf je unterschiedliche Weise die Schwie-
rigkeiten, die das Konzept einer strukturell welthaltigen Aussageform für
die Theologie stellt. Auf historisch durchaus dürftiger Datenlage votieren
sie alle für die geschichtliche Relevanz der christologischen Aussagefor-
mate und behaupten die bleibend gültige Heilsbedeutung der Geschichte
Jesu für das aktuelle Leben der Menschen in der Welt. Weil jedoch ein
universaler Wahrheitsanspruch objektiv immer umstritten ist, hat der
glaubenswissenschaftliche Ansatz Ratzingers die profane Materialität der
Geschichte als mögliche Referenz theologischer Aussagen abgewiesen.
Der Preis, den er für diese Absicherung der Theologie zahlt, ist hoch: Um
ihren offensichtlichen Relevanzverlust zu kompensieren, bleibt Ratzinger
allein das ideologische Konzept der Gegenmacht, das die Wahrheit der Er-
lösung in Christus den säkularen Diskursen kontradiktorisch entgegen-
stellt.

Wenn die Theologie die geschichtliche Realität hingegen nicht katego-
rial als Unglaube disqualifizieren will, wenn sie sich mit den Problemen
der Welt identifiziert, kann sie dabei lernen, dass diese Probleme gerade
als menschliche Probleme nicht nur profan sind. Sie muss dann aller-
dings einen Weg finden, wie sie ihren geschichtlichen Gehalt theoretisch
glaubwürdig vertritt. Weiß sucht diesen Weg in dem, was er die »ereignis-
bezogene Existenz« der Theologie nennt. D.h. dass sie, anstatt ewige
Wahrheiten zu vertreten, die Geschichtlichkeit ihrer Erkenntnisform in
den Dienst einer praktischen Solidarität mit den jeweils zeitgenössischen
Armen und Machtlosen stellt. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist
es v.a. die Befreiungstheologie gewesen, welche diese kritische Umorien-
tierung der Theologie auf die Geschichte angestoßen hat. Wie zwei ihrer
maßgeblichen Vertreter, der Theologe Jon Sobrino und der Philosoph En-
rique Dussel, den Wahrheitsanspruch der christologischen Aussage Jesu
und ihrer soteriologischen Ökonomie mit einem historischen Anforder-
ungsprofil versehen, das seine Plausibilität objektiv begründen soll, steht

im Mittelpunkt der Betrachtung dieses und der nachfolgenden Abschnitte. Sie sollen die thematische Frage nach der Wahrheit der Erlösung mit der methodologischen Reflexion des angemessen *geschichtlichen* Materialobjekts der Theologie zusammenführen, damit die spezifische Leistung des strukturalen Formats in der Christologie hervortreten kann.

Sobrino hat im ersten Band des von ihm zusammen mit seinem engen Freund und Ordensbruder Ignacio Ellacuría herausgegebenen Kompendiums der Befreiungstheologie *Mysterium Liberationis* den Entwurf einer systematischen Christologie vorgelegt, der den Geschichtsbezug in zweifacher Weise zur Grundlage der Darstellung macht. Zum einen will er in Anschluss an Rahners anthropologische Wende der Theologie die Möglichkeit erkunden, wie sich die Christologie »auf dem historischen Jesus« aufbauen lässt.¹⁰¹ Dessen objektive Materialität fasst er zum anderen aber eher struktural als personal auf, indem er die christologische Letztverbindlichkeit über das Thema des Reiches Gottes entfaltet, dessen Ansage den historischen Kern der Verkündigung Jesu ausmacht. Ihr weltlicher Gehalt ist die Befreiung der Armen aus Not und Unterdrückung, weshalb sich die universale Heilsbedeutung des Christus vorrangig durch eine Praxis ausdrückt, die Jesus als dem Mittler des Reiches in die Solidarität mit den Geknechteten nachfolgt. Die Sendung der Kirche gewinnt ihre authentische Gestalt hier durch die »Option für die Armen«. Die Theorie, die dieser kirchlichen Praxis ihre Rechtfertigung und die inhaltliche Prägnanz verleiht, hat die Christologie bereitzustellen, indem sie – wie Sobrino programmatisch formuliert – zeigt:

»erstens, daß ihr zentraler Gegenstand das *Reich Gottes* ist, zweitens, daß ihr Ziel die *Befreiung* ist [...], und drittens daß sie von einem bestimmten Ort aus entwickelt wird, nämlich von *den Armen dieser Welt* her.«¹⁰²

Den genannten dreifachen Nachweis hält Sobrino für möglich, weil zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Jesu und der soteriologischen Bedeutung des Reiches Gottes ein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis besteht, das den wahrhaft menschlichen Lebensvollzugs dieses einen als Ausdruck einer dezidiert göttlichen Wesenoffenbarung lesbar macht.¹⁰³

¹⁰¹ Vgl. Sobrino 1995, 568.

¹⁰² Ebd., 567 (Hervorh. im Orig.).

¹⁰³ Vgl. ebd., 572.

Um die Komplementarität von Theologie und Geschichte an dieser für das Selbstverständnis des Glaubens zentralen Stelle verdeutlichen zu können, unterscheidet Sobrino zwei Formate von Christologie. Das eine setzt bei den Hoheitstiteln an, die Jesus als göttlichen »Herrn« bzw. als »Wort« oder »Sohn Gottes« proklamieren. Eine solche titularische Rede ist neutestamentlich gut belegt und hat ihre prägende Wirkungsgeschichte in der dogmatischen Lehrbildung entfaltet. Der Akzent liegt hier auf der personalen Beziehung Jesu zum göttlichen Logos, soll heißen: Die Titel-Christologien bringen vollkommen zurecht das Geheimnis des Glaubens zur Sprache, dass wirklich Gott sich in dem Wunder der Inkarnation mitgeteilt hat. Demgegenüber betonen die Jesus-Narrative der Evangelien den strukturellen Kontext der Menschlichkeit, welcher der Selbstmitteilung Gottes objektive Heilswirklichkeit in der Geschichte verleiht. Ihre erzählende Theologie ersetzt die Titel-Christologien nicht. Sobrino legt großen Wert darauf, dass beide Formate dasselbe Geheimnis in je unterschiedliche Richtungen aussagen. Jedoch lässt sich ohne den geschichtlichen Rekurs auf Jesus auch das Evangelium des Christus nicht verkünden. Gerade der von den Hoheitstiteln erhobene theologische Anspruch braucht die geschichtliche Realität der Menschlichkeit Jesu zur inhaltlichen Bestimmung der universalen Heilsbedeutung, die den Erlöser der Welt kennzeichnet. Sobrino hält fest:

»Es stimmt, daß die Evangelien Jesus nicht historisieren können, ohne ihn zu theologisieren, und daher sind die Evangelien theologische Erzählungen; aber auch das Gegenteil ist richtig: Sie können Jesus nicht theologisieren, ohne ihn zu historisieren.«¹⁰⁴

Für diese Historisierung spielt das Thema des Reiches Gottes die entscheidende Rolle. Es prägt der Verkündigung Jesu eine gleichermaßen theoretische wie praktische Gestalt auf, in deren Konsequenz Gott christologisch über die ganz bestimmte Menschlichkeit ausgesagt werden *muss*, mit der Jesus für das Leben der Armen und Entrechteten eintritt. Als besondere Kennzeichen dieser den Vater im Himmel identifizierenden Menschlichkeit des Sohnes zählt Sobrino auf: »die Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit, das Erbarmen als unmittelbare Reaktion, das Verlangen nach Gerechtigkeit angesichts der Unterdrückung der großen Mehrheit, die Treue in Situationen der Versuchung und Verfolgung, die größte Lie-

¹⁰⁴ Ebd., 573.

be der Hingabe des Lebens«¹⁰⁵ – also Eigenschaften, welche das göttliche Wesen über das exemplarisch *menschliche* Leben Jesu definiert. Die christologische Bestimmung der Gottessohnschaft hebt korrespondierend die absolute Dignität ins Wort, welche die von ihm gelebte Menschlichkeit nach christlichem Verständnis erlangt. In ihrer Objektivität wird Gottes Wirklichkeit material fassbar. Die tendenziell metaphysisch orientierte Christologie der Hoheitstitel kann also nicht gegen das jesuanische Narrativ der Evangelien ausgespielt werden. Vielmehr ergänzen sich beide Perspektiven. Sie »sind« – wie Sobrino schreibt – »aufeinander angewiesen«¹⁰⁶. Die erste reflektiert als Glaubensinhalt den göttlichen Referenten der *fides quae*, wohingegen das letztgenannte Erzählformat den Vollzug des Glaubens, die *fides qua* als habituelles Gottvertrauen auf die ganz bestimmte Praxis der Nachfolge Jesu festlegt. Weil jedoch das »reale Leben Jesu [...] vor der gläubigen Theoriebildung über ihn da [war]«¹⁰⁷, erhält die narrative Christologie auch eine korrektive Funktion für die Theologie der Hoheitstitel. Der personale Akzent der Inkarnation des trinitarischen Sohnes in dem Menschen Jesus verlangt eine theologische Deutung, welche die Selbstmitteilung Gottes struktural auf alle Orte der Bedrohung bzw. Rettung von Menschlichkeit ausdehnt und so der Ansage des Reiches Gottes gesamtgeschichtliche Relevanz verleiht. Eine solche Universalisierung liefert das Gottesverständnis nicht der Beliebigkeit aus, sondern bestimmt die Reichweite seiner Geltung spezifisch über die irritierende Ohnmacht, welche die Partikularität des Kreuzes Jesu vorgibt. Dass der Gekreuzigte keinen Herrschaftsstandpunkt einnimmt, sondern sich in unübersehbarer Parteilichkeit mit den Unterdrückten solidarisiert, ist dann eine allgemein gültige strukturelle Vorgabe.

Sobrino erläutert den soteriologischen Akzent der besonderen Position Christi als des Gekreuzigten mit einer Entgegensetzung, die als Thema des Reiches Gottes die Kritik an dem die Welt beherrschenden Anti-Reich der Gewalt markiert. Dieses dezidiert *konfliktive* Strukturmerkmal der Offenbarung, welche die Menschwerdung Gottes realisiert, prägt ihr selbst jedoch gerade keine herrschaftliche Gestalt auf. Das Reich Gottes tritt nicht als ideologische Gegenmacht in die Welt. Vielmehr rekuriert es auch bei Sobrino auf die Ohnmacht des Gekreuzigten, die Gott nur in der

¹⁰⁵ Sobrino 1995, 571.

¹⁰⁶ Ebd., 575.

¹⁰⁷ Ebd., 575.

Weise »mit allem Menschlichen [solidarisiert]«, dass er »die Last des Entmenschlichenden, der Sünde, auf sich nimmt«. ¹⁰⁸ Gerade der partikulare Standpunkt des in Jesus Mensch gewordenen Gottes vertritt also die universalen Ansprüche der Menschlichkeit. Da die Würde des Humanum zuerst bei den Armen und Unterdrückten angetastet wird, muss ihr Lebensrecht vorrangig verteidigt werden. Dieses Anforderungsprofil meint Sobrino, wenn er die Nachfolge der Kirche zum »höchste[n] Ausdruck des Glaubens an Christus« ¹⁰⁹, d.h. zum Kriterium der Christologie erhebt. Wenn die existenzielle Praxis der Nachfolge selbst als sakramentale Wirkung der Gnade Gottes (*fides qua*) zu verstehen ist, kann ihr Lebenszeugnis das theoretische Verständnis der geglaubten Inhalte (*fides quae*) anleiten. So entsteht ein hermeneutischer Zirkel, der die Referenz christologischer Aussagen die weltlichen Gehalte praktizierter Menschlichkeit einfordert. In den Worten Sobrinos: »[W]enn wir aus Gnade sind, was Christus von Natur aus ist, dann lässt sich auch vom begnadeten Menschen her etwas von der Wirklichkeit Christi erkennen.« ¹¹⁰ Für die theoretische Christologie bedeutet das eine Aktualität, die sich nicht in die Erinnerung an die Vergangenheit des einen Menschen Jesus von Nazareth erschöpft, sondern maßgeblich auf die Gegenwart seiner heutigen Zeugen Bezug nimmt. *Auch* aus ihrer gelebten Nachfolge lernt die Theologie, was die Menschlichkeit Jesu christologisch bedeutet. ¹¹¹ Die geschichtliche Nachfolge-Praxis der Kirche etabliert ein Wissensformat, das den soteriologischen Anspruch des Christus-Titels mit konkreten Inhalten füllt. In Entsprechung zu der konfliktiven Struktur seines Offenbarungsthemas befördert diese theologische Wissenschaft den Aufbau des Reiches Gottes und kritisiert die Unmenschlichkeit des Anti-Reiches. D.h. die Wahrheit der Erlösung wird über die Befreiung der Menschen aus historisch identifizierbaren Strukturen der Unterdrückung fassbar und der in Jesus inkarnierte Christus als ein Befreier der Armen und Bedrängten. Für ihre Erlösung formuliert Sobrino »Mindestforderungen«, die »eine gerechte und würdige Lebensweise – wenn man so will, die ökonomische und soziologische Lebenschance« in das Zentrum der christologischen Reflexion stel-

¹⁰⁸ Ebd., 574.

¹⁰⁹ Ebd., 577.

¹¹⁰ Ebd., 578.

¹¹¹ Vgl. Sobrino 2007, 44–49; Denger 2019.

len.¹¹² In eins damit erhalten die traditionellen Themen der Soteriologie, nämlich Sünde und Vergebung, das beachtlich realistische Gepräge sozio-politischer Konkretisierbarkeit. Christologische Aussagen beanspruchen ihre Relevanz dann insofern, als sie die objektiv in der Welt herrschenden Zustände analysieren und nach dem *göttlichen* Maßstab ihrer faktischen Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit beurteilen. Sie fordern darüber hinaus zu einem solidarischen Handeln auf, das die von den Menschen sündhaft vertane Menschlichkeit auf dem Weg der Nachfolge der Menschwerdung Gottes in Jesus als Christus zurückgewinnt.

Um die universale Heilsbedeutung seiner Inkarnation auch theologisch adäquat charakterisieren zu können, greift Sobrino – wie Rahner und Weiß – auf die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalzedon zurück:

»Jesus Christus ist *Deus verus* und *homo verus*. Also ist Jesus Christus genaue Offenbarung dessen, was für den Menschen fundamentale Bedeutung hat, nämlich was Gott sein heißt und was Mensch sein heißt, und er ist Offenbarung, die die dem Menschen angeborene Tendenz überwindet, im vorhinein, aus sich selbst heraus und nach dem eigenen Nutzen über den Wahrheitsgehalt der beiden Grundwirklichkeiten zu entscheiden.«¹¹³

Auf diese Weise bringt Sobrino noch einmal die herrschaftskritische Tendenz zum Ausdruck, auf welche die Offenbarung der Menschlichkeit Gottes, seine Menschwerdung in Jesus abzielt. Sie klärt über die Machtgestalt der Sünde auf, in der Menschen über Menschen Gewalt ausüben. Die gerade durch ihre Niedrigkeit bzw. Ohnmacht ausgezeichnete Menschlichkeit Jesu bietet einen kritischen Wissensbestand an, der theoretisch die strukturelle Unmenschlichkeit der weltlichen Herrschaftssysteme offenlegt und gegen sie Praktiken mobilisiert, die das Lebensrecht der Unterdrückten, ihre Menschwerdung einfordern. Sie repräsentiert damit die geschichtliche Wirklichkeit des göttlichen Erlösungshandelns, das die Inkarnation des Sohnes ein für alle Mal realisiert hat. Sein gottmenschliches Geheimnis, welches das Konzil von Chalzedon personal durch den Begriff der hypostatischen Union aussagt, ist zwar mit der historischen Vernunft allein – so Sobrino – »nicht analysierbar«¹¹⁴, es bleibt streng genom-

¹¹² Vgl. Sobrino 1995, 583.

¹¹³ Ebd., 587 (Hervorh. im Orig.).

¹¹⁴ Ebd., 588.

men eine Glaubenswahrheit. Aber weil nach der Zwei-Naturen-Lehre die Wahrheit der Menschheit unvermischt und ungetrennt mit der Wahrheit der Gottheit Jesu Christi *zusammen* existiert, kann das Dogma vom inkarnierten Gott bzw. Gott-Menschen zu einem lebenspraktisch wie weltpolitisch befreienden Analyse-Instrument werden – und zwar besonders für die Armen, denen die herrschaftliche Vernunft der Welt oft genug die Menschlichkeit gewaltsam zu rauben versucht. Das kontrafaktische Beharren auf der Menschlichkeit gerade der Armen widerspricht einer solchen Unterdrückung und zeichnet die Niedrigkeit ihrer Existenz provokant als sakramentalen Ort der Gegenwart Gottes aus. Deshalb bestimmt ihre prekäre Wirklichkeit auch die universal-geschichtliche Referenz der christologischen Aussageform, insofern sie das inkarnatorische Thema des Reiches Gottes strukturell als Menschwerdung im Horizont einer unmenschlichen Welt auffasst und die sich daraus ergebenden soteriologischen Forderungen pragmatisch operationalisiert. In den Worten Sobrinos:

»Die Armen erfüllen die Funktion eines Ortes für die Christologie aufgrund der konkreten Inhalte, die sie ihr bieten, und sagen damit etwas Wichtiges über Christus aus: seine Erniedrigung, seine *kenosis*, sein Verborgensein, sein Kreuz. Vor allem aber dienen sie deshalb als Ort für die Christologie (und natürlich für den Glauben und die Nachfolge), weil sie als Ort der heutigen Gegenwart Christi wie ein Licht sind, das alles erleuchtet und besonders die Wahrheit Christi erhellt.«¹¹⁵

Der Schluss seines Aufsatzes wird deshalb als »angenehme Überraschung« die Ähnlichkeit betonen, welche die theologische Wahrheit Christi in die Nähe der personalen Wirklichkeit des Jesus aus Nazareth rückt.¹¹⁶ Die historische Anschauung seiner Menschlichkeit soll die christologische Theorie identifizierbar machen. Allerdings bricht an dieser Stelle auch noch einmal die grundsätzliche Problematik des Geschichtsbezugs der Theologie auf. Denn vielleicht argumentiert Sobrino, was die historische Fassbarkeit Jesu betrifft, zu optimistisch. Das strukturelle Argument der Bestimmung christologischer Gehalte über die Phänomenologie des Menschlichen bleibt davon unberührt. Soll heißen: Auch wenn heute von der historischen *Person* Jesu zu wenig bekannt ist, als dass man ihre wissenschaftliche Rekonstruktion zum Prinzip der Theologie ma-

¹¹⁵ Ebd., 590 (Hervorh. im Orig.).

¹¹⁶ Vgl. ebd., 591.

chen könnte, worauf Sander hingewiesen hat, kann die Christologie der Offenbarung der Menschwerdung Gottes geschichtliche Realität in dem Sinn einer *strukturellen* Konkretisierbarkeit zubilligen. Das bedeutet, dass gerade das strukturelle Format von Christologie, das die Wirklichkeit Jesu Christi in der Wirklichkeit der Armen und als Option für die Rettung ihres Lebens sucht, den Wahrheitsanspruch der kirchlichen Dogmenbildung einholt.

Eine solche Christologie stellt keineswegs eine unzulässige Politisierung der Theologie dar. Vor dem profanen Herrschaftsgestus – sei er nun revolutionär oder reaktionär –, der spiegelverkehrt nur die Unmenschlichkeit der Unterdrückungsmacht reproduzieren würde, schützt sie die paradigmatische Orientierung am Kreuz Jesu. Der besondere, zwar ohnmächtige, aber doch widerständige und befreiende Charakter, den das Format des Gekreuzigten dem christlichen Gottesverständnis einschreibt, führt vielmehr auf eine weitere Doppelcodierung, welche nach dem Begriff der Theologie und des Glaubens nun die Wirklichkeit der Armen theologisch überdeterminiert, wenn sie deren prekäre Existenz in der Welt zugleich als sakramentale Repräsentation der Nähe Gottes auszeichnet. Enrique Dussel hat diese *Offenbarungsfunktion* des Armen in einem systemkritischen Setting näher entfaltet. Seine Ausführungen erlauben eine präzise Fassung des *strukturellen* Formats, das christologische Aussagen dazu befähigt, den historischen Reduktionismus einer bloßen Jesulogie auf den objektiv weltlichen Gehalt des Bekenntnisses zum Mensch-gewordenen Gottessohn zu überschreiten.

3.5. System und Systemkritik

Dussels Œuvre überschreitet die Grenzen einzelner Fachdisziplinen. Es navigiert zwischen Kirchengeschichte und philosophischer Ethik, verbindet exegetische mit fundamentaltheologischen, ökonomischen, politikwissenschaftlichen und soziologischen Analysen. Fraglos bestimmt ein postkolonialer Fokus den Kontext seines Schaffens. Schon Dussels *Philosophie der Befreiung* wählt die geopolitische Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie zum Ausgangspunkt eines Projekts, das sich besonders dem Denken der Marginalisierten widmet. Sein Format ist anti-ontologisch ausgerichtet, weil Dussel die universale Verständnis-Geste der On-

tologie, die sogar das Sein durchschaut, als Herrschaftsausdruck liest und den jeweiligen Macht-Zentren – von der griechischen Polis der Antike, über das römische Reich bis zum heutigen Europa, den USA oder China – zuordnet. Die ontologische Hermeneutik tendiert dazu, die Andersheit der Anderen durch philosophische Standards zu tilgen, welche die Unterdrückung verschleiern, von der jedes Zentrum intellektuell, vor allem aber ökonomisch lebt.¹¹⁷ Befreiend ist nach Dussel dagegen eine Philosophie, die dem Anderen in seiner jeweiligen Andersheit Raum gewährt und sie bzw. ihn nicht unter die eigene Vorherrschaft zu bringen sucht. Dussel schließt sich hier eng an die Philosophie von Emanuel Lévinas an, wendet sich jedoch stärker als dieser den wirtschaftlichen Ausbeutungsstrukturen zu, mit der insbesondere das hegemoniale System des modernen Kapitalismus seine weltbeherrschende Stellung erlangt hat. Deshalb greift er neben Lévinas die Ökonomiekritik von Karl Marx auf und versucht auf ihrer Basis, ein neues Format von Fundamentaltheologie zu erarbeiten, deren Programmatik seine *Ethik der Gemeinschaft* ausführt. In einer eigentümlichen Kombination von Theologie und Ökonomiekritik unterzieht Dussel das kapitalistische System und seinen sündhaften Charakter als »Prinzip Babylon« hier einer eingehenden Analyse. Sie weitet Marx' Kritik der kapitalistischen Nationalökonomie auf die internationalisierten Märkte der Gegenwart aus und stellt die spezifische Abhängigkeit der peripheren Völker Lateinamerikas als zeitgenössisches Format von Unterdrückung dar.¹¹⁸

Dussels Ansatz kann an dieser Stelle nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Noch weniger ist die philosophische, insbesondere mit Vertretern der Diskursethik geführte Diskussion zu besprechen, die er ausgelöst hat.¹¹⁹ Stattdessen soll ein programmatischer Aufsatz Dussels auf die theologische Bedeutung befragt werden, die der Arme als historische Wirklichkeit wie als analytische Kategorie in ihm gewinnt. Unter dem Titel *Herrschaft – Befreiung* schlägt Dussel eine methodologische Neubestimmung des Projekts der Theologie vor, die an zentraler Stelle auf die Wirklichkeit der Armen zu sprechen kommt.¹²⁰ Was die Armen sind und wofür sie stehen, kann nicht ohne Bezug auf die politischen wie wirtschaftli-

¹¹⁷ Vgl. Dussel 1989, 15–22.

¹¹⁸ Vgl. Dussel 1988, bes. 118–196.

¹¹⁹ Vgl. stellvertretend Schelkshorn 1997; Sánchez Martínez 2006.

¹²⁰ Vgl. Dussel 1985b, 26.

chen Ökonomien ihrer Ausbeutung erkannt werden. Ihre Analyse macht eine *systemische* Betrachtungsweise erforderlich. Unter »System« versteht Dussel die strukturelle Unterwerfungsgewalt, die jeder Herrschaft von Menschen über Menschen eignet. Das System generiert einen Totalitätsanspruch, der die gesamte Wirklichkeit mit einer einzigen und vermeintlich selbstverständlichen Logik zu erfassen sucht. Als jeweiliges Zentrum regiert die systemische Macht über vielfältige Institutionalisierungsformen, die alle Bereiche des menschlichen Lebens unter seine Gewalt bringen sollen. V.a. normiert sie die gesellschaftliche Ordnung durch eine spezifische Moral, die mit unbedingter Gültigkeit ausgezeichnet wird, obwohl deren Genese historisch nachvollziehbar und ihre Geltung folglich kontextuell zu relativieren wäre. In der Ausblendung dieser kritischen Einsicht besteht gerade die charakteristische Funktionsweise des Systems, was nach Dussel dazu führt, dass Systeme die historische Bedingtheit ihrer Herrschaft stets verbergen. Sie realisieren also nicht wirklich die Totalität, die sie beanspruchen, sondern arbeiten als gewaltförmige Maschinen der Totalisierung. Den Mechanismus dieser systemischen Operation führt Dussel am Beispiel der Kolonialgeschichte Europas vor Augen, die bis in die Gegenwart ein weltumspannendes Ausbeutungs-Regime etabliert und organisiert. Der Herrschaftsgestus des modernen Subjekts, den Descartes' Grundsatz vom »ego cogito« philosophisch formuliert, enthüllt seine strukturelle Bedeutung dann in dem nicht zufälliger Weise *spanischen* Idiom des »yo conquisto / ich erobere«. Unter dieser Maßgabe wird jedoch nicht nur die imperiale Praxis des spanischen Reiches legitimiert. Die zugrunde liegende Logik prägt alle Systeme herrschaftlicher Eroberung, insofern diese strukturell das Lebensrecht der Eroberten negieren, sie in Abhängigkeit zwingen und ihre Andersheit den Belangen der Eroberer opfert.¹²¹

Wichtig für Dussel ist, dass sich die systemische Gewalt ebenso in der tatsächlichen Lebenswirklichkeit wie auf der Ebene ihrer ideologischen Deutung auswirkt: Praktisch organisiert sie unmenschliche Ausbeutungsstrukturen, konzeptionell wird die Ungerechtigkeit verschleiert, die hinter der rohen Gewalt steckt. V.a. darf dem Unterdrückten nicht derselbe Subjektstatus zugestanden werden, den der Eroberer für sich beansprucht. Die Mutmaßung, die Eroberten könnten noch etwas anderes sein als Un-

¹²¹ Vgl. ebd., 20–22.

terdrückte – Menschen unabhängig von ihrer Funktion für das System –, kommt in dieser Perspektive nicht vor. Ihr strategisches Machtkalkül ignoriert schlicht die Tatsache, dass den Unterdrückten so die Menschlichkeit abgesprochen wird. Um diese manifeste Entfremdung auch nur erkennen zu können, muss dem systemischen Anspruch auf Deutungshoheit prinzipiell widersprochen werden. Dafür braucht es aber einen Standpunkt außerhalb der systemischen Totalität. Dass es eine solche exterior Position gibt, lässt sich an dem exklusiven Charakter des Systems selbst ablesen: Insofern es die Menschlichkeit der Armen ausschließt, das Lebensrecht der Unterdrückten negiert, schafft es eine andere, den eigenen Standards unverrechenbare Wirklichkeit. Sie markiert das Andere des Systems, den von ihm »verfemten Teil«¹²². Dussel identifiziert diese *Andersheit* mit der Menschlichkeit des Unterdrückten, deren Wahrheit nur als Exteriorität, also außerhalb des systemischen Machtbereichs, zur Geltung kommt. *Außerhalb* bedeutet hier aber nicht *unabhängig* von ihm. Die Exteriorität des Humanum ist im Gegenteil strikt systemrelational, weil sie präzise dem Menschen, der vom System negiert wird, einen Ort zuweist. Von ihm aus kann die systemische Totalitätsbehauptung kritisiert werden. Da die Menschlichkeit als Menschlichkeit des *Anderen*, d.h. als genuin marginalisierte Größe aufgefasst werden muss, trägt sie die Markierung ihrer Ausgrenzung strukturell bei sich. Die in ihrem Namen erhobene Kritik, ihr Beharren auf der Menschenwürde des Armen reproduziert selber keinen totalitären Herrschaftsgestus. Sie bleibt eine Äußerung der Ohnmacht. Gerade so wird der Verblendungszusammenhang, die Macht der totalitären Unterdrückung durchbrochen.

Obwohl auch Dussel revolutionäre Rhetorik nicht fremd ist, zielt seine Systemkritik also nicht darauf, eine neue Herrschaft an die Stelle der alten zu setzen. Ihr Einspruch erwächst vielmehr aus dem System bzw. den Systemen selbst, indem sie sich auf das Lebensrecht des Unterdrückten als jenen Ausschluss konzentriert, der den herrschaftlichen Anspruch auf Totalität falsifiziert. Noch einmal: Weil politische, wirtschaftliche, religiöse Systembildungen das Lebensrecht des Unterdrückten negieren, machen sie die Erkenntnis möglich, dass Systeme gerade nicht alles erfassen, was es gibt. Und deshalb besetzt das Verdrängte einen Ort, welcher die Kritik der vermeintlichen Allgemeingültigkeit systemischer Herrschaft ermög-

¹²² Zu diesem Begriff und seiner Verwendung als ideologiekritische Kategorie vgl. Bataille 2001.

licht. Die exteriore Positionierung der Menschlichkeit des Unterdrückten gibt dann einer Andersheit Raum, die den Blick auf die systemische Partikularität öffnet und zur Kritik an ihr befähigt. Sie verändert damit auch den Status des Unterdrückten. Indem sie auf der *anderen* Wahrheit seiner Existenz beharrt, lässt sie diese nicht in der Bedeutung aufgehen, welche die jeweilige Herrschaftsmacht ihm zugestehen will. Der Unterdrückte ist mehr und Anderes als *nur* ein Unterdrückter. Darauf wird zurück zu kommen sein.

Zuvor bedarf es aber eines kurzen Blicks auf die *theologische* Markierung, welche diese kritische Option zweifelsohne prägt. Weil das Argument der Exteriorität eine klassische Transzendenzfigur beschreibt, charakterisiert Dussel die Wahrheit der Menschenwürde des Unterdrückten als Offenbarung. Und obwohl er für sie weniger religiöse Inhalte aufruft als pragmatisch-ethische, verwendet seine Darstellung doch durchweg »biblische Symbolik«, um die alternative Logik der Exteriorität dieser Menschenwürde sichtbar zu machen.¹²³ Allerdings interessieren Dussel die biblischen Referenzen nicht als Ausdruck christlicher Gegenmacht. Er legt die Texte einmal mehr herrschaftskritisch auf die Verfemung des Anderen aus, welche alle, und das heißt eben auch: *christliche* Totalitätsansprüche als systemische Sünde kennzeichnet. In diesem Sinn setzt seine biblische Theologie den Kolonialismus der Ersten Welt unmittelbar mit jener europäischen »Christenheit« in Beziehung, die ihn historisch aufgerichtet hat und bis heute von ihm profitiert. Gerade die bibeltheologische Analyse enthüllt, was es mit dieser Christenheit auf sich hat. Sie macht sichtbar, dass sich auch die christliche Tradition systemischen Machtgestalten fügt, in denen sie nicht dem Gekreuzigten nachfolgt, sondern dem Mörder Abels, und dass sie oft keine Haltung der Hingabe bzw. Nächstenliebe praktiziert, sondern die Selbstgerechtigkeit der matthäischen Pharisäer-Typologie.

Wenn die Heilige Schrift bei Dussel also eine theologische Offenbarungsfunktion auszeichnet, dann richtet diese sich nicht einfach gegen den Unglauben der Welt. Sie besteht zuerst auf der Kritik der historischen Machtformation der Christenheit selbst. Nur weil Dussel diese an dem authentischen »Christentum« der frühen Kirche misst, kann er die dehu-

¹²³ Vgl. Dussel 1985b, 27, wo ein Aufsatz z.B. auf die Geschichte von Kain und Abel (vgl. Gen 4) oder auf die Scheltrede Jesu gegen Pharisäer und Schriftgelehrte aus Mt 23 zurückgreift.

manisierende Wirkung des kapitalistischen Systems als ein eigentlich christliches Problem zur Darstellung bringen. Die Qualifikation seines Totalisierungsdiskurses als »Ursünde« dient diesem ideologiekritischen Interesse und zeigt zugleich die Relevanz der Theologie für dessen Aufarbeitung. Entsprechend erweisen Dussels bibeltheologischen Bezugnahmen ihre systemkritische Absicht im Innen- wie im Außenbezug des Glaubens und bringen hier wie dort den exterioren Maßstab als Offenbarung Gottes zur Sprache, der nicht der Herrschaftsmacht folgt. D.h. auch, dass für Dussel zwar das Reich Gottes außerhalb der Systeme der Welt steht, nicht unbedingt aber die Kirche, deren historisch institutionalisierte Wirklichkeit sehr wohl herrschaftliche Formate kennt. Auch diese werden von der Offenbarung des Gottesreiches kritisiert. Systemintern deckt diese Offenbarung den totalitären Ausschließungsmechanismus auf, den die Normalisierungsmacht verbirgt, und macht so auf die ausgegrenzte Menschlichkeit der Unterdrückten aufmerksam, dass sie deren kriterielle Bedeutung gegen jedes herrschende Selbstverständnis zur Geltung bringt. Erst der theologische Bezug auf die Exteriorität des Gottesreiches eröffnet diesen realistischen Blick auf die historischen Konfliktstrukturen. Wenn seine Außen-Perspektive die Herrschaft der Systeme als sündhafte Idolatrie, als »Fleisch« im biblischen Verständnis, die Befreiungspraxis der Unterdrückten hingegen als »Anti-Sünde« kennzeichnet,¹²⁴ ruft sie die unverfügbare Position des ganz anderen Gottes auf. Das ist notwendig, weil auch Kritik ideologisch werden und dem Strategem der Gegenmacht verfallen kann. Damit das nicht geschieht, braucht Dussels Analyse die Theologie. Ihr Transzendenzbezug macht es möglich, Kritik auf die Identifikation der systemischen Gewalt gewissermaßen einzuschränken. Auf diese Weise bleibt das kritische Potenzial der Offenbarung strukturell an die Ohnmacht der Ausgrenzung gebunden. Biblisch gesprochen: Nicht der Prophet, sondern der Mord am Propheten de-legitimiert die Verneinung des Lebensrechts der Anderen. Denn dass die Rechtfertigung der Unterdrückung falsch und für die Unterdrückten todbringend ist, wird im System zwar unmittelbar erfahrbar, kann aber nur außerhalb der sie beherrschenden Logik, das bedeutet: in dem marginalen Format der Ohnmacht erkannt werden. Die wirkliche Ohnmacht des Unterdrückten im System repräsentiert dann allerdings umgekehrt die Exteriorität des Rei-

¹²⁴ Vgl. Dussel 1985b, 29–31.

ches Gottes als Offenbarung der Wahrheit seiner Unterdrückung. Am Ort der Unterdrückung verschränken sich also Immanenz und Transzendenz. Der Hinweis auf diese Verschränkung ist unumgänglich, wenn Systemkritik authentisch ausgeübt werden soll. Nur sie vermag zu verhindern, dass der revolutionäre Anteil der Kritik dem bloß konfrontativen Wettstreit um Vorherrschaft verfällt.

Andererseits gehört die Bestimmung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz zu den fachspezifischen Eigenarten theologischer Argumentation. Bei Dussel begegnet sie in der thematischen Verknüpfung von Schöpfungs- und Kreuzestheologie: Als Schöpfer der Welt steht der Gott der biblischen Offenbarung allen irdischen Systemen und d.h. auch aller Unterdrückung *gegenüber*, inkarnatorisch hingegen *unterwirft* er sich dem systemischen Machtbereich und teilt im System das Los der Unterdrückten.¹²⁵ Während seine schöpferische Exteriorität die inhaltliche Alternative zu den Systemzwängen eröffnet, verweigert die inkarnatorische Solidarität den Gestus der Herrschaftsmacht. Nur der gekreuzigte Jesus kann Christus sein. Denn nur seine *Armut* kann die Ohnmacht der Unterdrückten als sakramentalen Repräsentanten gegen die faktische wie ideologische Vergewaltigung ihrer Menschlichkeit aufrufen. Insofern der authentische Glaube des Christentums *diesem* Schöpfer und *seinem* Mensch gewordenen, soll heißen: ohnmächtigen Sohn nachfolgt, vermag er die Gotteskindschaft auch jedes anderen gekreuzigten Menschen wahrzunehmen und gegen dessen systemische Vergewaltigung bzw. für seine Menschenwürde als Geschöpf Gottes einzutreten. Epistemologisch gewendet: Die Theologie kann weltliche Herrschaft mit dem von ihr Ausgegrenzten, Verdrängten konfrontieren, weil sie die Außenperspektive des Schöpfers mit der immanenten Position des Gekreuzigten verbindet. Durch diese Verknüpfung wird die theologische Aussage der Erlösung in Christus durch Prozesse struktureller Menschwerdung übersetzt, die der Heilsverheißung des Glaubens konkrete geschichtliche Relevanz eröffnen. Da die Theologien der Exteriorität des Schöpfergottes bzw. der Immanenz seines gekreuzigten Sohnes die Alternative zu jedweder Systemherrschaft einklagen, können sie realiter historische Totalisierungsversuche der Unwahrheit überführen, deren Selbstbezogenheit aufbrechen und sie an der *anderen*, nicht gewaltförmigen und deshalb *menschlichen*

¹²⁵ Vgl. Dussel 1985b, 30.

Menschlichkeit Gottes ausrichten. Gerade das Christus-Bekenntnis bestimmt die Offenbarung des Heils durch ein inkarnatorischen Prinzip, dem zufolge sich Gott ganz in die Welt hinein entäußert und an den Orten der Not der Unterdrückten alle Menschen zur praktischen Nachfolge in die Solidarität mit ihrem Schicksal als Arme beruft. Diese Nachfolge ist für Dussel ein Befreiungsdienst, den insbesondere die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen praktisch auszuüben hat, für die sie von Gott in den Worten Dussels sakramental »geweiht« wird.

»Aus der Exteriorität seiner Schöpfung heraus gründet Gott die Kirche im Herzen des Fleisches, der Welt, der Totalität (Entäußerungs- oder *kenosis*-Bewegung). Als Gabe ist die Kirche In-karnation (In-totalisierung) des Geistes. Durch die Taufe wird der Christ für den Befreiungsdienst an der Welt »geweiht« und in die Gemeinde aufgenommen.«¹²⁶

Die Sendung zum Befreiungsdienst verpflichtet die Kirche also zur »Inkarnation«, d.h. einer praktischen Umsetzung der Heilsverheißung des Glaubens im Unheilskontext der Wirklichkeit. Jene göttliche Mission und ihre gesellschaftliche Institution stellen ein welthaltiges Format bereit, das die theologische Erlösungsbotschaft in der Geschichte tatkräftig realisiert. In diesem Sinn bezeichnet der Begriff der *Befreiung* bei Dussel die notwendig historischen *Strukturen* der Heilsvermittlung und erfasst mit ihnen die soteriologische Referenz des universalen Wahrheitsanspruches, den das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus formuliert. Die exteriore Logik des Gottesreiches, die den Gehalt dieses Bekenntnisses bestimmt, wirkt systemintern befreiend, weil sie als Repräsentanten der Menschwerdung v.a. die real Unterdrückten anerkennt. Das hermeneutische *Prinzip*, das eine derart strukturelle Fassung der Christologie anleitet, liefert das inkarnatorische Paradigma von der Fleisch-Werdung Gottes. Gott selbst unterwirft sich in seinem Sohn der Sündenmacht, sein Geist *inkarniert* sich – wie Dussel schreibt – in der Kirche, deren befreiende Institution sich mit den Unterdrückten solidarisieren und »die Mauern der durch die Sünde, die Ungerechtigkeit (nationale und internationale Politik, Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Kultur- und Sexualpolitik usw.) totalisierten Systeme«¹²⁷ niederreißen soll. Wie gesagt: sie *soll* das tun. Um so schlimmer ist es, wenn die Kirche ihrer Sendung nicht nachkommt, son-

¹²⁶ Ebd., 32 (Hervorh. im Orig.).

¹²⁷ Dussel 1985b, 32.

dern selbst zu einem Teilsystem der Herrschaft pervertiert. Die christologische Offenbarung als strukturelle Systemkritik ist deshalb vor allem anderen und immer auch eine Kritik an der Kirche, eine Kritik ihres Unglaubens, ihrer kolonialen Praxis und ihrer zu herrschaftlichen Theologie. Vor diesem ernüchternden realhistorischen Hintergrund verleiht Dussel der ideologiekritischen Funktion der göttlichen Offenbarung ihre genuine Fassung als einer Hermeneutik der Exteriorität:

»Gott offenbart nicht bloss dies oder das (einen konkreten Inhalt), sondern – was das wesentliche [sic!] ist – auch die Kategorien, die es mir ermöglichen, dies oder das zu interpretieren. [...] Für uns hier wichtig ist der Hinweis, dass diese Offenbarung nicht bloss *in* der Geschichte durch Menschenworte erfolgt, sondern *durch* den Menschen als Exteriorität des Fleisches (oder das System); durch den Armen, durch den Menschen Christus.«¹²⁸

Gerade die *Sünde* des Systems, dessen *Fleischlichkeit*, hat einen profangeschichtlichen Gehalt, den gleichwohl nur eine *theologische* Deutung aufzeigen kann. Dussel charakterisiert ihn als »Selbstvergöttlichung, Fetischisierung, Idolatrie, als Nein zum schöpferischen Anderen«¹²⁹ und unterscheidet dabei bewusst nicht zwischen der Andersheit der Unterdrückten und der Andersheit Gottes. Da seine Theologie auf der Solidarität zwischen Gott und dem Unterdrückten beharrt, kann er die realen Herrschaftsverhältnisse in der Geschichte als Unterdrückungsmacht identifizieren. Die Ökonomie *dieser* Macht ist es, auf die Dussel vorrangig seine Aufmerksamkeit richtet. Er beschreibt die Strukturen, in denen die universale Ordnung die Welt nach Herrschern und Beherrschten eingeteilt und zum Reich der Sünde umgestaltet wird. Anders als in der Kapitalismuskritik z.B. der Radical Orthodoxy kann dieses katastrophale Ereignis jedoch nicht unabhängig vom christlichen Glauben und der imperialen Machtgestalt wahrgenommen werden, welche die Kirche in ihrer abendländischen Geschichte gewonnen hat. Die Kritik an der sündenverfallenen Welt verlangt von der Theologie deshalb v.a. die Selbstkritik des Glaubens, die das authentische *Christentum* der biblischen Zeugnisse mit ihren *christenheitlichen* Herrschaftsgestalten konfrontiert. Als Christenheit ist auch die Kirche faktisch der Sünde der Abkehr von Gott anheimgefal-

¹²⁸ Ebd., 37 (Hervorh. im Orig.).

¹²⁹ Ebd., 27.

len, was Dussel daran erkennt, dass auch sie den historischen Anderen neigiert, den eigenen Glauben unglaubwürdig macht und Gott verbirgt:

»Gott selbst ist nicht tot, aber seine Epiphanie wurde getötet: der Indio, der Afrikaner, der Asiate, und deswegen kann Gott sich nicht mehr zeigen. Abel ist bei der Vergöttlichung Europas und des Zentrums gestorben, und deswegen hat Gott sich verborgen.«¹³⁰

Das Beharren auf der Not der Armen der Welt hat also grundlegende Bedeutung nicht nur für die Theologie, sondern mehr noch für den Glauben. Wie dem Vater des besessenen Sohnes in Mk 9,24 muss auch dem faktischen Unglauben des Glaubens, seiner *eigenen* tendenziell ungläubigen Wirklichkeit, mit der er in den strukturellen Unheilszusammenhang der Welt verstrickt und Teil des herrschenden Systems geworden ist, aufgeholfen werden. Der Vater in Mk 9 erhält diese Hilfe unmittelbar vom Gottessohn. Insofern diese personale Unmittelbarkeit heute aber nicht länger selbstverständlich ist, z.B. weil die Gottessohnschaft Jesu nicht hinreichend objektiviert werden kann oder weil nach seinem Tod die Begegnung mit ihm unmittelbar nicht mehr möglich ist, muss Dussel sich dem Problem stellen, an welchem Ort die Hilfe, von der die biblische Offenbarung kündigt, überhaupt wahrgenommen und verstanden werden kann. Auch die – von Dussel tendenziell, um nicht zu sagen tendenziös in Europa angesiedelten – Christen der Christenheit bekennen sich ja zu dem Gott der Liebe, auch sie haben die Bibel gelesen. Ihr geschichtliches Handeln aber verwirklicht Kains Mordtat – vielleicht nicht immer und überall, aber doch allzu oft. Wer bringt den Glauben wieder zu Gott und damit zu sich selbst? Die Selbstkritik, um die es Dussel geht, und mit ihr ein anderes, dezidiert nicht herrschaftliches und nicht ideologisches Format von Theologie – wo wird sie möglich?

3.6. Der doppelte Status des Armen

Drei als Doppelcodierung bezeichnete begriffliche Ambivalenzen haben die Erörterung bislang begleitet. Für das Verständnis der Glaubenswissenschaft Ratzingers war die zweifache Bestimmung des Verständnisses eigentlicher Theologie als Gottesrede und als kirchliche Dogmatik signifikant. Ihr entspricht ein Glaubensbegriff, der zwischen Vertrauensakt und

¹³⁰ Ebd., 37.

epistemischem Bekenntnisinhalt changiert. Und schließlich kehrte die Figur der Doppelcodierung auch bei der theologischen Charakteristik des Unterdrückten als geschichtlicher Wirklichkeit wie als theologischer Offenbarungs-Kategorie wieder. Seine komplexe Wirklichkeit wird Dussel unter dem Begriff des Armen analysieren. Alle drei Doppelcodierung, v.a. aber die letztgenannte, welche die Wahrheit des Unterdrückten als Offenbarung des Armen ausspricht, eröffnen einen Horizont, in dem die Frage nach der Hilfe des Glaubens angesichts seines Unglaubens einer Antwort entgegengeführt werden kann. So vermittelt die Kategorie des Armen prinzipiell zwischen Gottes Wort und den menschlichen Gehalten der Theologie, während die Korrespondenz von *fides qua* und *fides quae*, die Sobrino im Rahmen der Glaubensreflexion erläutert, den Zusammenhang zwischen Christus und den Armen herstellt. Die Kombination beider Doppelcodierungen weitet das theologische Verständnis von Inkarnation auf einen strukturell universalgeschichtlichen Prozess aus und bringt damit nicht allein die vorliegende Analyse zu ihrem Abschluss, sondern verspricht auch über Ratzingers changierende Rede von Theologie als Menschen- wie als Gotteswort aufzuklären. Bevor ein letzter Punkt die methodologischen Konsequenzen aus dem Gesagten ziehen kann, müssen jedoch die inhaltlichen Aspekte des christologischen Arguments behandelt werden. Die Ausführungen Sobrinos zur Historisierung der Christologie bieten dafür den geeigneten Ansatzpunkt.

Wenn Christus, wie Sobrino in Anspielung auf das Konzil von Chalzedon sagt, »von Natur aus« ist, was die Menschen »aus Gnade« sind, dann ist der inkarnierte Gottessohn selbst das Gnadengeschenk Gottes bzw. die Menschlichkeit Jesu der eigentliche Inhalt der göttlichen Offenbarung und die entscheidende Hilfe zum Glauben. Ihre paradigmatische Bedeutung verleiht der Christologie einen strukturellen Zuschnitt: Die Selbstmitteilung Gottes findet über alle Zeitläufe hinweg und doch unmittelbar in der vielfältigen Realität bedrohter und geretteter Menschlichkeit statt. In diesem Sinn, d.h. um Offenbarung als strukturelle Mitteilung der Menschlichkeit Gottes und des Menschen zu würdigen, universalisiert auch Dussel das christologische Paradigma der Menschwerdung. Die entscheidende Kategorie, die zugleich das Korrektiv des Glaubens und der Welt bildet, muss die Theologie dort suchen, wo Menschlichkeit tatsächlich auf dem Spiel steht, d.h. bei dem und bei denen, die das herrschende System ausgrenzt, negiert. Weil die vielen Unterdrückten der Geschichte

unter demselben Angriff auf Menschlichkeit leiden wie der eine gekreuzigte Menschensohn, werden sie als seine Schwestern und Brüder erkennbar. Umgekehrt identifiziert ihre Wirklichkeit die universale Reichweite seines soteriologischen Gehalts. Die Theologie muss deshalb v.a. auf die hören, die das System zu seinen Anderen macht. Ihre Andersheit offenbart ein christologisches Potenzial, das theologische Rede- wie Handlungsformate eröffnet, die ein neues Verständnis für die Unterdrückten und eine neue Praxis von Gemeinschaft grundlegt. Im Gegenzug zur systemischen Totalitäts-Anmaßung, die den Anspruch auf Leben und Würde der Armen bestreitet, bringt die Theologie ihre Wahrheit als Unwahrheit der Systeme zur Geltung. Allerdings weiß auch Dussel, dass die Armen im Binnenraum der systemischen Macht ebenso Unterdrückte *bleiben* wie der Gottessohn ein hingerichteter Verbrecher. Der ideologiekritische Streit um die offenbarungstheologische Deutung ihrer Wirklichkeit muss folglich angeben können, wie die prekäre Außenposition, diese Exteriorität Gottes und der Armen, innerhalb des Systems wahrgenommen werden kann, wenn sich das System seiner Selbsterkenntnis verweigert.

Für Dussel geht es hier einmal mehr um den Wahrheitskern der Christologie. Denn wer an dieser Stelle lediglich auf die Exteriorität *Gottes* verweist und damit die ultimative Außen-Position des Schöpfers oder des ewigen Sohnes betont, aber kein inkarnatorisches Prinzip für deren realhistorische Verortung in der Welt angibt, gerät notwendig in die ideologische Falle des Konzepts der Gegenmacht. Die Ursünde der Welt besteht in ihrer Sichtweise v.a. auf der Negation Gottes und setzt die menschliche Selbstherrlichkeit an seine Stelle. So argumentiert die eigentliche Theologie Ratzingers, und tendenziell operiert auch der Diskurs der Radical Orthodoxy mit dieser Gottesleugnung. Die Kirche wird dann zur Glaubenszeugin für den Gott, den der Unglaube der Welt verworfen hat, also zu einer Zeugin für die Sünde der Welt. Das Problem an dieser theologischen Gegen-Ideologie ist nicht das Beharren auf der Transzendenz Gottes, d.h. dass seine Macht tatsächlich etwas Anderes meint als Herrschaft und Gewalt; es sind die historischen Fakten, die darauf hindeuten, dass auch das machtvolle Zeugnis der Kirche nicht die Welt ihrer Sünde überführt, sondern die Schöpfung erst zu einem Reich der Sünde umgeprägt hat. Gerade das kapitalistische System, das u.a. Milbank kompromisslos attackiert, steht nach Dussel mit der Christenheit in einem genealogischen Zusam-

menhang – mit all den fatalen Konsequenzen, die von der gutbürgerlichen Tugendmoral bis zu den neoliberalen Standards der Finanzmärkte heute reichen. Rationalisierung und Effizienz sind hier nur andere Übersetzungen für die Weltherrschaft jener unmenschlichen Schöpfermacht, die Menschen auch im Namen des christlichen Schöpfers für sich beanspruchen.

Angesichts der komplexen Wirklichkeit dieser Unheilsgeschichte ist jeder Versuch, dem Unglauben der Welt einfach die Orthodoxie des Glaubens entgegenzusetzen, zum Scheitern verurteilt. Stattdessen muss der Glaube die systemischen Anteile seines eigenen Unglaubens erkennen und die Verantwortung für sie übernehmen. Dussel beharrt aus diesem Grund auf der Selbstkritik als erster und vorrangiger Option der Theologie. Um ihr kritisches Potenzial erkennbar werden zu lassen, kombiniert seine Analyse das schöpfungstheologische mit dem inkarnations-christologischen Argument, wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben. Er versteht Gottes Exteriorität, seine Transzendenz, nicht als Weltüberlegenheit, sondern als inhaltliche Bestimmung einer liebenden Solidarität, die sich die überlegene Position gerade rauben lässt, um sich an den profanen Orten der Ohnmacht zusammen mit den Unterdrückten behaften zu lassen. Was diese Theologie vor dem herrschaftlichen Ideologem der Gegengewalt schützt, ist die Maßgeblichkeit, die sie der *menschlichen* Exteriorität beimisst, insofern sie diese nicht von der göttlichen trennt. Eine solche Theologie ist in der Lage den Sohn Gottes strukturell in allen unterdrückten Menschen zu finden, die das vom System der Herrschaft Ausgeschlossene *im* System repräsentieren, durch die christologische Solidarisierung mit Gott aber noch etwas anderes sein dürfen als das, was die systemische Unterdrückung aus ihnen macht.

An dieser Stelle wird die Doppelcodierung relevant, mit der Dussel den Armen auszeichnet. Denn als Repräsentant Gottes ist er eben nicht einfach der *Unterdrückte*, der sein Recht zwar zu behaupten, aber gegen das System nicht durchsetzen kann. Der Mord an ihm verhilft zunächst nur der systemischen Unheilsmacht zum Triumph. In Unterscheidung von ihm führt Dussel den Begriff des *Armen* ein, der die Wirklichkeit des Unterdrückten theologisch mit der Würdestellung der Schwester und des Bruders Jesu auszeichnet, so dass sie bzw. er als Akteure der Offenbarung Gottes erkennbar werden und damit eine Ohnmacht bezeugen, welche die Gewaltgesten der Herrschaft identifiziert und als Sünde gegen Gott

definitiv verurteilt. Der Arme bezeichnet bei Dussel also den strukturell Anderen – der im System *nur* der Unterdrückte ist – aber eben als kategorial christologisches Format. Dass Gott sich besonders im Armen offenbart, hat die epistemische Folge, dass die Wahrheit seiner Existenz nicht auf die bloße Unterdrückung reduziert werden kann, deren Gewalt sie faktisch unterworfen ist. Insofern Gott selber sich mit dem im System Unterdrückten identifiziert und durch diese Parteinahme die systemische Herrschaftsstruktur fundamental kritisiert, soll heißen: weil Gott in Jesus dieselbe Unterdrückung erfahren hat, weil auch er unter den herrschenden Bedingungen arm geworden ist und ohnmächtig am Kreuz ermordet wurde, *inkarnieren* die Armen in einem strikt christologischen Sinn Gottes Menschlichkeit, d.h. seine sakramentale Präsenz in der Welt. Als Töchter und Söhne Gottes sind sie mehr als systemisch Unterdrückte, ihre durch die Solidarität Gottes ausgezeichnete Exteriorität gibt dem Recht der Unterwerfung nicht statt, sondern steht für ein anderes Recht ein.

In diesem Sinn ist eine Theologie der Erlösung, die sich als Christologie der Armen versteht, absolut herrschaftskritisch ausgerichtet, d.h. sie nimmt die Ohnmacht des Unterdrückten zum alternativen Maßstab für die Verurteilung der Unterdrückung. Die Exteriorität dieser Ohnmacht macht sie systemisch unverrechenbar. Sie greift – als Offenbarung Gottes *und* aufgrund ihres menschlichen Gehalts – von außen auf das System zu und enthüllt den partikularen Standpunkt seiner vermeintlichen Totalität wie dessen Selbstherrlichkeit. Insofern also die strukturelle Identifikation des Gekreuzigten mit den Unterdrückten die verworfene Würde der Ausgeschlossenen im Sinn des Vorrangs der Armen *in der Welt* sichtbar macht, repräsentieren sie die exteriore Position Gottes, sein Gericht *über die Welt*, das als ultimative Kritik an den Totalitätsansprüchen jedes Herrschafts-Systems – sei es nun ein politisches, ökonomisches, religiöses oder auch theologisches – eine schlechthin neue und humane Sichtweise auf die Wirklichkeit eröffnet. In der Diktion Dussels: »Seit dem befreienden und erlösenden Tod Christi besitzt die Weltgeschichte einen realen neuen Status, da jeder Mensch guten Willens hinreichende Gnade zu seinem Heil erhält.«¹³¹

¹³¹ Dussel 1985b, 32.

Der doppelte Status des Armen als Unterdrückter im *und* als strukturell Anderer des Systems entfaltet also gerade christologisch – das Zitat spricht präzise vom Tod des Christus! – weitreichende Bedeutung. An ihm zeigt sich, was die inkarnatorische Umformulierung in ein strukturelles Format leistet. Nach Dussel wird der Arme von Gott gepriesen, weil in seiner Ohnmacht die Alternative zur Unterdrückungsgewalt der Herrscher der Welt aufscheint. Das macht seine reale Unterdrückung freilich nur umso bedrängender. Um diese Ambivalenz der kategorialen Bedeutung des Armen zu verdeutlichen, argumentiert Dussel einmal mehr mit biblischem Personal:

»Der ›Unterdrückte als der Unterdrückte‹ ist Ijob. Er leidet, weil die Sünde (die ›Praxis des Mächtigen als des Dominators‹) ihn entfremdet; er ist sich jedoch bewusst, keine Sünde begangen zu haben. Die Weisen des ›Systems‹ (Bildad und Zofar) suchen dem Unterdrückten im Namen Satans beizubringen, dass er Sünder sei; damit erklären sie den eigentlichen Sünder, die Unterdrücker, für unschuldig.«¹³²

Entscheidend ist, dass die systemische Herrschaft den Unterdrückten so umfassend okkupiert, dass sie sein Leben zur Strafe macht, obwohl er unschuldig ist. Die Hiobsgestalt klagt dieses Unrecht ein, bleibt jedoch auch dann noch ein Unterdrückter, da die Vertreter der systemischen Weisheit sein Recht nicht anerkennen. Es ereignet sich keine Offenbarung. Die verfehlte Theodizee der sogenannten »Freunde« Ijobs zeigt überdeutlich, warum die Systemkritik an der Unterdrückung mit der Selbstkritik der Theologie beginnen muss. Gerade ihr rationaler, wissenschaftlicher Gestus darf keine Machtgestalt annehmen, welche die Ungerechtigkeit der herrschenden Verhältnisse im Namen Gottes ausblendet. Kontrafaktisch desavouieren Bildad und Zofar den Glauben an Gott. Sie verleugnen seine Ohnmacht, weshalb ihre Theologie den Unschuldigen der Sünde bezichtigt, die reale Sünde hingegen für sakrosankt erklärt. Eine solche Theologie verdient das göttliche Zorngericht, wie die Rahmenerzählung des Ijob-Buches weiß (vgl. Ijob 42,7). Unter seinem Blickwinkel ändern sich aber nicht nur die Maßstäbe der theologischen Hermeneutik, die entfremdete Realität des Unterdrückten selbst erhält eine neue Würde, besser gesagt: sie erhält Offenbarungsrang:

¹³² Ebd., 28.

»Der ›Unterdrückte als der Unterdrückte‹ ist nicht der ›Arme‹ (der Unterdrückte als Exteriorität). Der Arme sowohl im Sinn des ›Glücklich die Armen!‹ (*ptochoi*) (Lk 6,20) oder besser im Sinn von ›Arme werdet ihr jederzeit unter euch haben‹ (Mt 26,11) ist der Andere [...], insofern er nicht die höchste Geltung im gesellschaftlich-politischen, wirtschaftlichen, kulturellen usw. System besitzt. Der Arme ist Realität und gleichfalls Kategorie: er ist die geknechtete Nation, die geknechtete Klasse, die geknechtete Person, die geknechtete Frau, der domestizierte Sohn, insofern er ausserhalb der Herrschaftsstruktur steht.«¹³³

Das Zitat macht klar: Die kategoriale Bedeutung des Armen beruht auf seiner strukturellen Ohnmacht. Sein Kennzeichen ist, dass er »nicht die höchste Geltung« in den Systemen der Macht besitzt. So bildet die subalterne Position des Knechts das Format für die strukturelle Erkenntnis der Unterdrückung. Der Arme als Knecht ist die Kategorie, mit der Gott – wie zuvor festgestellt wurde – nicht bloß irgendwelche Inhalte, sondern die Erkenntnis-Prinzipien für *jeden* theologisch relevanten Inhalt offenbart. Und diese Prinzipien sind *anders* als die herrschenden Sichtweisen. Sie bringen die Anerkennung zur Geltung, welche den Unterdrückten in der Welt *vorenthalten* wird. Weil die Umorientierung auf den Armen der Theologie zeigt, dass das System dem Unterdrückten Menschlichkeit und Würde zu unrecht abspricht, darf sie die Wahrheit seiner Existenz nicht in der Realität der systemischen Entfremdung aufgehen lassen. Theologisch bringt die Marginalisierung den Armen vielmehr in die Nähe Gottes, da Gott aufgrund seiner Menschwerdung ebenfalls den systemischen Ausschließungsmechanismen unterliegt. Und *darauf* hat die Theologie hinzuweisen. Das Kreuz Jesu zeigt paradigmatisch an, *wo* das herrschaftliche System Gott verortet, wenn er Mensch wird, bzw. dass seine Gegenwart bei den Beherrschten und nicht bei den Herrschern zu suchen ist. Umgekehrt befähigt die exteriore Position den Armen zur authentischen *Repräsentation* der göttlichen Menschlichkeit. Ihre Andersheit, die nicht in der Zerstörung von Leben aufgeht, sondern die Nähe Gottes, *seine* Solidarität als Ohnmacht in der Welt realisiert, verurteilt die Unwahrheit der totalitären Herrschaftsmacht des Systems. Die strukturelle Andersheit des Armen ist deshalb ein Referenzpunkt der Christologie, mehr noch sie bildet ein unverzichtbares Kriterium für die Aussage ihres soteriologischen Wahrheitsgehaltes.

¹³³ Ebd.

3.7. Der strukturelle Andere und die »analektische« Methode der Theologie

Mit dem Gesagten ist der entscheidende Punkt der Argumentation Dussels in das Blickfeld gerückt. Der Arme als die systemisch ausgegrenzte, strukturell andere Existenz stellt für ihn die entscheidende Kategorie der Erkenntnis von Offenbarung dar. Seine Exteriorität verleiht ihrem kritischen Aufklärungspotenzial den materialen Gehalt. In diesem Sinn zeigt der Arme die maßgeblich irdische Referenz an, in der die Wirklichkeit des inkarnierten Gottes realisiert ist. Und genau das macht aus dem Unterdrückten, wie die *Ethik der Gemeinschaft* ausführt, das Subjekt des Reiches Gottes.¹³⁴ Mit dieser theologische Auszeichnung ist eine umfassende Anerkennung des Armen verbunden, die seiner Existenz sakramentale Heilsbedeutung zuspricht, ohne die historische Wirklichkeit der Unterdrückten und Notleidenden auszublenden. Die Doppelcodierung des Armen und die Exteriorität der mit ihr verbundenen Offenbarung funktioniert sozusagen in zwei Richtungen. Sie stellt vor Augen, dass die Wahrheit des Armen das Surplus der wahren, d.h. ohnmächtigen Menschlichkeit Gottes gegen die systemischen Unterdrückungsmächte zur Geltung bringt. Zugleich macht sie darauf aufmerksam, dass sie dies nur kann, weil ihm unter den Bedingungen weltlicher Herrschaft die Freiheit, das Subjekt einer eigenen Geschichte zu sein, verwehrt wird, weil er von ihr exteriorisiert wird. D.h. nur als Armer ist seine Existenz befähigt, die totalitären Standards des Systems auf die wahre Menschlichkeit Gottes hin zu relativieren und damit das Leben derer zu retten, die von der systemischen Gewalt entmenschlicht zu werden drohen. Das im vorigen Punkt angeführte Zitat aus *Herrschaft – Befreiung* erläutert die Komplexität der kategorialen Bedeutung des Armen mit zwei Schriftstellen. Zum einen mit einem Hinweis auf die Seligpreisung der Armen aus Lk 6,20: Insofern ihr Leben zunächst *gerettet* werden muss, aber auch weil ihre existenzielle Ohnmacht in der Unantastbarkeit der Menschenwürde die Wirklichkeit der Inkarnation Gottes strukturell wiederfindet, sind sie die ersten Ansprechpartner der göttlichen Heilsverheißung und erhalten im Glauben die Anerkennung bzw. den Vorrang, den die Welt ihnen nicht zugesteht. Der Makarismus hebt diese Umwertung bündig ins Wort.

¹³⁴ Vgl. Dussel 1988, 63f.

Schwieriger ist die Assonanz zu deuten, die in der zweiten Stelle anklingt und die nach Dussel die kategoriale Bedeutung des Armen noch *besser* zum Ausdruck bringt als der lukanische Vers. Dabei zitiert Dussel die Aussage von der bleibenden Präsenz der Armen zwar ohne auf die Jünger-Kritik einzugehen, die den Fokus von Mt 26,6–13 bildet, aber doch in einer Weise, die darauf hindeutet, dass die Armen nicht zu bloßen Objekten des pastoralen Handelns der Kirche gemacht werden dürfen. Ihre kategoriale Andersheit kritisiert vielmehr auch die kirchlichen Herrschaftsstrukturen. Die über die Lk-Stelle hinaus gehende Prägnanz des Verses Mt 26,11 scheint dann so zu verstehen zu sein, dass die Armen aufgrund ihrer rechten, nicht-herrschaftlichen und nicht-paternalistischen Nachfolge Christi als Vorbild des Glaubens und als eigenständige Subjekte der Kirche anerkannt werden müssen. Eine solche Deutung spielt auf die Wertschätzung der Frau im Evangelien-Text an, die ihre Liebe durch die Salbung des Herrn zum Ausdruck bringt. Um die Maßstäblichkeit ihrer Tat für den Glauben der Kirche geht der Streit in der Perikope. Denn als Frau ist auch sie eine Arme im faktischen wie im kategorialen Sinn, während die Jünger vom Text als *Herren* gezeichnet werden, die das Glaubenszeugnis der Frau nicht gelten lassen wollen, und zwar sprechender Weise aus ökonomischen, man könnte auch sagen systemlogischen Gründen: »Wozu diese Verschwendung? Man hätte das Öl teuer verkaufen und das Geld den Armen geben können« (vgl. Mt 26,8f.). Die matthäische Jesusfigur weist diese Kritik als unangemessen paternale Geste der Jünger zurück. Nicht so hat die Solidarität mit den Armen auszu sehen, welche die Nachfolge des Mensch-gewordenen Gottes fordert. Lebenswichtiger als Geld brauchen und verdienen sie Anerkennung. Jesus trägt dieser Anerkennungsforderung Rechnung. Wenn er die Erinnerung an die Frau konstitutiv mit der Verkündigung seines Evangeliums verknüpft, erkennt er ihrer Armut christologische Maßgeblichkeit zu (vgl. Mt 26,13). Und insofern er den Jüngern die Andersheit dieser Frau zumutet, kritisiert er zugleich ihre männliche Rationalität als fehlende Liebe zu ihm und d.h. letztlich als eine Form des Unglaubens. Sie haben *der* Armen nicht geglaubt und deshalb auch den Glauben an Christus verfehlt. Das Gegenteil ist notwendig oder – wie Dussel feststellt:

»Der Glaube, der in der Annahme des Wortes des Anderen als des Anderen besteht, ist christlicher Glaube, wenn man das Gotteswort in Christus vermittels des geschichtlichen, konkreten realen Armen annimmt: Die reale Epiphanie des Got-

teswortes ist das Wort des Armen, der sagt: ›Ich habe Hunger.« Nur wer auf das Wort des Armen [...] hört, kann in ihm das wirkliche Wort Gottes vernehmen.«¹³⁵

Eine zu der Haltung der Jünger analoge Kaltherzigkeit ist der Theologie immer wieder und insbesondere dann vorgeworfen worden, wenn sie ihre theoretische Verfasstheit als herrschaftswissenschaftliches Format aufgefasst hat, das den gelebten Glauben missachtet. Ratzingers Vorbehalte gegen die unfromme Abstraktheit der historisch-kritischen Exegese können in diese Richtung verstanden werden. Jedoch strebt auch seine eigentliche Theologie nach einer Herrschaftsposition, die ihr systematischer Konstruktionspunkt dem Glauben gegenüber dem Unglauben verschaffen will. Wenn Dussel hingegen »das Gotteswort in Christus mittels des geschichtlichen, konkreten realen Armen« vernimmt, verfügt er den Glauben und die Theologie in einen Geschichtsbezug, der keine transzendente Gottesunmittelbarkeit, keine herrschaftlichen Überlegenheitsgesten zulässt. Dussel hat eine Maßgeblichkeit des Armen im Blick, die den Christus *für sein Begräbnis salbt*, d.h. die seinen Tod am Kreuz, die Ohnmacht des Herrn für entscheidend erachtet. Entsprechend lässt sich auch der kategoriale Anspruch des Armen als Subjekt des Reiches Gottes nicht von der historischen Faktizität des ohnmächtigen Unterdrückten trennen. Tatsächlich ist er an den praktischen Auftrag gebunden, die faktisch Unterdrückten aus ihrer Knechtschaft zu befreien. Diese Befreiung beginnt mit ihrer theologischen Anerkennung. Durch sie erhält die Realität des Armen einen gleichermaßen strukturellen wie sakramental-christologischen Zuschnitt: Da der Arme als der Unterdrückte nicht von der Sünde der systemischen Herrschaftsgewalt infiziert ist, kann seine weltliche Ohnmacht die Ohnmacht Gottes zur Geltung bringen. Aus der Perspektive der gott-menschlichen Solidarität, deren Gehalt *praktizierte Mitmenschlichkeit* ist, wird die notwendige Kritik der dehumanisierenden Herrschaftssysteme in der Welt möglich. Die Armen *sind* diese Kritik. Sie identifiziert die Unmenschlichkeit der systemischen Herrschaftsmacht der Welt ebenso wie die ungläubigen Anteile des Glaubens und die »theologische Ideologie«¹³⁶, mit der sie in der Regel gerechtfertigt werden. Und nur in diesem Sinn ist der Arme Subjekt des Reiches Gottes, Repräsentant Christi und ein authentischer Zeuge des Glaubens. Auf seine irritie-

¹³⁵ Dussel 1985b, 37.

¹³⁶ Ebd., 35.

rende *andere* Realität muss die theologische Reflexion Bezug nehmen, wenn sie Offenbarung als Selbstmitteilung des Mensch-gewordenen Gottes versteht.¹³⁷ Die Vorrangstellung des Armen schreibt der Theologie eine Methode vor, welche die Menschlichkeit Gottes strukturell über die und in den real historischen Armen – und zwar als Unterdrückte wie als exteriore Andere – erkennt, so dass der Glaube die Wahrheit der göttlichen Offenbarung theoretisch wie praktisch aus der Anerkennung ihrer Andersheit *und* aus der Rettung ihres Lebens gewinnen kann. Die Bezugnahme auf *diese* Referenz füllt die theologischen Wahrheitsbehauptungen des göttlichen Erlösungshandelns in Christus mit einem glaubwürdigen Gehalt. Beachtet die Kirche die Offenbarung Gottes in den Armen hingegen nicht, was bedeutet, dass sie sich praktisch nicht für ihr Leben, ihren Hunger oder – um ein aktuelles Beispiel anzuführen – ihr Wohnrecht auf der Flucht in der Fremde einsetzt, weil sie die kategoriale Bedeutung der Armen als Subjekte des Gottesreiches verkennt, dann tötet sie mit solcher Nichtachtung die Epiphanie Gottes in der Welt, überführt sich selber des Unglaubens und macht ihre Theologie zu einem selbstwidersprüchlichen und unglaubwürdigen Projekt.

Auf die Stimme des Armen als des strukturell Anderen zu *hören*, wird deshalb zu einer methodischen Prerogative der Theologie. Dussel führt zu ihrer Kennzeichnung das Kunstwort der »Analektik« ein, das sich aus den Begriffen Dialektik und Analogie zusammensetzt. Es kombiniert den konfliktiven Charakter der Offenbarung als Herrschaftskritik mit einer ohnmächtigen Vollzugsform, die keine neue systemische Macht anstrebt, sondern sich auf die strukturelle Rettung der Andersheit des Anderen konzentriert. Der Andere soll ein Anderer, d.h. letztlich ein Geheimnis bleiben. Nur aufgrund dieser Alterität kann er für das eigene Verständnis zur Offenbarung werden. Seine Wahrheit ist deshalb nur *analog* aussagbar, sie widersteht jeder begrifflichen Verfügung, jedem und v.a. dem *besseren* Verständnis. Unmittelbarkeit stellt sich hier – wenn überhaupt – nur auf der Ebene der solidarischen Praktiken ein, die das Leben der Anderen retten und so deren ohnmächtige Maßgeblichkeit als Arme Gottes anerkennen.

Wenn Dussels analektische Methode die Theologie für die Ohnmachtsgestalt des Armen als des strukturell Anderen öffnet, ist das offenba-

¹³⁷ Vgl. ebd., 36.

rungstheologisch ein Gewinn. Ihr Projekt wird in einen geschichtlichen Lernprozess überführt, der Erkenntnis als Anerkenntnis formiert, d.h. darauf verpflichtet, auf die Anderen zu hören, gerade ihnen keine Gewalt anzutun. In diesem Format kann die Theologie dann auch Gott als den absolut Anderen zum Thema zu machen, seine Offenbarung ernst nehmen. Diese Entmächtigungsgeste setzt Dussel sowohl mit der postkolonialen Aufwertung der außereuropäischen und peripheren Stimmen in der Theologie wie mit Rahners anthropologischen Wende in Beziehung, wenn er schreibt:

»Diese Theologie macht Schritt für Schritt ihre eigene Methode ausfindig, die ich als analektisch und nicht als bloss dialektisch bezeichne, insofern sie Horchen auf die transontologische Stimme des Andern (*ana-*) und Interpretation ihres Inhaltes auf dem Weg der Analogie ist (wobei die Distinktion des Andern als des Andern im Mysterium verbleibt, solange nicht die Befreiungspraxis in seine Welt einzudringen ermöglicht). Es handelt sich um eine neue anthropologische Dimension der Analogiefrage.«¹³⁸

Die traditionelle Seins-Analogie, mit der die klassische Rede von Gott ihren zuverlässigen Gehalt durch die Geschöpflichkeit der Realität zu verbürgen sucht, spitzt Dussel hier so auf die »anthropologische Dimension« des Armen als des Anderen zu, dass theologische Aussagen ihre inhaltliche Angemessenheit jedenfalls *auch* aus dem Bezug auf die historischen Referenz seiner Unterdrückung gewinnen müssen. Formal werden sie hingegen die christologische Maßgeblichkeit der Würdestellung erörtern, die den Armen als strukturellen Repräsentanten des Mensch-gewordenen Gottes auszeichnet und zugleich die Herrschaftsmächte der Welt als Sünde gegen Gott kritisiert. In diesem Sinn befähigt die analektische Methode die Theologie, das Theorie-Format für eine Praxis bereit zu stellen, die den Armen aus seiner Unterdrückung befreit. Jede Nachfolge Jesu besteht auf dieser Forderung. Wohl deshalb hat das Zweite Vatikanische Konzil das aktuelle Selbstverständnis der Kirche im Sinn einer *pastoralen* Mission festgeschrieben, die sie zum Dialog mit und Dienst für die Menschen an den geschichtlichen Ortslagen von Freude und Leid verweist.¹³⁹

¹³⁸ Dussel 1985b, 42 (Hervorh. im Orig.).

¹³⁹ Vgl. GS 1,1; GS 4,1.

4. Zu den Aufgaben strukturaler Christologie

4.1. Eine Art Zusammenfassung

Auf das thematische Problem der Wahrheit von Erlösung, das Josef Ratzinger bündig in der Frage formuliert, *was Jesus gebracht hat*, ist nach dem Durchgang der topologischen und befreiungstheologischen Konzepte nun eine andere Antwort möglich als lediglich der formale Hinweis auf Gott. Es hat sich gezeigt, dass theologische Aussagen und besonders die Aussagen der Christologie auf weltliche bzw. profane Gehalte referieren können, mehr noch referieren müssen, wenn ihr Wahrheitsanspruch plausibel gemacht werden soll. Die Wahrnehmung der Menschlichkeit Jesu und ihre christologische Deutung als Wirklichkeit des Sohnes Gottes erfordert ein komplexes hermeneutisches Beziehungsgefüge, das sich nicht auf die Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem himmlischen Vater einschränken lässt. Um dem Bekenntnis des Glaubens zur wahren Göttlichkeit des Logos verständlichen Gehalt zu verleihen, muss auf seine nicht minder wahre und vollständige Menschheit Bezug genommen werden. Das Problem, wie das in einer angemessenen Weise vonstatten gehen kann, bildet den Gegenstand der Auseinandersetzung in den vorliegenden Analysen. Sie fokussieren ihre Aufmerksamkeit auf jene christliche Wahrheit der Erlösung, die das Kreuz Jesu als universale Heilszusage für die Welt behauptet. In der Folge hat die theologische Reflexion die spezifische historische Prägung der Erlösungsrealität ebenso auszuweisen wie die allgemeine Geltung, die das Leben dieses einen für die Errettung der Welt spielen soll. Ein solcher Nachweis erfordert strukturelle Sichtweisen, die ihren Blick von dem historischen Individuum des Jesus von Nazareth auf das menschheitliche Thema, das mit seiner spezifischen Geschichte als Offenbarung des gekreuzigten Gottessohnes verbunden ist, ausweiten.

In den klassischen Ansätzen der Christologie dominiert demgegenüber eine gleichermaßen metaphysische wie personalistische Akzentsetzung. So legt auch Ratzingers »eigentliches« Theologie-Konzept, das als Vertreter dieses traditionsbestimmenden Formats dargestellt wurde, den Fokus klar auf die Einzigartigkeit des Gott-Menschen. Die theologische Spezifik seiner Ausführung erwies sich allerdings als so geschichtsfern, dass für die Aussage der Inkarnation und der Sohnschaft des Christus le-

diglich ein abstraktes, was hier heißt: von jedem profanen Inhalt entleertes Glaubensbekenntnis übrigbleibt. Sein orthodoxer Wahrheitsanspruch tritt als ideologisch formierte Gegenmacht auf, der den Unglauben der Welt von sich fernhält und mit einer glaubenswissenschaftlichen Überlegenheitsgeste in die Schranken zu weisen versucht. Die mangelnde Überzeugungskraft, die der Ansatz Ratzingers gerade bei seinen Kritikern gefunden hat, macht jedoch deutlich, dass dieses herrschaftliche Format nicht geeignet ist, die Wahrheit der Erlösung von dem Vorwurf zu befreien, sein althergebrachtes Konzept könne den Standards aktueller Rationalität nicht mehr gerecht werden. Dieselbe Kritik ist an den theologischen Ansatz der Radical Orthodoxy zu richten, die ebenfalls nur mit dem tendenziell fundamentalistischen Beharren auf der systemischen Binnenperspektive des Glaubens auf die Anfragen der Welt Antwort geben will.

Eine grundsätzliche Alternative zu diesen Entwürfen hat die mit dem Namen Karl Rahners verbundene anthropologische Wende der Theologie eröffnet, insofern sie in der Tradition des Konzils von Chalzedon den metaphysischen Satz von der personalen Einheit des göttlichen Logos mit einer naturalen Doppelcodierung verbindet, die aus seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth folgt. Weil nach Rahner der Mensch das Ereignis der freien Selbstmitteilung Gottes ist, kann die Theologie Gott v.a. über die Wirklichkeit von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit zum Thema machen. Rahners theologischer Paradigmenwechsel macht Gott – um es paradox zu formulieren – nur mittelbar über seine profane Menschlichkeit, hier aber unmittelbar ihn selbst, traditionell gesprochen: sein Wesen erkennbar. Andreas Weiß arbeitet diese anthropologische Sichtweise in ein Ereignisformat um, das die Theologie prinzipiell in den geschichtlichen Prozess der Welt integriert und ihre Erkenntnis gewissermaßen auf die jeweiligen Kontexte bzw. Ortslagen hin relativiert. So zeigt sich, dass die Profanität der Welt nicht einfach *nur* profan ist, sondern dass ihre Wirklichkeit die Komplexität sakralpolitischer Orte aufweist, deren weltliche Problematik von sich aus zu religiösen Deutungen und theologischen Klärungen aufruft.

Aufgrund dieser Verflochtenheit kann auch der Unglaube nicht länger vom Glauben der Kirche getrennt bzw. diesem einfach gegenübergestellt werden. Vielmehr ist es der dem Glauben *eigene* Unglaube und die herrschaftliche Machtgestalt von Kirche bzw. Theologie, die eine theologische Kritik erforderlich machen. Die Orte der Welt sind auch Orte des Glau-

bens und ihre Probleme sind die seinen. Unter dieser topologischen Perspektive geht das theologische Thema Jesu nicht in einer weltjenseitigen innertrinitarischen Biographie auf. Es lenkt die Aufmerksamkeit vielmehr auf die diesseitigen Strukturen der Macht, die – wie Sander gezeigt hat – auf das historische Leben Jesu genauso zugreifen wie auf das vieler anderer Menschen, und zwar – darin liegt eine weitere Präzisierung – in der ganz bestimmten Weise, welche die tendenziell immer unmenschliche und lebenszerstörende Herrschaft von Menschen über Menschen vorgibt. Auf den strukturalen Charakter dieses Machtdispositivs legt Sander besonderen Wert, weil Macht in ihren Erscheinungsformen als Ohnmacht wie als Herrschaftsmacht grundsätzlich *vor* bzw. *unter* der bewussten Selbstverfügung des Einzelsubjekts angesiedelt ist, sie hervorbringt und formiert oder aber zerstört. Wenn die Christologie demnach die Menschheit Jesu als Ort der Gottesbegegnung zu ihrem maßgeblichen Thema macht, dann hat sie ihr Augenmerk besonders auf das zu richten, was sein Leben und seine Theologie verunmöglicht hat. D.h. sie muss die Wirklichkeit des Christus bei den Unterdrückten suchen und deren Wahrheit über die Strukturen bestimmen, die ihre Unterwerfung regieren bzw. ihre Befreiung ermöglichen. Die strukturalen Bedingungen der Wirklichkeit von Menschwerdung *und* Dehumanisierung bilden eine unverzichtbare Referenz der Aussage von Erlösung in der Christologie. Sie fordert von der Theologie methodisch eine historisch kontextuelle Betrachtungsweise, um ihren genuinen Inhalt, die Wirklichkeit von Inkarnation als Gottes definitives Erlösungshandeln realistisch aussagen zu können.

Dass sie eine historische Perspektive entfalten muss, wenn sie theologisch sprechen will, kennzeichnet insbesondere den Ansatz der Befreiungstheologie, den Jon Sobrino und Enrique Dussel auf je verschiedene Weise repräsentieren. Sobrino argumentiert von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu her und erfasst dessen befreienden Gehalt über die Wirklichkeit der Armen, die als nächste Schwestern und Brüder Jesu eine authentische bzw. ohnmächtige Form der Nachfolge praktizieren, weshalb sie zum Vorbild für die pastorale Praxis der dienenden Kirche und zu eigenständigen Subjekten der Theologie werden. Komplementär zur herrschaftlichen Titel-Christologie, die in der westlichen Theologiegeschichte dominiert, betont Sobrino die Bedeutung der Jesus-Narrative der Evangelien, welche die Menschlichkeit des Gottessohnes in den Vordergrund rü-

cken. Sie zeichnen das Bild eines in Ohnmacht und Unterdrückung solidarischen Jesus, so dass sich seine christologische Wahrheit zunächst aus der Perspektive der Armen erschließt und ihn als ihren Befreier zur Geltung bringt. Deshalb bedarf es aber auch der Bezugnahme auf die historische Wirklichkeit der Unterdrückten, um sein Geheimnis adäquat aussagen zu können. Nur ein armer Christus kann der Erlöser sein, weil er sich nicht mit der gewalttätigen Macht der Herrscher dieser Welt infiziert hat. Seine strukturelle Armut fordert die Anerkennung aller anderen Armen, die faktisch marginalisiert und unterdrückt werden.

Dussel führt den Argumentationsstrang Sobrinos insofern weiter, als sein postkolonialer Fokus die Herrschaftssysteme der Welt zusammen mit den Machtgestalten von Theologie und Kirche der Kritik unterzieht. Dieser selbstkritische Blick auf den Unglauben des Glaubens befähigt zu einem kategorialen Verständnis des Armen, der als der strukturell Andere nicht in seiner systemischen Existenz als Unterdrückter aufgeht. Dabei zeigt sich: Die strukturelle Doppelcodierung des Armen als Knecht der verschiedenen Herrschaftssysteme wie als exteriores Subjekt des Reiches Gottes und Repräsentant Christi entspricht jener anderen Doppelcodierung, welche die Zwei-Naturen-Lehre Chalzedons zur Charakterisierung der Wahrheit des Christus-Logos heranzieht. Wie diese die Gottheit Christi exemplarisch über die Menschlichkeit Jesu bestimmt, so macht jene auf den besonderen Stellenwert der Marginalisierten aufmerksam, die gerade aufgrund ihrer Ausgrenzung einen exterioren Standpunkt offenbaren, von dem aus sich die Totalitätsansprüche der systemischen Herrschaft kritisieren lassen.

4.2. Der springende Punkt: Die Exteriorität der Offenbarung

In diesem theoretischen Rahmen bestimmt Dussel das christologische Ereignis der Selbstmitteilung Gottes spezifisch fort: Weil Gott selber in Jesus ein Mensch geworden ist, der unter den systemischen Zwangsmächten sein Leben verlor, ist jeder Unterdrückte potenziell eine Christus-Figur. Die von Dussel akzentuierte *Exteriorität* der Offenbarung propagiert also nicht die Allmacht eines transzendenten Schöpfers oder auch nur das weltjenseitige Himmelreich eines besseren und glücklicheren Lebens bei Gott. Sie richtet vielmehr eine neue *immanente* Episteme auf, die herr-

schafts- und ideologiekritisches Entdeckungspotenzial besitzt. Die inkarnatorische Offenbarung des Gekreuzigten zeigt auf das, was der angemaßte Totalitätsanspruch der Herrschaftssysteme der Welt verdeckt, die Ausschlüsse, die ihre Macht aus Selbsterhaltungsgründen erzwingt. So ist der Unterdrückte kein Herrschaftssubjekt im Sinn des Systems. Ihm werden weder Freiheit noch Rechte noch Menschenwürde zugestanden. Abgesehen von seiner Funktionalität als Ausgebeuteter nehmen die Systeme der Herrschaft ihn nicht wahr. Gerade durch diese Aussonderung falsifizieren sie aber ihren eigenen Allmachtsanspruch. Da sie die wesentliche Wahrheit der Menschlichkeit des Unterdrückten ausgrenzen, werden sie von seiner Exteriorität her kritisierbar. Und insofern Gott sich in seiner Menschwerdung dezidiert mit den Ausgegrenzten solidarisiert, ist ihre Außenperspektive für Dussel jene maßgebliche Offenbarung, die auch im System alles ändert. Sie nimmt nämlich nicht nur die Unterdrückung des Unterdrückten wahr, sondern erklärt seine Wirklichkeit zur Repräsentation der Präsenz Gottes in der Welt, wodurch das ihm angetane Unrecht der realen Unmenschlichkeit der systemischen Herrschaft das Urteil spricht. Die in der Welt unterdrückten Armen vollziehen deshalb das Gericht über die Welt, was theologisch bedeutet, dass ihre faktische Ohnmacht das strukturelle Format vorgibt, in dem Gott seinen Geschöpfen wirklich nahekommt. Diese Offenbarung hat einen befreienden Zug, weil durch die Anerkennung, die sie gerade den Knechten des Systems verschafft, der Unterdrückte nicht mehr *nur* ein Unterdrückter ist. Er wird zum Armen als christologischem Heilsträger, dessen reale historische Befreiung nicht allein für ihn selbst eine unumgängliche Option ist, sondern alle Menschen und insbesondere die Kirche zur Solidarität verpflichtet.

Auch die Exteriorität der Offenbarung bringt ihre kategoriale Bedeutung also über eine Doppelcodierung an den Tag: Schöpfungstheologisch bezeichnet sie die Transzendenz Gottes, die jedes Herrschaftssystem auf seine immer nur partikuläre Geschöpflichkeit hinweist und sozusagen von außen auf die Totalität des Schöpfers hin relativiert. Inkarnationschristologisch bestimmt sie dessen Allmacht über die Ohnmacht des Gekreuzigten und verhindert damit eine Theologie, die Gottes Wesen auf dasselbe unmenschliche Herrschaftsformat festlegt, das gerade die sündigen Machtssysteme in der Welt kennzeichnet. Anders als deren herrschaftliches Strategem der Gegenmacht legt die Exteriorität der Offenbarung

das Materialobjekt der Christologie auf die Reflexion jenes strukturellen Anderen fest, der in den konkret historischen Armen der Geschichte existiert. Ihre Erlösung ist deshalb kein rein menschliches Projekt, wohl aber ein Projekt der Menschlichkeit Gottes. Sie konzentriert den Gehalt der Offenbarung als göttlicher Selbstmitteilung auf die Menschlichkeit selbst, weil gerade ihre profane Wirklichkeit nicht ausschließlich profan, sondern in sich selbst theologisch ist, weil sie das ureigene Wesen jenes Gottes repräsentiert, der sich gerade durch seine Menschwerdung identifiziert hat.

4.3. Auf dem Weg zu einer Theologie der Menschwerdung

Vor diesem Hintergrund kann die Leistung des strukturalen Formats in der Christologie durch die Aufgaben erfasst werden, welche die Problematik der Menschwerdung Gottes in der Welt stellt. Unter der Maßgabe, dass Theologisieren immer auch Historisieren heißt, muss die Glaubwürdigkeit der Aussage einer Erlösung in Christus geschichtlich bewährt werden. Die genannten Ambivalenzen des Theologie- wie des Glaubensbegriffs, vor allem aber die ihnen korrespondierende dreifache Doppelcodierung, die den Christus über seine göttliche *und* seine menschliche Natur, den Armen als Unterdrückten wie als Exteriorität und Offenbarung als gleichermaßen schöpferische wie inkarnatorische Systemkritik bestimmt, bilden den Rahmen für diese Aufgabenstellung. In allen drei Fällen liegt eine komplexe Verschränkung zwischen dem theologischen Formalobjekt und seinem historischen Materialobjekt vor, die nicht nach nur einer Seite aufgelöst werden darf. So ist die göttliche Wahrheit des Christus-Logos allein mittelbar zu erkennen, d.h. unter Bezugnahme auf die Menschlichkeit Jesu. Ihr Gehalt referiert wiederum nicht zufällig auf die historische Wirklichkeit der Armen und Unterdrückten aller Zeiten, zeichnet deren marginalisierte Existenzen mit einer christologischen Würdestellung aus und bewährt auf diese Weise die kritische Relevanz der Offenbarung Gottes für die Menschen in der Welt. In der strukturellen Anerkennung des systemisch Verdrängten, der Missachteten und Geknechteten verschafft die Theologie auch der Wirklichkeit von Erlösung eine realhistorische Grundlage. Insofern sie die Würde dieser Armen sichtbar macht, ihre Maßgeblichkeit theoretisch verteidigt und praktisch Formulare erarbeitet,

wie die Kirche und darüber hinaus alle Menschen guten Willens für sie eintreten können, entsteht jene Akzeptanzfähigkeit, welche die Wahrheitsansprüche des christlichen Erlösungsglaubens vielleicht bewähren können.

Unter strukturaler Christologie ist also eine Theologie der Menschwerdung zu verstehen, die Inkarnation sowohl als Gottes Tat als auch als existenzielle Aufgabe aller Menschen begreift. Das eine, die gelebte und oft unterdrückte Menschlichkeit, gibt dem anderen den erkennbaren Inhalt, während die theologale Markierung, die auf einer Menschwerdung *Gottes* beharrt, die unverfügbare Geltung der Menschenwürde überall dort zum Ausdruck bringt, wo allzu irdische Herrschaftsmächte auf sie zugreifen und sie außer Kraft setzen wollen. So wird deutlich, dass das strukturale Format durchaus in Richtung der klassischen Titel-Christologie und ihrer trinitarischen Person-Ontologie anschlussfähig ist. Es braucht den Hinweis auf den *göttlichen* Logos, damit die Menschlichkeit der Menschen gerettet wird. Die strukturelle Analyse legt lediglich Wert darauf, dass die Göttlichkeit des Sohnes nicht als solche, gleichsam unmittelbar, ausgesagt werden kann, sondern dass ihr verständlicher Gehalt mittelbar in der Welt aufgefunden werden muss. In diesem Sinn erweisen die Erzählungen der Evangelien von dem Menschen Jesus ihre paradigmatische Bedeutung für die Thematisierung Gottes durch die Theologie. Wenn sie die universale Heilsbedeutung des Christus als des Erlösers der Welt glaubwürdig aussagen will, muss sie das Sujet *Jesus* strukturell in der prekären Wirklichkeit aller Menschen in Freude und Not suchen und finden. Gerade der soteriologische Akzent der Christologie verlangt nach einer realistischen Analyse der historischen Ökonomien von Heil und Unheil. Über ihre Kritik, die in wesentlichen Zügen zunächst eine Kritik der Heilsökonomien des Glaubens, d.h. eine Selbstkritik der Machtgestalten der Kirche und ihrer Theologie ist, gewinnt die Christologie Überzeugungskraft und vielleicht die Fähigkeit, an den Orten der Not so authentisch zu sprechen, dass das getan werden kann, was die Not wendet.

4.4. Aufgabenbeschreibung

Worin bestehen dann die Aufgaben, denen sich eine strukturelle Christologie zu stellen hat? Vor dieser Frage bleibt jede theologische Antwort ein-

mal mehr theoretisch, das will sagen: (zu) abstrakt. Dem methodologischen Anspruch dieser Analysen folgend darf aber wenigstens prinzipiell festgehalten werden: Wenn eine strukturelle Christologie den irdischen Gehalt der Selbstmitteilung Gottes in den Armen, *in* – um ein weiteres Mal den einleitenden Programmsatz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zu zitieren – *ihrer Freude und ihrer Angst* aufsucht, dann muss sie die ökonomischen Strukturen, die ihr Leben prägen, in den Blick nehmen. Sie wird dabei auf wirtschaftliche und politische, auf religiöse und kulturelle, auf pädagogische und sexuelle und noch viele weitere Herrschaftssysteme stoßen, die das Leben der Menschen formen, Ausschließungen verfügen und Totalisierungen durchzusetzen versuchen. In der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen muss die strukturelle Analyse der Theologie ein möglichst differenziertes Bild von der Wirklichkeit des Armen – als Arbeiter, als Frau, als Kind, aber auch als Syrer, Afrikaner, Rohingya und ... – gewinnen. Erst auf dieser Basis kann sie versuchen, das soteriologische Potenzial des gekreuzigten Gottessohnes annähernd zeitgemäß zum Ausdruck bringen. Vielleicht, im besten Fall resultiert daraus der Entwurf einer Gemeinschaftsethik, wie Dussel ihn vorgelegt hat, welche die Wahrheit der Erlösung an den Maßstäben interpersonaler und internationaler Gerechtigkeit ausrichtet, damit die Menschenwürde aller bewahrt werden kann.

Aber auch das ist nur *ein* Weg. Hier gibt es keine Ausschließlichkeit. Die ökonomische Perspektive verweigert insbesondere einer Analyse der Strukturen der Freiheit, die das menschliche Subjekt auszeichnen, nicht ihr Recht. Den freiheitstheoretischen Ansatz zur Erfassung der Heilsbedeutung der Menschwerdung Gottes haben z.B. Thomas Pröpfer auf katholischer und Falk Wagner auf evangelischer Seite ausgearbeitet.¹⁴⁰ In Anschluss an sie behalten auch die dezidiert personalistisch entworfenen Christologien ihren Sinn. Allerdings stehen gerade sie vor der Frage der Mächte, die auf das menschliche Subjekt zugreifen. Ihr formativer Charakter bedarf einer eigenständigen Reflexion, zumal postkoloniale Autoren wie Dussel darauf aufmerksam gemacht haben, dass der Subjektstatus anthropologisch nicht einfach vorausgesetzt werden darf. Menschen, die Armen als die real Unterdrückten und Ausgebeuteten, sind oft nicht Subjekte ihres Lebens, weil Systeme der Herrschaft sie daran hindern.

¹⁴⁰ Vgl. Pröpfer 2001; Wagner 2010. Zur soteriologischen Position Pröpfers vgl. Sattler 2011, 106–111.

Aber sie sollen es werden dürfen und werden können! Deshalb verlangt ihre Befreiung zum Subjekt auch ein ökonomisches Strukturformat in der Theologie.

Allerdings wird sie sich dann noch besser damit vertraut machen müssen, was eine strukturelle Analyse ist, wie sie funktioniert und worin ihre epistemologische Eigenart besteht. Ein klassisches Beispiel, an dem sich diese Lernprozesse nachvollziehen lassen, bildet die Kritik der kapitalistischen Ökonomie von Karl Marx. Sie bietet sich schon allein deshalb als Probestein an, weil Befreiungstheologen wie Clodovis Boff¹⁴¹ und nicht zuletzt der zuvor dargestellte Enrique Dussel maßgeblich auf sie Bezug nehmen. Die Wirklichkeit des Armen wird hier über das kapitalistische Format des Lohn-Arbeiters erfasst. Das strukturelle Problem der ihn formierenden Ökonomie ist von Marx als systemprägender Widerspruch zum Ausdruck gebracht worden: Ihm zufolge wird im Produktionsprozess zwar die Lebenszeit des Arbeiters verbraucht, zugleich entzieht er diesem jedoch systematisch die Verfügung über die Produkte seiner Arbeit. Dussel deutet diese Widersprüchlichkeit als Mord, d.h. so, dass das kapitalistische Wirtschaftssystem den Arbeitern das Leben raubt.¹⁴² Ohne auf seine Marx-Rezeption an dieser Stelle näher eingehen zu können,¹⁴³ ist offensichtlich, warum die manifeste Unheils-Struktur der kapitalistischen Ökonomie theologisch Beachtung finden muss. Durch derart profane Kritik kann nicht zuletzt die europäische Theologie lernen, was eine strukturelle Christologie leistet. Denn die Heilsökonomie des Glaubens muss die realen ökonomischen Verhältnisse zur Kenntnis nehmen, wenn sie Gottes erlösende Präsenz in der Welt sachgerecht und glaubwürdig aussagen will. In diesem Sinn bietet die theologische Implementierung des Analyse-Instrumentariums der Ökonomiekritik eine unverzichtbare Chance, die Wahrheit der Erlösung in der strukturellen Form einer Theologie der Menschwerdung Gottes *und* des Menschen historisch konkret auszubuchstabieren.

¹⁴¹ Vgl. Boff 1986, 110–113.

¹⁴² Vgl. Dussel 1985a, 50–54.

¹⁴³ Vgl. stattdessen die Analyse in Bründl 2018, 143–147.

Siglen

- DThA Thomas von Aquin: Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinischen Ausgabe der Summa theologica, 38 Bde., 1934–1961.
- GS Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit »Gaudium et spes«, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004, 592–749.
- MEGA Marx, Karl / Engels, Friedrich: Marx-Engels-Gesamtausgabe, 65 (von 114 geplanten) Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und seit 1990 von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin 1975ff.
- VAS Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975ff.
- VAS 57 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« (06.08.1984), 2. Auflage.
- VAS 70 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung (22.03.1986), 2. Auflage.

Literatur

Appel, Kurt

- 2010 Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute, in: Danz, Christian / Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen, 47–64.

Bataille, Georges

- 2001 Der verfemte Teil, in: Ders.: Die Aufhebung der Ökonomie (Batterien 22), 3. Auflage, München, 33–234.

Boff, Clodovis

- 1986 Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie: Fundamentalthologische Studien 7), 3. Auflage, München/Mainz.

Bruckmann, Florian

- 2013 Die Menschlichkeit Jesu als Erkenntnisgrund seiner Göttlichkeit, in: Ders. / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn/München/Wien/Zürich, 595–617.

Bründl, Jürgen

- 2014 Die Menschlichkeit Gottes. Zur christologischen Verschränkung von Theologie und Anthropologie im Kontext der monotheistischen Religionen, in: Dünzl, Franz / Weiß, Wolfgang (Hg.): Umbruch – Wandel – Kontinuität (312–2012). Von der Konstantinischen Ära zur Kirche der Gegenwart (Würzburger Theologie 10), Würzburg, 153–173.
- 2018 Ökonomie des Heils. Warum die marxistische Theorie des Geldes und seiner Verwertung einen Verständnishorizont für das Evangelium eröffnet, in: Laubach, Thomas / Lindner, Konstantin (Hg.): Geld regiert die Welt!? Ökonomisches Denken als Herausforderung für die Theologie (Bamberger Theologisches Forum 17), Berlin/Münster, 125–155.

Bultmann, Rudolf

- 1993 Zur Frage des Wunders, in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 (UTB 1769), 9. Auflage, Tübingen, 214–228.

Denger, Theresa

- 2019 »Die Liebe ist stärker als der Tod«. Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie, Ostfildern.

Dussel, Enrique

- 1985a Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit, in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 44–61.
- 1985b Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 19–43.

- 1988 Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.
- 1989 Philosophie der Befreiung, Hamburg.
- Ellacuría, Ignacio
- 1996 Das gekreuzigte Volk, in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 2, Luzern, 823–850.
- Franz, Albert
- 2007 Der Jesus des Papstes. Anmerkungen zu Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth, in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 49–63.
- Fuchs, Ottmar
- 2008 Hat Adorno Ratzinger gelesen? Lazarus im »Jargon der Eigentlichkeit«, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (*Wissenschaftliche Paperbacks 30*), Wien/Berlin, 231–249.
- Gerwing, Manfred
- 2007 Den Grund des Glaubens zur Sprache bringen. Das Jesus-Buch des Papstes aus dogmatischer Perspektive, in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 97–107.
- Geyer, Carl-Friedrich
- 2008 »So glaubt es nicht ...« (Mt 24,23–26), in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (*Wissenschaftliche Paperbacks 30*), Wien/Berlin, 211–229.
- Hammes, Erico João
- 2008 Jesus der Unerkannte. Ein Beitrag zu einer Christologie des Anderen, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (*Wissenschaftliche Paperbacks 30*), Wien/Berlin, 337–347.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio
- 2003 Empire. Die neue Weltordnung, durchgesehene Studienausgabe, Frankfurt / New York.

Häring, Hermann

- 2008a Den Evangelien trauen. Zu einigen Missverständnissen im päpstlichen Jesusbuch, in: Ders. (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 177–208.
- 2008b (Hg.) »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin.

Homolka, Walter

- 2013 Der Jesus Joseph Ratzingers: Ein Andachtsbild, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag (Studien zum Judentum und Christentum 25), Paderborn/München/Wien/Zürich, 619–631.

Kern, Bruno

- 1992 Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz.

Kügler, Joachim

- 2008 Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilfslosigkeit eines Dogmatikers, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 153–168.

Lehmann, Karl et al.

- 2007 »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin.

Lyotard, Jean-François

- 1999 Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Edition Passagen 7), hg. von Peter Engelmann, 4., unveränd. Neuauflage, Wien.

Marschler, Thomas

- 2019 Dogmatik als Wissenschaft, in: Göcke, Benedikt Paul / Ohler, Lukas Valentin (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/2), Münster, 101–138.

Mason, Paul

- 2016 Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Berlin.

Mbembe, Achille

2014 Kritik der schwarzen Vernunft, Berlin.

Meier-Hamidi, Frank

2008 »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 19,4). Durchblicke auf die Christologie im Hintergrund des Jesus-Buches Joseph Ratzingers / Benedikts XVI., in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 61–69.

Müller, Klaus

2019 Wissenschaftstheoretische Profile zeitgenössischer Fundamentaltheologie, in: Göcke, Benedikt Paul / Ohler, Lukas Valentin (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster, 139–169.

Nault, François

2008 Der Jesus der Geschichte. Hat er eine theologische Relevanz?, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 103–121.

Ogan, Bernd

2008 »Jesus von Nazareth«. Ein Mystagoge als Glaubenshüter, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 291–306.

Ohlig, Karl-Heinz

2007 Der Papst schreibt ein theologisches Buch. Soll er das?, in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 41–47.

Plattig, Michael

2007 Spiritualität und kritische Reflexion. »Traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind!« (1 Joh 4,1), in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 85–96.

Pröpper, Thomas

2001 Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.

Pseudo-Dionysius Areopagita

- 1986 Über die himmlische Hierarchie – Über die kirchliche Hierarchie, hg. von Günter Heil (Bibliothek der Griechischen Literatur 22), Stuttgart.

Rahner, Karl

- 1999 Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. / Zürich / Düsseldorf, 3–445.

Ratzinger, Josef

- 2007 Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, 2. Auflage, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.
- 2018 Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 47/4, 387–406.

Rottländer, Peter

- 1986 (Hg.) *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster.

Rutishauser, Christian

- 2018 Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei, in: *Neue Zürcher Zeitung* (08.07.2018), online: <https://www.nzz.ch/feuilleton/benedikt-xvi-ruft-den-juden-zu-an-christus-fuehrt-kein-weg-vorbei-ld.1401426> [02.04.2020].

Sánchez Martínez, Louis Manuel

- 2006 Warum kann (und darf) der »Andere« nicht verstanden werden? Sinnkritische historisch-philosophische Rekonstruktion der Befreiungsethik von Enrique Dussel (*Concordia Reihe Monographie* 41), Aachen.

Sander, Hans-Joachim

- 2005 Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Hilberath, Bernd J. / Hünermann, Peter (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4: *Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes*, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 581–886.
- 2007 Heterotopien – Orte der Macht und Orte für die Theologie. Michel Foucault, in: Hardt, Peter / Stosch, Klaus von (Hg.): *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern, 91–115.

- 2019 Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Bd. 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern.

Sattler, Dorothea

- 2011 Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.

Schelkshorn, Hans

- 1997 Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (Studien zur interkulturellen Philosophie 6), Amsterdam/Atlanta.

Siebenrock, Roman A.

- 2008 »Denn der Vater ist größer als ich« (Joh 14,28) »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,20). Anmerkungen zum Thema »Wissen und Selbstbewusstsein Jesu«, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 37–59.

Sobrinho, Jon

- 1995 Systematische Christologie: Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrinho, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern, 567–591.
- 2007 Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Ignatianische Impulse 25), Würzburg.

Theobald, Michael

- 2008 Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Josef Ratzinger / Benedikt XVI., in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 7–35.

Thomas von Aquin

- 1934 Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologiae*, Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen, hg. vom Katholischen Akademieverband, 4. Auflage, Salzburg.

Wagner, Falk

- 2010 Vorlesung über Christologie (Wintersemester 1989/90 in Wien), in: Danz, Christian / Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 1)*, Tübingen, 309–401.

Weiß, Andreas G.

- 2019 Der politische Raum der Theologie. Entwurf einer inkarnationstheologischen Topo-Theologie in kritischer Auseinandersetzung mit Radical Orthodoxy, Münster.

Wendel, Saskia / Nutt, Aurica

- 2016 (Hg.) Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture, Paderborn.

Weß, Paul

- 2007 Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Antwort auf das Buch »Jesus von Nazareth« Papst Benedikts XVI., in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 65–84.
- 2008 War Jesus »wirklich als Mensch Gott«? Für eine Revision der dogmatischen Christologie, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 125–146.

Siglen	282
Bibliographie	283
Wahrheit der Erlösung	291
<i>Jürgen Bründl</i>	
1. Eine berechtigte Frage	291
2. Die metaphysische Antwort: »Glaubenswissenschaft« als Formprinzip der Christologie	296
2.1. Gläubiger, Papst und Theologe – zu den Rollen einer komplexen Autorschaft	297
2.2. »Eigentliche« Theologie?	302
2.3. Der Mensch Jesus als »Angesicht des Herrn«	306
2.4. Weltliche Versuchungen	310
2.5. Auf der Suche nach dem angemessenen Objekt der Soteriologie	312
2.6. Die Frage nach dem christologischen Subjekt und deren herrschaftliches Format	316
3. Zur universalen Bedeutung der Person Jesu, ein strukturaler Ansatz für die Christologie	321
3.1. Gottes Macht als Herrschaftskritik	322
3.2. Menschwerdung als Materialobjekt einer welthaltigen Theologie	327
3.3. Inkarnation als sakralpolitisches Ereignisformat	332
3.4. Nachfolge des »historischen« Jesus als Thema des Gottesreiches	340
3.5. System und Systemkritik	348
3.6. Der doppelte Status des Armen	357
3.7. Der strukturelle Andere und die »analektische« Methode der Theologie	364
4. Zu den Aufgaben strukturaler Christologie	369
4.1. Eine Art Zusammenfassung	369
4.2. Der springende Punkt: Die Exteriorität der Offenbarung	372
4.3. Auf dem Weg zu einer Theologie der Menschwerdung	374
4.4. Aufgabenbeschreibung	375
Siglen	378
Literatur	378